
HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YIL: 18

SAYI: 30

TEMMUZ-ARALIK 2013

ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

ISSN: 1303–2054

Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI

Editör

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

Editör Yardımcıları

Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR, Arş. Gör. Hasan KARACA, Arş. Gör. Hatice Kübra Şelli

Bilim Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Mesut ERDAL Dicle Ü. Tefsir
Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE İğdir Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Muhit MERT Hitit Ü. Kelâm
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul Ü. İslâm Tarihi	Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. Ahmet BEDİR Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü. Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Cumhuriyet Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Osman GÜNER 19 Mayıs Ü. Hadis
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü. İslâm Tarihi ve S.	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ali BAKKAL Akdeniz Ü. İslâm Hukuku	Prof. Dr. Recai DOĞAN Ankara Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ Çukurova Ü. Hadis	Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ Atatürk Ü. Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Ali YILMAZ Ankara Ü. Türk İslâm Edebiyatı	Prof. Dr. Suat CEBECİ Sakarya Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü. Hadis	Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü. İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Ankara Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Turan KOÇ Erciyes Ü. Din Felsefesi
Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İslâm Mez. Tarihi	Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü. Hadis
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM Selçuk Ü. Din Felsefesi	Prof. Dr. Ziya KAZICI Marmara Ü. İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER 19 Mayıs Ü. Din Psikolojisi	Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ü. Hadis
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN Dicle Ü. Kelâm	Prof. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü. Hadis
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü. Tefsir	Prof. Dr. Tahsin DELİÇAY Bozok Ü. Arap D ve Ed.
Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü. İslâm Felsefesi	Prof. Dr. Müfit SARUHAN Ankara Ü. İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM Artuklu Ü. Arap Dili ve E.	Prof. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü. Dinler Tarihi
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA Marmara Ü. İsl. Mez. T	Doç. Dr. Cevher ŞULUL Harran Ü. İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü. Türk İslâm Edb.	
Prof. Dr. Mehmet BAYIĞIT Selçuk Ü. Din Sosyolojisi	

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Dr. Kasım ŞULUL, Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ
Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER, Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER, Yrd. Doç. Dr. Hüseyin
KURT, Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR

Adres

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampusu / Şanlıurfa
hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

HAKEMLER / REFEREES

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE	İğdır Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Ahmet BEDİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL	Cumhuriyet Üniv.	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ	Selçuk Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Akdeniz Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ	Çukurova Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ali YILMAZ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Baki ADAM	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU	Ankara Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. H. Hüseyin BİRCAN	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Hasan ONAT	Ankara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM	Selçuk Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	Ondokuz Mayıs Üniv.	Din Psikolojisi
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	Dicle Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	Ankara Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER	Marmara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM	Dicle Üniversitesi	Arap Dili ve Belağatı
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA	Marmara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri tarihi
Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞİT	Selçuk Üniversitesi	Din Sosyolojisi
Prof. Dr. Mesut ERDAL	Dicle Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Muhit MERT	Hitit Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Musa YILDIZ	Gazi Üniversitesi	Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Nevzat AŞIK	Dokuz Eylül Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman BİLEN	Dokuz Eylül Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Osman GÜNER	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman TÜRER	Atatürk Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	Selçuk Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniversitesi	Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Suat CEBECİ	Sakarya Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	Selçuk Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. Turan KOÇ	Erciyes Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ziya KAZICI	Marmara Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet ATALAN	Fırat Üniversitesi	İslam Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Müfit SARUHAN	Ankara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Şahin GÜRSOY	Gazi Üniversitesi	Sosyoloji

Prof. Dr. İsmail TAŞ	Selçuk Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Mehmet KATAR	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ	Harran Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Tahsin DELİÇAY	Bozok Üniversitesi	Arap Dili ve Belağatı
Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Dicle Üniversitesi	Din Sosyolojisi
Doç. Dr. Cevher ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslam Felsefesi

30. Sayıda Katkısı Bulunan Hakemler

Prof. Dr. Ali BAKKAL	Akdeniz Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Bayram AKDOĞAN	Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR	Ondokuz M.Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ	Harran Ü. Fen Edebiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet AKGÜL	S. Demirel Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Atilla YARGICI	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Yunus EKİN	Sakarya Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Salih TUR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Celil ABUZER	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ali TENİK	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet SNOBER	İst. 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk ALTIPARMAK	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Vehbi ŞAHİNALP	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Musa GÜNAY	Harran Ü. İlahiyat Fak.

İÇİNDEKİLER

Editörden.....8

İslam Tarihinde Tıbbın Gelişmesi ve Silvan'da Tıp.....9

Prof. Dr. Ali BAKKAL

İbn Haldûn'un Mûsikî Hakkındaki Görüşleri.....**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR

Şeyh Hayat b. Kays el-Harranî'nin Hayatı, Kerametleri ve Bazı Hikmetli Sözleri.....63

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN

Tüketim Kültürü: İsrafın Sebep ve Çareleri.....89

Yrd. Doç. Dr. Adil ÖKSÜZ

İnsanın Ahlaki Ontolojisine Matüridi Bir Bakış 129

Yrd. Doç. Dr. Sami ŞEKEROĞLU

Mehmet Akif Ersoy'da Geri Kalmışlık ve Kalkınma Problemi (Safahat Örneği).....140

Yrd. Doç. Dr. Satılmış ÖZ

Kimliksizlik Çağına Alternatif Duruşlar.....162

Yrd. Doç. Dr. Levent BİLGİ

Esbâb-ı Nüzûl Işığında Hz. Zeyneb'in Evlilikleri ve Nâzil Olan Hükümleri.....170

Dr. Ahmet GÜNDÜZ

Ebu Yakub el-Büveytî ve *el-Muhtasar* İsimli Eseri İle İlgili Bazı Kaynakların Analizi.....197

Dr. Adem ARSLAN

Affedicilik: İlişkisel Bir Süreç: Araştırma ve Yansımalar
Judith ANDERSON.....211

Çev. : Yrd. Doç. Dr. Hüseyin YEĞİN

نقد دعوى وجود الإسرائيليات في الصحيحين.....235

إعداد د. علي صالح مصطفى

Editörden

Kıymetli Okurlar,

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin Temmuz-Aralık 2013 tarihli 30. sayısını yayımlamış bulunmaktayız. Bu sayıda İslam tarihi, tefsir, felsefe, musiki, İslam hukuku, din sosyolojisi, din psikolojisi ve hadis alanlarında on telif ve bir tercüme makale yer almaktadır. Telif makaleler arasında Fakültemiz öğretim üyelerinden Yrd. Doç. Dr. Ali Salih Mustafa'nın Arapça makalesi de bulunmaktadır. Bu şekilde dergimiz, önceki sayılarda başlattığı, Arapça makale yayımlama geleneğine devam etmektedir. Bundan sonraki sayılarımızda da akademisyenlerin özgün makalelerine yer verilecektir.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle...

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

İslâm Tarihinde Tıbbın Gelişmesi ve Silvan'da Tıp

Prof. Dr. Ali BAKKAL*

Özet

Hz. Peygamber döneminde farklı yerlerde kitabî bilgi almış birkaç hekim bulunmakla birlikte, bu dönemdeki tıp bilgisi genellikle tecrübeye dayanan ve geleneksel olarak kuşaktan kuşağa rivayet yoluyla taşınan halk tabâbetinden ibaretti.

İslâmiyet sağlıklı olmaya önem vermiş ve Hz. Peygamber insanların hastalıklara karşı tedbir almalarını tavsiye etmişti. Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili tavsiyeleri sonradan *Tıbbü'n-Nebevî* adıyla bilinen kitaplarda toplanmıştır. Râşid Halifeler ve Emevîler döneminde fetihlerin genişlemesiyle Müslümanlar tıp konusunda farklı bilgilerle karşılaştılar ve bunları erken zamanda tercüme ettiler. Diğer taraftan İslâm'ın doğuşunun üzerinden 100 yıl bile geçmeden hastane kurma başarısını gösterdiler.

Abbâsî devletinin kuruluşuyla birlikte tercüme hareketleri ve hastane kurma faaliyetleri hızlandı. Abbâsîlerin sonuna doğru geldiğinde İslâm dünyasında sayıları binlerle ifade edilen hekim yetişti ve bunlardan bazılarının eserleri sonradan Batı'da birkaç yüzyıl ders kitabı olarak okutuldu.

XII. yüzyılda Bağdat, Şam, Kahire, Harran gibi şehirlerde birden fazla, diğer kentlerde de ise genellikle bir hastanenin bulunduğu görülmektedir.

Hamdânîler (905-1004), Mervânîler (1004-1085), Selçuklular (1085-1194), Artuklular (1202-1220) ve Eyyûbîler zamanında

* Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Meyyâfârikîn önemli bir kültür merkezi idi. Moğol istilasında (1260) şehir büyük hasar gördü ve bir daha eski parlak günlerine dönemedi. Bu dönemlerde Meyyâfârikîn’de Cibrâîl b. Ubeydullah b. Buhtisû’ (ö. 396/1006), Ubeydullah b. Cibrâîl (ö. 450/1058), Zâhidü’l-Ulemâ Ebû Mansûr b. İsâ el-Fârikî (XI. yüzyıl), Mitrân Nasîbîn (XI. yüzyıl), İbn Butlân (ö. 458/1066), Ebû Sâlim en-Nasrânî ve daha birçok hekim şehirde hekimlik yaptı.

Tam olarak ne zaman kurulduğu bilinmemekle birlikte, X. yüzyılın sonlarında Meyyâfârikîn’de hastane olduğu rivayet edilmektedir. Halife Mansûr döneminden itibaren Bağdat saray ve hastanelerinde sağlık hizmetleri veren Buhtisû ailesinin önemli hekimlerinden Cibrâîl b. Ubeydullah’ın Meyyâfârikîn’de yerleşmeye karar vermesi, oğlu Ubeydullah’ın da burada yerleşmiş olması X. asrın sonunda burada bir hastane kurulmuş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Mervanîlerden Seyfûddeve ise şehirde büyük bir hastane kurmuş bulunuyordu. Ayrıca Artuklular’ın da burada bir hastane kurmuş olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

Bağdat doğumlu olmakla birlikte Meyyâfârikîn’de yetişen en büyük hekim, Buhtisû ailesinin son halkasını teşkil eden Ubeydullah b. Cibrâîl’dir. Ubeydullah, bazı konularda kendilerini aydınlatmak üzere Basralı hekimlerin kendisinden kitap yazmalarını isteyecek kadar zamanında ünlü ve yetkin bir hekimdi.

Development of Medicine in Islamic History and Medicine in Silvan

Abstract

At the time of the Prophet Muhammed, although there were few doctors who had book based knowledge of medicine, medical knowledge were generally based on experience and narrations transmitted generation after generation.

Islam emphasized the health, and the Prophet Muhammed suggested that people took precaution against diseases. His sayings on health were later collected on books called *Tıb al-Nabawi*. With the conquest during the period of Rightly Guided Khalifs and Umayyads Muslims faced new medical knowledge and had them translated into Arabic. They were able to establish hospitals within the first century of Islam.

With the Abbasids, translations increased and many hospitals were constructed. Towards the end of Abbasids, there were more than a thousand of medical doctors and some of whose books were taught in the west for a number of centuries.

In the XIIth century, there were more than one hospital in the cities such as Baghdad, Damascus, Cairo, Harran, and at least one hospital in other cities.

Meyyâfârikîn was an important city during the period of Hamdânîs (905-1004), Marwânîs (1004-1085), Seljuks (1085-1194), Artuks (1202-1220) and Ayyubs. During these periods along with the following many others worked as doctors: Jibrâîl b. Ubaydullah b. Buhtishû (d. 396/1006), Ubaydullah b. Jibrâîl (d. 450/1058), Zâhidü'l-Ulamâ Abû Mansûr b. Îsâ al-Fârikî (XIth century), Mitrân Nasîbîn (XIth century), İbn Butlân (d. 458/1066), Abû Sâlim al-Nasrânî. The city was almost destroyed in the occupation of Mongols in 1260 and was never gained its popularity.

It is narrated that there was a hospital in Mayyâfârikîn in the end of Xth century, though it is not known when it was exactly built. Jibrâîl b. Ubaydullah, an important member of the family of Buhtishû who worked in the palaces and hospitals of Baghdad from the time of Khalif Mansur, decided to settle down in Mayyâfârikîn. We know that his son Ubaydullah lived in this city. These two suggest that there was an hospital in the end of the Xth century. Seyfuddevle from the Marwanis established a big hospital in this city. The sources also mention that Artuks built a hospital in this city.

Although the governing families changed in the Muslim territories, the institutes remained the same. The medical programs designed by the Seljuk were copied by the western medical institutes. It is highly likely that this program was also applied to the medical students in Mayyâfârikîn.

Born in Baghdat, an important doctor, Ubaydullah b. Jibrâîl, the last line of the Buhtishû family, was educated in Meyyâfârikîn. He was so famous that doctors from Basra asked him to write a medical book.

Giriş

İslâm geldiği zaman 10-12 bin nüfuslu Mekke’de okuma-yazma bilenlerin sayısı sadece 18-20 kişi civarındaydı. O günün toplumu “okuma yazma bilmeyen” anlamında “cahil” olduğu gibi, Kur’an ve Sünnetteki anlamı itibariyle de câhildi.¹ Bu cahil topluma inen ilk vahiy “Oku” diye başlıyor ve üçüncü âyette bu emir ikinci kez tekrarlanıyordu.

23 yıl zarfında okunmak ve gereğince amel edilmek üzere 600 sayfalık bir Kitap gönderilmişti. Bu Kitab’ı okuyabilmek için okuyup yazmasını bilmek gerekiyordu. Hz. Peygamber, bazı savaşları bile Müslümanların okur-yazar sayısını arttırmak için bir fırsat olarak kullanmıştı. Neticede yarım asır içinde okuma-yazmayı bilmeyen bir toplumdan binlerce okur-yazar yetişti.

Sonra Hz. Peygamber, “Hikmetli söz (ilim) müminin yitiğidir; onu nerede bulursa, onu hemen almaya en çok hak sahibi olan odur”² buyurmuştu. Bu hadis gereğince Müslümanlar nerede faydalı bir bilgi bulmuşlarsa, onu almayı Hz. Peygamber’in bir Sünnet’inin bir gereği olarak düşündüler. Fetihler yoluyla Müslümanlar daha önce hiç karşılaşmadıkları bilgilerle karşılaştılar. Felsefî bir mahiyet

¹ Kur’an ve Sünnet’te cehâlet genel olarak “halîm (yumuşak huylu) olma”nın zıddı bir anlam ifade eder. Bu anlamda cehalet, kaba-saba ve anlayışsız olma mânasına gelir.

² Tirmizî, *İlim*, 19, H. No: 2688.

arzedilen bilgileri alma konusunda önceleri biraz bocalamış olsalar bile tıp, astronomi ve kimya gibi ilimleri konusunda pek bocalamadılar, bunlara hemen sahip çıktılar. Böylece Müslümanlar “gerek aklı ilimlere, gerek naklî ilimlere dair beşer aklının ürünlerinin ve buluşlarının büyük bir kısmını kendi dillerine çevirdiklerinden Keldânîlerin, Finikelilerin, eski Mısırlıların, İranlıların, Yunanlıların ve Hindlilerin vârisi ve halefi olmuşlardı.”¹ Ancak bu bilgiler başkaları tarafından üretilmiş olduğu için, önce bunları test etmeleri gerekiyordu. Bu test çerçevesinde eski ilimlerin birçok yanlısını buldular ve bu ilimlerin çoğunu yeniden inşa ettiler. Bu ilimler tercüme döneminde “dâhilî ilim” olarak nitelendirilirken, sonradan bunları tamamen özümstediler ve İslâmîleştirdiler. Artık Fârabî’nin (ö.339/950) felsefesi Aristo’nun felsefesi, Bîrûnî’nin (ö.453/1061) ve İbnü’ş-Şâtîr (ö.777/1375)’in astronomisi Batlamyus (Ptoleme) (m.s.150)’un astronomisi, Hipokrat (m.ö.377) ve Galenus (m.s.2. yüzyıl)’un tıbbı, Râzî (ö.925)’nin ve İbn Sînâ (ö.428/1037)’nin tıbbı değildi. Müslümanlar bu ilimleri emekleme döneminde iken aldılar, kendi ruhlarını katarak onları büyüttüler, tam onlarla bir atılım yapacaklardı ki, Avrupalılar bu ilimlere sahip çıktı; nasıl olduysa oldu, Müslümanlar kendilerinin büyüttükleri “hikmet”e sonradan pek sahip olamadılar.

İşte bu makalemizde Müslümanların bir zaman sahip olup da sonra kaybettikleri hikmetlerden biri olan tıbbın İslâm tarihinde doğuşundan, gelişmesinden ve Silvan’daki uzantısından bahsedeceğiz.

I. İslâm Tarihinde Tıbbın Doğuşu ve Gelişmesi

A. Hz. Peygamber Döneminde Tıp

İslâm tarihinde tıp, Hz. Peygamber döneminden itibaren rağbet gören ve gelişme kaydeden bir bilim dalı olmuştur. Bunun en önemli

¹ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1976, III, 3.

sebebi Hz. Peygamber'in hastalandığı zaman o günün şartlarına göre tedavi olması, insanları tedavi olmaya teşvik etmesi,¹ hatta ibadetlerle sağlık arasında müsbet bir ilişki bulunduğunu beyan etmesidir. Müslümanlar tedavi olmayı bir nevi Sünnet telâkki ettiklerinden, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sağlıkla ilgili hadisleri toplamayı ihmal etmemişlerdir. Sıhhat derecesi en yüksek olan hadisleri toplayan Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde tıpla ilgili hadisler müstakil bir bölüm (kitap) olarak yer aldığı gibi, daha sonra bu tür rivayetler *Tıbbü'n-Nebevî* adı altında müstakil kitaplar içinde toplanmıştır.²

Ayrıca Kur'an'da Hz. Eyyûb'un üzerine döküldüğü su ile hastalığından kurtulup iyileşmesi³ Müslümanların bazı usullerle tedaviye karşı ilgi duymasını sağlamıştır. Öyle ki İslâmiyet'in doğuşundan itibaren bütün Müslümanların genel kanaatine göre, ölümden başka her derdin bir çaresi vardır.

Hz. Peygamber'in doktorlarla olan münasebeti her zaman müsbet olmuş ve bu durum bazı doktorların Müslüman olmalarına sebebiyet vermiştir.

Hz. Peygamber döneminde doktor unvanıyla anılan ilk kişi VI. yüzyılın ortalarında Tâif'te doğan Hâris b. Kelede'dir.⁴ Nadr b. Hâris b. Kelede, Damâd İbn Sa'lebe el-Ezdî, Rufâa b. Ebî Rimse et-Teymî, Şemerdil b. Kubâb el-Kâ'bî ve İbn Huzeym Hz. Peygamber

¹ Bedeviler bir defasında "Ey Allah'ın Resûlü! Hastalandığımız zaman tedavi yollarını aramasak, bu günah mıdır?" diye sorduklarında, Hz. Peygamber (sav) onlara şöyle dedi:

"Ey Allah'ın kulları! Tedavi (yollarını) arayın. Zira Allah Teâlâ yarattığı her hastalığa şifa da koymuştur. Bundan sadece ihtiyarlık hariçtir (Onun tedavisi yoktur)." buyurdular. Hadisin isnadı sahih olup, bir kısmı Ebû Davûd ve Tirmizî tarafından rivayet edilmiştir (Bk. İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi, Kütüb-i Sitte, Akçağ Yayınları, XVII, 453*).

² Bu kitapların en meşhuru İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Tıbbü Nebevî*'sidir. Diğer eserler için bk. Ahmet Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi (Başlangıçtan VII./XIII. Yüzyıla Kadar)*, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul 2004, s. 83-84.

³ Sâd, 38/42.

⁴ Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara, 2000, s. 215.

döneminde yaşayan diğer doktorlardır. Bunların yanında Şifâ binti Abdullah el-Kureyşîyye ve Rufeyde el-Ensâriyye tedavi işleriyle uğraşan hanım doktorlardan sayılabilirler.¹

B. Emevîler Döneminde Tıp

Muâviye'nin torunu Halid b. Yezîd, kardeşi Muâviye b. Yezîd'in vefatından sonra halife olmayı beklerken, hilafet makamına Mervân b. el-Hakem'in geçmesi üzerine halifelikten ümidi kesildi ve kendisini ilme verdi. Hadîs ilminin yanı sıra kimya, tıp ve astronomi bilimleriyle de uğraşmaya başladı. Hatta bazıları onu tıp hakkındaki bilgisi sebebiyle tabip sayarlar.

Cahiliye döneminde tecrübeye dayanan bir tıp bilgisi vardı. Ancak bu bilgiler kitaplaştırılmamıştı. Hâlid b. Yezîd'in tıpla ilgili asıl faaliyeti, dinî açıdan Yahudi olan Süryanî asıllı Mâserceveh (Mâsercûye) adlı kişiye Ahron b. A'yün'ün tıba dair *el-Künnaş fi't-tıbb* adlı eserini Arapça'ya tercüme ettirmesi olmuştur. Böylece Müslümanlar bu kitap vasıtasıyla ilk kez Hind tıbbı ile tanışmış oluyorlardı. Ömer b. Abdülaziz halifeliği sırasında Şam'daki kütüphanelerde bu kitabı görmüş; Halifeye yakın bazı kişiler bu kitabın kütüphaneden alınıp Müslümanların istifadesine sunulmasını istemişlerdi. O da kısa bir süre içinde bu kitabı Müslümanların istifadesine sundu.²

O zamanlar halifelerin hizmetinde bulunan doktorlar kendileri, oğulları ve talebeleri için bir veya birkaç kitap yazmayı âdet edinmişlerdi. Bu kitaplar genellikle *Künnaş (Havî)* şeklinde yazılırdı. Nitekim Irak valisi Haccâc b. Yûsuf'un doktoru Tezâyuk (ö.90/709), oğlu için bir *Künnaş* yazmış bulunuyordu.³

¹ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 78-80.

² Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 276.

³ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 284.

Ayrıca Ömer b. Abdülaziz halife sırasında daha önce tanıdığı Antakyalı bir doktoru alıp Harran'a getirtti ve onu Harran'da bir **Tıp Okulu** kurdurdu.¹

O dönemde İran ve Irak'ta yaşayan doktorların çoğu, 350 yılında Sasanî hükümdarı II. Şâpûr tarafından kurulan Cündişâpûr Tıp Okulu'nda tahsil görmüşlerdi. Hz. Peygamber'in doğduğu sıralarda bu okul en parlak dönemini yaşıyordu. Hâris b. Kelede de tahsilini burada yapan doktorlardandır.² Bunun dışında dağılan İskenderiye Okulu'nun bazı hekimlerinin İslâm dünyasının muhtelif şehirlerine gittikleri ve burada bir ölçüde etkili oldukları söylenebilir. Ayrıca çok güçlü olmasa bile Harran ve Urfa'da da bir tıp geleneğinin olduğu bilinmektedir. Ancak İslâm tıbbının gelişmesinde en çok Cündişâpûr Tıp Okulu'nun rolü olmuştur.

Dört Halife ve Emevîler döneminde İslâm dünyasında Ebü'l-Feth el-Müstefî, İbn Azâl, Ebü'l-Hakem ed-Dımaşkî, Hakem ed-Dımaşkî, İsa b. Hakem ed-Dımaşkî, Mâserceveyh (Mâsercûye) el-Basrî, Tezâyuk, Abdülmelik b. Ebcer gibi erkek doktorların yanı sıra Zeyneb et-Tabîbe isimli bir hanım doktordan bahsedilir.³

C. Abbâsîler Döneminde Tıp

Abbâsîler döneminde tıptaki gelişmeler daha çok Buhtîşû ailesiyle başlamıştır. Mansûr (136-158) zamanında Cündişâpûr Tıp Okulu'nun başhekimî Curcis b. Cibrâil b. Buhtîşû'nun saraya davet edilmesi, Buhtîşû ailesinin Bağdat'ta sürekli olarak kalmasını sağlamıştır. Curcis'ten sonra bu aileden yetişen Buhtîşû b. Curcis, Cibrâil b. Buhtîşû, Yahyâ b. Buhtîşû, Buhtîşû b. Cibrâil, Cibrâil b. Ubeydullah b. Buhtîşû, Ubeydullah b. Cibrâil sarayda ve Bağdat hastanelerinde hekimlik ve başhekimlik görevlerinde

¹ F. Fehervari, "Harran", *Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), s. 228.

² Arslan Terzioğlu, "Bîmârîstan", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 164.

³ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 85-88.

bulunmuşlardır. Bu doktorlar 15 dolayında tıpla ilgili eser kaleme almıştır.¹

Buhtîşû ailesinin yanı sıra Yuhannâ (Yahyâ) b. Mâseveyh (ö.243/857), Sabur b. Sehl el-Kevsec (Kûsec) (ö.255/868), Filozof el-Kindi (ö.256/870), Huneyn b. İshâk (ö.264/877), İshâk b. Huneyn (ö.298/910), Sâbit b. Kurre (ö.288/901), Sinân b. Sâbit (ö.331/943), Sâbit b. Sinan (ö.363/974) gibi Beytühikme mensubu mütercimler de tıp sahasında özgün eserler vermek suretiyle tıbbî hizmet ettiler.²

VIII. ve IX. yüzyıllarda yetişen Müslüman doktorların en önemlisi Merv doğumlu Ali b. Rebbân et-Taberî'dir (ö.247/861). Bu zat, 850 yılında 360 bölümden meydana gelen *Firdevsü'l-Hikme* adında bir tıp kitabı yazmıştır. Bu kitapta sadece hastalıkların teşhis ve tabiatlarının incelenmesini değil, aynı zamanda çeşitli tedavi usûllerini de göstermiştir. Bu eser, tıp ve eczacılık dalında önemli bir eserdir. O'nun bu eseri dışında tıpla ilgili daha 12 eseri vardır.³

Harran'da doğup yetişen, daha çok matematik ve astronomide ileri bir seviyede bulunan Sâbit b. Kurre (835-902) aynı zamanda bir doktordu. Hârûnürreşid kendisini saray doktoru olarak görevlendirmişti. Tercüme faaliyetlerine de yoğun bir şekilde katılmıştır. Sâbit, tıp tarihinde kızıl ve kızamık hastalıklarını ilk keşfeden ve onlara çareler arayan bir doktordur. Tıpla ilgili *Kitâbü'z-Zâhîra fî ilmi't-tıbb* adlı eseri Latinceye de çevrilmiştir.⁴

İslâm tıbbı, Taberî'nin önde gelen talebelerinden olan Zekeriyyâ er-Râzî (865-925) ile büyük gelişme göstermiştir. Bilgisinin genişliği

¹ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 99-104; Mahmut Kaya, "Buhtîşû", *DİA*, VI, 378; Hasan Doğruyol, "Curcis b. Cibrâil", *DİA*, VI, 378; M. Kaya, "Buhtîşû' b. Curcis", *DİA*, VI, 378; H. Doğruyol, "Cibrâil b. Buhtîşû", *DİA*, VI, 379; Ali Haydar Bayat, "Buhtîşû' b. Cibrâil", *DİA*, VI, 379; H. Doğruyol, "Cibrâil b. Ubeydullah", *DİA*, VI, 379-80; H. Doğruyol, "Ubeydullah b. Cibrâil", *DİA*, VI, 380.

² Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 105-138.

³ Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 215, 263; Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 141-146.

⁴ Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 224, 263. Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 124-128.

ve derinliği sebebiyle Rey’de kurulan hastaneye reis yapılmıştı. Daha sonra Bağdat’a gelmiş ve Bağdat Hastanesinde çalışmıştır. Tıp konusunda birçok eser veren er-Râzî’nin en önemli eseri, Doğu’da ve Batı’da derin izler bırakan *Kitâbü’l-Hâvî*’sidir. İslâm dünyasında Râzî, İbn Sînâ’dan sonra “İkinci Tabip” olarak kabul edilmiştir. Latinler onu Rhazes diye adlandırmışlardır.¹

Râzî’den sonra X. yüzyılda yaşayan en ünlü hekim, Lâtinlerin Haly Abbas olarak bildikleri Ali İbnü’l-Abbas el-Mecûsî’dir (ö. 982 veya 995). Ahvaz doğumlu olan bu zâtın *Kâmilü’s-Sinâ’a* veya *Kitâbü’l-Mâlikî* adını taşıyan kitabı değerli bir eser olup pek meşhurdur. el-Mecûsî bu eserini Büveyhî sultanı Adududdevle için yazmıştır. Eser, birkaç sefer Latinceye ve Fransızcaya tercüme edilmiştir. Tıpta, Râzî ve İbn Sînâ düzeyinde şöhret bulan bu hekimin tıpla ilgili altı eseri bulunmaktadır.²

X. yüzyılda Endülüs’te İbn Cülcül, Tunus’ta ise *Zâdü’l-Müsâfir* isimli eserin sahibi İbnü’l-Cezzâr dönemin meşhur doktorlarındanıdır.³

Şüphesiz bütün zamanların en ünlü tabibi, Yahudilerin Aven Sina, Latinlerin Avicenne dedikleri İbn Sînâ’dır. İbn Sînâ 980 yılında Buhara yakınlarındaki Afşana’da doğdu, 1037 yılında Hemedan’da vefat etti. Bilimin her sahasında önemli eserler vermiş olmakla birlikte, daha çok felsefe ve tıpta dünya çapında şöhret sahibi oldu. *el-Kanûn fi’t-tıbb*, İbn Sînâ’yı ölümsüzleştiren eseridir. Bu eserin tesiri Doğu’da ve Batı’da yüzyıllarca devam etmiştir. İbn Sînâ’nın *el-Kânûn*’dan başka tıpla ilgili 41 eseri vardır.⁴

¹ Bayrakdar, *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 215, 266.

² Bayrakdar, *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 215, 246; Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 185-195.

³ Bayrakdar, *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 215.

⁴ Bayrakdar, *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 216, 257; Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 197-226.



(Galen, İbn Sina ve Hippokrateler meslektaşlar olarak *el-Kânûn'un* Latince tercümesinin başlık sayfasında, Pavia baskısında 1515.) Bu resim, o dönemde Batılıların İbn Sina'ya ne derece önem verdiklerinin en açık ifadesidir.

Tıbbın yükseliş döneminde bu isimlerin dışında Ebû Hanîfe ed-Dîneverî (ö.282/895) *Kitâbü'n-Nebât* isimli eseriyle, Kusta b. Luka el-Bealbekî (ö.300/912) 21, Ebû Bekr Rabî' b. Ahmed 3, Ali b. İsa el-Kehhâl (ö.430/1039) 4, İbn Butlân el-Muhtâr (ö.458/1066) 12, Saîd b. Hibetullah el-Bağdadî (ö. 495/1101) 5, Emînüddeve İbnü't-Tilmîz (ö.560/1165) 11, Yahya b. İsa b. Ali b. Cezle (629/1231) 10, toplam 169 eser sahibi olan Abdllatif el-Bağdâdî (ö.629/1231) 53, Mühezzebüddîh Abdürrahim b. Ali ed-Dahvar (ö.628/1230) 9, Reşîduddîn es-Sûrî (ö.639/1241), Bedruddîn el-Bealbekî (ö. (ö.675/1276) 5, İnu'n-Nefis 675/1276) 27 ve İbn Ebî Useybia (ö.668/1270) 3 eseriyle İslâm tıbbını geliştirdiler ve yükselttiler.¹ Öyle anlaşılıyor ki Abbasîler döneminin sonuna kadar İslâm dünyasında tıpla ilgili 1000 dolayında eser yazılmış bulunuyordu.

¹ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 147-271.

D. Doktorların Sayısı

Hârûnürreşid döneminden itibaren İslâm dünyasında doktorların sayısı gittikçe artmaya başladı. M. 931 yılında bir hastanın ameliyat esnasında ölmesi ve durumun Halife'ye şikâyet edilmesi üzerine Halife, dönemin Reîsü'l-Etibbâ'sı (Başhekim) olan Sinan b. Sâbit'e, bir hey'et kurup çevrede doktorluğa ehliyetli olanların tespit edilerek kendilerine sertifika verilmesini ve bundan böyle sertifika sahibi olmayan kişilere doktorluk yaptırılmamasını emretti. O sene tıp heyeti, Bağdat'ta 860 kişiye doktorluk sertifikası verdi.¹ Sarayda ve hastanelerde çalışan doktorlar bu sayıya dâhil değildi.

Üçüncü hicrî asrın ortalarında yalnız Hıristiyan doktorlardan olmak üzere Halife Mütevekkil'in hizmetinde 56 doktor çalışıyordu. Benî Hamdân'dan Emîr Seyfûddevele yemeğe oturduğu zaman kendisi ile beraber 24 doktor bulunurdu.²

Büveyhî emîri Bağdat'ta Bîmâristân-ı Adudî'yi kurduğu zaman açılışında 24 hekim görevlendirmiş, daha sonra bunların sayısı arttırılmıştı.³ Adududdevle, Adudî Hastanesi'ni kurmadan önce kurucu hekim olarak Ebû Bekr er-Râzî'yi 100'ü aşkın bir doktorlar grubu içinden seçmişti.⁴

668/1270 yılında vefat eden İbn Ebî Useybia *Uyûnü'l-Enbâ'* adlı eserinde 400'den fazla hekimin hayatından bahsetmektedir. Hayatları kitaplara geçen bu doktorların şöhretli kişiler olduğunu kabul etmek gerekir.

¹ İbn Ebû Usaybia, '*Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ'*, (el-Mektebetü's-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî 2.11.), I, 210; Hunke, *İslâm Güneşi*, s. 157; Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 370-371; Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, trz., s. 106.

² Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 371.

³ Terzioğlu, "Bîmâristan", *DİA*, VI, 165.

⁴ Terzioğlu, "Bîmâristan", *DİA*, VI, 165.

E. Hastaneler

İslâm tarihinde yaralıları tedavi maksadıyla hazırlanan ilk sağlık merkezi, Hendek savaşında Eslem kabilesinden Rufeyde el-Ensâriyye adındaki kadına ait çadırıdır. Sa'd b. Muâz başta olmak üzere savaşta yaralanan gaziler burada ilk tedavilerini görmüşlerdir.¹ Bu çadır ilk seyyar hastane sayılabilir.

İslâm'da bina olarak kurulan ilk hastane ise Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik'in 88/707 yılında kurduğu ve daha çok cüzzamlıların tedavi edildiği hastanedir. Bu hastanede çalışan hekimlerin maaşları devlet tarafından ödendiği gibi, hastaların ihtiyaçları için de hazineden tahsisat ayrılmıştı.² Bu dönemde bir de Ömer b. Abdülaziz'in Harran'da kurdurduğu Tıp Okulu vardı.

Emevîler döneminde kurulmaya başlayan hastanelerin ilk parlak devri Abbâsîler zamanına rastlar.³ Abbâsîler döneminde hastaneleri ilk kuran zat Hârûnürreşid'tir.⁴ Onun zamanında (170-193) Bağdat'ta birkaç hastane bulunuyordu.⁵ H. 304 yılında Sinan b. Sâbit'e "Reîsü'l-Etîbbâ" unvanı verildiği zaman Bağdat'ta 5 hastane bulunuyordu. Kendisi görevde kaldığı süre içinde bunlara 3 hastane daha ilave edilmiştir. Tıpla ilgili bilgiler önceleri burada veriliyordu. Medreseleşme sürecine girilince bazı medreselerde tıp bölümleri açılmaya başlandı, daha sonraları ise müstakîl tıp medreseleri kuruldu.

Hârûnürreşid devrinde Bağdat, meşhur hastaneleriyle her yönden örnek olabilecek üstün bir seviyede bulunuyordu.⁶ Sâbit b. Kurra'nın oğlu Sinân b. Sâbit, torunu Sâbit b. Sinân gibi doktorlar, köylere kadar uzanan seyyar sağlık istasyonlarının yanında umumî hastanelerden başka hapishane hastaneleri dahi vücuda getirmişlerdi.

¹ Terzioğlu, "Bimâristan", *DİA*, VI, 163.

² R.A. Kern, "Mescid", *İ.A.*, VIII, 60; Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 381.

³ Terzioğlu, "Bimâristan", *DİA*, VI, 163.

⁴ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 382.

⁵ Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev. Servet Sezgin, İstanbul 1975, s. 151.

⁶ Hunke, *İslâm Güneşi*, s. 153.

Vezir İbn Fûrât, memurlarının ücretsiz muayene ve tedavileri için 923 yılında Bağdat'ta bir poliklinik tesis etti.¹

Hastanelerde çalışan doktor sayısı da fazlaydı. Adudî Hastanesi 368/988 yılında kurulduğunda operatör, göz doktoru ve kan alıcı olarak 24 doktor tayin edilmişti.² Bu hastanede eğitim gören öğrenciler doktora tezi mahiyetinde bir risâle hazırlarlardı.³

Hastaneler için devlet, yüklü ödenekler ayırmıştı. Meselâ Bağdat'ın Sûk-u Yahyâ Mahallesi'nde H. 306 senesinde kurulan Mâristân-ı Seyyide için ayda 600 dinar harcadığı gibi, Halife Muktedir'in Bağdat kapılarından Bâbü'ş-Şâm cihetinde inşa ettirdiği kendi adını taşıyan hastane için de aylık 600 dinar (2.550 gr. altın) ödenek ayırmıştı.⁴

Mısır'da kurulan ilk hastane ise İbn Tolûn'un camiye inşa etmeden önce 259 veya 261 yılında yoksullar için kurduğu hastanedir. İbn Tolûn bu hastane için 60.000⁵ dinar harcamıştı. Bu hastanede sadece halktan hasta ve mecnun olanlar tedavi olabiliyordu. Askerlerin ve kölemenlerin burada tedavi olmaları yasaklanmıştı.⁶ Sonradan camiın arka kısmına bir de eczâne yerleştirilmiştir.⁷ Makrizî bu hastaneden başka H. 232-247 yıllarında kurulan el-Meğâfîr, H. 346 yılında kurulan Mâristân-ı Kâfûr, H. 682 yılında kurulan H. el-Mansûrî, 821 yılında kurulan el-Müeyyedî hastanelerinden bahseder. Bunlardan başka Salahaddîn-i Eyyûbî, Mısır ve Kahire'de iki ayrı hastane kurmuştur.⁸

Hicrî dördüncü asrın başlarında Mekke ve Medîne'de de birer hastane inşa olunmuştur.⁹

¹ Hunke, *İslâm Güneşi*, s. 153.

² Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 384.

³ Terzioğlu, "Bîmâristan", *DİA*, VI, 168.

⁴ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 384.

⁵ 1 dinar 4.25 gr.dır. 60.000 dinar, 255 kg. altın eder.

⁶ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 383.

⁷ Kern, "Mescid", *İA*, VIII, 60.

⁸ Kern, "Mescid", *İA*, VIII, 60.

⁹ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 383.

1184 yılı civarında Şam'a giden İbn Cübeyr, barada iki hastaneye rastladığını söyler. Bunlardan biri Bîmâristan en-Nûrî adıyla anılıyordu.¹ Bimâristan en-Nûrî, Selçuklular döneminde 1154 yılında Nureddin Zengî tarafından kurulmuştur.²

Hicrî dördüncü asırda vezirler Bağdat geleneğine uyarak Rey, Nisabur ve diğer şehirlerde hastane açma yoluna gitmişlerdir.³ İbn Cübeyr'in bildirdiğine göre bu dönemde Nusaybin'de 1, Harran'da 2, Halep'te 1, Hama'da 1 hastane bulunmaktaydı.⁴ Milâdî X. asrın sonlarında İslâm coğrafyasının bütün şehirlerde en az birer hastane bulunduğu anlaşılmaktadır.

İslâm ülkelerinde kurulan hastanelerde ırk, din ve mezhep ayırımı yapılmaz, her hastanın tedavisi için azamî gayret gösterilirdi. Hastanelerde her hastalık için ayrı bir salon vardı. Doktor, yanında yardımcıları olduğu halde hastaları dolaşarak her hasta için gerekli ilacı yazardı. Hastanede iyileşenlere yol verilir, vefat edenler kefenlenerek defnedilirdi. Hastanelerde tıp ve eczacılığa dair dersler verilir ve her iki sanat uygulamalı olarak icra edilirdi.⁵

Selçuklular zamanında sabit hastanelerin yanı sıra seyyar hastanelerin de kurulduğunu görüyoruz. Melikşah'ın torunu Sultan Mahmud, ordusu için böyle bir seyyar hastane kurmuştu. Asker nereye gitse bu hastane de 40 deve üzerine yükletilerek ordu ile beraber götürülürdü.⁶

XVII. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı İmparatorluğunda da her yerde hastanelere büyük önem verilirdi. Avusturya İmparatoru II. Rudolf'un elçilik heyetiyle birlikte 1587'de İstanbul'a gelen eczacı Reinhold Lubenau'nun hatıralarında belirttiğine göre, o zamanki İstanbul'da 110 hastane bulunmaktaydı. Bu hastanelerin çoğu 150,

¹ Kern, "Mescid", *İA*, VIII, 60.

² Terzioğlu, "Bîmâristan", *DİA*, VI, 169.

³ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 384.

⁴ Kern, "Mescid", *İA*, VIII, 60.

⁵ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 385.

⁶ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 385.

büyük olanları ise 300 hasta alabilmekte, bazıları din ayırımı yapmadan her türlü inanıştaki hastaları, bazıları da sadece kadınları kabul etmekteydi.¹

II. Silvan’da Tıp

A. Tarihte Silvan

Antikçağ’da Asurlular döneminde (İ.Ö. 3000-612) kurulan şehir Roma imparatorluğu ikiye bölündükten (İ.S. 395) sonra payına düştüğü Bizans devletinin (Doğu Roma) ve Sasanîler’in elinde kaldı. Bizans döneminde Martyropolis adıyla anılan şehir iki akarsu (Batman ve Fârikin) arasında yer almasından ötürü Hz. Ömer zamanında (634-644) Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra Meyyâfârikîn adıyla anılmaya başlandı. Abbâsîler zamanında çeşitli hânedanlıkların hâkimiyeti orta çıktığı zamandan itibaren şehir Hamdânîler (905-1004), Mervânîler (1004-1085), Selçuklular (1085-1194), Artuklular (1202-1220) ve Eyyûbîler eline geçen şehir, Moğol istilasında (1260) büyük hasar gördü. İlhanlı devleti parçalanınca (1353), bir süre Celâyirîler’in yönetiminde kaldı ve Timur istilasından (1395-1405) sonra, önce Akkoyunlular’a (1406-1468) bağlandı. Safevîler’in egemenliği altında bulunduğu sırada Şah İsmail’e karşı Çaldıran zaferini kazanan Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferinden dönerken İran üzerine gönderdiği Diyarbakır Beylerbeyi Bıyıklı Mehmed Paşa tarafından Koçhisar Savaşı’ndan sonra alınarak Osmanlı topraklarına katılan Silvan, Diyarbakır eyaletine bağlı bir sancak merkezi oldu.²

¹ Terzioğlu, “Bimâristan”, *DİA*, VI, 174.

² “Silvan”, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1986, XX, 10538; Abdürrahim Tufantoz, “Mervânîler”, *DİA*, XXIX, 230-231; Ahmet Savran, “Meyyâfârikîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, 511-512; Nasuhi Ünal Karaarslan, “Hamdânîler”, *DİA*, XXIX, 446-447.

B. Silvan’da Hastaneler

Meyyâfârikîn’de ilk hastanenin X. asrın ortalarında Hamdânîler tarafından kurulduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kaynaklar X. asrın sonlarında Bağdat, Şam ve Kahire gibi büyük merkezlerin dışında Rakka, Meyyâfârikîn, Harran, Antakya, Nusaybin, Merv, Rey, Şîrâz, İsfahan, Zerenc gibi şehirlerde hastane bulunduğunu yazmaktadır.¹ Bu dönemde Meyyâfârikîn’e Hamdânîler hâkim olduğu için, buradaki hastanenin de onlar tarafından kurulmuş olması gerekir. Ayrıca, yüksek bir ihtimalle bu hastane, hükümdar Seyfüddevle tarafından tesis edilmiş olmalıdır. Bu ihtimali kuvvetlendiren üç durum vardır:

a. Seyfüddevle yemeğe oturduğu zaman kendisi ile birlikte 24 doktor bulunurdu.² Muhtemelen Seyfüddevle, tarihte, çevresinde en çok doktor bulunduran hükümdarlardan biriydi. Çevresinde bu kadar hekim bulunduran bir kişinin halkın sağlık problemleriyle hiç ilgilenmemiş olması düşünülemez.

b. Seyfüddevle annesini çok seviyor ve o da Meyyâfarikîn’de ikamet ediyordu. Bu sevgiden dolayı Seyfüddevle, Halep’te vefat etmiş (356/967) olmakla birlikte, naşının Meyyâfârikîn’e götürülüp orada annesinin yanına gömülmesini istemiş; ölümünden sonra cenazesi, arzusu istikametinde Meyyâfârikîn’e getirilerek annesinin mezarının yanına defnedilmiştir.³ Annesini çok seven bir kişi olarak Meyyâfârikîn’de ikamet eden annesinin sağlığını korumak için yine orada bir hastane inşa etmemiş olması düşünülemez.

c. Geçmişte, halife ve emîrlerin doktorları, sadece onların sağlığıyla ilgilenmez, halkın sağlığıyla da ilgilenirlerdi. Meyyâfârikîn’i ve annesini çok seven bir kişi olarak Seyfüddevle’nin, halkı muayene etmek üzere saray haricinde bir hastane veya sağlık ocağı kabilinden bir bina inşa ettirmiş olması uzak bir ihtimal

¹ Terzioğlu, “Bimâristan”, *DİA*, VI, 164.

² Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 371.

³ Karaarslan, “Hamdânîler”, *DİA*, XIV, 446-447.

değildir. Ancak bu hastanenin uzun ömürlü olmadığı, hatta şehrin Mervânîler'in eline geçtiği sıralarda Meyyâfârikîn'de halka sağlık hizmeti veren bir hastanenin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu hususu destekleyen bir olay şu şekilde gerçekleşmiştir:

Mervânîler'den Mümehhidüdevle Ebû Mansûr'un (387-401/997-1011) hastalanması üzerine muhtemelen çevrede onu tedavi edecek iyi bir doktor bulunmadığı için Buhtîşû' ailesinin o zaman Bağdat'ta en ünlü doktoru olan Cibrâîl b. Ubeydullah (ö.396/1006), Meyyâfârikîn'e davet edilmiştir. Cibrâîl b. Ubeydullah, Ebû Mansûr'u tedavi ettikten sonra geri dönmeyip Meyyâfârikîn'e yerleşmiştir. Her ne kadar Cibrâîl, buraya geldikten kısa bir süre sonra vefat etmiş ise de, ailesi ve çocuklarını buraya getirmiş olması, vefatından sonra ailesinin Bağdat'a dönmemesi, onun burada yerleşmiş olduğunu gösterir. Onun ve kendisi gibi doktor olan oğlu Ubeydullah'ın buraya yerleşmesi için de, burada bir hastanenin kurulmuş olması ihtimali, bir hayli yüksektir.

Burada, Cibrâîl'in Mümehhidüdevle Ebû Mansûr'u tedavi için geldikten sonra geri dönme fırsatını bulamadığı da düşünülebilir. Fakat ailesiyle birlikte burada olması, Ebü'l-Mansûr'u tedavi için geldikten sonra Bağdat'a dönüp çocuklarını almış olması ihtimalini güçlendirmektedir. Daha önce de Cibrâîl başkaları tarafından davet edilmiş, ancak her seferinde Bağdat'a geri dönmüştür.¹ Meselâ Meyyâfârikîn'e gelmeden önce Deylem Meliki Hürrev Şah'ı tedavi etmek üzere Deyleman'a gitmiş, fakat tedaviden sonra geri dönmüştü.²

Meyyâfârikîn'de kalıcı bir hastane 414/1024 yılında Mervâne hükümdarı Nasrüddevle Ahmed b. Mervân tarafından (401-453-1011-1061) kurulmuştur.³ Bu hastane "Büyük Meyyâfârikîn Hastanesi"

¹ Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 103.

² Hasan Doğruyol, "Cibrâîl b. Ubeydullah", *DİA*, VI, 379-80.

³ İbnü'l-Ezrak, *Meyyâfârikîn ve Amed Tarihi I*, çev. M. Emin Bozarıslan, Koral Yayınları, İstanbul 1990, s. 127.

olarak şöhret bulmuştur. Hastanenin şöyle bir kuruluş hikâyesi vardır:

Mervânî hükümdarı Nasrüddevle Ahmed b. Mervân'ın bir kızı vardı ve onu çok severdi. Ancak bir gün kızı hastalanmış ve ölümle pençeleşir hale gelmiştir. Kızını bu durumda gören Nasrüddevle iyileşmesi halinde, kızının ağırlığı kadar altını tasadduk edeceğine dair yemin etti. Zâhidü'l-Ulemâ unvanıyla bilinen Ebû Saîd Mansûr b. İsâ gelip kızı tedavi etti ve ölümden kurtulmasına vesile oldu. Kızın iyileşmesinden sonra Zâhidü'l-Ulemâ, Nasrüddevle'ye tasadduk etmeyi vaat ettiği altınlarla bir hastane yaptırıp böylece diğer insanların da sağlık hizmetlerinden faydalanması tavsiyesinde bulundu. Nasrüddevle bu tavsiyeye uyarak Zâhidü'l-Ulemâ'ya büyük bir hastane yapmaya başlaması talimatını verdi. Bu paralarla hastane yapıldığı gibi, hastanenin bitiminden sonra Sultan, hastanenin idare ve bakım masrafları için ayrıca büyük bir vakıf tesis etti ve bu vakfa büyük miktarda para ve arazi vakfetti. Ayrıca bu hastane için, o dönemde ihtiyaç duyulan ve kullanılan bilcümle sağlık malzemeleri bol miktarda satın alınmış bulunuyordu. Alınan malzemelerin hepsi de yeniydi.¹

Meyyâfârikîn hastanesi, muhtemelen Bağdat'taki Aduđî Hastanesi gibi birkaç bölümden oluşuyordu.

Yine kaynaklarda Artuklular'ın Mardin ve Meyyâfârikîn'de dârüşşifâ'lar yaptırdıklarını, kitabesi yeni bulunan Harput'taki dârüşşifâ'nın da Artuklular zamanına ait olduğu kaydedilmektedir.² Bu bilgiye göre muhtemelen daha önce yapılan hastane yıkılmış olduğundan Artuklular ikinci veya üçüncü kez Silvan'da hastane kurmuşlar ya da eski hastaneyi tamir edip genişletmişlerdir. Bu

¹ İbn Ebû 'Usaybî'a, *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etıbbâ'*, I, 236 (el-Mektebetü'ş-Şamile, el-İsdâru's-Sânî 2.11.); Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 153; Ahmed İsâ Bek(y), *Târîhu'l-bîmâristânât fi'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabi, Beyrut, 1981, s. 198-199.

² "Dârüşşifâ", *Anabritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, Hürriyet Yayınları, IX, 309.

hastanelerin Moğol istilasıyla birlikte yıkıldığını tahmin ediyoruz. Çünkü Moğol istilası Silvan'a çok zarar vermişti.

Ayrıca Artuklular'ın kurmuş olduğu medreselerde İslâmî ilimlerin yanı sıra tıp, riyâziye ve felsefe gibi derslerin okutulduğu da çeşitli kaynaklarda zikredilmektedir.¹

C. Silvan'da Yetişen veya Hizmet Veren Hekimler

1. Cibrâîl b. Ubeydullah b. Buhtîşû' (ö.396/1006)

Cibrâîl b. Ubeydullah 311/923 yılında Bağdat'ta doğdu. Abbâsîler döneminde hekim olarak ün yapan Buhtîşû' ailesine mensup olup ailede III. Cibrâîl olarak bilinir. Babası Ubeydullah, Halife Muktedir-Billâh'ın hizmetinde maliye memuru olarak bulundu. Babasının ölümünden sonra annesi bir hekim ile evlendi. Cibrâîl tıp öğrenimine üvey babasının yanında başladı. Annesinin ölümü üzerine öğrenimini tamamlamak için halifenin doktorlarından Hürmüz'e başvurarak ondan faydalandı. Ayrıca Bağdat Bîmâristân'ında İbn Yûsuf el-Vâsıtî'den ders aldı.

Daha ilmî hayatının başlarında iken Adudüddeve tarafından Şiraz'a çağrıldı. Burada vâliye göz hastalıkları hakkında bilgiler vererek onun takdirini kazandı. 968'de Adudüddeve'nin halasının kocası Kûkîn'in (Kevkebeyn) mafsâl ağrısı ve kaşıntı şikâyetlerini tedavi edince kendisine çok büyük armağanlar verildi. Daha sonra Bağdat'a dönerek yeniden bîmâristândaki görevine başladı. Burada bir yandan saray hekimi olarak görev yaparken bir yandan da haftada iki gün bîmâristânda çalışıyor ve karşılığında 300'er dirhem alıyordu.

Ebü'l-Kâsım b. Abbâd'ın mide ağrılarını tedavi etmek üzere Rey şehrine gitti ve kendisinin hizmetinde bulundu. Bu sırada Ebü'l-Kâsım b. Abbâd'a Rey'de bir tıp merkezinin açılmasını tavsiye etti; bu merkezi kurduktan sonra yine Bağdat'a döndü.

¹ Coşkun Alptekin, "Artuklular", *DİA*, III, 417.

Bir ara Deylem Meliki Hüsrev Şah'ı tedavi etmek amacıyla Deyleman'a gönderildi ve bir müddet orada melikin hizmetinde bulundu. Sonra Kudüs ve Şam'ı ziyaret etti. Bu sırada şöhreti Mısır'da da duyulmuştu. Fatimî Halifesi Azîz b. Muiz el-Alevî onu Mısır'a çıkırdıysa da gitmedi. Daha sonra Mervânîlerden Mümehidüddeve Ebû Mansûr'un tedavisi için Meyyâfârikîn'e gitti ve orada vefat ederek (396/1006) şehrin dışında Musallâ denilen yere gömüldü.

Cibrâîl hekimliğinin yanı sıra felsefe ve dinî meselelerde ilgilenmiş ve bu konularda da eser vermiştir. Tıbbı dair eserlerinde özellikle göz, solunum sistemi, kan ve akıl hastalıkları üzerinde durmuş, baş ağrılarının sebeplerini izaha çalışmış, nabız bozukluklarını ortaya koymuş ve bedenın temel unsurunun kan olduğunu savunmuştur.

Eserleri:

1. *el-Künnâşü'l-kebîr*. Genellikle *el-Kâfi* adıyla ün yapmış bir tıp kitabıdır. İbn Ebû Usaybia'nın kaydettiğine göre beş ciltten ibaret olup soru-cevap tarzında kaleme alınmıştır. Eserin III. cildi Kütahya'da Vâhid Paşa Kütüphanesi'nde kayıtlıdır.

2. *el-Künnâşü's-sagîr*. Bu eser de tıbbı dair olup 200 varaktan ibarettir.

3. *Fî A'sâbi'l-'ayn*. Göz sinirlerini konu alan bir risaledir.

4. *Makâle fî enne efdali üstuksâli'l-beden hüve'd-dem*. Burada bedenın temel unsurunun kan olduğu hususu açıklanır.

5. *Makâle fî elemi'd-dimâğ bi-müşâreketi'l-mi'de ve'l-hicâbi'l-fâsil beyne âlâti'l-gıdâ ve âlâti'n-nefes el-müsemmâ ziyafreğmâ*. Diyafram ve midenin ortak etkileriyle baş ağrısının münasebetini açıklar. Eser Deylem Meliki Hüsrev Şah'a ithaf edilmiştir.

6. *Kitâbü'l-Mutâbaka beyne kaolli'l-enbiyâ' ve'l-felâsife*. İslâm literatüründe peygamberlerle felsefecilerin arasını telif eden ilk eser olarak zikredilir.

7. *Makâle li'r-red 'ale'l-Yehûd*. Yahudilere reddiye olup beledikleri “Mesih”in Hz. İsa olduğunu beyan eden bir risâledir.¹

2. Ubeydullah b. Cibrâîl (ö. 450/1058)

Ubeydullah b. Cibrâîl, Halife Mansûr döneminde saraya giren ve Bağdat hastanelerinde çeşitli görevlerde bulunan Buhtîşû ailesinin son halkasını teşkil eden bir hekimdir. Babası Mervânîler’den Ebû Mansûr Mümeħhidüdevle Said’i (387-401/997-1011) tedavi etmek amacıyla Meyyâfârikîn’e gelen Cibrâîl b. Ubeydullah’tır.

Bağdat’ta doğan Ubeydullah, Meyyâfârikîn’de yetişti. İyi bir doktor olduğu eserlerinden anlaşılan Ubeydullah, genellikle Meyyâfârikîn’de yaşamış ve yine burada vefat etmiştir.²

Ubeydullah’ın tıp tahsilini sadece babasından mı, yoksa yaptığı seyahatlerle ve Meyyâfârikîn dışında başka ilim merkezlerine giderek mi aldığı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Yine onun icra ettiği tıp faaliyetleri hakkında da fazla bir bilgimiz yoktur. Bununla birlikte bilgisini üç kanaldan aldığını söylemek mümkündür: Birinci olarak tıpla ilgili ilk ve en önemli bilgilerini babasından aldığı kesindir. İkinci olarak, Meyyâfârikîn’deki hastanede bulunan hekimlerin tecrübesinden istifade etmiş olmalıdır. Üçüncü olarak, onun *Vücûbü’n-nazar ‘ale’t-tabîb fi’l-ahdâsi’n-nefsâniyye ve fi kevnî’l-ışkî maradan* adlı eserinden anlaşıldığına göre Bağdat’ta el-Adudî hastanesinde bulunduğu ve burada çalıştığı anlaşılmaktadır. Bir kısım bilgilerini de burada tamamladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Ebî Usaybia onun meşhur tabip İbn Butlân (ö.458/1066) ile çok samimi dostluğundan, aralarında sık sık yaptıkları görüşmelerinden ve ilmî alışverişlerde bulduklarından söz etmektedir.

¹ Doğruyol, “Cibrâîl b. Ubeydullah”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 379-80; Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 103.

² Kaya, “Ubeydullah b. Cibrâîl”, *DİA*, VI, 380.

Ubeydullah'ın genellikle Meyyâfârikîn'de yaşadığını ve 450/1058 yılından bir müddet sonra yine burada vefat ettiğini kaynaklardan öğreniyoruz.

Ubeydullah'ın teorik ve pratik olarak iyi seviyede tıp bilgisine sahip olduğu yazdığı eserlerinden anlaşılmaktadır.

Eserleri:

1. *Vücûbü'n-nazar 'ale't-tabîb fi'l-ahdâsi'n-nefsâniyye ve fi keoni'l-ışkî maradan*. Klasik kaynaklarda adı geçmeyen bu kitap, 1037 yılında tabiplerle felsefeciler arasında Basra'da cereyan eden bir tartışma üzerine kaleme alınmıştır. Tartışma, "Felsefeden bağımsız bir tıp ilmi olabilir mi veya felsefe bilmeyen, tabip olabilir mi?" konusu üzerinde yoğunlaşmıştı. O sıralarda Bağdat'taki Bimâristan-ı Adudî'de çalışmakta olan Ubeydullah'a başvuran Basralı tabipler ondan bu konuda bir eser yazmasını istediler Dost ve meslektaşlarının isteklerini yerine getirmek üzere Ubeydullah bu eserini beş fasıl halinde kaleme aldı.

Birinci fasılda, bu kitabı yazmasının sebebini açıklar.

İkinci fasılda, öğrenilmesi gereken ilimlerden bahseder. Ona göre tıp ilmi bağımsız bir ilimdir.

Üçüncü fasılda, mantık ilmi ile uğraşanların tabiplerle oturup kalkmaları, bunu yapmadıkları takdirde tıp kitaplarını asla okumamaları gerektiğini, tıp öğrenimi görmeyen mantıkçı ve felsefecilerin bu ilmi okutamayacaklarını savunur.

Dördüncü fasılda, tabibin psikolojik meselelerle ilgilenmemesi gerektiğini ileri sürenlerin büyük bir yanılğı için olduklarını anlatır.

Beşinci fasıl aşkın (melankoli) bir hastalık olduğunu kabul etmeyenlere bir reddiye mahiyetindedir. Ona göre aşk psikolojik bir hastalık olduğu gibi, daha birçok fizyolojik hastalığın sebebi psikosomatiktir.

Bilinen tek nüshası Leiden’de bulunan bu eseri Felix Klein – Franke *Risâle fi’t-tıb ve’l-ahdâsi’n-nefsâniyye* adıyla ve Almanca’ya çevirerek yayımlamıştır.

2. *Makâle fi ihtilâfi’l-elbân*. Ubeydullah’ın 423/1032 yılında dostları için yazdığı önemli bir eserdir.

3. *Menâkibü’l-etıbbâ*. Ubeydullah bu çalışmasında kendisinden önce gelip geçen tabipler hakkında bilgi verir ve onların hayat hikayelerini anlatıp onlarla ilgili menkıbelerden bahseder. Bu eserinde Ubeydullah’ın Grek tabibi Galenos hakkında bilgi verirken kendisinden önce bu konuda bilgi veren diğer müellif ve tabiplerden daha farklı bir malumat aktardığı görülmektedir. İbnü’l-Kiftî bu konudaki eserini telif ederken bunun nedeni hakkında bir soru ile karşılaşmış ve bunun araştırılması cihetine giderek, bu konuda uzun bir makalenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İbnü’l-Kiftî bu makaleden bir sahifeyi kendi eserine aynen iktibas etmiştir.

4. *er-Ravzatü’t-Tıbbiyye*. Bu eserinde Ubeydullah Ebü’l-Hasan Muhammed b. Ali’ye bazı konuları anlatmaktadır. 1927 yılında Kahire’de Raul Sbath tarafından neşredilen bu eser, yine kendisine ait *Tezkiretü’l-hâzır ve zâdü’l-müsâfir* adlı kitabın muhtasarıdır.

5. *Tezkiretü’l-hâzır ve zâdü’l-müsâfir*. Ubeydullah’ın en önemli eserlerinden biri olup tedavi usulleri ve bilinen ilaçlar hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca eser, mukim ve yolcuların kullandıkları ve kullanmaları gereken ilaç ve gıda maddeleri hakkında bilgiler ihtiva etmektedir.

6. *Fi’t-Tahâreti ve vüçûbihâ*. Temizliğin sağlığı korumadaki öneminden, ruhî ve bedeni faydalarından bahseder.

7. *Kitabü’t-tabâi’i’l-hayevân ve havâssihâ ve menâfi’i a’zâihâ*. Bitki ve ağaçların, hatta tüm otların faydalarını ve bunların hangi hastalıklara iyi geldiğini ve hangi hastalıkların tedavilerinde kullanıldığını tek tek izah etmektedir. Bu eserinde Grek tıbbının izleri görülmekle birlikte Greklerin en önemli farmakolojik eseri olan Dioscorides’in eserinde

bile yer almayan birçok bitki ve hayvan ismine yer vermiş olması bu eserin önemini ve değerini göstermektedir.

8. *Kitâbü'l-hâs fî ilmi'l-havâs.*

9. *Kitâbü Tahrîmi defni'l-ahyâ.*

10. *et-Tevâsül ilâ hıfzı't-tenâsül.* Cinsel konuları ele aldığı bir çalışmadır.

11. *Nevâdirü'l-mesâil.*

12. *'İkdü'l-cümân fî tabâi'i'l-insan ve'l-hayevân.*¹

3. Zâhidü'l-Ulemâ Ebû Mansûr b. İsâ el-Fârikî (XI. yüzyıl)

XI. yüzyılda yaşamış olan ünlü bir doktordur. Hıristiyan olup Nestûrî mezhebine mensuptu.

Zâhidü'l-Ulemâ yukarıda sözünü ettiğiniz Mervânî hükümdarı Nasrüddevle Ahmed b. Mervân'ın (401-453/1011-1061) kızını tedavi eden doktordur. Nasrüddevle tarafından saygı gören bir doktor olup tıp mesleğinde bir hayli iyi konumda idi. Nasrüddevle dahi kendisine bu hususta çok güveniyordu.

Tıbbâ önemli hizmetleri olmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla Meyyâfârkîn Hastanesi'nin kurulmasından sonra Nasrüddevle kendisini hastanenin başhekimliğine Zâhidü'l-Ulemâ tayin etmişti.

Eserleri:

Zâhidü'l-Ulemâ'nın tıpla ilgili birçok eseri olmakla birlikte bunların hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır.

1. *Kitâbü'l-Bîmâristân.* Hastanelerle ilgili bir eserdir.

2. *Kitâb fi'l-Fusûl ve'l-Mesâil ve'l-Cevâbât.* İki ciltten müteşekkil bir eserdir. Birinci cildinde tıp konularından bahsetmiş, İkinci cildinde ise Bîmâristân'da ilim meclisinde kendisine sorulan soruların cevaplarına yer vermiştir.

3. *Kitâb fi'l-Menâmât ve'r-ru'yâ.* Uyku ve rüyalarla ilgili bir kitaptır.

¹ Kaya, "Ubeydullah b. Cibrâil", *DİA*, VI, 380; Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 103.

4. Tıp mesleğini öğrenmeye başlayanların ilk önce öğrenmesi gereken şeylerle ilgili bir kitap.

5. *Kitâb fî Emrâdî'l-’ayn ve müdâvâtihâ*. Göz hastalıkları ve bunların tedavisiyle ilgilidir.¹

4. Mitrân Nasîbîn (XI. yüzyıl)

XI. yüzyılda yaşamıştır. Zâhidü'l-Ulemâ'nın kardeşidir. Faziletiyle meşhur bir kişidir. Nasîbîn nisbesinden Nusaybinli olduğu anlaşılmaktadır.² Bu zatın da doktor olduğunu tahmin ediyoruz. Mitrân'ın Nusaybin'li olması Zâhidü'l-Ulema'nın da Nusaybinli olduğunu gösterir.

5. İbn Butlân (ö. 458/1066)

Ebü'l-Hasen el-Muhtâr [el-Yuvânis (Johannes)] b. el-Hasen b. Abdûn b. Sa'dûn b. Butlân.

Bağdat Nestûrîlerinden olup Batı dünyasında Elluchasem Elimithar adıyla tanınır. Şehrin Kerh bölgesinde yaşayan Hıristiyan üstatlardan ilâhiyat, felsefe ve tıp okudu; özellikle dönemin ünlü Hıristiyan hekimlerinden Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in en gözde öğrencisi oldu. Tıp öğrendiği hocaları arasında Ebü'l-Hasan Sâbit b. İbrâhîm b. Zehrûn el-Harrânî'nin de adı geçmektedir. 1049 yılında Bağdat'tan ayrılarak Kahire'ye gitti. Ancak Halep'ten geçerken şehrin Mirsâdî hanedanına bağlı yöneticisi Muizzüddeve Simâl b. Sâlih'ten gördüğü yakınlık dolayısıyla bir süre orada kaldı. Müizzüddeve'ye yaptırmayı düşündüğü hastanenin inşa edilmesi gerektiği yer hususunda tavsiyelerde bulundu; Muizzüddeve de ona yöre hıristiyanlarının ibadet kurallarını düzenleme yetkisi verdi. Ancak İbn Butlân'ın bir kısım ek kurallar koyması cemaatin hoşnutsuzluğuna sebep oldu. Bu arada Halep'li hekimlerle de

¹ İbn Ebû 'Usaybi'a, *'Uyûnü'l-’enbâ'*, I, 236; Arslan Terzioğlu, "Bîmâristân", *DİA*, VI, 165.

² İbn Ebû 'Usaybi'a, *'Uyûnü'l-’enbâ'*, I, 236.

münasebet kurdu ve Ebü'l-Hayr eş-Şerrâre adlı bir Hıristiyan hekimle ilmî tartışmalara girdi. Geniş felsefî birikimiyle geri çekilmek zorunda bıraktığı muhatabı onu itikad bozukluğuyla itham etti.

İbn Butlân 441/1049'da Kahire'ye ulaştığında yine kendini şiddetli bir tartışma içinde buldu. Basit bir ilmî ayrıntı üzerine burada yaşayan ünlü hekim İbn Ridvân ile girdiği polemik, karşılıklı yazılan risâlelerle kısa sürede Bağdat-Mısır hakimleri arasında bir üstünlük kurma savaşına dönüştü. Neticede İbn Rivân'ın çağrısı üzerine İbn Butlân'ı boykot ettiler ve onu gelişinden üç yıl sonra Kahire'den ayrılmak zorunda bıraktılar. İbn Ebû Usaybia, İbn Butlân'ın Mısır'a gidiş sebebinin kendisine ezeli rakip gördüğü İbn Ridvân ile boş ölçüşmek olduğunu söyler.

Mısır'dan ayrılan İbn Butlân, o dönemde bir veba salgınının yaşanmasına rağmen 446/1054 yazında İstanbul'a gitti; tartışmaya eğilimli karakterinin dürtüsüyle bu defa da Latin ve Rum kiliseleri arasındaki Evharistiya (aşâ-i rabbânî, ekmek-şarap) âyininin farklı uygulamalarıyla ilgili mezhep tartışmalarına katıldı ve İstanbul patriği Michael Cerularius'un isteği üzerine bu konuda bir risâle kaleme aldı. İstanbul'da bir yıl ikamet ettikten sonra ülkesine doğru yola çıktı, fakat Dımaşk'ta kalarak Halep-Antakya arasında çeşitli seyahatler yaptı. Bir ara Meyyâfârikîn bölgesinde bulundu ve Diyarbekir Emîri Ebû Nasr Nasrüddevle Ahmet el-Mervanî (401-453/1011-1061) ile tanışarak kendisine *Da'vetü'l-etıbbâ* adlı eserini ithaf etti (450/1058).¹ Daha sonra uzunca bir süre Halep'te hekimlik-eczacılık yaptı ve isabetli teşhis ve tedavisiyle bu yörede âdetâ efsaneleşti. Üsâme b. Münkız onun bu yaygın şöhretini uzun uzun anlatır. Ayrıca büyük dedesi ve Münkız ailesinin kurucusu Mukalled b. Nasr b. Münkız'ın hizmetinde bulunduğunu kaydeder. 456/1064 yılında Antakya'daki bir hastanenin inşasına katkıda bulunduğu bilinen İbn Butlân, hayatının son zamanlarını bir Antakya manastırında uzlete çekilerek geçirdi ve 458/1066 yılında öldü.

¹ İbn Ebû 'Usaybi'a, *'Uyûnü'l-enbâ'*, I, 236.

Eserleri:

1. *Tavîmü's-sihha*. Hijyen, diyetetik ve ev tıbbı hakkında olup Batı'da "synopsis", İslâm âleminde "mücedvel" denilen tablolar halinde düzenlenmiştir. Bu yazım tekniğini ilk kullanan kişinin İbn Butlân olduğu sanılmaktadır. Eserin Latince, Almanca, Fransızca ve Farsça çevirileri yayımlanmıştır.

2. *Da'vetü'l-etıbbâ' 'alâ mezhebi Kelêli ve Dimne*. İbn Butlân, **Meyyâfârikîn**'de iken telif edip 450/1058 yılında Mervânî hükümdarı Nasrüddevle'ye ithaf ettiği bu eserinde dönemin tıp anlayışındaki hataları ve uygulamalardaki aksaklıkları tenkit etmekte ve ele aldığı meselelere hekimlik ahlâkı açısından bakmaktadır. Onun bu eleştirileri daha sonra İbn Eserdî adlı bir müellifin yazdığı *Şerhu müşkili Da'veti'l-etıbbâ'*da yeniden ele alınmıştır. *Da'vetü'l-etıbbâ'* bir belâgat harikası olarak Bağdat'tan ve güzelliklerinden söz ederek şehri bir hayli mübalağa ile överken Meyyâfârikîn'i onunla kıyaslayarak bu şehri de kötüler. Gıdalardan, Bağdat'ta verilen ziyafetlerden ve yemekli toplantılardan da bahseder. Ayrıca şehirdeki eczacılardan, tabiplerden ve bu tabiplerin ustalıklarına dair birçok hususu dile getirmektedir. Eczacı ve tabibin dürüstlüğünden, ilacın yapımında uyulması gereken dürüstlükten uzun uzun söz ederek bu mesleklerin önemini ve titiz ellerde kalması gerektiğini anlatır.

Eserin Arapça aslı ile Almanca ve Fransızca çevirileri yayımlanmıştır.

3. *Risâle fî şıra'r-rakîk ve taklîbi'l-'abîd*. Köle satın alımında ve sağlığının korunmasında dikkat edilecek hususlara dairdir. Beş bölümden meydana gelen eserin son bölümü müzikle ilgili konulara ayrılmış ve kadınların bu hususta erkeklerden daha kabiliyetli olduğu fikri işlenmiştir. Eser Kahire'de yayımlanmıştır.

4. *el-Makâlâtü'l-Muhtâre fî tedbîri'l-emrâzi'l-me'lûfe ve'l-edviyeti'l-mevcûde yentefi'u bihâ ruhbânü'l-edyire ve men be'ude sine'l-medîne*. Şehirden uzakta yaşayanların ve özellikle manastırlara kapanmış rahiplerin hasta olmaları durumunda başvurabilecekleri tedavi

yöntemlerini ele almaktadır. İbn Ebû Usaybia tarafından *Künnâşü'l-edyire ve'r-ruhbân* adıyla zikredilen kitapla aynı eser olmalıdır.

5. *Makâle fi'l-i'tirâz 'alâ men kâle inne'l-ferha eharru mine'l-ferrûc*. Müellifin Mısır'a yeni gittiğinde İbn Rıdvân ile giriştiği tartışmaların ilk merhalesinde yazılmıştır. İbn Butlân aldığı cevaptan sonra aynı yıl *Makâle ilâ 'Alî b. Rıdvân* adıyla ikinci bir risâle daha kaleme almış ve bu iki makale Joseph Schacht ve Max Meyerhof tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek yayımlanmıştır. İbn Butlân'ın Kahire'yi terk ettikten sonra yazdığı *Vak'atü'l-etıbbâ'* adındaki son cevabı ise günümüze ulamamıştır.

6. *Makâle fî kurbâni'l-mukaddes*. Evharistiya âyini ve mayasız ekmek hakkında İstanbul patriğinin isteği üzerine 446/1054 yılında yazdığı bir eser olup G. Graf tarafından *Oriens Christianus* dergisinde tanıtımı yapılmıştır.

7. İbn Butlân, Büveyhîler devri devlet adamlarından Harranlı Hilâl b. Muhassin es-Sâbî'in isteği üzerine Bağdat-Kahire seyahatinin izlenimlerini yazmış, bu zatın oğlu olan Muhammed de bu eseri *Kitâbü'r-Rebî'* adlı çalışmasına almıştır.

8. İbn Ebû Usaybia, İbn Butlân'ın başka eserlerini de zikretmektedir.¹

6. Ebû Sâlim

Ebû Sâlim, son Mervânî hükümdarı Nâsırüddevle Mansûr'un (472-478/1080-1085) vezîri ve tabibi idi. Hıristiyanlık dinine mensuptu.

Nâsırüddevle dirayetsiz bir yönetim tarzı ortaya koydu. Bunun en önemli göstergelerinden birisi halkın sevgisini kazanmış olan babasının veziri Enbârî'yi görevden alıp yerine Hıristiyan bir hekim olan Ebû Sâlim'i tayin etmesidir. Fahrüddevle ile oğlu Amîdüddevle, Ebû Sâlim'in Diyarbakır'da sebep olduğu iktidar boşluğu,

¹ Esin Kâhya, "İbn Butlân", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 382-383; Ağırakça, *İslâm Tıp Tarihi*, s. 230-232.

Hıristiyanların Müslümanlar üzerindeki baskıları ve bölgenin doğrudan merkeze bağlanması gerektiği konusunda Sultan Melikşah'ı bilgilendirip buradaki zenginliklerden de bahsederek onu bölgeyi alması için teşvik ettiler. Melikşah, 476/1083'te Fahrüddeve Muhammed b. Cehîr emrindeki bir orduyu Diyarbakır'a gönderdi. Fahrüddeve, oğlu Zaîmüddeve Ebü'l-Kâsım'ı Âmid'i zaptetmek için görevlendirip kendisi Meyyâfârikîn üzerine yürüdü. 3 Safer 478'de (31 Mayıs 1085) Âmid, 6 Cemâziyelevvel 478'de (30 Ağustos 1085) Meyyafarikîn ele geçirildi. Bunu diğer şehirler takip etti. Böylece Mervânîler hânedânı ortadan kalkmış oldu.¹

Ebû Sâlim'in yaptığı işlerden biri de, Selçuklu Vezîri Nizâmülmülk'ün hapse attığı nahiv ve lügat âlimi, edip ve şair Ebû Nasr el-Hasen b. Esed b. el-Hasen el-Fârikî'yi (ö.487/1094), aracılık ederek hapisten kurtulmasına sebep olmasıdır.²

III. Tıp Öğrencilerinin Ders Programı

Artukluların medrese kurmada bir zirve teşkil ettiğini günümüze kadar gelen eserler açıkça göstermektedir. Bu medreselerde sadece İslâmî ilimler okutulmuyor, aynı zamanda matematik, tıp ve felsefe gibi dersler de okutuluyordu.³

Şelçuklular döneminde (XI-XIV. Yüzyıllar) tıp öğrencilerine yıllara göre şu program uygulanıyordu:

1. Yıl:

Huneyn b. İshâk, *el-Mesâil fi't-tıbb, Medhal fi't-tıbb.*

Hipokrat, *Aforizmalar (Fusûlü Bukrât), Mâü'ş-şâ'îr.*

Nişaburlu Nîlî'nin bu üç esere yazdığı şerhler.

2. Yıl:

Râzî, *Kitâbü't-Tıbbi'l-Mansûrî.*

¹ İbnü'l-Ezrak, *Meyyafarkîn ve Amed Tarihi I*, s. 192; Tufantoz, "Mervânîler", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 231.

² Recep Dikici, "Fârikî", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 167.

³ Alptekin, "Artuklular", *DİA*, III, 417.

Galenos, *Summeria Alexandrinorum* (Galen'in ün altı makalesi), *Teşrih-i Büzürk*.

Sâbit b. Kurre, *Zahîre*.

Ebû Bekir Evcînî, *Hidâye*.

Ahmed Ferec, *Kifâye (yahut Ehliye)*.

Seyyid İsmâil b. Hasan el-Cürcânî, *Zahîre-i Harizmşâhî*.

Sehlî Mesîhî, *Sad bâb*.

3. ve daha sonraki yıllar:

Râzî, *Kitâbü'l-Hâvî*.

Ali b. Abbas el-Mecûsî, *el-Kitâbü'l-Melikî*.

İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*.

XII-XVI. yüzyıllarda Ortaçağ'da Salerno, Montpelliler ve Paris gibi Avrupa'nın önemli şehirlerindeki tıp fakültelerinde şu kitaplar okutulurdu:

1. Yıl:

Huneyn b. İshak, (Johannitus), *Isagoge in artem parvam Galeni*.

Hipokrat, *Aphorismen, Prognostikon, De regimine acutorum*.

2. Yıl:

Râzî (Rhazes), *Liber de medicina admansorem*.

Galenos, *Summeria Alexandrinorum, De malica complexionis, De ingenio complexionis, De ingenio sanitatis, De simplici medicina, De morbo et accidenti, De crisi et criticis diebus*.

3. ve daha sonraki yıllar:

Râzî, *Liber Continens*.

Ali b. Abbas el-Mecûsî (Haly Abbas); *Liber regius*.

İbnü'l-Cezzâr, *Viaticum*.

İbn Sînâ (Avicenne),¹ *Canon medicine*.

Bu program açıkça göstermektedir ki, Selçuklular döneminde hastanelerde ve tıp medreselerinde takip edilen program Avrupa tıp fakültelerini oldukça etkilemiştir.²

¹ XVII. yüzyılda Vallodolid'de Özel Avicenna Kürsüsü kurulmuştur.

² Terzioğlu, "Bimâristan", *DİA*, VI, 170.

İslâm ülkesinin çeşitli bölgelerinde hânedanlar değişse de müesseseler devamlılıklarını sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla Selçuklular döneminde uygulanan bu programa benzer bir programın, aynı dönemlerde komşu memleketlerde hüküm süren Hamdânî ve Mervânî Meyyâfârikin'indeki tıp öğrencilerine de uygulanmış olmalıdır.

Sonuç

İslâm'ın insanların sağlıklı olması için çeşitli tedbirler önermesi ve hastalandıkları zaman tedavi olmalarını tavsiye etmesi Müslümanların tıba karşı müsbet nazarla bakmaları neticesini doğurmuştur. Fetihlerle birlikte Müslümanlar tıp konusunda farklı bilgilerle karşılaşınca önce bu bilgileri tercüme yoluyla Arapça'ya aktarmışlar, daha sonra kendi sistemlerini kurmuşlardır.

Daha Emevîler zamanında tıpla ilgili kitaplar tercüme edilmeye, hastaneler ve tıp okulları kurulmaya başlanmıştır.

Abbâsîlerin ilk yıllarında bir taraftan tercüme faaliyetleri devam ederken diğer taraftan özgün eserler verilmeye başlandı. Hicrî beşinci asra doğru gelindiğinde Müslümanlar, eserleri asırlarca Batı üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulan Huneyn b. İshâk, Sâbit b. Kurre, Ebû Bekr er-Râzî, Ali b. Abbas el-Mecûsî, İbnü'l-Cezzâr ve İbn Sînâ gibi büyük tıp otoriterleri yetiştirmiş bulunuyorlardı. VII/XIII. Asra gelindiğinde İslam dünyasında şehir denebilecek bütün merkezlerde bir veya birden fazla hastane vardı.

Silvan'da ilk hastanenin Hamdânîler tarafından kurulduğu anlaşılmaktadır. Mervanîler dönemine gelindiğinde Silvan'da Adudî Hastanesi'ni benzeyen bir hastanenin kurulmuş olduğunu görüyoruz. Bu hastaneye tedavi için uzak yerlerden insanların geldiği bilinmektedir. Artuklular zamanında da Silvan'da bir Dârüşşifâ yaptırılmıştır. Ancak bu hastane ve dârüşşifâ'lardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

Gerek emîrlerin hizmetinde ve gerekse hastanelerde Silvan’da çok sayıda doktor görev yapmıştır. Bunların en ünlüleri Buhtîşû ailesinin son halkasını teşkil eden hekimlerden Cibrâîl b. Ubeydullah ve oğlu Ubeydullah b. Cibrâîl, Meyyâfârikîn Hastanesi’nin kurucusu ve başhekimî Zâhidü’l-Ulemâ Ebû Mansûr b. İsâ el-Fârikî, kardeşi Mitrân Nasîbîn, Batı dünyasında Elluchasem, Elimithar adıyla tanınan İbn Butlân ve Ebû Sâlim’dir.

Moğol istilasıyla Silvan büyük hasar gördü. Muhtemelen bu istila sırasında önceden yapılan hastaneler de yıkıldı. Sonraki dönemlerde Silvan, diğer sahalarda olduğu gibi tıp sahasında da önceki düzeyine çıkma imkanı bulamadı.

Kaynaklar

- Ağırakça, Ahmet, *İslâm Tıp Tarihi* (Başlangıçtan VII./XIII. Yüzyıla Kadar), Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul 2004.
- Ahmed İsâ Bek(y), *Târîhu’l-bîmâristânât fi’l-İslâm*, Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabî, Beyrut 1981.
- Alptekin, Coşkun “Artuklular”, *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)*, İstanbul 1993, III, 415-418.
- Bayat, Ali Haydar, “Buhtîşû’ b. Cibrâîl”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 379.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, “Silvan” Maddesi, Milliyet Yayınları, İstanbul 1986.
- Canan, İbrahim *Hadis Ansiklopedisi, Kütüb-i Sitte*, Akçağ Yayınları, Almanya baskısı, trz.
- Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1976.
- Çelebi, Ahmed, *İslâm’da Eğitim- Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1976.
- Demirhan, Ayşegül, *Kısa Tıp Tarihi*, Bursa Üniversitesi Yayınları, Bursa 1982.
- Dikici, Recep, “Fârikî”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 167-168.

Dinç, Gülten, 12. *Yüzyılda Anadolu'da Bir Şifa Kapısı:Mardin Emineddin Maristanı*, www.mediamedical.net/12-sifahaneler.htm

Doğruyol, Hasan, "Buhtışû", *DİA*, VI, 378.

-, "Buhtışû b. Curcis", *DİA*, VI, 378.

-, "Curcis b. Cibrâil", *DİA*, VI, 378

-, "Cibrâil b. Buhtışû", *DİA*, VI, 379.

-, "Cibrâil b. Ubeydullah", *DİA*, VI, 379-80.

Durant, Will, *İslâm Medeniyeti*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1978.

Ekinci, Abdullah, *Ortaçağ'da Urfa*, Gazi Kitabevi, Ankara 2006.

Gündüz, Şinasi, *Mitoloji İle İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun 1998.

Hunke, Sigrid, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev. Servet Sezgin, İstanbul 1975.

İbn Ebû 'Usaybi'a, 'Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ', I, 236 (el-Mektebetü'ş-Şâmile, el-İsdâru's-Sânî 2.11).

İbnü'l-Ezrak, *Meyyâfârikîn ve Amed Tarihi I (Mervani Kürtleri Tarihi)*, 2. Baskı, çev. M. Emin Bozarstlan, Koral Yayınları, İstanbul 1990.

Karaarslan, Ünal Nasuhi, "Hamdâniler", *DİA*, XIV, 446-447.

Kâhya, Esin, "İbn Butlân", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, 382-383.

Kaya, Mahmut, "Ubeydullah b. Cibrâil", *DİA*, VI, 380.

Makrîzî, Ahmed b. Ali, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, Bulak 1270.

Kern, R.A., "Mescid", *MEB İslam Ansiklopedisi*, VIII, 47-52.

Savran, Ahmet, "Meyyâfârikîn", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 511-512.

Sezgin, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I-V, çev. Abdurrahman Aliy, Türkiye Bilimler Akademisi ve T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı ortak yayını, Ankara 2007.

Talas, M. Asad, *Nizâmiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Sadık Cihan, Etüt Yayınları, Samsun 2000.

Taylan, Necip, "Ali b. Rebbân et-Taberî", *DİA*, İstanbul 1989, II, 434-436.

Terzioğlu, Arslan “Bimâristan”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 163-178.
Tufantoz, Abdürrahim, “Mervâniler”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 230-232.

İbn Haldûn'un Mûsikî Hakkındaki Görüşleri

Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR*

Özet

Bu çalışma, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) mûsikîye yaklaşımını ele almaktadır. İbn Haldûn, *Mukaddime* adlı eserinin "Aklî İlimler ve Çeşitleri" ve "Mûsikî Sanatı" başlıklarında bu konuya yer vermektedir. Ona göre mûsikînin de dâhil olduğu riyâziyyât (matematiksel ilimler) bütün insanlığın malı olan aklî ilimlerden biridir. Onun tasnifine göre mûsikî, temelde aklî/felsefî ilimlerden sayılmaktadır. Mûsikî ilmi, seslerin ve nağmelerin birbirleriyle orantısını ve miktarını inceler; bunun sonucu olarak da şarkılardaki makamlar elde edilir. "Mûsikî Sanatı" başlığında, mûsikîyi bir sanat olarak değerlendiren İbn Haldûn, mûsikî pratiği hakkında detaylı bilgi vermekte ve mûsikînin sosyolojik ve psikolojik etkilerine ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, Mukaddime, mûsikî, aklî ilimler, sanat, makam.

The Views of Ibn Haldun About Music

Abstract

This study examines the approach of Ibn Haldun to the Music in the light of his famous book *Mukaddima* which comprises two chapters about it namely "The Intellectual Sciences" and "The Art of Music". He classifies Music as a mathematical science, a common

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Musikisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

heritage of humans. He underlines that the science of music investigates the sounds, tonal relations and proportions leading to the maqams (melodies) of the songs. Considering music as an art, he gives information about its practice in different cultures, underlining its sociological and psychological effects.

Key Words: Ibn Haldun, Muqaddima, Music, Intellectual Science, Art, Melodies.

Giriş

İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime* adlı eserinde mûsikî konusundaki görüş ve düşüncelerini farklı yönlerden ele almaktadır. İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin 19. Faslında "Aklî İlimler ve Çeşitleri" ve 32. Faslında "Mûsikî Sanatı Hakkında"ki bölümlerde mûsikîye dâir önemli görüşler beyan etmektedir.

Tarihin çeşitli dönemlerinde farklı kültür çevrelerine mensup bazı düşünürler ilimler tasnifi konusundaki görüşlerini bilim felsefesinde benimsemiş oldukları kriterlere dayandırarak bir sistem dâhilinde ortaya koymuşlardır. İbn Haldûn da *Mukaddime*'nin "Aklî İlimler ve Çeşitleri" hakkındaki 19. Faslında düşünce tarihinde ilimler tasnifi geleneği bağlamında mûsikîye yer vermektedir. İbn Haldûn'a göre aklî ilimler, herhangi bir topluma özgü değil, bütün insanlığın malıdır. Her toplumda aklî ilimlere yönelen ve onlar üzerinde araştırma ve incelemeler yapan kimseler bulunmaktadır.¹

Felsefe ve hikmet ilimleri olarak da isimlendirilen aklî ilimler, mantık, tabiiyyât, ilâhiyyât ve teâlîm (riyâziyyât) ilimlerini kapsamaktadır. Aklî ilimlerin kapsadığı bu dört ilimin dördüncüsü olan teâlîm (riyâziyyât, matematiksel ilimler) de dört ilmi kapsamaktadır. Bunlar da hendese (geometri), aritmetik, mûsikî ve astronomi ilimleridir.²

¹ Abdurrahman b. Haldûn, *Mukaddime*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, s. 629.

² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 629-630.

İbn Haldûn daha sonra bir başka sınıflandırma yaparak “işte temel felsefî ilimler bunlardır ve yedi tanedir” demektedir. Bu tasnife göre ilimler sırasıyla mantık, teâlîm (matematikselsel), tabiiyyât ve ilâhiyyâtıdır. Teâlîm ilimi de aritmetik, hendese (geometri) astronomi ve mûsikî ilimlerini kapsamaktadır.¹

İbn Haldûn’un yapmış olduğu bu ilimler tasnifine göre mûsikî, temelde aklî/felsefî ilimlerden sayılmaktadır. Birinci tasnife göre teâlîm ilimlerinin üçüncüsü olarak yer alan mûsikî, ikinci tasnife göre ise dördüncü sırada yer almaktadır.

Teâlîm ilimleri (riyâzî, matematikselsel ilimler) kapsamındaki mûsikî ilminin alanı hakkında İbn Haldûn kısaca şöyle demektedir: “Mûsikî ilmi seslerin ve nağmelerin birbirleriyle orantısını ve miktarını inceler. Bunun neticesinde şarkılardaki makamlar elde edilir.”²

Sultan ve meliklere has alâmetler hakkındaki 36. Fasılda İbn Haldûn, vurmalsı çalgılardan davul, üflemeli çalgılardan da boru ve boynuzdan bahsetmektedir.³ Tarih boyunca birçok devlette bağımsızlık ve hâkimiyetin sembolü olarak farklı enstrümanlardan oluşan grup ve takımların Sultan’ın huzurunda belli zamanlarda mûsikî icra ettikleri nakledilmektedir.

İbn Haldûn, *Mukaddime*’nin 32. Faslında “Mûsikî Sanatı Hakkında”ki bölümde mûsikî sanatını geniş bir yelpazede ele almaktadır. Bu bağlamda *Mukaddime*’de mûsikî sanatıyla ilgili olarak yer alan farklı konular aşağıda alt başlıklar halinde ele alınacaktır.

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 630.

² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 630; Ayrıca bkz. Hüseyin Akpınar, “İlimler Tasnifinde Mûsikînin Yeri”, *İSTEM (İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi)*, Sayı: 5, Konya 2005, s. 196; Yalçın Çetinkaya, “Mûzik Muhabbeti”, http://yenisafak.com.tr/pazar/?t=21.07.2010_&i=268703, 06.11.2010.

³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 319.

Mûsikî Sanatının Mahiyeti

İbn Haldûn'a göre "bu sanat, vezinli şiirlerin, seslerin bilinen ölçülerdeki vurgu ve kesintilere uydurularak nağmeli şekilde söylenmesidir. Sesteki her vurgu ve kesintiden nağmeler oluşur ve bu nağmelerin bilinen belli ölçülerde birleştirilmesiyle kulağa hoş gelen ses ürünleri ortaya çıkar. Mûsikî ilminde açıklandığına göre sesler arasında bir uyum ve ahenk vardır ve sesler şu gruplamalara ayrılır: Tam ses, yarım ses, dördte bir ses, beşte bir ses veya on birde bir sesin bir parçası. İşte sesin böyle farklı ölçü ve ahenklerde çıkartılmasından kulağa hoş gelen eserler meydana gelir. Artık bu eserler basit ses olmaktan çıkıp, terki edilmiş sesler haline gelmiştir. Ancak seslerden terki edilmiş her eser dinleyene zevk vermez. Aksine terki bin lezzetli olması için mûsikî ilmi ehlinin (mûzikolog, mûzik bilgini) saymış oldukları belirli şekillerde bir araya getirilmiş olması gerekir."¹

Görüldüğü gibi İbn Haldûn burada mûsikî ve makam tanımlarını yapmakta, nazariyat dersi vermektedir. Mûsikî eserlerini meydana getiren seslerin kayıt altına alınması ve yazılı hale gelmesini sağlayan bir nev'i nota, susma (es) işaretleri ve ölçüden bahsetmektedir. İbn Haldûn, bir şeyin mûsikî olabilmesi için sesler arasında uyum ve âhenk olması, kulağa hoş gelmesi gerektiğini ifade etmektedir. Nota değerleri ve ses aralıklarını dile getiren İbn Haldûn, bir bestenin dinleyenlere zevk verebilmesi için mülâyemet esasına göre oluşturulması gerektiğini belirtmektedir.

Mağrib'te Mûsikî Âletleri

İbn Haldûn mûsikî aletlerinin insan sesine yardımcı, sesin etkisini artırıcı ve nağmeye zevk katıcı oluşuna dikkat çekmektedir.

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 534.

Ayrıca yaşadığı dönemde Mağrib'te¹ meşhur olan bazı nefesli, telli ve vurmali enstrümanlar, bunların yapıları, özellikleri ve kullanımları ile ilgili bilgiler vermektedir.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde Endülüs sanat müziğinin bir parçası olan "el-Bûk" enstrümanı hakkında bilgi bulunmaktadır. Müzik aletleri ile ilgili bölümde bûk'a özel bir yer ayrılmakta ve o zamanın en iyi enstrümanlarından biri olarak nitelendirilmektedir.²

"Seslerin nağmeli şekilde çıkartılması, cansız aletler (müzik enstrümanları) ile de olur. Aletlere ya vurularak veya üflenerek nağmeli sesler elde edilir, bu ise dinleyenin zevkini ziyadeleştirir. Çağımızda, Mağrib'te çeşitli enstrümanlar vardır. Onlardan biri "şebâbe" olarak isimlendirilen "mizmâr"dır. Mizmâr, içi boş bir kamışın üzerine belirli sayılarda delik açılmasıyla yapılır. Mizmâr'a üflendiğinde ses çıkar. Seslerin ahenkli ve nağmeli bir şekilde çıkartılması için elin parmakları açılan deliklerin üzerine yerleştirilir ve bu işi bilenlerce malum olan belirli ölçülerde açılıp kapanır. Böylece kulağa son derece hoş gelen bir ses çıkar. Mizmâr ile aynı cinsten olan bir başka alet ise "ez-Zülâmi"dir.³ Zülâmi de kamış şeklindedir. Ancak kamıştan değil, içi oyulmuş iki ayrı tahta parçasının birleşmesiyle yapılmıştır. Bu yüzden de tam yuvarlak değildir. Bunun üzerinde de belirli sayılarda delik vardır. Bu aletten

¹ Mağrib, İslâm kaynaklarında Doğu İslâm dünyasının sınırı kabul edilen Mısır'dan Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan Kuzey Afrika ve Güney Sahra bölgelerine denilmektedir. Mısır'ın batısında yer almasından dolayı bazı kaynaklarda Endülüs de Mağrib coğrafyasına dâhil edilmektedir. Bkz. İbrahim Harekât, "Mağrib", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 314; Ayrıca bkz. Şehabuddin Ebu Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru's-Sâdir, Beyrut 1977, V, 161.

² Amnon Shiloah, "İber Yarımadası'nda Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Müzik Kültürlerinin Buluşması (1492'den Önce)", Çev. Barış Karaelma, *İstem Dergisi*, Sayı: 14, Konya 2009, s. 402.

³ Zülâmi'nin Endülüs'e ait bir müzik aleti olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Ahmed b. Muhammed el-Mukrî el-Tilmisanî, *Nefhu't-Tayyib min Gusni'l-Endülüs er-Ratib*, (Thk. İhsan Abbas), (Dâru's-Sadr), Beyrut 1388h., III, 213, Shamile 3.28.

ses, uç kısmına kamıştan yapılıp takılan küçük bir düdük sayesinde çıkartılır ve çıkan ses son derece keskindir. Seslerin nağmeli bir şekilde çıkartılması ise, mizmârda olduğu gibi, parmakların söz konusu deliklerin üzerine konması ve belirli bir âhenk içinde açılıp kapatılmasıyla olur.”¹

“Bu zamanda, nefesli çalgı aletlerinin en güzellerinden biri de el-Bûk’tur. Bir zira’ (yaklaşık 70 cm.) uzunluğunda olan ve bakırdan yapılan bu aletin de içi boştur. Baş tarafı ince olan bu alet aşağıya doğru genişler ve nihayet son kısmı avuç içi miktarında bir genişliğe ulaşır. Alete, uç kısmına takılan bir kamış vasıtasıyla üflenir ve bu üflemeyle tok ve kalın bir ses çıkar. Bu aletin üzerinde de belirli sayıda delikler vardır ve sesin nağmeli çıkması parmakların bu delikleri açıp kapaması ile sağlanır. Çalgı aletlerinin bir bölümünü ise telli enstrümanlar oluşturur ve bunların hepsinin içi de boştur. Bunların bir kısmı “el-Mirbat/el-Berbât”² ve “er-Rebâb” gibi yarım küre şeklinde, bazıları da “el-Kânûn” gibi dört köşelidir. Bu aletlerin üstüne tel çekilmiştir. Teller, gerektiğinde gerilip gevşetilmesi için baş tarafta bulunan ve dönderilebilen (tahta) çivilere bağlanmıştır. Bu tellerden ses çıkarılması ya küçük bir ağaç parçasıyla (mızrapla) ya da bir yaya gerilmiş teller sayesinde olur. Yaya gerilmiş tellerle bu aletlerin çalınabilmesi için (yaydaki) tellerin önce mum veya kender/kündür³ (reçine) ile mumlanması gerekir. Bir taraftan (sağ el ile) mızrabın (veya yayın) tellere hafif bir şekilde vurulması (veya sürtülmesiyle) ve bir telden diğerine geçirilmesiyle, diğer taraftan da sol elin teller üzerinde gezdirilip, parmakların tellere bastırılması ve kaldırılmasıyla kulağa hoş gelen nağmeli ve ahenkli sesler çıkartılır.

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 534-535..

² Acem udu olarak ifade edilen Berbat, Farsça’da “Ördek göğsü” anlamına gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’l-Sadri Beyrut ts., VII, 258. Kopuz ve tanbur enstrümanlarına da benzetilmiştir. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, I, 206.

³ Kündür, Yunanca bir kelime olup dikenli bir ağaçtan elde edilen donmuş vaziyetteki bir sıvıdır.

Bazen bir değnekle ahenkli bir şekilde bakırdan yapılmış leğenlere vurulmasıyla veya değneklerin birbirine vurulmasıyla da kulağa hoş gelen sesler çıkartılır.”¹

Mûsikîden Zevk Alma Sebebi

İbn Haldûn, insanın mûsikîden aldığı zevki bir psikolog yetkinliğiyle geniş bir şekilde anlatır.² “Şimdi mûsikîden duyulan zevkin sebebini açıklayalım. İlgili yerlerde belirtildiği üzere (müzik gibi dokunulup tutulamayan şeylerden alınan) zevk, (o şeylerde ruh tarafından) bir uygunluğun (ahengin) algılanıp idrak edilmesidir. Eğer algılanıp idrak edilen şey, algılayanla bir uyum ve uygunluk taşıyorsa zevk, olumsuzluk ve iticilik taşıyorsa eziyet verir. Görülen (göze hitap eden) ve duyulan (kulağa hitap eden) şeylerdeki (zevk verici) uygunluk onların şekillerindeki ve keyfiyetlerindeki uyumdur. Örneğin göze hitap eden bir şey, şekil ve dizayn olarak bir bütünlük, uyum ve ahenk arz ediyorsa, kendi özel maddesinin gerektirdiği mükemmel uyumun dışına çıkmıyorsa, işte algılanıp idrak edilen o şeydeki iyi ve güzel oluşun anlamı budur. Bu haliyle o şey, idrak edici olan nefisle de uyum içinde olur ve nefis bu uyumdan zevk alır. Mükemmelliği algılama noktasında insana en uygun ve en yakın olan şey (varlık) bizzat insânî şekil olduğu için, onun görünüşü ve sesinde, güzel ve iyi olanın idrak edilmesi de insanın fitratına daha yakındır. Bu yüzden her insan -fitratın bir gereği olarak- görülen ve duyulan şeylerdeki iyi ve güzele daha düşkündür. Duyulan şeylerdeki güzellik, seslerin itici değil, uyumlu ve âhenkli olmasıdır. Çünkü seslerin fısıltı (sessiz), sesli, yumuşak, sert, hüzünlü ve baskın

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 535.

² Salih Zeki Çavdaroğlu, “İbn Haldun, Mukaddime ve Musiki”, <http://www.musikidergisi.net/?p=645>, 06.11.2010.

gibi halleri vardır. İşte bunlar arasındaki uyum (bunların uyumlu ve ahenkli bir şekilde kullanılması), güzelliği sağlar.”¹

İbn Haldûn, bir müzikolog gibi icradaki tavır ve üslup kurallarını şöyle açıklar:² “İlk olarak (uzun bir) sesin, tek (ve yüksek bir) ritimde çıkartılmaması gerekir. Aksine kademe kademe yükseltilmelidir. Sesin kesilmesi de aynı şekilde olmalıdır. Hatta aynı nitelikteki iki sesin arasına da, farklı nitelikte bir sesin sokulması gerekir. Dil bilginlerinin mahreçleri (çıkış yerleri) itibariyle birbirine çok uzak veya çok yakın harflerden oluşmuş terkipleri çirkin bulmaları da buna benzer. İkinci olarak, yukarıda değinildiği gibi, sesin parçalarının da birbiriyle uyum içinde olması gerekir. Sesin yarım ses, üçte bir ses veya mûsikî sanatını icra edenlerin belirlemiş olduğu diğer ölçülere uygun olacak şekilde çıkartılması gerekir. Eğer sesler, mûsikîcilerin söylemiş oldukları ölçülere uygun olursa, kulağa hoş gelen (insana zevk veren) ahenkli ve nağmeli bir bütün ortaya çıkar.”³

Nefis, mûsikîyi işittiğinde, sevinç ve zevk duyar. Mûsikî onun ruh yapısına neş’e verir ve önündeki zorlukları da kolaylaştırır. Annenin ağlayan çocuğuna ninni söylediğinde çocuğun sesini kesmesi de; çobanın kavalını çaldığında koyunların hepsinin ota koşması da; sürücünün söylediği güzel nağmelerle develerin hızlanması da bu mûsikînin etkisindedir.⁴

Yukarıda görüldüğü gibi İbn Haldûn’a göre mûsikîden alınan zevk, sesler arasındaki âhengın idrakidir. İdrak edilen mûsikî, algılayanla bir uyum ve uygunluk taşıyorsa zevk vermektedir.

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 535-536.

² Çavdaroğlu, “İbn Haldun, *Mukaddime* ve *Musikî*”, <http://www.musikidergisi.net/?p=645>, 06.11.2010.

³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 537.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 258.

Mûsikî ve Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti

Hâfız ve kıraat ilmine sahip olan¹ İbn Haldûn, Kur'ân-ı Kerim'in mûsikî (makam) ile tilâvet edilmesi konusundaki görüşlerini bir fâkih yaklaşımıyla açıklamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in şarkı gibi okunmasının uygun olmayacağını belirten² İbn Haldûn, onu tilâvet ederken uzatılacak veya kısaltılacak harfleri önceden düzenlenen ölçülü melodiye uydurmanın imkânsızlığı karşısında, Kur'ân-ı Kerîm'i melodik ve ritmik bir tarzda okumanın doğru olmayacağı inancındadır.³

İbn Haldûn konuyu şöyle izah etmektedir: “Kulağa hoş gelen ahenkli ve nağmeli seslerden bir kısmı, son derece basit olup çoğu insan, öğrenmek için her hangi bir gayret sarfetmeden bunları söyleyebilir. Tıpkı özel bir gayret sarf etmeden bazı vezinlere göre şiir söyleyebilmeleri veya belirli şekillerde dans edebilmeleri gibi. Halk arasında bu yetenek (herkesin boy göstereceği meydan anlamına gelen) “midmâr”⁴ kelimesiyle ifade edilmektedir. Kur'ân okuyanların çoğu da bu konumdadır. Kur'ân okurken, seslerine verdikleri uyum ve ahenkle, kulağa hoş gelen nağmeli bir bütün ortaya çıkar. Ancak güzel ve nağmeli ses çıkarmayı sağlayan bu ölçüleri bilmekte insanların hepsi aynı seviyede değildir. Veya bu ölçüleri bilse bile, herkes bunları icra edecek yetenekte değildir. İleride ilimler bahsinde açıklanacağı gibi, seslerin (belli ölçülerde kulağa hoş gelecek şekilde) ahenkli olarak çıkartılması mûsikînin ilgi alanına giren nağmedir (makamdır). İmam Mâlik, Kur'ân'ın bu şekilde okunmasını kabul etmemiştir. İmam Şâfii ise buna cevâz vermiştir. Ancak Kur'ân'ın makamlı okunmasından kasıt, mûsikîde şarkı söyler gibi okumak

¹ Süleyman Uludağ, “İbn Haldûn”, *DİA*, XIX, 538.

² Çavdaroğlu, “İbn Haldun, Mukaddime ve Musiki”, <http://www.musikidergisi.net/?p=645>, 06.11.2010.

³ Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi Emeviler-Abbasiler*, Ankara 1968, s. 148-149.

⁴ Midmâr, atların eğitileceği ve yarışacakları meydan anlamındadır.

değildir. Kur'ân'ın bu şekilde okunmayacağı konusunda bir anlaşmazlık yoktur. Şarkı söylemek, Kur'ân okumaktan her açıdan farklıdır. Bununla birlikte Kur'ân okurken, harflerin harekeleriyle birlikte doğru olarak okunmaları, gerektiği yerde uzatılmaları, gerektiği yerde kısaltılmaları ve bunun gibi diğer hususlar için seslerin belli bir ölçü içinde çıkartılmasına ihtiyaç vardır. Aynı şekilde mûsikîdeki nağme ve makamlar için de sesin belli ölçülerde çıkarılmaları gerekir. Ancak bir çakışma halinde bunlardan birinin tercih edilmesi diğerini bozabilir. Onun için böyle bir çakışma durumunda, Kur'ân okunmasındaki ölçüye öncelik verilmesi kaçınılmazdır. Aksi takdirde (Hz. Peygamber ve sahabelerden) nakledilmiş olan Kur'ân okuma şekli ve kuralları değiştirilmiş olur. Dolayısıyla mûsikîdeki (şarkı söylemekteki) nağme ve makamlar ile Kur'ân okumadaki bilinen ölçülerin birleşmesi mümkün değildir. (Ve bu hususta âlimler arasında bir anlaşmazlık yoktur). Âlimler arasındaki anlaşmazlığın konusu, yukarıda işaret etmiş olduğumuz gibi, her hangi bir eğitim almadan basit nitelikteki nağme yeteneğine sahip olan kişinin, Kur'ân okurken, sesine bu yeteneğine göre şekil vermeye çalışmasıdır. İşte İmam Mâlik'in dediği gibi bu hiçbir şekilde câiz değildir. Evet, âlimler arasındaki anlaşmazlık bu noktadadır. Görünen o ki, İmam Mâlik'in görüşü doğrultusunda Kur'ân'ı bütün bunlardan uzak tutmak gerekir. Çünkü Kur'ân okumadaki kasıt seslerin ahenk ve nağmesinden zevk almak değil, huşû içinde ölüm ve ölümden sonrasını zikredip düşünmektir. Sahabelerin Kur'ân okuması böyleydi. Hz. Peygamberin (s.a.v.) (Ebu Musa El-Eşârî'ye hitaben söylediği) “(Ey Ebu Musa) sana Davud (a.s.) hanesinin sedalarından bir seda verilmiştir”¹ sözünden kasıt, Kur'ân'ı nağmeli bir şekilde okumak değildir. Bunun anlamı sesin güzelliği ve harfleri

¹ Buhari, Fezâilu'l-Kur'ân, 31.

mahreçlerinden (çıkış yerlerinden) açık ve doğru olarak çıkartarak Kur'ân'ı güzel bir şekilde okumaktır."¹

Mûsikî ve Umran (Kültür ve Medeniyet)

İbn Haldûn'a göre ekonomik durumları bozulmaya yüz tutmuş devletlerde en önce kaybolmaya yüz tutacak olan şey mûsikî sanatıdır; sebebi de bolluğun ve refahın yarattığı eğlence ihtiyacından doğmuş olmasıdır.² İbnülemin Mahmut Kemal, mûsikî umran ilişkisini İbn Haldûn'un şu görüşüyle ifade eder: "Mûsikî devletlerin teşevvüş ve ihtilalleri vaktinde zâil olan sanayin akdem ve evvelidir. Çünkü hâl-i teşevvüşde rûhun ezvâkından ziyâde cesedin ihtiyacâtına hizmet etmek zaruri olduğundan rûha taalluk eden mûsikîye ancak sükûn ve asâyîş vaktinde hizmet edilebilir."³

"Mûsikî, sanatlar içinde umranda en son ortaya çıkanıdır. Çünkü diğer sanatlar (kemâlî de olsa) belli ihtiyaçlara cevap vermesine rağmen, mûsikî sadece boş zamanlarda eğlenip neşelenmeye yarar. Aynı şekilde umranın gerileyip zayıflamaya başlamasıyla ortadan ilk kaybolacak sanat da yine mûsikîdir."⁴

İbn Haldûn'un tespitine göre İslâmiyetten önce mûsikî ilmine önem veren ve ilgilenen iki millet vardır. Bunlar Farmlar ve Rumlar'dır. Bu milletlerin genelde aklî ilimler ve özelde mûsikî ilmine olan ilgileri, bunlarda umranın gelişmiş olması, güç, hâkimiyet ve devlet sahibi olmalarıdır. İbn Haldûn'un bu tespitinden mûsikînin ülkelerin birbiriyle olan kültür alışverişleri sonrasında geliştiği, yani

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 537-538.

² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 540. Ayrıca bkz. Ahmet Şahin Ak, *Türk Din Mûsikîsi*, Ankara 2009, s. 54.

³ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Hoş Sada Son Asır Türk Mûsikîşinasları*, İstanbul 1958, s. 3.

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 538, ayrıca krş. s. 540.

Arap mûsikîsinin Fars ve Yunan mûsikîlerinin bileşimiyle ortaya çıktığı ifade edilmektedir.¹

“Böylece mûsikînin manasını açıkladıktan sonra şunu da bil ki bu sanat, zaruri ihtiyaçları aşır, kemâlî ihtiyaçları karşılama aşamasına gelmiş ve bu ihtiyaçları karşılayacak sanatlara yönelmiş umranlarda ortaya çıkar. Çünkü ancak bütün zaruri ihtiyaçlarını karşılayıp, zevklerini tatmin etmeye yönelmeye fırsat bulan kimseler bu tür şeylerle ilgilenirler. İslâm’dan önce Acem hükümdarlıklarının şehirlerindeki umran denizi coşup taşmaktaydı ve hükümdarları da mûsikîye çok düşkündü. Fars hükümdarları bu sanatı icra edenlere büyük önem verirdi. Onun için bu kimselerin devlette önemli bir yeri vardı. Hükümdarların meclislerinde hazır bulunurlar ve şarkı söylerlerdi. Çağımızda (İbn Haldûn’un yaşadığı dönem) da her memleketteki Acemlerin durumu böyledir.”²

İbn Haldûn’a göre mûsikînin de içinde bulunduğu aklî ilimlerin gelişmesine ve yayılmasına Yunanlı filozoflar öncülük etmişlerdir. Başlangıçta sanat ve felsefî/aklî ilimlerden uzak olan Müslümanlar fetihler sonucu devletin, saltanat ve hâkimiyetin güçlenmesi ile bu ilimleri öğrenme hevesine kapılmışlardır.³ İbn Haldûn’un yaşadığı çağda Endülüs ve Mağrib’te umranın zayıflaması sebebiyle mûsikîyi de kapsayan aklî ilimler gerilemiş, buna karşılık Acem Irak’ı, Mâverâünnehr, Horasan ve Herat bölgelerinde bu ilim ve sanatlar ileri bir seviyede canlılığını korumuştur.⁴

¹ Çavdaroğlu, “İbn Haldun, Mukaddime ve Musiki”, <http://www.musikidergisi.net/?p=645>, 06.11.2010.

² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 538.

³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 631-632.

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 633.

Araplarda Şiir ve Mûsikî

“Araplara gelince, başlangıçta onlarda şiir sanatı vardı. Şiir harekeli ve harekesiz harflerin sayıları açısından, birbiriyle uyumlu sözden oluşur. Bu sözleri, ifade açısından bağımsız bir bütün oluşturan parçalara ayırırlar ve bu parçalar “beyt” olarak isimlendirirler. Şiir, önce bu şekilde parçalara ayrılması, sonra bu parçalar arasındaki uyum ve son olarak da istenilen mananın ifade edilmesi açısından tabii bir bütünlük gösterir. Araplar şiire son derece düşkündür ve Araplar arasında şiir, (kelimeleri ve beyitleri açısından) sahip olduğu bu uyum ve ahenk nedeniyle başka hiçbir sanatın sahip olmadığı özel bir yere ve üstünlüğe sahiptir. Diğer taraftan Araplar şiire hem tarihlerini, hikmetli sözlerini ve üstünlüklerini kayıt altına alıp naklettikleri bir divan görevi yüklemişler, hem de şiiri, manaları en güzel şekilde ve en belâğatlı üsluplarla ifade etme yeteneklerinin bir aracı olarak kullanmışlardır. Onlar bu hal üzere devam edip gitmişlerdir. Şiirin parçaları ve aynı şekilde harekeli ve harekesiz harfler arasındaki uyum ve ahenk, mûsikî kitaplarında bahsedilen ses uyumunun bir parçasını teşkil eder. Ancak Araplar ilim ve sanat bilmedikleri için şiirin dışında bir şeyin farkına varmamışlardır. En büyük özellikleri bedevilik olmuştur. Sonra deve çobanları develerini yürütmek için, tek başına olduklarında gençler de yalnızlıklarını gidermek için nağmeli bir şekilde şarkı söylemiştir. Şiirleri nağmeli bir şekilde söylemeyi “terennüm” olarak isimlendirmişlerdir. Eğer terennüm ettikleri şey “tehlîl” ise bunu da “tağbîr”¹ olarak isimlendirmişlerdir. Ebu İshak ez-Zeccâc,² dinî içerikli metinleri terennüm etmeye tağbîr denmesinin sebebini, bu gibi şeylerin, bekâ (sonsuzluk) anlamına gelen “ğâbir”i yani Âhîret hallerini hatırlatmasına bağlamaktadır. İbn Reşîk’in *el-*

¹ Tağbir, nesir halindeki sözlerin terennümünden ibarettir. Bkz. Ruhi Kalender, “XV. Yüzyıla Kadar Arap, İran ve Türk Mûsikîsinin Kısa Tarihçesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIV, Ankara 1981, s. 253.

*Umde*¹ isimli kitabının sonunda ve diğer müelliflerin de kendi kitaplarında belirttikleri gibi, bu kimseler söyledikleri şarkıları, bazen basit makamlara uydurdukları da oluyordu. Bunları da “es-Senâd”² olarak isimlendiriyorlardı. Es-Senâd’ı daha çok def ve mizmâr eşliğinde, dans edip neşelendikleri “bahr-i hafif”³ vezniyle söylüyorlardı. Son derece basit nağmeler şeklinde olan şarkıları “el-Hezec”⁴ olarak isimlendiriyorlardı ve diğer bütün sanatların gelişmemiş ilk aşamalarında olduğu gibi, bunu da her hangi bir eğitim olmadan kendiliklerinden öğrenip icra ediyorlardı. Câhiliye dönemine kadar bedevîlik içindeki Arapların bu hali devam etmiştir. İslâm gelince (devlet olmuşlar ve) Acem devletlerine gâlip gelip ülkeleri fethetmişlerdir. Ancak bir taraftan bedevîliklerinin devam etmesi, diğer taraftan da dinî yaşamada son derece sağlam olup, dinleri ve geçmişleri için fayda vermeyecek boş şeylerden yüz çevirmeleri nedeniyle, belli bir ölçüde mûsikîden uzak kalmışlardır. Titrek bir sesle Kur’ân okumak ve adetleri olduğu üzere şiir terennüm etmenin dışında mûsikîye yönelmemişlerdir.”⁵

Emevîler Döneminde Mûsikî

“Araplar diğer milletlerden elde ettikleri ganimetlerle zenginleşip müreffeh bir hayata kavuşunca, lükse dalmışlar ve boş zamanlarını eğlenceli uğraşlarla geçirmeye yönelmişlerdir. Fars ve Rum şarkıcılar kendi diyarlarından ayrılarak Hicaz’a gitmişler,

¹ İbn Reşîk el-Kayravânî, (ö. 463/1071) *el-Umde fî Mehâsini’ş-Şi’ri ve Âdâbihî*, (Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamid), Dâru’l-Cil, Beyrut 1981.

² es-Senâd, çok nağmeli ve hareketli ğına çeşididir. Bkz. Ahmet Hakkı Turabi, “İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış”, *MÜİFD*, Sayı: 13-15, İstanbul 1997, s. 234.

³ Bahr-i hafif, “fâiletün müstefilün fâiletün fâiletün” ölçüsündeki şiir veznidir.

⁴ el-Hezec, def ve kaval eşliğinde söylenen kalpleri yatıştırıp hilmî arttıran bir müzik türüdür. Bkz. Turabi, “İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış”, s. 234.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 539.

oralarda Arapların hizmetlerine girerek ud, tanbûr, mi'zef¹ ve mizmâr gibi çalgı aletleri çalıp, şarkılar söylemişler, onların nağmeli (makamlı) seslerini dinleyen Araplar da şiirlerini aynı şekilde söylemeye başlamışlardır. Medine'de bu alanda Naşît el-Fârisî, Tuvays, Abdullah bin Cafer'in mevlâsı Sâib b. Câbir gibi şahısların ismi öne çıktı. Bunlar dinledikleri Arap şiirlerini (besteleyerek) çok güzel bir şekilde söylediler ve bununla şöhret olup ünleri her tarafa yayıldı. Sonra Ma'bed, İbn Şüreyh/İbn Süreyc ve benzerleri bu sanatı onlardan aldılar.”²

Abbasîler Döneminde Mûsikî

“Mûsikî sanatı, Abbasiler döneminde İbrahim bin el-Mehdî, İbrahim el-Mevsîlî, onun oğlu İshak ve İshak'ın oğlu Hammad eliyle en mükemmel seviyesine ulaşıncaya kadar gelişmeye devam etti. Abbasiler döneminde Bağdâd'da mûsikî öyle bir seviyeye ulaştı ki, mûsikî meclislerinde, şarkı şeklinde söylenen şiirler eşliğinde yapılan danslar ve eğlenceler çağımızda bile konuşulmaktadır. Öyle ki bu danslar için özel elbiseler ve aletler tahsis edilmiştir. Sadece dans için ayrı bir sınıf ortaya çıkmış ve bunun için “el-Kerc/el-Kürrec” olarak isimlendirilen başka aletler de ihdas edilmiştir. Bunlar tahtadan yapılmış eğerli at figürleri olup, kadınların giydikleri elbiselerin uçlarına bağlanırdı. Böylece kadınlar sanki ata binmiş gibi görünürler ve yine sanki savaşıyorlarmış gibi birbirlerine hamle yapıp çekilirler ve birbirlerini yakalayıp saf dışı ederlerdi. İşte bunun gibi pek çok oyun velîmelerde, düğün törenlerinde, bayramlarda ve eğlence

¹ Mi'zef, çoğulu meâzif, bir tür telli çalgıdır.

² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 539-540.

meclislerinde sergilenirdi. Bağdâd’da ve Irak’ın diğer şehirlerinde bunlar çok yaygındı. Buralardan da diğer yerlere yayıldı.”¹

Endülüs ve Mağrib Mûsikîsi’nde Ziryâb’ın Rolü

İbn Haldûn, Endülüs’te başta Ziryâb (ö. 238/852) olmak üzere birçok müzisyen tarafından özel bir müzik türünün inşa edildiğine değinmektedir.²

“Musullulardan Ziryâb isminde bir delikanlı, mûsikîyi onlardan öğrenmiş ve bu sanatı çok güzel icra eder hale gelmişti. Ancak onu çekemedikleri için Mağrib’e sürdüler. Ziryâb da oradan Endülüs hükümdarı Hakem bin Hişam bin Abdurrahman ed-Dâhil’in yanına gitmiştir. Hakem ona son derece ilgi göstermiş, onu karşılamaya gitmiş, çok büyük hediyeler vermiş, geliri ona ait olacak araziler tahsis etmiş, devlet içinde ve eğlence arkadaşları arasında ona özel bir yer vermiştir. Böylece Ziryâb, Tavâif zamanına kadar nesilden nesile aktararak devam edecek olan mûsikî sanatını Endülüs’e miras bırakmıştır.”³ II. Abdurrahman, Ziryâb için Kurtuba’da bir konservatuar açmıştır.⁴

“Bu sanat İşbiliye’de büyük bir gelişme göstermiş, sonra buranın gücünü kaybetmesiyle, denizin karşı kıyısına, Afrika ve Mağrib’e geçmiş ve oranın şehirlerine dağılmıştır. Buralardaki umranın gerilemesine ve devletlerin çökmesine rağmen, bu sanatın alevi sönmemiştir.”⁵

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 540.

² Shiloah, “İber Yarımadası’nda Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Müzik Kültürlerinin Buluşması (1492’den Önce)”, s. 400.

³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 540; Fatih Erkoçoğlu-Fazlı Arslan, “Endülüs’ün Sanat Güneşi Ziryâb”, *İstem Dergisi*, Sayı: 14, Konya 2009, s. 269.

⁴ Erkoçoğlu-Arslan, “Endülüs’ün Sanat Güneşi Ziryâb”, s. 273.

⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 540.

Sonuç

Yukarıda görüldüğü gibi İbn Haldûn, *Mukaddime'*de mûsikî konusundaki görüş ve düşüncelerini başta iki farklı boyut olmak üzere geniş bir perspektiften ele almaktadır. Bunlardan biri, “Aklî İlimler ve Çeşitleri Hakkında”ki bölümde ilimler tasnifi geleneği bağlamında mûsikîye yer vermektedir. İbn Haldûn’un yapmış olduğu bu ilimler tasnifine göre mûsikî, temelde aklî/felsefî ilimlerden sayılmaktadır.

İbn Haldûn, *Mukaddime'*de “Mûsikî Sanatı Hakkında”ki bölümde mûsikî sanatını farklı perspektiflerden geniş bir yelpazede ele almaktadır. Mûsikî sanatının mahiyeti, mûsikînin ne olduğu, Mağrib’te kullanılan mûsikî enstrümanları ve özellikleri, mûsikîden zevk almanın sebebi, mûsikî makamlarıyla Kur’ân okumanın ölçüsü, mûsikî umran (kültür ve medeniyet) ilişkisi, Araplarda şiir ve mûsikî, Emevî ve Abbasîler döneminde mûsikî, Endülüs ve Mağrib’te mûsikî gibi konularda önemli görüşler beyan etmektedir.

Saltanat, hâkimiyet, refah ve gelişmişlik ile mûsikî arasındaki ilişkiye değinen İbn Haldûn mûsikîyi hem ilim hem de sanat olarak değerlendirmektedir. Ayrıca mûsikî konusunda kendisinden önceki dönemlere ait tarihî bilgiler verirken yaşadığı çağa ait malumatlar da sunmaktadır. Mûsikînin sosyolojik ve psikolojik yönlerine ışık tutmaktadır.

Kaynaklar

- Ak, Ahmet Şahin *Türk Din Mûsikîsi Câmî ve Tekke Mûsikîsi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2009.
- Akpınar, Hüseyin, “İlimler Tasnifinde Mûsikînin Yeri”, *İSTEM (İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi)*, Sayı: 5, Konya 2005.
- Asım Efendi, *Kamûs*, İstanbul 1304.

Buhari, Fezâilu'l-Kur'ân, 31.

Çavdaroğlu, Salih Zeki, "İbn Haldun, Mukaddime ve Musiki", <http://www.musikidergisi.Net/?p=645>, 06.11.2010.

Çetinkaya, Yalçın "Müzik Muhabbeti", <http://yenisafak.com.tr/pazar/?t=21.07.2010&i=268703>, 06.11.2010.

Erkoçoğlu, Fatih –Arslan, Fazlı, "Endülüs'ün Sanat Güneşi Ziryâb", *İSTEM (İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi)*, Sayı: 14, Konya 2009.

El-Hamevî, Şehabuddin Ebu Abdillah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, Dâru's-Sadr, V, 1977.

Harekât, İbrahim, "Mağrib", *DİA*, XXVII, Ankara 2003.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Dâru'l-Fıkr), Beyrut 2001.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Dâru's-Sadr), VII, Beyrut ts.

İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihî*, (Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamid), (Dâru'l-Cîl), Beyrut 1981.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Hoş Sada Son Asır Türk Mûsikîşinasları*, (Maarif Basımevi), İstanbul 1958.

Kalender, Ruhi, "XV. Yüzyıla Kadar Arap İnan ve Türk Mûsikîsinin Kısa Tarihçesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIV, Ankara 1981.

Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, I-II, Ankara 1990.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. I, (MEB Yayınları), İstanbul 1993.

Shiloah, Amnon, "İber Yarımadası'nda Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Müzik Kültürlerinin Buluşması (1492'den Önce)", Çev. Barış Karaelma, *İSTEM İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi*, Sayı: 14, Konya 2009.

Et-Tilmisanî, Ahmed b. Muhammed el-Mukrî, *Nefhu't-Tayyib min Gusni'l-Endülüs er-Ratib*, (Thk. İhsan Abbas), (Dâru's-Sadr), III, Beyrut 1388h., Shamile 3.28.

Turabi, Ahmet Hakkı “İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13-15, İstanbul 1997.

Uludağ, Süleyman, “İbn Haldûn”, *DİA*, XIX, İstanbul 1999.

Üçok, Bahriye, *İslâm Tarihi Emeviler-Abbasiler*, Ankara 1968.

Şeyh Hayat b. Kays el-Harranî'nin Hayatı, Kerametleri ve Bazı Hikmetli Sözleri

Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN*

Giriş:

el-Harranî'nin Yaşadığı Dönemde Harran'da Siyasî ve Kültürel Durum

Hicrî IV./M. X. Yüzyılda İslam coğrafyasındaki siyasî ve mezhepsel bölünmeler hız kazanmıştı. Bunun neticesinde Sünnî-Şîî mücadelesi ve Batinî hareketler İslam coğrafyasının siyasî ve askerî birliği parçalamıştı. İran ve Irak bölgelerine hâkim olan Büveyhiler, Mısır'daki Fatimilerle işbirliği yaparak Abbasi Halifeliği'ni ortadan kaldırmak için güç birliği içine girmişlerdi. Sünnî halifeliğinin kurtuluşunu Horasan Bölgesi'nde yeni bir devlet kuran Selçuklularda gören Abbasi Halifesi el-Kâim Biemrilleh, onları Irak bölgesine çekmek istiyordu. Büveyhilerin komutanı el-Besasirî adıyla bilinen Aslan et-Turki'nin Fatimilerle gizli mektuplaşmalarından ve yıkıcı hareketlerinden endişelenen Abbasi Halifesi el-Kâim Biemrillah, H. 447/M. 1055 yılında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'i Bağdat'a çağırdı. Halifenin çağrısı üzerine Bağdat'a gelen Tuğrul Bey muhteşem bir törenle karşılandı. Selçukluların Irak bölgesine hâkim olmalarıyla Şîî Büveyhi devleti ortadan kalktı. Irak, Suriye ve el-Cezire bölgelerindeki bütün mahalli emirler de Tuğrul Bey'e itaatlerini bildirdiler¹ Daha sonraki tarihlerde Alparslan ve Melikşah İslam siyasî birliğini sağlamaya çalıştılar. Ancak Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın M.1092 yılında vefat etmesinden sonra Büyük Selçuklu Devleti parçalanmaya başladı. İslam coğrafyasında yine mahalli

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Ahaslan@harran.edu.tr.

¹ İbnü'l-Esir, *el-Kamil Fi't-Tarih*, Beyrut 1963, X, 609.

devletler dönemi dediğimiz bir dönem daha başlamıştı. Bu arada İslam coğrafyasındaki Şî-Batinî hareketler daha da hızlandı ve Hıristiyan Avrupa ile işbirliği yapacak kadar ileri gitmişti¹. İslam âleminin bu siyasî bölünmüşlüğüne fırsat bilen Hıristiyan Avrupa devletleri Haçlı seferlerini başlattılar. Haçlılar, Anadolu ve Suriye bölgelerini işgal ederek Urfa-Antakya-Kudüs ve Şam bölgesinin birçok şehrinde Haçlı kontlukları kurdular. ² Urfa Haçı Kontu Baudovin Boulogne Antakya haçlılarından yardım alarak Harran şehrini ele geçirmek için bir sefer dahi düzenlemişti. Ancak Mardin Hâkimi Artukoğlu Sökmen ve Musul Emiri Çökürmüş aralarındaki anlaşmazlıkları bırakarak onların üzerine yürüdüler ve 7 Mayıs 1104 yılında onlara büyük bir darbe vurdular.³

Suriye Selçuklu Devleti'nin Sultanı Tutuş H.488/M.1095 yılında ölünce oğulları Rıdvan ve ondan sonra Dukak devleti ayakta tutmaya çalıştılar. Ancak Dukak zamanında Suriye Selçuklu Devleti'nde Atabey Tuğtekin'in nüfuzu artmaya başlamıştı. Dukak'ın ölümünden sonra Şam Bölgesi'nin hâkimi Tuğtekin oldu ve Börüler emirliğinin temelini attı. Tuğtekin Haçlılara karşı yaptığı savaşlarla meşhur olmuş ve bölgede sözü geçer bir komutan haline gelmişti. Onun yerine geçen oğlu Börü özellikle Haçlılarla işbirliği içinde olan Batinî-İsmaililerle uğraştı ve çoğunu bölgeden sürmeye çalıştı. Ancak İsmaililer ona suikast düzenleyerek H.526/1132 yılında onu öldürdüler Börü'den sonra gelen halefleri halka karşı kötü davrandılar ve zalimce bir siyaset izlediler. Börülerin son lideri Muciruddin Abık, bölgeye hâkim olmaya çalışan İmaduddin Zengi'ye karşı Haçlılarla işbirliğine gidince Suriye halkı ona karşı

¹ Bu konu için Bkz. Ali Muhammed Code el-Ğamidî, *Biladü's-Şam Kubeyli'l-Ğazvi's-Salibi*, Mekke 1992.

² Haçlı seferleri için Bkz. Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, Çev: Fikret İşiltan Ankara 1989, I-III.

³ Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi*, İstanbul 1974, s. 81-93.

çıktı ve Halep Atabeyi Nureddin Zengi ile beraber oldu.¹ İşte bu çetin zamanda Irak ve Suriye coğrafyasına hâkim olan Zengiler Haçlı Hıristiyanlara karşı cihat hareketinin bayraktarlığını yapmaya başladılar. Halep Atabeyi Nurettin Zengi Haçlılara karşı cihat açarak Kuzey Irak, el-Cezire ve Kuzey Suriye bölgelerini tek bayrak altında toplamaya çalıştı. Harran'ı kendisine üs yaparak H.539/M.1144 yılında Urfa şehrini onlardan almayı başardı.² Nureddin Zengi Haçlılara karşı yaptığı savaşlarda Şeyh Hayat'ın manevi gücünden feyz alıyordu. Nurettin Zengi'nin bir komutanı iken M.1171 yılında Mısır'daki Şii Fatimi Devleti'ne son veren Selahaddin Eyyubi daha sonraki tarihlerde Suriye, Irak ve el-Cezire bölgelerine de hâkim oldu ve Abbasi halifeliğinin hükmü altındaki İslam coğrafyasını tek bayrak altında toplayarak Haçlılarla mücadele etmeye başlamıştı. Selahattin Eyyübi de Şeyh Hayat'ın himmetlerine başvurmuş ve onun dualarını almaya çalışmıştı.³

Şeyh Hayat'ın doğup büyüdüğü Harran'daki dinî ve kültürel çevreye gelince buradaki İslamî kültürel ve dinî muhitin İslamî fetihle beraber oluşmaya başladığını, zühd hayatının buraya yerleşen sahabilerle geldiğini söyleyebiliriz. Bilindiği üzere İslam dini zühd hayatını teşvik etmiştir. Kuran-ı Kerim'in birçok ayeti insanları zühd hayatını yaşamaya ve bu dünyanın geçici güzelliklerinden uzak durmaya çağırmaktadır. Ancak İslam'daki zühd hayatı Hıristiyanlıktaki ruhban sınıfının anladığı şekilde dünyadan tümüyle el- etek çekmek şeklinde değildir. Bilakis bu hayatın gerektirdiği ihtiyaçları karşılayacak sebeplerin arkasında koşmayı ihmal etmeyen mutedil bir zühd anlayışıdır. *و ابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة و لا تنس نصيبك من الدنيا و احسن كما أحسن الله إليك* "Allah'ın sana verdiği şeylerde ir ş yurdunu ara. Bu dünyadan da nasibini unutma Allah'ın sana iyilik yaptığı

¹ Bu konu için bk. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1992, XII, 471-514.

² Steven Runciman, II, 185-201; *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, XII, 550; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Ankara 1993, s. 20.

³ Becker, "Eyyubiler", *İA*, IV, 424-429.

*gibi sen de iyilik yap”*¹ mealindeki Ayet-i Kerime’nin buyurduğu gibi insanın bu dünyadaki hayata da önem vermiştir. Tabi ki İslam’da ilk zâhid kişi Hz. Peygamberdi. Bir gün bir sahabî Peygamber’in yanına gelmiş ve *يا رسول الله دلني على عمل إذا عملته أحبني الله و أحبني الناس فقال يا رسول إزهد في الدنيا يحبك الله وازهد فيما عند الناس يحبك الناس* “Ya Rasulallah bana bir amel göster ki onu yaptığım zaman Allah da beni sevsin insanlar da beni sevsin” demiş. Rasulallah “ *Dünyalıklara rağbet etme ki Allah seni sevsin, İnsanlarda var olan şeylere rağbet etme ki insanlar seni sevsin*” buyurmuştur. Peygamber’den sonra başta Suffa ehli olmak üzere Hz. Ebu Bekr, Hz. Ali, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Ebu’d-Derda ve Ebu Zer gibi sahabîler zühd hayatını yaşamaya çalışmışlardır. Fetih hareketleriyle beraber sahabiler gittikleri yerde yaşam tarzlarını da beraberlerinde götürmüşlerdir.

Harran bölgesinin fatihi İyaz b. Ğanem zahid sahabîlerden birisidir. İyaz b. Ğanem çok hoşgörülü ve cömert bir insandı. Öyle cömert bir insandı ki elinde ne varsa çevresine dağıtırdı. Bir misafiri geldiğinde yanında ne varsa onu ikram ederdi. Seferde ikram edecek bir şey bulamadıysa bineğini keser ve arkadaşlarına ikram ederdi. Bu cömertliğinden dolayı *Zadu’r-Rukb (Yolcuların azığı)* lakabını almıştı.² Cömertliğinin yanında çok emin ve dürüst bir insandı. Hims valiliği sırasında bazı kimseler Hz. Ömer’in yanına giderek devlet malını israf ediyor gerekçesiyle İyaz’ı şikâyet etmişlerdir. Hz. Ömer “ *Mal kendisinin malıdır, dilediği gibi dağıtabilir. Ancak Allah’ın malından hiçbir şey vermediğini biliyorum*” diyerek hem İyaz’ın cömertliğini hem de onun kamu malına karşı olan hassasiyetini ifade etmiştir.³ İyaz b. Ğanem Hims valiliğe atandıktan sonra akrabalarından birkaç kişi onun yanına gelerek bazı isteklerde bulunmuşlardır. İyaz onları misafir ettikten sonra her birine on dinar vererek onları memnun etmeye çalışmıştır. Fakat gelenler verileni az bularak İyaz’a

¹ el-Kasas 28/77.

² İbn Sa’d, *et-Tabakatu’l-Kübra*, III, 417-418.

³ İbn Sa’d, III, 417-418.

küsmüşlerdir. Bunun üzerine İyaz b. Ğanem misafirlerine “ *Ey amcamın çocukları! Vallahi akrabalığınızı inkâr etmiyorum. Ayrıca geldiğiniz yolun uzaklığını, çektiğiniz meşakkati de biliyorum. Hizmetçimi ve bana lazım olan bazı şahsi eşyaları satarak sizlere ir şeyler vermeye çalıştım. Az verdiğem kusuruma bakmayın*” dedi. Misafirleri ise “ Vallahi, Allah senin bu mazeretini kabul etmez. Sen şu anda Şam bölgesinin yarısının valisi durumundasın. Bize verdiğin ise bizi evimize ulaştırmayacak kadar azdır” dediler. Buna karşılık İyaz “Allah’ın malını çalmamı mı istiyorsunuz? Vallahi testere ile doğranacağımı bilsem dahi yine de bir tek kuruşu zimmetime geçiremem. Allah’ın malına ihanet edemem” diyerek onların teklifini reddetmiştir. Bu rivayetlerde de görüldüğü gibi İyaz çok dürüst ve güvenilir bir insandı. El-Cezire bölgesi gibi zengin bir bölgeyi fethetmiş ve bir süre buranın valililiğini yapmış olmasına rağmen terekesiz vefat etmiştir.¹

Harran’da İslamî kültürel ve dinî muhit Emeviler zamanında daha da kök salmaya başladı. Emevîler döneminde Harran bölgesi Bizans ve Ermeniye bölgelerine karşı gaza yapacak orduların garnizon merkezi oldu. Bunun neticesi olarak birçok Müslüman Arap aşireti ile beraber bazı sahabîler de bu bölgeye yerleşmiş oldu. Emevî halifesi el-Velid, H.90/M.709 yılında kardeşi Mesleme b. Abdülmelik’i bölgeye emir tayin edince, Mesleme el-Cezire eyaletinin merkezini Kınnesrin’den Harran’a taşıdı. Bu arada Emevî ailesinden birçok kişi Harran ve Hısn Meslemeye yerleşti.² Üçüncü Emevi halifesi Abdülmelik Irak bölgesinde bazı başarılar elde etmiş olan kardeşi Muhammed b. Mervan’ı H.73/M. 692 yılında el-Cezire bölgesi valiliğine atadı. El-Cezire bölgesinin valisi olan Muhammed b. Mervan burada bir saray yaptırarak ilmî ve idarî kadrosunu oluşturmaya başladı. Bilindiği üzere Emeviler döneminden itibaren

¹ İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, Beyrut 1988, VII, 171; İbnu’l-Esir, *Usdu’l-Ğabe Fi Ma’rifeti’s-Sahabe*, IV, 163-164.

² Barhabeuse, *Ebu’l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1987, I, 190; Şeşen, s. 10.

İslam dünyasında dinî nasları farklı yorumlamaktan kaynaklanan itikadî hizipleşmeler de meydana gelmeye başlamıştı. Bunun neticesinde farklı itikad mezheplerine mensup guruplar arasında hararetli tartışmalar da meydana geliyordu. Harran'da selef gurubunu temsil eden Meymun b. Mihran ile tevilci gurubu temsil eden el-Ca'd b. Dirhem¹ arasında Allah'ın sıfatları konusunda tartışmaların olduğu kaynaklar tarafından zikredilmektedir.² H. 100/M. 718 yılında halife olan Ömer b. Abdülaziz devletin idarî cihazında büyük değişikliklere girişti. O zaman kadar genelde Emevi ailesinin önemli şahsiyetleri tarafından idare edilen el-Cezire bölgesine bölgenin önemli kabilesi Kays'ın bir kolu olan Katafan şubesine mensup Fazzara aşiretinden Ömer b. Hubeyra el-Fezzari'yi tayin etti. Ömer b. Abdülaziz, el-Cezire bölgesinin en büyük muhaddisi ve fakihi olan Meymun b. Mihran'ı da bölgenin harac memurluğuna getirmişti. Meymun b. Mihran ilk başta bu görevden sarfınazar etmek istediysen halifenin ısrarı üzerine bu görevi kabul etmek zorunda kaldı. ³ Ömer b. Abdülaziz'in yapmış olduğu bu atamalarla Harran'da yeni akımlara karşı selef akidesine bağlı idareci gurubu oluşturmak istediğini tahmin ediyoruz.

Abbassiler zamanında ise Harran ve çevresi İslam coğrafyasının önemli dinî ve kültürel merkezlerinden biri olmuştu. Hayat b. Kays'ın yaşadığı asırda İslam dünyası siyasî yönden bir çöküş ve parçalanma içinde olmasına rağmen ilim ve kültürel alanda olumlu bir gelişme içinde olduğunu görmekteyiz. Abbasi İmparatorluğu'nun siyasî yönden parçalanması neticesinde İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yeni devletler ortaya çıktı. Bu yeni devletlerin ortaya çıkmasıyla meydana gelen siyasî oluşumlar beraberinde yeni ilmî ve kültürel merkezlerin doğmasına sebep oldu. Yeni oluşan bu siyasî ve

¹ el-Ca'd b. Dirhem için Bkz: Ahmet Aslan, "Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006 Şanlıurfa, II, 371-382.

² İbn Kesir, IX, 382; ez-Zirikli, *el-A'lam*, Beyrut 1995, II, 120.

³ İbn Sa'd, VII, 177; Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, s. 49.

kültürel merkezler Bağdat ile yarışın içine girdiler. Bu durum ilmî ve kültürel alanlardaki rekabeti de beraberinde getirmişti. Merkezler arasındaki bu ilmî ve kültürel rekabet ilim ve kültürel hayata yeni bir ivme kazandırdı. Diğer yandan Emeviler ve Abbasilerin ilk dönemlerinde oluşan ilmî ve kültürel birikim meyvelerini bu dönemde vermeye başladı. El-Cezire bölgesinde Urfa, Harran ve Nusaybin okullarında Süryanî ve Sabîî asıllı alimler eski Yunan felsefe ve ilimlerini Arapçaya tercüme ederek İslam medeniyet hayatına büyük katkılar yapmışlardır. Çeşitli medeniyet ve kültürlerin kaynaşması neticesinde Müslüman kültürü yeni bir boyut kazanmıştı. Diğer yandan İslamî fetihler zirve noktasına ulaşmış Müslüman halklar heyecan devresinden sükûnet devresine geçmiş ve daha çok ilim ve ümranla uğraşmaya başlamışlardı. Bu asırda İslam dünyasındaki ilmî ve kültürel gelişmeye sebep olan bir başka etken de okul ve kütüphanelerin kurulmuş olmasıdır. Bundan önceki dönemlerde eğitim ve öğretim mescitlerde ya da emir ve âlimlerin meclislerinde yapılıyordu. Bu dönemde ise üniversitelere benzeyen okullar açılmış eğitim ve öğretim geniş halk kitlelerine yayılma imkânı bulmuştur. Selçuklular döneminde vezir Nizamulmülk, Batınî hareketlere karşı Müslümanları aydınlatmak maksadıyla Nizamiye medreselerini ülkenin her tarafına yaymıştır. Selçuklulardan sonra gelen Zengiler ve Eyyubiler zamanında gerek ümran gerekse kültürel alanlarda büyük gelişmeler yaşanmıştı. Zengiler ve Eyyubiler ülkenin her tarafına zaviye, rıbat ve tekkeler kurarak zühd hayatının gelişmesine de destek olmuşlardı. Şeyh Hayat'ın yetişmesinde etkin rol alan Şeyh Huseyin el-Bevvarî'nin zaviyesi de bunlardan birisidir. Zengiler ve Eyyubilerin zamanında Harran'a vali olan Muzafferuddin Gökbörü zamanında Harran en parlak dönemlerinden birini yaşadı. Şehirde ziraat, ticaret ve ilim hayatı gelişti.

A. İsmi ve Nesebi

Hakkında bilgi veren kaynakların çoğu ismini Hayat b. Kays b. Rahhal b. Sultan el-Ensarî el-Harranî şeklinde vermektedirler.¹ Ancak onunla bizzat görüşen İbn Cubeyr isminin Yahya (Hayat) b. Kays b. Abdülaziz b. Rahhal b. Sultan el-Ensarî el-Harranî olduğunu söylemektedir.² Künyesi Ebu'l-Berakat'ır. Kaynaklarda isminin Hayat b. Kays şeklinde geçmesinin sebebi Mudar kabilesinin önemli kolu olan Kays kabilesine mensup olmasından dolayıdır. Çünkü Arap geleneğine göre isim yapmış insanlar babasının adıyla değil mensup olduğu kabilenin adıyla kendilerini isimlendirirler. Malum olduğu üzere H.20/M.640 yılında İyaz b. Ğanem komutasındaki Müslüman ordular Harran'ın da içinde bulunduğu el-Cezire bölgesini fethetmişlerdi. İslamî fetihten önce bu bölge Rabia kabilesinin bir kolu olan Tağlib b. Vail'in ana yurdu idi. İslamî fetihten sonra ve özellikle Hz. Osman'ın halifeliği zamanında Mudar kabilesine mensup aşiretler Harran bölgesine gelip yerleşmişlerdi. Bu tarihten sonra bu bölge İslam tarihi litaretüründe Diyar-ı Mudar adıyla anılmaya başlanmıştı.³ Hz. Ali ve Muaviye arasında geçen hilafet mücadelesinde Hz. Ali'yi desteklemek amacıyla Mudar kabilesine mensup Kaysî aşiretler bölgeye yoğun bir şekilde gelmiş ve yerleşmişlerdi. Çünkü bu bölgenin yerli ahalisi olan Tağlibliler Muaviye'nin safında yer almışlardı.⁴ Bu tarihlerden sonra Harran bölgesi Kaysî aşiretler gurubunun ana merkezlerinden biri olmuştu. Dolayısıyla asıl isminin Hayat b. Abdülaziz b. Rahhal b. Sultan el-Ensarî el-Harranî olduğunu tahmin ediyoruz. Neseb silsilesinden de anlaşıldığı üzere Medineli Ensar'dan olan Şeyh Hayat'ın ataları da

¹ ez-Zehbî, *A'lamu'n-Nubela*, XXI, 182; Ali b. Yusuf eş-Şettanufî, *Behcetü'l-Esrar Ma'denu'l-Envar*, Kahire 1330, s. 236.

² İbn Cubeyr, *Rihletu İbn Cubeyr*, Beyrut 1984, s. 219-220.

³ Bu konu için Bkz. el-Belazurî, *Fütuhu'l-Buldan*, s. 264; Işıltan, s. 31.

⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kamil Fi't-Tarih*, IV, 309-319. Kaysî aşiretlerin bölgeye hâkim olmak için Tağlib kabilesi ile uzun süren savaşları için Bkz. Ahmet Aslan, "İslamî Fetihden Emevî Döneminin Sonuna Kadar Diyar-ı Mudar(Harran Bölgesi)'da Arap Edebiyatı Çevresi, *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, sayı: 22, İstanbul 2013, s. 1-22.

buraya yerleşen Kaysî aşiretindedir. Dolayısıyla Şeyh Hayat, Kaysî aşiretine mensub Medineli Ensardan olan bir ailenin çocuğudur. el-Ensarî nisbesi de buradan gelmektedir. Harran’da doğup büyümüş olmasından dolayı el-Harranî nisbesini almıştır.¹

B. Doğumu ve Yetiştirilmesi

Şeyh Hayat hakkında bilgi veren kaynaklar onun doğum tarihi ile ilgili malumat vermemektedirler. Ancak H. 581/M. 1185 yılında ve 80 yaşında Harran’da vefat ettiğini söylemektedirler.² Dolayısıyla 80 yıl yaşadığına göre onun H.501/M.1105 yılında Harran’da doğduğunu söyleyebiliriz. Şeyh Hayat’ın yetiştirme dönemi ile ilgili bilgilere de sahip değiliz. Ancak o dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Harran’da doğup büyüyen Şeyh Hayat’ın buradaki medreselere devam ederek önemli hocalardan dersler aldığını tahmin ediyoruz. Bununla beraber Şeyh Hayat’ın şahsiyetinin oluşmasında ve tasavvufî bilgileri tahsil etmesinde en etkili medresenin Harran’da bulunan Şeyh Ebu Abdullah Hüseyin el-Bevvarî’nin³ zaviyesi olmuştur. Büyük âlim ve Sufî olan Mucelli b. Yasin’in⁴ talebesi olan Şeyh Hüseyin el-Bevvarî, Harran’da bir zaviye tesis ederek öğrenci ve mürit yetiştirmeye çalışmıştır. Kaynakların verdikleri bilgilere göre Şeyh Hayat çocukluğundan itibaren elli yıl boyunca bu zaviyede yapılan ilim ve zikir halkalarına katılmıştır. Şeyh Hüseyin el-Bevvarî’ye talebe olan Şeyh Hayat hakkında bilgi veren kaynaklar onun elli yıl boyunca şer’î bir mazeretin dışında

¹ eş-Şettanufî, s. 236; Yusuf b. İsmail en-Nebhanî, *Camiu Keramati'l-Evliya*, Mısır 1974, I, 410; İbnu'l-İmad, *Şezaratu'z-Zeheb*, Mısır 1979, IV, 269.

² Abdülvahhab eş-Şa'ranî, *et-Tabakatu'l-Kübra*, Mısır 2010, I, 153; eş-Şettanufî, s. 236.

³ Şeyh Hüseyin el-Bevvarî'nin Börüler ailesine mensup ya da onların emrinde çalışan bir hoca olduğunu tahmin ediyoruz. Çünkü Şeyh Hayat’ın yaşadığı zamanda Harran şehri bir süre Muzafferuddin Börü tarafından idare ediliyordu. (Bu konu için Bkz. *Doğuştan Gümüşe Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1992, VII, 565.)

⁴ Micelli b. Yasin’in zürriyeti halen Harran’ın takriben 7 km. kuzeyinde bulunan Minare köyünde Micelli ailesi adı altında varlığını sürdürmektedir (Ahmet Aslan).

bütün vakit namazlarını buradaki cemaatle beraber kıldığını ve zikir ile ilim meclislerine katıldığını ifade etmektedirler.¹ Şeyh Hayat el-Harranî'nin tahsil durumu hakkında da fazla bilgiye sahip değiliz. Ancak elimizde az bir kısmı mevcut olan hikmetli sözlerine baktığımızda özellikle tasavvuf ilmi ile ilgili derin bilgisinin olduğunu görmekteyiz. Söylemiş olduğu hikmetli sözler derin anlamlı ve İslam tasavvuf düşüncesini özetler mahiyettedir. Dolayısıyla bu gibi sözleri söyleyen Şeyh Hayatın iyi bir eğitim aldığını söyleyebiliriz. Zaten Harran gibi bir yerde doğup büyüyen Şeyh Hayat'ın yüksek derecede eğitim almamış olması düşünülemez.

C. Dinî Şahsiyeti

Şeyh Hayat hakkında bilgi veren kaynaklar daha çok onun keramet ve himmetlerine yer vermişlerdir. Zaten Şeyh Hayat bir âlimden çok bir hal insanıdır. Bu eserlere göre Şeyh Hayat b. Kays büyük bir veli, Allah'ın yakın dostu, tam anlamıyla bir mürşid-i kâmilidir. Himmet sahibi olup tasavvufta yüksek makamlara kavuşmuş bir evliyadır. Keşf ve kerametleri herkes tarafından malum olan birisidir. Allahu tealaya yakınlık derecesi bakımından yüksek bir mevkide bulunuyordu. Hakikat ilimlerinde derin bilgisi vardı. İlimde ve tarikatta o kadar önemli bir mertebeye ulaşmıştır ki himmet ve tasarrufları yed-i beyza'ya benzetilmiştir. Bilindiği üzere yed-i beyza Hz. Musa aleyhisselam'ın mucize olarak gösterdiği beyaz ve parlak olan sağ elidir. Hz. Musa aleyhisselam istediği zaman bu sağ elini yakasına sokup çıkardığında bu elinden güneş gibi bir ilahi nur parlardı. Bunu gören düşmanları korkup kaçarlardı.²

Şeyh Hayat'ın nasıl bir hal adamı olduğunu anlamak için Ali b. Yusuf eş-Şattanufi, *Behcetü'l-Esrar ve Ma'denu'l-Envar* isimli eserinde hakkında söylemiş olduğu sözleri burada zikretmek faydalı olacak

¹ eş-Şattanufi, s. 236; en-Nebhanî, I, 410; İbnu'l-Mulakkin, *Tabakatu'l-Eoliya*, Kahire 1994, s. 430.

² İbrahim Düzen, *Hz. İbrahim (a.s.)'i Anma Şanlıurfa 1. Kültür ve Sanat Haftası Faaliyetleri*, 9-116.

kanaatindeyiz. eş-Şattanufi Şeyh Hayat için aşağıdaki güzel sözleri söylemiştir:

الشيخ حياة بن قيس من أجلاء المشايخ و عظماء العارفين و أعيان المحققين صاحب الكرامات الخارقة و الأحوال الفاخرة و المقامات الرفيعة والجلالات الجسيمة و الهمم الفخيمة والبدایات العظيمة صاحب الفتح السنی و الكشف الجلي و القدر العلي له المقر السامي من القرب و الطور العالي في الحقائق و المعراج الرفيع في المعارج و الترقى في درجات التمكين و السبق إلى منازل التقدم و هو أحد أركان هذا الشأن و صدور أئمة و أعلام العلماء بأحكامه و رؤساء القادة إليه و هو أحد من أظهره الله تعالى للخلق و صرفه في الوجود و خرق له العوائد و أظهر على يديه العجائب و نطقه بالمغيبات و مكنه من أحوال اهل النهايات

Şeyh Hayat en büyük şeyhlerden, en büyük ariflerden ve en yüksek mertebeye ulaşan seçkin erenlerdendir. Harikulade kerametlerin, güzel hallerin, yüce makamların, büyük azametlerin, yüce himmetlerin ve büyük alametlerin sahibi idi. Şimşek gibi parlayan fethin, herkese ayan olan keşfin ve yüce mertebelerin sahibidir. Şeyh Hayat'ın Allah'a yakın olma hususunda yüksek bir derecesi, hakikatlere muttali olmada yüksek mertebesi, yüce miracı, temkinde büyük terakkisi ve yüce makamları elde etmede ön saflarda yer alan büyük bir şeyhtir. Bu yolun (tasavvufun) önemli şahsiyetlerinden biridir. Tasavvuf ilminin hükümlerini en iyi bilen ve bu alanın tanınmış simalarının en önde gelen şahsiyetlerden biridir. O Allah'ın insanlara şeyh olarak gönderdiği, bu dünyada kendisine tasarruf hakkı verdiği, gayb hakkında konuştuğu ve zirve makamlara ulaşan şeyhlerin hallerine erme imkânı verdiği kişilerden birisidir.¹

Yine kaynaklara göre Şeyh Hayat güler yüzlü, yumuşak huylu, merhametli ve çok cömert bir insandı. Gece ibadetlerini çok yapardı. O gerek ilim gerekse hal sahiplerine ışık tutmuş ve kendisine hal ve

¹ eş-Şattanufi, s. 236; Müslüm Abacı, *Hayat b. Kays el-Harrani ve Harran*, Şanlıurfa 2004, s. 7.

zühhd yönünden reislik verilmiş ve eş-Şeyh el-Kudve unvanı verilmiştir. Şeyh Hayat inzivayı seven, zaman zaman inzivaya çekilen bir şeyhti. İlmiyle amel eden, inancını en üst seviyede yaşayan bu mutasavvıf, sahip olduğu bu özellikleriyle halkın ve idarecilerin gönlünde de taht kurmuştu. Halk kendisine büyük hürmet gösterir, aralarındaki sorunları çözmek için kendisine başvururdu. Bölge halkı arasında Şeyh Hayat uzlaştırıcı bir kişiliğe sahipti. Harran iklim itibariyle kurak bir bölgededir. Bazı yıllarda yağmur yağmadığı için halk zor durumda kalırdı. Bu gibi zamanlarda Harran halkı Şeyh Hayat b. Kays hazretlerine koşar onun duasını alır, duasının himmet ve bereketiyle yağmur yağar, halk susuzluktan kurtulurdu.¹

Harran'ın merkez camisi olan Camiu'l-Firdevs'in imamlığını da yapan Şeyh Hayat'ın şöhreti zamanın sultanlarına kadar ulaşmıştı. Zamanın mücahid sultanları onun himmet ve dualarını almak için onu sıkça ziyaret ederlerdi. Halep Atabeyi Nureddin Zengi, Hayat b. Kays el-Harranî'yi çok kere ziyaret etmiş ve Haçlılara karşı savaşlarında azim ve himmetinin kuvvetlenmesi için onun duasını almıştı. Yine İslam birliğini sağlamaya çalışan ve Haçlılara karşı büyük cihadı açan Selahaddin Eyyubi, Harran'a geldiği zaman ilk önce Şeyh Hayat'ı ziyaret eder ve onun dualarını isterdi. Ancak Selahaddin Eyyubi bir keresinde Şeyh Hayat'tan dua talep ettiğinde kendisine uyarı mahiyetinde Musul'a sefer düzenlememesini istemiştir. Bu uyarıyı dikkate almayan Selahaddin Musul'a düzenlediği seferde başarısızlığa uğramıştır.²

Evliyanın büyüklerinden birçoğu Şeyh Hayat'ın hallerini beğenip söylediklerini tekrar etmişler ve birçok âlim de onun büyüklüğünü her vesile ile dile getirmeye çalışmıştır. Mesela Şeyh Ebu Abdullah el-Kuraşî "Hayatta iken keramet gösterip de ölümden

¹ en-Nebhanî, II, 56; eş-Şa'ranî, I, 153.

² en-Nebhanî, II, 55; İbnü'l-Mulakkîn, 430; eş-Şa'ranî, I, 153; Mola Cami, *Nefahatu'l-Üns Min Hadarati'l-Kuds*, Tahran 1918, s. 612. s. 612; İbnu'l-İmad, IV, 269.

sonra mezarında da manevi tasarruf sahibi olan dört evliya bilirim. Bunlar Maruf el-Karhî, , Aldulkadir Geylanî, Ukeyl el-Menbicî ve Hayat b. Kays el-Harranî'dir"¹ demiştir

H. 580/M. 1184 yılında Harran'ı ziyaret eden ünlü seyyah İbn Cubeyr, Şeyh Hayat'ı ziyaret etmiş ve ziyaretini şöyle anlatmıştır: "Allah bu şehri dindar, iyi kişilerin oturduğu, kendini Allah'a adanmış insanların mekânı yapmıştır. Harran'da Ebu'l-Berakat Hayat b. Abdülaziz'i kendi adını taşıyan mescidin güneyinde inşa ettiği zaviyede ziyaret ettik. Şeyh Hayat 80 yaşını aşmıştı. Bizimle el sıkıştı ve hayırlı dualarda bulundu. Oğlu Ömer'i görmemizi tavsiye etti. Bu zaviyenin yanında oğlu Ömer'in zaviyesi de bulunuyordu. Ömer babasının izinde gitmektedir. Onda zahitlerde bulunan halleri gördüm."²

XVII. yüzyılın sonlarında Harran'ı ziyaret eden Evliya Çelebi, Şeyh Hayat'ın bölge halkı üzerindeki etkisini şöyle anlatmıştır: Şeyh Yahya (Hayat)'nın ziyaret yeri Harran şehrinin dibindedir. O kutupluğa ayak basmış ulu sultandır. Harran kalesinin yanında çöl tarafında büyük bir kubbe içinde medfundur. Bedevi Araplar bu sultana son derece bağlıdırlar. Hatta Araplar arasında mühim bir mesele için yemin ettirmek icap ederse ta Basra, el-Ahsa, Umman'dan gelip bu sultan üzerine yemin ederlerdi. Araplar Şeyh Hayat'ın başı üzerine yemin etmiş olan kimsenin Allah'a yemin etmiş gibi sayarlardı.³

İbn el-Mulakkin *Tabakatu'l-Evliya* isimli eserinde büyük Şeyh Ahmed er-Rifaî ile ilgili bir kerameti anlatırken Şeyh Hayat el-Harranî'yi de zikretmektedir. Buna göre Şeyh Ahmed er-Rifaî H. 555 /M.1160 yılında bazı yakınları ve müritleriyle birlikte hacca gitti. Dönüşte Medine-i Münevver'e'yi ziyaret etti. Medine'ye yaklaştığı sırada devesinden inip, yürüyerek Ravza-i Mutahhara'ya girdi. er-

¹ İbnu'l-İmad, IV, 269; eş-Şettanufî, s. 236; Mola Cami, s. 612.

² İbn Cubeyr, s. 219-220.

³ Cihat Kürkçüoğlu, *Tarih ve Tarım Şehri Harran*, Ankara 1995, s. 34; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, İstanbul 2009, s. 338.

Rifaî Hz. Peygamber'in kabri önüne gelince "Es-Selamu aleyke ya ceddi" dedi. Hz. peygamber kabirden "Aleyka es-Selamu ya veledi!" dedi. Bunun üzerine cezbeye gelen er-Rifaî diz çöküp "Uzakta iken benim yerime varıp toprağını öpsün diye ruhumu gönderiyordum. Şimdi bu şeref bedenime de nasip oldu. Uzat mübarek elini de dudaklarımla öpeyim" manasındaki şiir beytini okumuştur. Bunun üzerine Hz. peygamberin kabrinden dışarıya nurani bir uzanmış ve er-Rifaî bu eli öpmüştü. Bu olaya şahit bine yakın kişi vardı. Bu olaya şahit olan şeyhler arasında Hayat b. Kays el-Harranî de vardı. Bu sırada er-Rifaî Şeyh Hayat b. Kays'a teberrüken hırka giydirmiştir.¹

Şeyh Hayat irşad faaliyetlerinde bulunmuş ve talebe yetiştirmeye de çalışmıştır. Bugünkü makamının bulunduğu yerde bir zaviye tesis ederek hem ilim de zikir halkaları icra etmiştir. Şeyh Hayat'ın bir ciltlik bir siret kitabı vardı. Bu eser kaybolmadan önce Şam'da bulunan zürriyetinin yanında bulunuyordu. Ancak bu eser Gazan Moğolların Harran ve Şam şehirlerini işgal etmeleri esnasında talan edilmiş ve kaybolmuştur.²

D. Vefatı

Şeyh Hayat, H. 581/M. 1185 yılının Cemadiyelûla ayının Çarşamba gecesini Harran'da vefat etti ve Harran'ın batı tarafında bulunan kabristana defnedildi.³ Kabri şu anda makam olarak ziyaret edilmektedir. Türbenin üzerinde bulunan daha sonra mescidin giriş kapısı üzerine konulan Arapça kitabede; Bu türbe H. 592 yılının Cemadî'l-Ahir ayında kendisi de şeyh, salih insan, zahid ve abid olan

¹ Cuma Hündür, *Şanlıurfa ve Çevresinde Zühhd ve Tarikatlar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1998, s. 38; Süleyman Uludağ, "Harranî, Hayat b. Kays", *DİA*, XVI, 240.

² eş-Şettanufî, s. 236.

³ eş-Şettanufî, s. 36; Bakkal, s. 338; Kürkçüoğlu, s. 34.

Şeyh Hayat b. Kays'ın oğlu Ömer ve kardeşi Ebubekir ile kız kardeşinin oğlu Ali tarafından yapıldı ibaresi yazılıdır.¹

E. Kaynaklarda Anlatılan Kerametleri

Şeyh Hayat'ın kerametlerini anlatmadan önce keramet teriminin anlamını vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Keramet kelimesi sözlük anlamı ile alicenap, cömert manasındadır. Dinî istilah olarak Allah'ın bir kimseye cömertliğini, lütfunu, himayesini ve yardımını göstermesi manasında kullanılmıştır. Buna göre keramet özel bir anlamda Allah'ın velilerine bolca verdiği mucizeli lütuf ve ihsanlar demektir.² Keramet velilerin hayatında sayısız hikâyelerde esaslı bir şekilde söz konusu olmuştur. Bu kerametler vecd ile dolu dinî hayatın gerçekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak kerametler veliler için yine de bir imtiyaz değil bir imtihandır. Şeyh Hayat'ın kaynaklarda geçen bazı kerametlerini ise şu şekilde vermeye çalışacağız.

İbnü'l-Kubbeytî adıyla bilinen Şeyh Ebu Talib Abdüllatif b. Ebi Ali el-Harranî şöyle der: Harran'da bir cami yapılıyordu. Sıra mihrabı yerine koymaya gelince kible konusunda camiyi yapan mimar ile Hayat b. Kays hazretleri arasında ihtilaf ortaya çıktı. Mimar inat edince Hayat b. Kays ustaya "Önüne bak kibleyi göreceksin" dedi. Tam bu sırada mimar önüne baktı. Bir de ne görsün. Ka'be önünde duruyordu. Bu duruma hayret eden mimar heyecanından yere düştü ve bayıldı.³

Necibuddin Abdülmümin el-Harranî şöyle demektedir: Bir gün Hayat b. Kays el-Harranî ile beraberindekiler hacca gitmek üzere sefere çıkmışlardı. Hac yolu üzerinde bulunan bir eve misafir olmuşlardı. Evin avlusunda bir ağaç vardı. Ümmü Ğaylan adı ile

¹ Mahmut Karakaş, *Şanlıurfa ve İlçelerinde Kitabeler*, Ankara 2001, s. 369; Hündür, s. 43.

² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004, s. 365.

³ eş-Şettanufî, s. 236; Hündür, s. 41.

bilinen bu ağacın altında istirahate çekildiler. Bu arada Hayat b. Kays'ın hizmetçisi ona " Ben hurma yemek istiyorum" dedi. Hayat b. Kays hizmetçisine " Ağacı salla, hurma düşer ve yersin" dedi. Hizmetçisi "Efendim bu ağaç Ümmü Gaylan ağacıdır. Hurma ağacı değildir" deyince Hayat b. Kays "Ben sana ağacı salla diyorum" dedi. Bunun üzerine hizmetçisi ağacı sallayınca misk gibi taze hurma dökülmeye başladı. Orada bulunanlar hurmaları yedikten sonra yollarına devam ettiler. ¹

Hayat b. Kays el-Harranî'nin oğlu Ebu Hafs Ömer anlatıyor: Şeyh Rağıb er-Rehebî babamın ziyaretine gelmişti. O sırada babam sabah namazından sonra evinin kapısının önünde oturmuş kendi işi ile meşguldü. Rağıb er-Rehebi gelip kapının diğer tarafına oturmuştu. Babam onunla hiç konuşmamıştı. Şeyh Rağıb buna çok alınmıştı ve içinden "Ben ta Rehbe'den² kalkıp geldim. O bana hiç iltifat edip konuşmadı. Hiç böyle olur mu?" diye içinden söylenmişti. Babam Şeyh Rağıb'ın içinden geçenleri okudu ve hemen ona şöyle seslendi: "Benim hakkımda kalbinden geçirdiğin şu itirazından dolayı sana bir zarar geleceğinden korkuyorum. Bunun dış azalarında mı yoksa iç azalarında mı meydana gelmesini istersin?" Şeyh Rağıb "Dış azalarımda olsun" deyince babam elini uzattı. O anda Şeyh Rağıb'ın gözlerinden bir tanesinin şekli değişmişti. Şeyh Rağıb kalktı, hürmet gösterdi ve oradan ayrılıp memleketi olan Rehbe'ye geri döndü. Birkaç sene sonra ben bir yerde kendisi ile karşılaşmıştım. Gözünün iyileşmiş olduğunu gördüm. Şeyh Rağıb'a bu durumu sordum. Şeyh Rağıb " Bir zikir halkasına katılmıştım. Orada babanızın bir talebesi ile görüştüm. Talebe ellerini hasta gözümün üstüne koydu ve gözüm hemen iyileşti" diye cevap verdi ve şunu ekledi: "O gün baban benim

¹ Molla Cami, s. 612; Şettanufi, s. 236; en-Nebhanî, II, 55.

² Rahbe şehri, Harran'ın takriben 200 km. güneyinde şimdi Suriye Cumhuriyeti'nin sınırları içinde kalmış tarihi bir şehirdir. Bkz. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, III, 34-36.

gözümüne parmağı ile işaret ettiğinde kalp gözüm açılmıştı ve onun feyzi ile birçok garip şeyler görmeye başlamıştım”.¹

Büyük bir şeyh ve aynı zamanda tüccar olan Ğanım b. Ya’la et-Tikritî, Şeyh Hayat’ın bir kerametini şöyle anlatıyor: Açık ve güzel bir günde bir guruh tüccarla beraber Yemen’den Hint okyanusuna bir sefere çıkmıştım. Gemi okyanusun ortasına gelince şiddetli esen fırtına ve dalgalara tutulduk. Nihayet gemi parçalandı. Ben bir tahta parçasına tutunarak dalgaların sürüklenmesi ile kimsenin yaşamadığı bomboş bir adaya çıkabildim. Nimetleri bol olan bir adaydı. Adanın her tarafını dolaştım fakat etrafta hiç bir kimseyi göremedim. Adada dolaşırken bir mescit gördüm ve içeriye girdim. Mescitte dört kişi vardı. İçeri girdim ve onlara selam verdim. Bu dört kişi kıbleye yönelmiş zikir ve ibadetlerini yapıyorlardı. Selamlaştıktan sonra halimi hatırıma sordular. Zikirlerini bitirdikten sonra benim durumu sormaya başladılar. Ben de başımdan geçenleri onlara anlattım. Günün geri kalan kısmını onların yanında geçirdim. O adamların Allah’a karşı teveccühlerini ve güzel bir şekilde ibadet ettiklerini müşahade ettim. Yatsı namazı vakti geldiğinde Hayat b. Kays hazretleri içeri girdi. Selam verip onların yanına oturdu. Dördü birden ayağa kalkarak Şeyh Hayat’a hürmet ettiler ve onu öne geçirdiler. Yatsı namazını Şeyh Hayat kıldırdı. Namazdan sonra sabaha kadar zikir ve ibadetle meşgul olduk. Sabah namazını da onun imamlığında cemaatle kıldık. Namazdan sonra Hayat b. Kays şöyle münacatta bulunmaya başladı:

يا إلهي لا أجد لي في غيرك مطمعا و لا إلهي غيرك منتجعا فوفقت ببابك إطرأ إلى حجابك
حتي يكشف لي عن تفريج الكربة فاتحل إلي محاسن القربة و قد أوثقت نفسي عن السرور بك
ووسمتها بذكرك ولي فيها كوامن أفراح يرتاح إليها صبات أشواق و لي معك أحوال سيكشفها اللقاء
يا حبيب التائبين و يا سرور العارفين و يا قررة عين العابدين و يا أنس المنفردين و يا حرز
اللاجئين و يا ظهير المنقطعين و يا من حنت إليه قلوب الصديقين و به أنست أفئدة المحبين و عليه
علفت هممة الخائفين

¹ eş-Şettanufî, s. 236; Hündür, s. 41.

Ey Yüce Allahım! Senin dışında hiçbir kimsede çıkar yol bulamıyorum. Senden başka iltica edeceğim başka bir kimse de yoktur. Senin huzurunda durdum hicabı önümden kaldır ki sana yakın olmanın huzurunu yaşayayım ve sıkıntılarımdan kurtulayım. Sadece seni sevmekle nefsimi güçlendirdim. Nefsimi sadece senin zikrinle meşgul olmaya alıştırdım. Onda sana olan özlemimi dindirecek gizli tuttuğum sevinçli hallerim vardır. Sana olan vuslatım gerçekleştiği zaman benim bu hallerimi ortaya çıkaracaktır.

Ey tövbe edenlerin sevgilisi! Ey ariflerin neşe ve sevgi kaynağı! Ey abidlerin gözbebeği! Ey yalnız kalmışların dostu! Ey kendisine iltica etmek isteyenlerin sığınağı! Ey ümidini kesenlerin dayanağı! Ey sıddıkların kalplerinin kendisinde ülfet bulup meylettiği, sevgililerin gönüllerinin kendisiyle dost olduğu ve korkanların himmetinin kendisine bağlandığı Yüce Rabbim! Şeyh Hayat, bu münacatını bitirdikten sonra ağlamaya başladı. O sırada etrafı aydınlatan nurlar gördüm. Geceyi bir aydınlık kaplamıştı. Daha sonra Hayat b. Kays mescitten çıktı ve şu beyitleri söylemeye başladı:

سير المحب إلى المحبوب زلزال
و القلب فيه من الأهوال بلبال
أطوي المهامة من قفر على قدم
إليك تدفعنى سهول و جبال

Sevenin sevgilisine gitmesinde büyük bir sabırsızlık vardır
Çünkü kalpte korkulardan meydana gelen dehşetli bir üzüntü vardır

Ey sevgili! Ben ıssız çölleri yürüyerek katediyorum
Önüme çıkan bütün ovalar ve dağlar beni hep sana doğru sürüklüyor

Mescitte gördüğüm o adamlar bana “Bu şeyhe tabi ol” dediler. Bunun üzerine ben Şeyh Hayat’ı takip ettim. Mescitten çıkar çıkmaz yer ve gök, denizler ve dağlar, sahralar bizim ayaklarımızın altında dürülüyordu. Hayat b. Kays her adımını attığında “ Ya Rab! Hayat’a

hayat ver” diyordu. Kısa bir zaman sonra Harran’a vardık. Harranlılar henüz sabah namazını kılıyorlardı.¹

F. Hikmetli Sözleri

المتمكن من امره هو الذي لا يطفى نور معرفته نور ورعه و لا يتكلم في علم باطن ينقضه ظاهر ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله
و حقيقة الوفا إفاقة السر عن رقدة الغفلات و فراغ الهمم عن جميع الكائنات
ومن أراد التواضع فليوجه نفسه إلى عظمة الله تعالى فإنها تنوب و تصفو و من نظر إلى سلطان الله
تعالى ذهب سلطان نفسه لأن النفوس كلها فقيرة عند هيئته
و من أحب أن يرى خوف الله في قلبه و يكشف بآيات الله فلا يأكل إلا حلالا و لا يعمل إلا في سنة و
ضرورة
وما حرم من حرم مشاهدة الملكوت و حجب عن الوصول إلا بشيئين بسوء الطعمة و أذى الخلق
يا أخي إستجلب حلاوة الزهد بقصر الأمل و إقطع أسباب الطمع بصحة اليأس
يا أخي تعرض لرقة القلب بمجالسة أهل الذكر و إستجلب نور القلب بدوام الحذر و إستفتح باب الحذر
بتطويل الفكرة و تزين لله تعالى بالصدق في جميع الأحوال و تحبب إليه بتعجيل الخطأ إليه
و إياك و التسوية فإنه يغرق الهلكى و إياك و العقلة فإنها تسود القرب و إياك و التواني فيما لا عذر فيه
فإنه ملجأ النادمين فالزاهد ابن زمانه
و تعرض لعفو الله بحسن المراجعة
و الخوف رقيب العمل و الرجا شفيع المحب و بأول قدم يطلبه الصادق يجده
و علامة المرید الحقيقي أن لا يفتر عن ذكره و لا يمل من حقه و لا يستأنس بغيره و يلزم السنة و
الفريضة فالسنة ترك الدنيا و الفريضة صحبة المولى فمن عمل بالسنة و الفرض فقد كمل أمره
و من زهد في الدنيا فقد نبه قدرها في نفسه فينبغي له أن يستحي من الله أن يتخذ غير بدلا بما لا قدر
له عنده
و عند نزول البلا تظهر حقائق الصبر و عند مكاشفة الأقدار تظهر حقائق الرضى
و إياك أن تجعل الزهد حرفتك و لكن إجعله عبادتك
المحبة سمة المعرفة و عنوان الطريقة يتوصلون بها إلى لقاء الله

Kamil derecesine ermiş tasarruf sahibi insan odur ki marifeti (bilgiçliği) dindarlığını gölgede bırakmayan kişidir. Batinî ilimler hakkında söz ederken zahirî halleri ile çelişki içinde olmayan kişidir.

¹ ez-Zehebî, IV, 269; Molla Cami, s. 612; eş-Şettanufî, s. 236; en-Nebhanî, II, 55; Hündür, s. 39-40.

Kerametleri kendisini Allah'ın mahrem sırlarını çiğnemeye götürmeyen kişidir.

Vefanın hakikatı nefsi gaflet uykusundan uyandırmaktır. Her türlü dünya arzusundan kurtulup onlardan uzaklaşmaktır.

Kim tevazulu olmak istiyorsa nefsinin Yüce Allah'ın azametine yönlendirmelidir. Allah'ın azametini idrak eden nefis Allah'ın büyüklüğü karşısında ezilir ve kendisine gelir. Kim Yüce Allah'ın kudretini görürse nefsinin kibri azalır. Çünkü Allah'ın heybeti karşısında bütün nefisler küçülür.

Kim Allah korkusunu kalbinde yaşamak isterse ve Allah'ın ayetlerine muttali olmak istiyorsa helal rızıktan başkasını yemesin. Sünnete aykırı bir iş yapmasın.

İnsanı vuslattan mahrum eden ve onun melakut yani metafizik âlemi görmesini engelleyen iki şey vardır. Bunlardan birincisi haram yemek ikincisi ise Allah'ın mahlûkatlarına zarar vermektir.

Ey kardeşim! Hayatta müstağni(beklentisi az olan) ol ki zühdün tadını çıkarasın. Sıhhatli ümitsizlik içinde ol ki sendeki tamahkârlık duygularının önüne geçebilesin!

Ey kardeşim' Kalbinin yumuşamasını istiyorsan Allah'ı zikredenlerle beraber ol. Onların meclislerine katıl. Kalp gözünün açılmasını istiyorsan her zaman günahlardan korunmaya çalış! Sürekli tefekkür halinde ol ki günahlardan korunma kapısını açabilesin. Her halinde ve her davranışında doğru olarak Allah'a hoş görünmeye çalış. Ona hızlı adımlarla koşarak kendini O'na sevdire.

Dini vecibelerini eda ederken zamanı heder etme! Çünkü zamanı iyi kullanmazsan zaman seni yok eder. Gaflete dalma! Gaflet hali uzun zaman devam ederse kalbi karartır. Bir mazeretin olmadan ibadetlerini ifa etmede tembellik edip ağırdan alma! Ağırdan almak pişman olacak insanların melceidir. Unutma ki sofi yaşadığı anının oğludur! Çok istiğfar ederek ve samimi nedamet göstererek geçmiş günahlarından Hüsnü niyet ile Allah'ın af ve mağfiretini iste.

Allah'tan korkmak kötü fiil işlememenin koruyucusudur. Ümit içinde olmak ise aşık olanın can kurtaranıdır. Aşkında sadık olan bir adım atmakla onu bulur.

Samimi müridin en önemli alameti bir an dahi olsa Allah'ı zikretmekten ayrılmaması, Allah'ın haklarından meyletmemesi ve Allah'tan başka herhangi bir kimseyle tam ünsiyet içinde olmamasıdır. Sünnet ve farzlara sınıksız sarılmasıdır. Sünnet dünyalıkları terk etmektir. Farz ise Allah ile beraber olmaktır. Kim sünneti ve farzı tam olarak yerine getirirse kâmil insan olur.

Kim bu dünyada zahid olmak istiyorsa nefsinin dünyanın değersiz olduğunu ikna etmelidir. Allah'ın yanında değersiz olan şeylere kıymet vermektен utanmalıdır. Musibet zamanlarında sabrın hakikati ortaya çıkar. Yani insanın sabırlı olup olmaması bela anlarında belli olur. Kadere rıza göstermek kötü kaderi görme anında belli olur.

Ey kardeşim! Zühdün senin mesleğin(geçim kaynağın) olmasın Yani zühdünü gösteriş ve çıkar aracı yapma' Zühdü sadece ibadet amacıyla yaşa! Muhabbet (Allah sevgisi) Yüce Allah'ı tanımanın işareti ve tarikat ehlinin yol adresidir. Ehli tarikat muhabbet ile asıl sevgili ile buluşmaya çalışırlar ¹

Arapça asılları elimize geçmeyen aşağıdaki hikmetli sözler de Şeyh Hayat'a aittir.

Aşk kalbi korku ile ünsiyet arasında bırakır. O bir taifenin veya ehli tarikin mahbuba bağlanmasının, sevgiliye vasıl olmanın belirgin alametidir. O akla tad, ölüme lezzet veren bir keyfiyettir. Asla sarsılmaz. Onu tadan kişide hal, vecd ve keşf gibi hallerin coşması ile hak zahir olur. Kişinin bütün varlığının coşması, ona karşı verilecek mükâfatın büyüklüğü kişiye müşahade şevkini tattırır. Kabuklu fıstıkların değeri özleri iledir. İnsanların değeri ise akıllarıyladır. Saraylar da içindekilerle değer kazanır. Sevgililer sevgilileriyle övünürler. Aşk ateşi yanınca kişinin her türlü bencil duygularını

¹ eş-Şettanufî, s. 236; eş-Şa'ranî, I, 153.

öldürür, ruhaniyetini yükseltir. Birçok sırları yok eder birçok sırları da olduğu gibi bırakır. Çünkü ardında silinmeyecek izler de bırakır.¹

Şeyh Hayat hakkında bilgi veren kaynaklar aşağıdaki şiir beyitlerini ona nisbet etmektedirler.²

يا واجد الحق أوجد الحقوق كلها
و إن عجزت عنها فهو من الأكابر
و ما الحب إلا خطرة ثم نظرة
تنسي لهيبا بين تلك السرائر
إذا سكن الحق السريرة
ضوعفت ثلاثة أحوال لأهل البصائر
فجال بعيد السر عن كنه وجده
ويحصره للشوق في حال حائر

Ey Hakk(Allah)'ı bulan kişi! Allah'ın senin üzerine düşen bütün haklarını ver

Eğer bunu yapamıyorsan büyük günah işlemiş olursun
Aşk, kalplerdeki alevli yangınları unutturan
Bir anlık bir hatırlama ve bir bakıştan ibarettir
Eğer Hak(Allah) insanın kalbine tam yerleşirse
Basiret sahibi insanlara üç hal ziyade verilir
Derin sır sahibi kişi aşk tutkusunun içinde dolaşarak
Şaşkın bir şekilde özlem çemberi içinde kıvranır durur

Sonuç

Hayat b. Kays el-Harranî H. 501/M. 1105 yılında Harran'da doğdu. Hayat b. Kays çocukluğundan itibaren o zaman Harran'da bulunan medreselere devam ederek büyük hocalardan dersler almıştır. Özellikle Büyük şeyh Ebu Abdullah el-Bevvarî'nin

¹ Hündür, s. 42.

² eş-Şettanufî, s. 236.

Harran’da kurmuş olduğu zaviyeye devam ederek ilim ve tasavvuf bilgileri alarak kendisini yetiştirmiştir. Şeyh Hayat sadece ilim öğrenmekle kalmamış ilmi ile amel eden evliyanın büyüklerinden ve ariflerin en ile gelenlerinden biri olmuştur. Elimizde çok az bir kısmı bulunan hikmetli sözlerine baktığımızda İslami zühd felsefesine vakıf bir âlim ve zahid olduğu anlaşılmaktadır.

Şeyh Hayat’ın yaşadığı dönemde İslam coğrafyası hem siyasî hem de kültürel yönden büyük bir parçalanma dönemi içinde idi. Büyük Selçuklu Devleti’nin parçalanmasından sonra ortaya çıkan Atabeyler emirlikleri zamanında Şîî-Batınî hareketler artmış ve İslam siyasî birliğini tehdit eder hale gelmişti. İslam âlemindeki bu siyasî ve kültürel bölünmüşlüğü fırsat bilen o zamanın Avrupa devletleri Haçlı seferlerini başlatarak Anadolu ve Suriye coğrafyasının bir kısmını Müslümanlardan almayı başarmıştı. Ancak Zengi Emirleri ve daha sonra Selahattin Eyyubi gibi büyük sultanlar İslam siyasî birliğini sağlamaya çalışarak Haçlılara karşı cihad’ın bayraktarlığını yapmaya gayret etmişlerdir. İşte böyle buhranlı bir dönemde yaşayan Şeyh Hayat b. Kays bulunduğu çevrede toplumun önemli bir dini rehberi olmuştur. Hem halkın hem de o dönemin idarecileri için sıkıntılı zamanlarda himmetine başvurulmuş önemli bir mürşid olmuştur.

Şeyh Hayat, hayatını bir abid ve zahid olarak geçirmiş iyi halleri yumuşak huyu ve cömertliğiyle çevresindeki insanların manevi önderi olmuştur. Göstermiş olduğu kerametleriyle büyük bir şeyh ve veli olduğunu da ispatlamıştır. Şeyh Hayat talebe de yetiştirmiştir. Şeyh bölgedeki halk üzerinde çok büyük bir manevi etkisi olmuş hatta dönemin Hıristiyanlara karşı cihad eden Müslüman komutan ve liderler onun himmet ve dualarını almaya çalışmışlardır. Şeyh Hayat ehli tasavvufun önemli şahsiyetleri tarafından da takdir edilmiş ve Büyük Şeyh Ahmed er-Rifaî tarafından hırka giydirilmiştir. Bazı âlimler tarafından hayatta tasarruf selahiyetine sahip dört büyük şeyhten biri sayılmıştır. Şeyh

Hayat 80 yaşında iken H.581/M.1185 yılında Harran'da vefat etmiştir.

Kaynaklar

Abacı, Müslüm, *Hayat b. Kays el-Harrani ve Harran*, Şanlıurfa 2004.

Aslan, Ahmet, "Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri", *I Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Konya 2006, I-II.

-, "İslamî Fetihden Emevî Dönemi'nin Sonuna Kadar Diyar-ı Mudar (Harran Bölgesi)'da Arap Edebiyatı Çevresi", *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 2013, 22.

Bakkal, Ali, *Harran Okulu*, İstanbul 2009.

Barhabreuse, Ebu'l-Farac, *Ebu'l-Farac Tarihi*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1987, I-II.

Cami Mevlana Abdurrahman Ahmed, *Nefahatu'l-Üns Min Hadarati'l-Kuds*, Tahran 1918.

C.H. Becker, "Eyyubiler", *İA*, IV, İstanbul 1993.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004.

Demirkent, Işın, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi*, İstanbul 1974.

Düzen, İbrahim, *H. İbrahim (a.s.)'i Anma Şanlıurfa 1. Kültür ve Sanat Haftası Faaliyetleri*, Şanlıurfa 1991.

el-Ğamidî, Ali Muhammed Code, *Biladü's-Şam Kubeyli'l-Ğazvi's-Salibi*, Mekke 1992.

Hündür, Cuma, *Şanlıurfa ve Çevresinde Zühhd ve Tarikatlar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, HRÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1998.

Işıltan Fikret, *Urfa Bölgesi Tarihi (Başlangıçtan h.210=m.825'e Kadar)*, İstanbul 1960.

İbn Cubeyr, *Rihletu İbn Cubeyr*, Beyrut 1984/1404.

İbnu'l-İmad el-Hanbeli, *Şezaratu'z-Zeheb Fi Ahbari Men Zeheb*, Mısır 1979.

İbnu'l-Esir, *el-Kamil Fi't-Tarih*, Beyrut 1963, I-XII.

-, *Usdu'l-Ğabe Fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Beyrut, I-V.

İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1988, I-XIV.

İbnu'l-Mulakkın, Siracuddin, *Tabakatu'l-Evliya*, Tah: Nureddin Şeribe, Kahire 1994.

İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kubra*, Beyrut, I-VIII.

İbn Tağriberdî, *en-Nucumu'z-Zahira*, Mısır 1956, I-XVI.

Karakaş, Mahmut, *Şanlıurfa ve İlçelerinde Kitabeler*, Ankara 2001.

Kürkçüoğlu, Cihat, *Tarih ve Tarım Kenti Harran*, Ankara 1995.

en-Nebhanî, Yusuf b. İsmail, *Camiu Keramati'l-Evliya*, Mısır 1974.

Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, Çev. Fikret İşıltan, I-III, Ankara 1989.

eş-Şa'ranî, Abdülvahhab b. Ahmed, *et-Tabakakatu'l-Kübra el-Musemmatu Bi levakib'l-Envar Fi Tabakati'l-Ahyar*, I-XI, Mısır 2010.

eş-Şettanufî, Ali b. Yusuf, *Behçetu'l-Esrar ve Ma'denu'l-Envar*, Kahire 1330.

Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, Ankara 1993.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed, *Tarihu't-Taberî*, Tah: Muhammed Ebu'l-Fida, I-XII, Beyrut 1982.

Uludağ Süleyman, " Harrani Hayat b. Kays, *DİA*, İstanbul 1997, XVI.

Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, I-V, Beyrut 1986.

Yıldız, Hakkı Dursun, (Redaktör) *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I-XIV, İstanbul 1992.

ez-Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lam*, I-XIII, Beyrut 1995.

Tüketim Kültürü İsrafın Sebep ve Çareleri

Yrd. Doç. Dr. Adil ÖKSÜZ*

Özet

Bu makalede günümüzde bireysel ve yerel olmaktan çıkıp kitlesel ve küresel bir boyut kazanan tüketim kültürünün tabii bir sonucu olan israfın sebepleri ve çözüm yolları incelenecektir. Bu konuda İslam'ın konuya bakışı ve getirdiği çareler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İsraf, taklit/özenti, egoizm, dünyevileşme, infak, iktisad.

Causes and Solutions Of Wasting/Consumer Culture

Abstract

In this article consumerism and its causes together with some Qur'anic solutions will be discussed in details. This issue in today's world has a global dimension and undeniable fact. Thus Islam's general views and solutions will be examined on this subject

Key words: Wasting, imitation, egoism, secularism, charity, saving.

Giriş

İsraf, haddi aşma anlamında beşeriyet kadar eski bir olgudur. Hatta İblis bu manada ilk müsrif kabul edilebilir. Tarih, israfın kölesi olmuş milletlerin mezarlığı gibidir. Nice medeniyetler israf ve sefahatin içinde yok olup gitmişlerdir. Diğer bir ifade ile tüketirken adeta tükenmişlerdir. Günümüzde ise, israf ve savurganlık bir yaşam biçimine ve kitlesel boyutlara ulaşmıştır. Neticede toplumlar hızla tüketim süreçlerinin tutsağı haline gelmiş kendine has özellikleri ve

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, aoksuz@sakarya.edu.tr.

yaşam tarzı olan bir tüketim toplumu türemiştir. Bu nedenle İslamî açıdan israfın sebepleri ve çarelerinin tespiti hem ferdî hem içtimaî hem de devlet bazında hayatî önem taşımaktadır.

2004 senesi ülkemizde kırk sivil toplum kuruluşunun önderliğinde “İsrafı Önleme ve Verimlilik” yılı ilan edilmiş ve konu hakkında çok sayıda sempozyum düzenlenmiştir. Kamuda, özel sektörde, üniversitelerde ve diğer siyasi alanlarda kaynakların israfı ve önlemleri üzerine yazılıp çizilmiştir. Devlet imkânlarının ve kaynaklarının gereksiz kullanımı ve istismarı farklı boyutlarıyla analiz edilmiştir¹. Bu makalemizde konunun siyasi ve politik yönünden ziyade dini ve ahlakî yönüne değineceğiz. Fert ve toplum açısından ne anlama geldiği üzerinde duracağız.

1. İsrafın Tanımı

Genel olarak israf denildiğinde, yeme-içme ve giyinme gibi hususlarda ifrat ve tefrite düşme anlaşılmaktadır. İsraf kavramı değişik açılardan klasik literatürde tanımlanmıştır. Rağıb el-İsfehanî (v. 425/1034) israfı, “insanın fiil ve eylemlerinde haddi aşmasıdır ve ekseriyetle infak ve harcamalarla ilgili olarak kullanılmaktadır” şeklinde tanımlar.² Bu tanım Elmalılı M. Hamdi Yazır tarafından şu şekilde tekrarlanır: “İsraf, mal sarfında meşhur ise de o, insanın yaptığı herhangi bir fiilde haddini aşmasıdır.”³

Seyyid Şerif Cürcanî (816/1413), israf ile ilgili birkaç tanım zikreder. Özetle: (a) “Basit ve değersiz bir maksat için çok mal harcamaktır.”, (b) “Kişinin harcamalarında haddi aşmasıdır.” Bu

¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Ahmet Ay, Zeynep Karaçor, Murat Çetinkaya, “Politik Yolsuzluk ve İsraf: Türkiye Ekonomisi Üzerine bir Değerlendirme”, *İsrafı Önleme Sempozyumu Makaleler*, Başkent Üniversitesi Yayınları, Ankara 2005, s. 20-34; Ayrıca bk. Agah Oktay Güner, *İsraf Ekonomisi*, İstanbul 1976.

² Rağıb el-İsfehanî, *Müfredât*, Dimeşk 1992, s. 407.

³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dînî Kur’ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, ts, VI, 4133.

durum bazen haram yemekle, bazen de helal malda itidalin ve ihtiyacın üstünde yemek ve harcamakla olur. Yine israfın niceliksel bir boyutu olduğu bu nedenle hak ve hukukun ölçülerine riayet etmeme manasının da bulunduğu zikredilir. (c) “Bir şeyi ihtiyaç duyulan miktarın dışında gereğinden fazla sarf etmektir. Eğer bir şey gereksiz yere sarf edilirse buna tebzir denir.”¹

Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet’te israf, itikadî, amelî ve ahlakî olmak üzere her türlü ifrat ve tefriti kapsayan bir semantik alana tekabül etmektedir. Toplumsal hayatın birçok yönü özellikle de mali konular için söz konusudur. Kur’an’da israf konusu, Karun, Firavun ve Lut kavminin taşkınlık ve savurganlığı örnekleri üzerinden anlatılır. (A’raf,7/81; Yunus, 10/83) İnkâr ve şirkte aşırıya gitme, insanları yoldan çıkarma, masum bir cana kıyma, ahlaksızlıkta sınır tanımama, lüks ve debdebe ile yaşadıkları toplumu helake sürüklenme, yetim malı yeme, günah işlemekten öte günahlarla hem dem olma, yeme-içmede ve giyinmede itidali kaybetme ve hatta ibadette aşırılığa gitmeye kadar pek çok husus israf kategorisindedir. (Al-i İmran, 3/147; Zümer, 39/53) İsrâf malla sınırlı değildir. Ömür, sağlık gençlik, ilim gibi Allah’ın lütfettiği her bir nimet için israf söz konusudur².

2. Tüketim Kültürü İsrâfın Sebepleri

Kur’an-ı Kerim ve hadis-i şerifler incelendiğinde israfın, itikadî, ahlakî, amelî ve özellikle de mâlî konuları içeren her türlü haddi aşmayı kapsayan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında pek çok sebep burada zikredilebilir. Ancak Allah’ın verdiği nimetlere şükür ile mukabele etmek yerine onları

¹ Seyyid Şerif Cürcanî, *et-Ta’rifat*, Beyrut 1983, s. 23-24.

² Daha geniş bilgi için bk. Hikmet Akdemir, “Kur’an-ı Kerim’de İsrâf Kavramı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1 (2001) s. 30-40.

değersizleştiren bir savurganlık ve tüketim çılgınlığı olması itibarıyla israfın sebeplerini birkaç ana husus çerçevesinde ele alacağız.

2.1. Taklit ve Özenti

İnsanları, israf ve savurganlığa iten amillerden birisi başkalarını taklit ve özenti duygusudur. Diğer bir ifadeyle görenek ve tiryakilik önemli bir israf nedenidir. Fertler çoğu kere başkalarını model alma ve onların yaşam tarzına özenti psikolojisi içinde davranır ve hayatlarına yön verirler¹. Kur'an-ı Kerim, tefekkür ve tedebbürden yoksun bilinçsizce yapılan bir taklit anlayışını doğru bulmaz ve böylesi bir telakkiyi eleştirir. İnsanların körü körüne atalarını ve içinde yaşadıkları toplumu taklit etmeleri ve bu taklidin doğurduğu kötü akıbet birkaç ayette can alıcı bir şekilde şöyle tasvir edilmektedir:

“Onlara: ‘Allah’ın indirdiğine uyun!’ dense, ‘Hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız!’ derler. Peki ama, ataları bir şey düşünmeyen ve doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı atalarının yoluna uyacaklar?” (Bakara, 2/170)

“Kendilerine: "Gelin, Allah’ın indirdiği buyruklara uyun!" denilince: "Hayır, biz babalarımızdan ne görmüşsek onu uyguluyoruz, sadece onlara uyarız" derler. Peki, şeytan atalarını o alevli ateş azabına çağırmış olsa da mı onların peşinden gidecekler?" (Lokman, 31/21).

Birisi Mekki diğeri Medeni olan bu ayetlerde inkâr ve her türlü haddi aşmanın önemli bir sebebi olarak taklit ve özenti olgusuyla karşılaşmaktayız. Bir kısım insanlar, atalarına ve içinde doğup büyüdüğü toplumun kendilerine miras bıraktığı değerlere, alışkanlıklara ve yaşam biçimine bilinçsizce ve körü körüne bağlanırlar. Halbuki gelenek ve görenekler ve tarihi miras ne eski oldukları için terk edilir ne de ataların uygulaması olduğu için

¹ M. İhsan Çubukcu, *Küreselleşme Süreci İçinde Tüketim Toplumu ve Tüketim Kültürü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1999, s. 118-122.

sahiplenilir. Asıl olan Allah'ın emrine ve akl-ı selime muhalif olanın terk edilmesidir. Nitekim fıkıhta “zarar kadim olmaz” şeklinde küllî bir kaide vardır. Zarar müruru zamana uğramaz. Gayrimeşru bir iş, kadimden beri yapıla gelse de buna itibar edilmez. Fahiş bir zarar söz konusu ise giderilir. Yine bu konuda önemli bir fikhî kaide de şudur: “kadim kıdemi üzre terk olunur.” Yani meşru bir şekilde eskiden beri devam eden bir şey, aksine delil olmadıkça devam eder. Bu sebeple eski hiçbir kayda bağlı olmadan eski olduğu için değil; açık bir zararı bulunmadığı için geçerlidir¹.

Ayet-i kerimelerde atalara ve içinde yaşanılan toplumun değerlerine bağlılık üç noktadan eleştirilmektedir. Birincisi ataların ve toplumun akl-ı selimden yoksun olmasıdır. İkincisi, ilahi hidayetin diğer bir ifadeyle bir peygamber veya şeriatın hak mesajından uzaklaşmaları ya da habersiz olmalarıdır. Üçüncüsü ise, ataların ve toplumun şeytanın adımlarını takip etmesidir. Ayrıca Bakara 170. ayetteki “ataları bir şey düşünmeyen ve doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı” ifadesinden anlaşılmaktadır ki bilgide ve yaşayışta doğruya ve hakikate ulaşmanın iki temel aracı vardır. Bunlar akl-ı selim ve ilahi hidayettir².

Körü körüne taklit ve taassup içinde olanların ilahi mesaja karşı tutumları, bir sonraki ayette, kendilerine seslenen çobanı anlamayan koyunların tavrına benzetilmektedir³. Taklit ve özenti psikolojisi, kişileri, akıllarıyla değil nefsanî dürtüleriyle hareket etmeye sevk eder ve kendilerine yönelik uyarılara karşı duyarsızlaştırır.

“İşte böylece senden önce, uyarıcı bir resul gönderdiğimiz hiçbir şehir yoktur ki oraların varlıklı lüks içinde yaşayan şımarık

¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 483.

² Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu*, Ankara 2007, I, 255.

³ İbn Cerir Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, Beyrut 1995, II, 109; İbn Atıyye, Abdülhak b. Galib, *el-Muharraru'l-Veciz*, Beyrut 1422, I, 238.

kişileri: "Biz babalarımızı bir dine (yaşam tarzına) bağlanmış gördük. Biz de onların izlerine uyduk!" demiş olmasınlar." (Zuhruf, 43/23)

Bu ayette ataların yaşam tarzını ve hayat anlayışını yanlış bile olsa taklit etmenin gerekçesi olarak "mütref" olmak zikredilmektedir. Zira insanların bolluk ve lüks içinde hayat sürmesi onları şımartmakta ve kendilerini hesaba çekmekten alıkoymaktadır. Haz ve keyif aldıkları mevcut durumun ahlakî ve itikadi açıdan ne kadar çirkin olduğunu düşünememektedirler¹.

Taklit kadar başkalarına özentî ve benzeme duygusu da israfı tetikleyen etkenlerdendir. Bu konuda Kur'an servetiyle ve zenginliğiyle şımartmış ve Rabbini unutmuş Karun'u ve ona özenenleri örnek olarak zikreder:

"Karun: 'Bu servet bende bulunan bir bilgi sayesinde bana verildi' dedi. Bilmedi mi ki Allah, kendisinden önceki kuşaklar arasında kendisinden daha güçlü ve daha çok cemaati bulunan nice kimseleri helâk etmiştir? Suçlulara günahlarından sorulmaz. Karun bir gün, yine bütün ihtişam ve şatafatıyla halkının karşısına çıktı. Dünya hayatına çok düşkün olanlar: 'Keşke bizim de Karun'un gibi servetimiz olsaydı. Adamın amma da şansı varmış, keyfine diyecek yok!' dediler." (Kasas, 28/78-79)

Birinci ayette öncelikle israf ve debdebe içindeki Karun'un sözleri nakledilmektedir. Kendisine "servetin sebebiyle şımarma, ahiretten nasibini unutma, Allah'ın sana ihsan ettiği gibi sen de insanlara iyilik et" şeklinde nasihat edenlere karşı Karun'un cevabı ilginçtir. "Bu servet bende bulunan bir bilgi sayesinde bana verildi" mealindeki bu ifadenin tefsiri hakkında müfessirler değişik yorumlar yapmışlardır. Genel olarak ilimden maksadın ticarî tecrübe ve birikim olduğunu söyleyen müfessirlerin yanında modern insanın zihin yapısıyla da örtüşen Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in ilim kavramına getirdiği yorum dikkat çekicidir: Ona göre Karun'a

¹ Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut 1414, IV,632: Âlusî, Şihabüddin, *Ruhu'l-Meânî*, Beyrut 1415, XIII, 75.

verilen ilim “Şayet Allah benden razı olmasa ve benim faziletli bir kişi olduğumu bilmese bu kadar serveti bana vermezdi” düşüncesidir¹. Dünyaya ve servete Protestan bir bakışa sahip günümüz modern insanı da “ne kadar servetin çoksa tanrı katında da o kadar değerlisin” söylemine mahkûm olmuştur. Bu nedenle Karun’un tarihsel gerçekliği mahfuz olmakla birlikte Kur’an onu bize her zaman ve zeminde karşılaşılabileceğimiz bir servet sarhoşu prototipi olarak takdim etmektedir. Tarih Kur’an’ın bu evrensel hitabının örnekleriyle doludur. Halbuki İslam’a göre Allah daha zengin ve güçlü nice toplulukları helak etmiştir. Mal ve servet fânidir ve birer imtihan vesilesidir.

İkinci ayette ise, Karun’a imrenen, keşke onun gibi olsaydık diyerek iç geçiren kişilerin ruh haleti tasvir edilmektedir: Bunlar dünya hayatını ahirete tercih eden, dünyevileşmiş ve ilimden nasibi olmayan kimselerdir. Karun’a özenmelerinin sebebi ise “ إِنَّهُ لُدُو حَظٌّ عَظِيمٌ ” ifadesiyle anlatılan dünyevi haz ve keyif alma duygusudur. Günümüzde de benzer özentili söylemlerini kadın erkek, genç ihtiyar pek çok kişiden duymak mümkündür².

Sosyal-psikoloji ve kitle ruh haleti açısından özentinin fertleri ve toplumları nerelere sürükleyeceğini göstermesi açısından Hz. Peygamber (s.a.s.)’in “Kim bir kavme benzemeye çalışırsa o onlardandır.”³ beyanı burada hatırlanmalıdır. Kur’an-ı kerim özentinin ve özellikle servet ve zenginlikte başkalarına imrenmenin fert ve toplumları nasıl bir sürece iteceğini şu ayette çok net bir şekilde tasvir etmektedir:

“Eğer, bütün insanların dinsizliğe imrenerek bir tek ümmet haline gelme mahzuru olmasaydı, Rahman’ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri, evlerinin kapılarını, üzerine kurulacakları koltukları hep gümüştan yapardık. Onları altına,

¹ İbn Kesir, Ebu’l-Fida, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, Beyrut 1999, VI, 255.

² Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsiru’l-Merağî*, Mısır 1946, XX, 99.

³ Ebu Davud, “Libas”, 4.

mücevhere boğardık. Fakat bütün bunlar dünya hayatının geçici metândan ibarettir. Âhret ise Rabbinin nezdinde Allah'a karşı gelmekten sakınanlara mahsustur. (Zuhruf, 43/33-35)

Müfessirler bu ayeti değişik açılardan tefsir etmişlerdir. Biz özellikle insan fıtratındaki özenti duygusunun insan davranışlarına etkisine dikkat çekmek istiyoruz. Zira insan zayıf, (Nisa, 4/28) dünya ve içindeki nimetlere karşı müştak olarak yaratılmıştır. (Al-i İmran, 3/14) Bu tabiatının gereği olarak büyük bir servet onu her türlü ruhî ve ahlakî endişeden ve duyarlılıktan uzaklaştırabilir. Özentilerinin mahkûmu, bencil, kibirli ve acımasız bir kişi haline getirebilir¹. Görüldüğü gibi israf sadece müsrifi etkileyen bir hal değildir. Bilakis o, etken bir yapıya sahip ve ikinci üçüncü şahısları da kendi dairesi içerisinde eritme güç ve kudretine malik adeta bulaşıcı bir hastalık gibidir.

İsraf, modern dönemde tüketim toplumuna evrilmiş, kitlesel ve küresel bir boyut kazanmış hatta bir kültür haline gelmiştir. İsraf, toplumun yaşamını yönlendiren ona değer yargılarını empoze eden bir ideolojiye dönüşmüştür. Tüketim kültürü savurganlıkla beslenir ve bu kültürün avcıları konumundaki pazarlamacıların işi savurganlığı özendirir. Tüketim toplumlarında özenti ve taklit bir değere tekabül eder. Bu toplumda insanlar ürettikleriyle değil tükettikleriyle anlam kazanır. Sosyal sınıfların kendilerini ifade etme biçimidir. Modern anlamda tüketim, geleneksel anlamdaki sadece mal ve ihtiyaçların tüketimi değil bilakis değerlerin tüketimidir². Bu fasit dairede çılgınca tüketen ve tükettikcede daha fazla üreten bir toplumun nazarında, Kur'an ve sünnetin tarif ettiği kanaat, mevcutla yetinme ve imkân açısından kendisinden yukarıdakilere değil bilakis

¹ Necmüddin el-Kübra, Ahmed b. Ömer, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, Lübnan 2009, V, 296; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, İstanbul 2000, s. 1001.

² Saliha Coşkun, *Küreselleşme Sürecinde Tüketim Toplumu ve Tüketim Kültürü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2001, s. 28-30.

aşağıdakilere bakma öğretisi de anlamını kaybetmektedir. Hatta “bana fırlatıp attığın şeyi/çöpünü söyle sana kim olduğunu söyleyeyim” söylemi tam da bu mantığı ifade eder¹. Böyle bir toplumda insanın ne olduğuna değil neye sahip olduğuna bakılıyor. Hiç kimse sahip olduğu ev ve arabadan daha değerli kabul edilmemektedir. Böylece, insanlar malların kullanım ve market değerinden daha fazla malların sembolik değerlerine önem vermeye başladılar. Aslında sahip olduğu servet ile kendisini farklılaştırmak ve bu mal ile gösteriş yapmak yeni olmayan bir durumdur².

Tüketim toplumunu, diğer toplumlardan ayıran en önemli özelliklerden birisi bu toplumda insanlığın en tabii aktivitesi olan tüketimin, toplumu yönlendiren ve belirleyen bir güce dönüşmesidir. Bu güç toplumun kendini yeniden üretmesini, sosyalleşmeyi, sosyal dayanışmayı, toplumsal tabakalaşmayı, bireylerin kimlik inşasını ve hayat stillerinin oluşumunu belirlemekte ve şekillendirmektedir³.

Bugün insanımızın birçoğunun içine düştüğü ve kurtulmak için de maddi-manevi büyük bir çaba gösterdiği sigara ve uyuşturucu illeti ilk önce işte böyle bir taklit ve özentili ile başlamaktadır. Bu öyle bir hastalık ki hem kişinin servetini yakıp yok etmekte hem de sağlık ve sıhhatini tehdit edip çaresi olmayan ve neticesi de ölümle sonuçlanan bir kısım hastalıkların ağına atmaktadır. Bu aynı zamanda hem milletin hem de milli servetin yok olması demektir. İnsan bir özentili, bir imrenme, bir taklit sonucu bir şeye hayranlık duyar ve kendisini ona kaptırırsa artık ona zıt olan en yumuşak şeylere bile tepki vermeye başlar ve üzerinde bulunduğu halin sersemliğiyle zaaf ve boşlukları zamanla tabiatı haline gelmiş olur.

¹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliçaylı-Ferda Keskin, İstanbul 2004, s. 40.

² İsmail Demirzen, “Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt X/sayı: 3 (2010), s. 103.

³ Demirzen, “Tüketim Toplumunda Dini Metinlerin Yeniden Anlaşılması”, *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, 2012, cilt: I, s. 498.

Böyle bir insan belli bir seviyeden sonra neyin ne olduğunu farkına varamaz. Meşru olmayan bir şeyin kendisini nereye sürükleyeceğini de pek kestiremez.

Tüketim toplumlarında insanların ne bildiğine değil nerede oturduğuna bakılmaktadır. Bu yüzden tüketim kültürü insanların dış dünyalarını zenginleştirirken iç dünyalarını da yoksullaştırmaktadır. Büyük bilgi artışı içinde bilgelik kaybolmaktadır. Bilgelik kayboldukça insanlar tüketim kültürünün çağrılarına açık hale gelmektedir. Halbuki tüketim toplumunda boğulmamak için bilgiden önce bilgelik gerekmektedir.¹ Tıpkı bilgelik ve hikmet kayboldukça insanlar ya Karun gibi “Bu servete ilmim ve becerim sayesinde kavuştum”(Kasas, 28/78) diyerek şıarmışlar ya da ona özenenler gibi “Keşke Karun’a verilenin benzeri bizim de olsaydı; doğrusu o çok şanslı biri.” (Kasas,28/79) diye gelmişlerdir. Hikmeti ve bilgeliği tercih edenler ise “Kendilerine bilgi verilmiş olanlar ise: “Yazık size, dediler, inanan ve iyi iş yapan kimse için Allâh'ın sevabı daha hayırlıdır. Buna ancak sabredenler kavuşturulur” (Kasas, 28/80) demişlerdir.

Kısaca ifade edersek her türlü algı ve alışkanlıklarımızı, değişik yaşam biçimlerini ve düşünceleri vahyin ve hikmetin süzgecinden geçirmeden kabullenmek, tekrarlamak, başkalarına özentisi ve taklidi tesirinde hayatı tüketmek insanları pişmanlığa ve kötü akıbetine sürükleyebilir. Bir insanın, aklını ve vicdanını dışlayarak tutkularının ve içgüdülerinin peşinde koşması ve davranışlarını ona göre ayarlaması körü körüne bir taklittir. Kur’an bu manada bir taklidi yermektedir. Buna mukabil insanların bilinçli ve özgür iradeleriyle gerçekleştirdikleri itaat ve ittiba erdemlerini ise övmektedir.

¹ Nazif Gürdoğan, “Bilgi Toplumunun Değer Toplumuna Geçişte Tüketim Kültürü ve Savurganlık”, *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, 12-16 Ekim 2009 Ankara, I, 835.

2.2. Fantezilerin İhtiyaç Haline Gelmesi

Günümüzde kendini geliştirme düşüncesi modern hayatın en önemli ilgi alanlarından birisidir. Özellikle toplumsal sınıf ve ırksal hareketlerin son bulmasıyla insanlar, hayat stillerini yaşam tasavvurlarının merkezine koydular. Bu durum narsist ve hedonistik savrulmaları doğurmuştur. Böylece hazcı yaklaşım ruhsuz batı medeniyetinin ruhu olmaya soyunarak aslında insanların kendisine yabancılaşmasını artıran bir nevi uyuşturucu görevini üstlenmiştir. Bu durum kapitalist dünya sisteminin geçirdiği dönüşümle tam bir toplumsal projeye dönüşmüştür. Kapitalist sistem fakirliğin ve yetersiz kaynakların bir sonucu olarak ortaya çıkan ihtiyaç ve istekleri karşılamak için üretim merkezli bir sosyal ve politik yapılanma dönemini geride bırakarak, tüketim merkezli ihtiyaç ve isteklerin oluşturulması ve yönetilmesine dayanan bir toplumsal organizasyona yönelmiştir. Böylesi bir toplumsal yapılanma fertlerin ve toplumların ihtiyaç tanımlarını ve algılarını da belirlemeye başlamıştır. Bu sürecin bir sonucu olarak yaşadığımız toplumda ihtiyaç tanımı değişmiş, fanteziler ve lüks alışkanlıklar bir zaruret ve ihtiyaç olarak algılanmıştır¹.

Kur'an-ı Kerim'de fantezilerin ihtiyaç haline gelmesi, insanların kendilerine faydası dokunacak gerçek ihtiyaçların yerine boş hevesler ve emellerin peşinden koşması bir aldaniş olarak anlatılmaktadır. Zira şeytan, yeminle insanlardan bazılarını yoldan çıkaracağını ifade ederken insanların yollarına kuracağı tuzaklardan bazılarını da saymaktadır. Bunlardan birisi de insanların boş heves ve kuruntuların peşine takılmalarıdır: "İnsanları saptıracağım ve onları uzun emellere, olmayacak kuruntulara, fantezilere ve özlemlere düşürüp aldatacağım. Ben onlara emredeceğim, onlar da (putperestçe bir

¹ Demirzen, "Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi", s. 102; Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 78-90.

kurban adeti olarak) deve(lerin) kulaklarını kesecekler ve ben onlara emredeceğim, onlar Allahın mahlukatını ifsat edecekler!" Ama Allahı bırakıp Şeytanı kendilerine rehber edinenler, kesinlikle ziyana uğrarlar. Şeytan onlara sadece vaatlerde bulunur, birtakım kuruntularla fantezilerle onları oyalar. Şeytan aslında kuru bir aldatmadan başka ne vaat eder ki!" (Nisa, 4/119-120)

İslam toplumunu dünya milletleri karşısında el açar hale getiren ve fakirlik sebebiyle de Müslüman fertleri insanlar karşısında dilencilik durumuna düşüren önemli etkenlerin başında, dünya ve ahiret hayatı adına muhtaç oldukları gerçek ihtiyaçlarını doğru tespit edememeleri gelmektedir. Nitekim İslam toplumu, gerçek ihtiyaçlarını görmezlikten gelmiş, bir kısım fanteziler peşinde koşup durmuş ve neticesinde ihtiyaç dengesini tam kuramamıştır. Tıpkı susuzluğunu giderme adına deniz suyu içen/içirilen bir kimsenin durumuna düşmüştür.

Bugün israf, toplumun hemen her kesiminde büyük bir felâket hâlini almıştır. Çünkü lüks sayılabilecek pek çok eşya artık zarurî ihtiyaç maddesi telâkki edilmektedir. Öyle ki medeniyet, bedeviyete nispeten âdeta hayatı birkaç kat ağırlaştırmış, insanı el emeği ve alın teriyle kazanıp helâl çizgide yaşayamaz hâle getirmiştir.

Bugün içinde yaşadığımız toplum hızla artan ölçüler içinde tüketim olgusu etrafında örgütlenmekte, tüketim amacıyla, hem zaman hem de daha çok para harcamaktadır. İnsanların ekserisi kimliklerini, ürettikleri şeyden ya da işlerinden ziyade, boş zamanlarındaki faaliyetleriyle, tüketici etkinliklerinden kazanmaktadırlar. Tüketim faaliyetleri, bir yaşam tarzı geliştirme, belli mal ve değerli ürünleri satın alma, belli markaların müşterisi olma gibi hususlar, toplumsal konumun temel belirleyicileri sayılmaktadır. On dokuzuncu yüzyılla yirminci yüzyılın ilk yarısında toplumsal bölünme, sınıf ya da ırka dayanırken, tüketim toplumunda bunun yerini tüketim modelleri almıştır. Büyük mağazalarda

alışveriş, boş zamanları değerlendirmek amacıyla gerçekleştirilen değerli bir uğraş olup çıkmıştır!¹.

Gerek küresel ölçekte gerekse fertler esas alındığında dünyada yoksulluktan ve mahrumiyetten sonra refah ve bolluk dönemi yaşayan şahıslar ve toplumlar vardır. Bu toplumlarda özellikle de fakirlik ve yoksulluk sürecini yaşayan nesillerde ya eskiye dönme endişesiyle bir cimrilik ve bencillik refleksi sergiler ya da kendinden sonraki nesillere ve evlatlarına yönelik ben görmedim ben yaşamadım ben yemedim ben binmedim bari evlatlarım yesin ve yaşasın psikolojisi hâkim olur. Bu ise ayrı bir israf ve savurganlık anlamına gelir ki sonuçta sınırsız ihtiyaçları tatmin edilmeye çabalanan doyumsuz nesiller ortaya çıkarır. Çocukların her istediğine sürekli karşılık vermek, onların tüketen bir makine hâline gelmelerine sebep olur. İsteddiği her şeyi elde etmeye alışan nesiller, israfın içine girip o girdapta boğulma riskini taşır. Bu konuda Hz. Ömer, oğlu Abdullah'ı bir gün et yerken görmüş ve: "Hayrola et mi yiyorsun?" diye sormuştu. Oğlu: "Evet canım çekmişti de..." deyince Hz. Ömer üzülmüş ve ona: "Demek sen öyle canının her çektiğini alıp yiyor musun? Bilmez misin ki Peygamberimiz: "İnsanın canının çektiği her şeyi yemesi de israftır." buyurmuştur" demek suretiyle ikaz eder.² Bugünün müslümanlarına ütobik gelebilecek bu sözlerin arkasında yatan hakikat ise, inandığı gibi yaşamayan insanların yaşadığı gibi inanmaya başlamalarının kaçınılmazlığını bütün çıplaklığıyla göstermesidir.

2.3. Dünyevileşme Süreci

İsrafa sebep olan bir diğer başka etken dünyevileşmedir. Kısaca dini değerlere karşı kayıtsızlaşma ve yabancılaşma anlamına gelen dünyevileşme, dini düşünce, uygulama, inanç ve kuralların

¹ Demirzen, "Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi", s. 104.

² İbn Mace, *Sünen*, İstanbul 1992, "Et'ime", 51.

kişisel ve toplumsal anlam ve önemini yitirme sürecidir.¹ Sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi ve benzeri sebeplerle insanların hayatı sadece dünya ile, gerçeği ise algılanan, görülen ve tecrübe edilenle sınırlaması, varlığı tek boyutlu algılaması, kendilerini Allah'tan bağımsız ve müstağni görmesidir.²

Dünyevileşme bir çeşit deformasyon ve başkalaşmadır. Bu anlamda değişme ve başkalaşma, üzerinde ciddi mânâda durulması gereken çok önemli bir husustur. İnsan bir kere değişmeye başlamışsa o artık belli bir süre sonra kendisinin de hiç farkına varamayacağı başkalaşma sürecine girmiş demektir. Eğer bu süreçte İslam'ın dünya ve ahret dengesi adına ortaya koymuş olduğu değerler göz ardı edilip bilinçsizce hareket edilirse, yaşam tarzının insanda inanca dönüşmesi ve dolayısıyla ferdin dünyevileşmesi her zaman ihtimal dahilindedir. Bu önemli konuyu destekler mahiyette bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurur: “Kul bir günah işlediği vakit, kalbinde siyah bir nokta oluşur. Eğer tövbe edip vazgeçer, af dilerse kalbi yine parlar. Ama tekrar günaha dönerse, o leke büyür, nihayet bütün kalbini ele geçirir.”³ Buradan anlıyoruz ki, insana düşen şey bir kere günah işlediğinde tövbe ile hemen onun manevi kirinden temizlenip tesirinden kurtulma kararlılığını göstermesi gayretidir. Aksi takdirde o alışkanlık devam edebilir. İşlenen günahlar bir diğerini çağırıştır ve zamanla da bu durum önemsenmeyebilir. Bu hal üzere devam edilirse belli bir seviyeden sonra da değer yargılar dünya ağırlıklı ölçüye dönüşmüş olur. Ve sonuç büyük günahları bile küçük görmeye kadar uzanır. Bu hususa da dikkat çeken Allah Rasulü (s.a.s.): “ısrarla işlemeye devam edilir vazgeçilmezse küçük şeyler küçük olarak kalmaz büyür, buna

¹ Ahmet Cevizci, “Dünyevileşme”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2000.

² M. Sait Reçber, “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, *İslamiyat*, IV (2001), Sayı: 3, s. 21.

³ Tirmizî, *Sünen*, İstanbul 1992, “Tefsiru sûre (83)” 1; İbn Mâce, “Zühd”, 29.

mukabil büyük günahlar da istiğfarla küçülür.”¹ buyurmak suretiyle bizlere önemli bir ölçü verir. Her hal ve seviyede ister olumlu ister olumsuz yönde olsun insanın değişebileceğini ihtar eder.

Kur’an anlatımında dünyevileşme süreci “yeryüzüne çakılıp kalma” olarak tasvir edilmektedir. Arka planında ise, âhiretten vazgeçip sadece dünya hayatına sarılma ufuksuzluğu ve kişilik kaybı nazara verilmektedir²:

“Ey iman edenler! Size ne oldu ki ‘Allah yolunda seferber olunuz’ emri verilince bulunduğunuz yere yığılıp, çakılıp kaldınız? Yoksa âhiretten vazgeçip dünya hayatına mı razı oldunuz? Ama iyi biliniz ki dünya hayatının zevki âhiret hayatının yanında pek az bir şeydir.” (Tevbe, 9/38)

Ashab-ı kiram, meyvelerin olgunlaştığı, insanların üzerine rehavetin çöktüğü bir sıcak yaz gününde Bizans gibi bir güce karşı orduya katılmaya çağrılmışlardı. Tebuk Seferi için seferberlik ilan edilmişti. Bazılarının, dünyanın cazibesine kapılarak işi ağırdan almaları tembellik ve ahesteperverlik göstermeleriyle ilgili nazil olan³ bu ayet-i kerime umumî manası itibarıyla Müslümanları dünyevileşmeye karşı uyarmaktadır. Zira refah ve zenginlik içinde gevşeyip tembellenen ve dünyaya çakılan millet ve medeniyetleri kötü bir akibet beklemektedir. Yukardaki ayetin siyakında Yüce Allah başka bir kavim getirmek suretiyle dinini yücelteceğini belirterek inananları ikaz ve tehdit etmektedir. Ne ilginçtir ki, tarihte dünyevileşen İslâm toplumlarının saltanatları ve zevkleri de, âyette belirtildiği gibi, pek kısa sürmüştür.

¹ el-Aclûnî, İsmail İbn. Muhammed, “Keşfu’l- Hafa ve Müzilu’l- İlbas Amme’s-tehera Mine’l- Ehadisi Ala Elsinet’n- Nas”, Daru’l- Kütübî’l- İlmiyye, Beyrut 1988, II, s. 364.

² Yunus Ekin, “Dünyevileşmeye Bir Çözüm Olarak İnfak Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 6, Adapazarı 2002, s. 79.

³ Razî, Fahrüddin, *Mefâtihu’l-ğayb*, Beyrut 1997, XVI, 47; Elmalılı, *Hak Dînî Kur’ân Dili*, IV, 343.

Kur'an bir başka ayette dünyevileşmeyi kendi elleriyle insanların kendilerini tehlikeye atması, kendi kendilerini helake sürüklemesi olarak tasvir etmektedir. Bu tehlikeye bir çözüm olarak ise infak erdemini tavsiye eder. Evet, israfa karşı İslam'ın önerdiği çözüm ve alternatiflerden birisi infaktır: "Allah yolunda malınızı infak edin de, kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın ve hep güzel davranın. Çünkü Allah güzel hareket edenleri sever." (Bakara, 2/195) buyrulur.

Kur'an'da dünya-ahiret dengesinin bozulmasını, dünyaya çakılıp kalmayı çok net resmeden, özlü anlatımlardan birisi, ilahî hakikatleri ve hayatın gayesini bildiği halde, buna göre amel etmeyen, ilim ehlinin anlatıldığı şu âyet-i kerimedir:

"Onlara, kendisine âyetlerimiz hakkında ilim nasip ettiğimiz kimsenin de kıssasını anlat: Evet o adam bu ilme rağmen o âyetlerimizden sıyrıldı, şeytan da onu peşine taktı, derken azgınlardan biri olup çıktı. Eğer dileseydik, onu o âyetler sayesinde yüksek bir mevkiye çıkarırdık, lakin o yere saplandı ve hevâsının esiri oldu. Onun hali tıpkı köpeğin durumuna benzer. Üzerine varsan da dilini sarkıtıp solur; kendi haline bıraksan da yine dilini sarkıtıp solur. İşte bu, âyetlerimizi yalanlayanların misalidir. Bu kıssayı anlat belki düşünüp ibret alırlar." (A'raf, 7/175-176)

Burada karakteri sergilenen ilim verildikten sonra dünyevileşmiş kişi (Bel'am ibn Bâûrâ veya Ümeyye ibn Ebî's-Salt) prototipi penceresinden ilahî nitelikli bilgiden uzaklaşarak, şeytanın kurulu dünyasında yeryüzü saltanatına, maddeye râm olmuş modern zihniyeti, aşırı dünyevileşmiş insan tipolojisini seyredebiliriz.¹ Dinden ve vahiyden sıyrılmak suretiyle insanoğlu, varlığını tehdit eden düşmanlarına karşı en temel korunağını, zırhını ve barınağını kaybetmiş ve düşmanlarının yani şeytanların arkasına takılarak dünyalık peşinde koşarken özüne yabancılaşmıştır. Artık onu uyarmak ta, uyarmamak ta birdir. Kalbî ve vicdanî reflekslerini

¹ Sadık Kılıç, *Fitratın Dirilişi*, İstanbul 1991, s. 81.

yitirmiş, artık inkâr onun için mizaç ve seciye halini almıştır. İhtiyaç ve zaruretten ötürü değil, nefsinin kötü huyundan ve hırsından dolayı hep çirkin işleri yapar durur.¹ Maddi manevi sahip olduğu bütün değerleri bir bir tüketir ve tüketirken de farkında olmadan kendi benliğini tüketir. İster üzerine var ister kendi haline bırak hep dilini sarkıtıp soluyan köpek misali tüketim onun için bir yaşam tarzı halini alır. Deniz suyu içen insan gibi her harcaması onu yeni harcamalara iter. Bir tüketim girdabı ve kısır döngüsü içinde bocalar durur. Yukarıda zikredilen A'raf suresindeki ayetle ilgili bir hususa da dikkat çekmekte fayda vardır. Özellikle Mekke'nin son yıllarında nazil olduğu bilinen A'raf suresinin bu ayeti, Mekke'de Müslümanların çektikleri uzun bir sıkıntı döneminden sonra Medine'de kısa bir süre sonra elde edecekleri güven ve emniyet ortamı ve bunun tabii bir neticesi olan toplumsal refah karşısında erken bir uyarı mahiyetindedir. Bu uyarıya verilen önemi de Kur'an'ın nüzûlune şahitlik eden sahabelerin hayatlarında açık bir şekilde görmekteyiz.

Dünya malına düşkünlük dünyevî şeylere karşı aşırı hırs ve tutku kişileri ahlakî ve dinî açıdan yozlaştırmakla kalmaz kendi dindaşlarına ve inançlarına korkunç zararlar veririr. Peygamber Efendimiz "mala ve makama düşkün insanı aç kurtlara benzetmiştir: "Bir koyun sürüsünün içine salıverilmiş iki aç kurdun o sürüye verdiği zarar, mala ve mevkiye düşkün bir adamın dinine verdiği zarardan daha büyük değildir."² buyururlar. Nebevi beyandaki teşbih dikkat çekicidir. Bir tarafta doyacağı kadarıyla yetinmeyip açlık hırsıyla ihtiyaç giderme adına ihtiyacından fazlasını zayi eden bir kurt. Diğer yanda dünyevi hırsı, tutkusu ve açgözlülüğü

¹ İbn Atıyye, Abdülhakk, *el-Muharrarü'l-Vecîz*, VI, 146; Tabatabâî, M. Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 1995, VIII, 338; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Kahire 1988, III, 1397.

² Tirmizî, "Zühd", 43.

karşısında mala, mülke, servete, makam ve mevkie mağlup olmuş bencil ve muhteris bir kul.

2.4. Bencillik ve Sefâhet

Bencillik, insanın gönlünde ne kadar iyi duygu varsa hepsini önüne katıp sürükleyen bir anaför veya bir girdaba benzer. Kendini ona kaptırmanın ondan kaçıp kurtulması oldukça zordur. “Egoizm” de denilen bencillik, şahsın kendine düşkünlüğü, yalnız kendini düşünmesi, her faaliyetini bir kısım şahsî çıkarlara bağlı götürmesi şeklinde tezahürleri olan bir ruh hastalığıdır. İsrafın önemli sebeplerinden biri olup üzerinde durulması gereken bir husustur. Nitekim Kur’an’da “O halde gücünüz yettiğince Allah’a karşı gelmekten, haramlara girmekten sakının, hakkı dinleyip, itaat edin ve kendi iyiliğimize olarak hayır yolunda mal harcayın. Kim nefsinin hırsından, bencilliğinden ve cimriliğinden kendini kurtarabilirse asıl felaha erenler işte onlardır.” (Teğabün, 64/16) buyrulmaktadır bencillikten kurtuluşun ne büyük bahtiyarlık olduğu vurgulanmıştır.

Yüce Allah, Mearic Suresi 19-35. ayetlerde insanın fitratındaki bencilliğini ve ruh haletini anlatmaktadır. İnsanın, aceleci, tamahkâr, sabırsız, dayanıksız, çabuk usanan, mızımızlanan, başına bir kötülük, hastalık, felaket geldiği zaman sızlanan; bir iyiliğe, mala, servete, sağlığa, mevkie erişince de cimrilik edip başkalarına yardım etmeyen bir karakterde yaratıldığı, yani böyle bir karakter taşıdığı belirtilmektedir. İşaret edilen ayetlerde Allah, bu tür huyların kötü huy olduğunu belirtmekte ve bu karakterde olanları kınamaktadır.¹

Egosunu tatmin etmeyi hayatının gayesi haline getirmeyi ve bencilliğin girdabında kaybolmayı Kur’an-ı kerim hevasına tapınma olarak nitelemektedir: “Baksana şu kendi heva ve heveslerini tanı

¹ Mehmet Soysaldı, “Kur’an’da İsrâf Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8-19, Samsun 2005, s. 93-127.

edinen kimseye! Artık sen mi vekil olacaksın ona, işlerini sen mi yürüteceksin?" (Furkan 25/43)

İnsan farkında olarak veya olmadan nefsini, peşinden koştuğu her isteği yerine getirdiği bir tanrı haline getirebilir. Bu durum Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından şöyle tasvir edilmektedir: "Yüce Allah'ın yanında, sema gölgesi altında Allah'tan başka tapılan tanrılar içinde, peşinden gidilen ve her isteği yerine getirilen hevâdan daha büyüğü yoktur."¹

Resûlullah (s.a.s.) insanın bencillikteki sınırlarını veya sınır tanımazlığını şu misalle anlatmaktadır: "Âdemoğlunun bir vadi dolusu altını olsa, iki vadi olmasını ister. Âdemoğlunun ağzını (nefsini), ancak toprak doldurur. Allah, hırs ve ihtiras gibi kötü hasletlerden dolayı tövbe eden kimsenin tövbesini kabul eder."²

Tüketim kültürünün odak noktasında açgözlü insan vardır. İnsanların karnı doyurulur gözü doyurulmaz. İnsanların ihtiyaçları sınırlıdır; ancak açgözlü insanın istekleri sınırsızdır. O doyma bilmez. Bu nedenle de dünyayı büyük bir süpermarket gibi algılar. Bu arzusunu tatmin adına insanlar haftada en az bir defa süpermarketlere uğramak isterler.

İsrafın sebeplerinden bir diğeri de sefahettir. Sefahet, şahsın hayatını nefsanîliğe bağlı götürmesinin yanında zevk ve eğlence peşinde koşturup, zamanını ve imkânlarını faydasız bir şekilde harcamasıdır. Bu tür kimseler ahlâkî hiçbir endişe taşımazlar. Fazilet-rezalet ayrımını ve hayır-şer farklılığını pek bilmezler ve gözetmezler. Şehvet duygusuyla hareket ettiklerinden nefsanî zevkler hesabına yaşarlar ve düşündükleri ve yaptıkları şeyler genelde his ve hevesin ürünü şeylerdir. Sefahet ve sefalet nereye girmişse orayı helâkete sürüklemiştir. Sefahet rüşdün zıddıdır. O kişinin zekâsının eksikliği değildir. Bilakis davranışlarını ve iradesini kontrol eden aklını isabetli bir şekilde kullanamamasıdır. Hikmet ve ferasetten yoksun

¹ Taberanî, Ebü'l-Kâsım, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, Beyrut, 1986, VIII, 103.

² Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, İstanbul 1992, "Rikak", 10.

içgüdülerinin ve nefsanî arzularının esiri olmasıdır.¹ Nitekim Kur'an'da geçtiği yerlere bakıldığında bu husus daha iyi anlaşılmaktadır:

“Allah'ın koruyasınız diye sizin sorumluluğunuza bıraktığı malları muhakeme yeteneği zayıf kimselere emanet etmeyin; ama bu mallarla onların geçimlerini karşılayın, onları giydirin ve onlarla nazik bir şekilde konuşun.” (Nisa, 4/5)

Bu ayetle hem aile reisi hem yetimlerin vasisi hem de devlet malını korumakla görevli kişiler uyarılmakta ve hayatın temeli olan malların, sefihlere, düşünme melekelerini dumura uğratmış kendi lehinde ve aleyhinde olanları düşünmeyen/düşünemeyen, eksik akıllı ya da ahmaklık emaresi bulunan, nefsinin ve hevasının peşine takılmış kimselerin tasarrufuna verilmemesi emredilmektedir. Dünyada kazandığımız her kuruşun hesabını ahirette Allah huzurunda vereceğiz. Harcanan her kuruştan da mutlaka sorumluyuz. Gayri meşru yollardan kazanılan servet nasıl haramsa, sahip olunan nimetleri gayri meşru yollarda harcamak da israftır ve haramdır. Bu ayetten sonra gelen ayette, “Onların halinde rüşd (olgunluk) görürseniz, mallarını kendilerine teslim edin!” buyrulmaktadır. Malını düzgün kullanma olgunluğuna erişen kişilere malları iade edilir. Artık yaptığı harcamalarda kişi kendi sorumludur. Çünkü İslam'a göre reşit olan kişiler mallarında tam tasarruf hakkına sahip olmaktadır.

Bir başka ayette ise sefahet kişinin kendi nefesine ihanet etmesi, yazık etmesi, onu değersizleştirmesi, tezekkür ve tedebbürden yoksun olma ve kendini bilmezlik olarak tasvir edilmektedir²: “Kendini bilmeyen ahmaktan başka kim İbrâhim'in dininden yüz çevirir ki? Andolsun ki, Biz onu dünyada nübüvvetle müşerref kılıp seçtik. O âhirette de sâlihlerden olacaktır.” (Bakara, 2/130)

¹ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut 1993, s. 510.

² İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdü'l-Mesir*, Beyrut 1994, I, 128.

İsraf bir sefahettir ve sefahetin neticesidir. Nimetlere ve onları gönderene karşı saygısızlıktır. Kanaatsizlik ise, hırs ve zillet gibi rezalet ve hastalıkların kaynağıdır. Zira, müsrif adam, ilâhî takdire ve alın teriyle elde ettiğine razı olmaz. Sürekli daha fazlasını ister ve hiç şükretmez. Daima sızlanır. Helâl rızkını az bulur, gayr-i meşru olup olmadığına aldırmadan daha külfetsiz ve daha çok kazancın peşine düşer. Hattâ o yolda onur ve haysiyetini dahi feda edecek hale gelir. Nitekim sefahet insanı sefaletle sürükler. Sefahet ve sefaletin yaygın olduğu bir toplum gelecek vaat etmediği gibi, millet de kurtuluşa eremez. Netice itibarıyla denebilir ki, israfla birlikte sefalet ve sefahetin yoğun bir şekilde bulunduğu toplumlarda çökmeler kaçınılmazdır. Bugün tarihte göz dolduran bir ümrana ve medeniyete eriştikten sonra dağılmış ve yıkılmış milletlerin ve devletlerin yıkılış süreçleri incelendiğinde bunların çöküşlerini hazırlayan ve hızlandıran en önemli sebeplerin başında israf, sefahet ve sefaletin geldiği görülecektir.

3. İsraftan Kurtulma Çareleri

İsrafın ve tüketim kültürünün insanı, nefsi arzularının kölesi haline getiren ve yozlaştıran girdabına karşı İslam'ın bir kısım çare ve çözümleri vardır. Bu makalede bunların tamamını zikretmek zordur. Önemli birkaç hususun tahlilinde ise fayda vardır. Öncelikle servet ve nimetlerin bolluğu karşısında şımarıp lükse ve israfa dalmamak için infak yani verme kültürünün insanlara kazandırılması gerekir. Bencillik ve egoizmden kurtulmak için îsar ruhunun fertlere hâkim olması elzemdir. İkinci olarak da insanın, Allah'ın verdiği her nimetten bir gün kendisini mutlaka hesaba çekeceği şuuruyla sahip olması gerekir. Ne kadar çok mal ve servete sahip olursak olalım itidal ve iktisadî elden bırakmamak olmazsa olmazımız olmalıdır.

3.1. İnfak: Verme Kültürü

İsraf ve savurganlığın en önemli çarelerinin başında infak/verme kültürü erdemi gelmektedir. İnfak israfın adeta panzehiri gibidir. İslam serveti ve özel mülkiyeti koruma altına almıştır. Mal ve zenginlik asıl itibarıyla insanın canı ve namusu gibi dokunulmazlardandır Zira Allah Rasülü (s.a.s.) “Müslüman Müslüman’ın kardeşidir. Ona hiyânet etmez, yalan söylemez ve yardımını terketmez. Her Müslüman’ın, diğer Müslüman’a ırzı, malı ve kanı haramdır. Takvâ buradadır. Bir kimseye şer olarak Müslüman kardeşini hor ve hakir görmesi yeter.”¹ İslam servetin tekelleşmesini, yığın yığın biriktirilip infak edilmemesini yasaklar (Haşr, 59/7; Tevbe, 9/34). Müslümanlara gerek servetlerini gerekse nefislerini zekât, sadaka ve en geniş dairede infakla temizlemelerini emreder (Tevbe, 9/103).

İnfâk, lugatta bir şeyin ‘bitip tükenmesi’ ve ‘geçip gitmesi’ manalarına gelen n-f-k maddesinden türetilmiş bir isimdir.² Dinî anlamıyla ise infâk, genel olarak insanın dünyada kazandığı, kendisine rızık olarak verilen şeylerin bir kısmını, mal ve mülkünü Allah rızası için ihtiyaç sahiplerine vermek suretiyle elden çıkarmasıdır.³

Elmalılı M. Hamdi Yazır, infâkın mecaz yoluyla mal ve mülkün dışında ilim öğretme gibi manevî şeyleri de kapsayacağını belirtmektedir.⁴ Nitekim Hz. Peygamber “Güzel söz sadakadır.”⁵ buyurmuştur. Yine infâkın sadece mal ile sınırlı olmayıp ne kadar mühim bir fazilet olduğunu şu şekilde vurgulamıştır: “Yalnız şu iki kişiye gıpta edilmelidir: Biri, Allah’ın kendisine verdiği malı hak

¹ Tirmizî, “Birr” 18,24; Müslim, *Sahih*, İstanbul 1992, “Birr”, 32; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Edeb” 47.

² İbn Fâris, *Mu’cemu Mekayisi’l-Luğa*, Mısır 1969, V, 454-455; İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, X, 358.

³ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkami’l-Kuran*, Beyrut 1995, I, 74.

⁴ Yazır, *Hak Dînî Kur’ân Dili*, I, 180.

⁵ Buharî, “Cihad”, 128; Müslim, “Zekât”, 56.

yolunda harcayıp tüketen kimse, diğeri, Allah'ın kendisine verdiği ilimle yerli yerince hükmeden ve onu başkalarına öğreten kimse.”¹

Toplumları ve insanları çürüten, yozlaştıran ve ahlâkî açıdan ölüme sürükleyen dünyevileşme ve israf çılgınlığına karşı, İslâm sadece uyarıda bulunmakla kalmamış hadislerde geçen tabirle dünyanın fitnesinden korunma çare ve alternatiflerini de sunmuştur. Kur'an servetin şımarttığı kibir, israf ve lüks içinde kendi sonunu hazırlayan insan tipolojisine Karun'u örnek verir. Kasas suresinde Karun'un servetinin büyüklüğü ve onun kibir ve lüks içinde şımarıklığı anlatıldıktan sonra kavminden ilim ve hikmet sahibi kişilerin ona nasihatta bulunması zikredilir. İşte böyle bir nasihat sayesinde insanın dünya malına karşı tutumu ve bununla birlikte israf ve servetin şahsı şımartmasına karşı da çareler sunulur. Gerçek müminler Karun'a şöyle seslenirler:

“Allah'ın sana ihsan ettiği bu servetle ebedî ahiret yurdunu mamur etmeye gayret göster, ama dünyadan da nasibini unutma! Allah sana ihsan ettiği gibi sen de insanlara iyilik et, sakın yeryüzünde bozgunculuk arzu etme! Çünkü Allah bozguncuları sevmez.” (Kasas, 28/77)

Burada İslâm'ın hayat anlayışı, âhireti aramak, dünyayı unutmamak, Allah'ın bize verdiği ihsan ettiği şeylerden diğeri insanlara vermek ve yeryüzünde fesat (bozgunculuk) çıkarmamak şeklinde dört ilkede özetlenmektedir. Ayrıca âyetin dizgisel yapısı içinde infak veya ihsan kelimesi “fesad”ın önünde zikredilerek, infakın ve ihsanın yeryüzündeki fesadı engelleyici rolüne ve ihmalinin ise insanlığı nelere sürükleyeceğine işaret edilmektedir. Ayrıca insan için burada ahiret öncelikli bir dünya hayatının çerçevesi çizilmektedir. Ayette “ibtağî” fiili, bir şeyin peşine düşüp onu ısrarla, azim ve kararlılıkla sebat edip isteme mânâsına gelir ki², Allah'ın sana ihsan ettiği maddi manevi bütün imkânlarıyla, aklınla

¹ Buhari, “İlim” 15.

² Rağıb, *Müfredât*, s. 72.

iradenle, mantığıyla ve sahip olduğu mal, mülk ve servetinle ahiret yurdunu işte böyle bir talepler üstü bir taleple iste demektir. Sonra da “Dünyadan da nasibini unutma.” diyerek bu konuda takınılması gerekli olan tavrı işaret etmektedir. Önce ihsan ve ikramlarla insanlar arasında sıcak bir ilişki kurulmak suretiyle muhtemel bir kısım beşeri zaaf lar ve fesada açık duygular yatıştırılmakta ve ardından da olumsuzlukların ve bozgunculuğun önünü alma yolları belirtilmektedir.

İnfakın önemi adına üzerinde durulması gereken mühim noktalardan birisi de dünyevî şeylerin, özellikle de servetin insan psikolojisi üzerindeki etkisi, diğer bir ifadeyle dünya metâ’ının insan akli ve duygusuna negatif baskısıdır¹. Kur’an bu durumu “istiğna” kendini yeterli görme, tanrıya muhtaç olmama, tuğyan ve ifsâd olarak tasvir eder. İnsanda kendine yetme duygusu, bir başkaldırıyı, tuğyanı, fesadı ve neticede inkârı sinesinde barındırır. Nitekim “Hayır insan kendisini müstağni görerek azıp haddi aştı” (Alak, 96/6-7) âyetinde belirtildiği gibi, Allah’ı ve ahireti unutan insan kendisine yabancılaşmış, söz konusu böyle bir istiğna ile de israf ve inkâr batağına saplanmış olur. “Malının kendisini ebedileştirdiğini zanneder” (Hümeze, 104/3) Mal ve mülkün kendisine ebedilik zannı vererek ölümü ve sonrasını unuttur; ancak malı onu ölümden ve cehenneme yuvarlanmaktan yahut kendi insanî değerini yitirmesinden, maddenin boğucu duvarları arasına hapsedilmenin verdiği ruhî-varoluşsal buhranlardan kurtaramaz. Yine “Halkına duyuru yapıp, Ey kavmim! Mısırın mülkü ve yönetimi, ayaklarımın altından akan şu nehirler, kanallar benim değil mi? Görmüyor musunuz?” (Zuhruf, 43/51) diyen Firavun, ülkesinde zorbalık yaptı, büyüklük tasladı, halkını çeşitli fırkalara ayırdı, tanrılık iddiasında bulundu ve helak oldu. Yine Karun, “Bu servete ilmim ve becerim sayesinde kavuştum’ dedi.”(Kasas, 28/78) Allah’ın kendisine

¹ Ekin, “Dünyevileşmeye Bir Çözüm Olarak İnfak Anlayışı”, s. 88.

verdiğinden insanlara vermedi, sadece dünyalık peşinde koşup israfa daldı ve cimrilik yaptı ve neticede yerin dibine geçirildi ve battı.

Servetin şımartıcı ve insanı israf ve tüketime iten negatif gücü karşısında insanın gönlünü imana ve yüzünü uhrevî âleme yöneltici en mühim faktörlerden birisi infâktır. Kuran’da mümin olmakla infâk etmek arasında sıkı bir ilişki kurulur: “Allah'ın rızasını kazanmak ve ruhlarındaki imanı kökleştirmek için mallarını hayra sarf edenlerin durumu, bir tepede kurulmuş güzel bir bahçeye benzer ki, üzerine bol yağmur yağmış da iki kat ürün vermiştir. Bol yağmur yağmasa bile, bir çisenti düşer de yine ürün verir. Allah, yaptıklarınızı görmektedir (Bakara,2/265).

Allah’ın verdiği rızıktan O’nun kullarına vermek (infâk), kişiyi iman etmeye götüren önemli bir etkidir. Yine cimrilik, inancın önündeki mühim bir engel olarak anlatılır: “Malını Allah yolunda harcayan, O'na saygı duyarak haramdan sakınan ve en güzel kelimeyi (kelime-i tevhid'i) tasdik eden kimseyi Biz de en kolay yola muvaffak ederiz. Cimri davranan, bir de kendini güçlü sanıp Allah'tan müstağni gören ve en güzel kelimeyi, yalanlayanı ise en güç yola sardırırız (Leyl,92/5-10). Riyadan uzak, insanların başına kakmaksızın, Allah rızası gözetilerek ve inanarak yapılan bir infâk kişinin imanını kuvvetlendirdiği, yakîni artırdığı gibi, onun ahlakî kişiliği ve psikolojik yapısında da önemli etkilerde bulunmaktadır. İnfâk eden bir kişinin kalbi daha duyarlı olup müspet tepkiler verebilme özelliğine sahiptir.¹ Özetle infak Razik ile merzuk arasındaki ma’bud-âbid ilişkisinin de sağlamasının özel adıdır.

İnfak/verme kültürü öyle bir fazilettir ki insanın Müslüman olmazdan önce yaptığı iyilikler bile boşa gitmez. Onların da kendisine elbette faydası olur. Nitekim Hz. Hatice (r.anha) validemizin akrabası olan Hakîm b. Hizâm (r.a.) güzel ahlâk sahibi bir zât idi. Bu sahâbî, Müslüman olmadan önce de son derece cömert, müşfik, hayır-hasenât sahibi biriydi. Kızlarını diri-diri gömmek

¹ Seyyid Kutub, *Fî Zılali'l-Kur'an*, I, 309.

isteyen babalardan onları satın alır, hayata kavuşturur ve himâye ederdi. Câhiliye devrinde yüz köle âzâd etmiş ve yüz deveyi hac esnâsında kurban kesmek ve muhtaçlara dağıtmak sûretiyle tasadduk etmişti. Müslüman olunca yine Allah yolunda yüz deve infak etti ve yüz köleyi hürriyetine kavuşturdu. Bir gün Peygamber Efendimiz'e (s.a.s.) "Ey Allah'ın Rasûlü! Câhiliye devrinde yaptığım bazı hayırlar var: Sadaka vermek, köle âzâd etmek, sıla-i rahimde bulunmak gibi. Bunlara mukâbil bana ecir verilir mi?" diye sordu. Resûlullah Efendimiz (s.a.s.) cevaben ona: "Sen zaten, daha önce yaptığın bu hayırlar hürmetine İslâm'la şereflendin!" buyurdu¹.

İnfâkın, insan psikolojisi ve kişiliği üzerinde katkı ve etkileri olduğu gibi, toplumların varlıklarını sürdürmesinde de tesiri büyüktür. Sosyal dayanışma ve yardımlaşma hem içtimaî yaşamın kalitesini yükseltir, hem de toplumsal huzura büyük ölçüde zemin hazırlar. Denebilir ki medeniyetlerin ve milletlerin gerek inşasında gerekse çöküşünde verme kültürü (infâk)'nün rolü büyüktür. İmkânı yerinde kimselerin farz olan zekâtın dışında muhtaç kimselere infakta bulunmaları insanlar arasında adeta bir güven ve huzur sigortasıdır. İnsan ihsan karşısında yumuşar ve ikramda bulunana saygı duyar.

İslâm, güzel ahlâk ve cömertlik yörüngesinde yürür. Cömertlik o ahlâkın önemli kurallarından biridir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) bu hususu şöyle dile getirir: "Güzel ahlâk ve cömertlikle dininizi güzelleştirin! Cömertlik bir ağaç gibidir. Kökü Cennet'te, dalları ise dünyaya sarkmıştır. Her kim, o ağacın altında yaşar ve cömertçe davranırsa, er-geç o ağacın dallarından birine tutunur ve o ağacın kökünün bulunduğu Cennet'e yükselir."² Bir hadis-i şerifte de "Yüksek el, aşağı elden daha hayırlıdır."³ buyurulur ki, burada "yüksek el" in infak eden el, "aşağı el" in de

¹ Buhârî, "Zekât", 24, Büyü', 100, "İtk" 12, "Edeb" 16; Müslim, "İmân", 194-196.

² İbn Asâkir, Ali b. Hasan, *Tarihu Dimeşk*, Beyrut 1991, L, 289.

³ Buhârî, "Zekât", 18; Müslim, "Zekât", 94-97; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/4.

alan el olduğu, yine doğrudan Peygamberimizin yorumudur.¹ Burada infakta bulunan kimsenin gönlü dünyada huzur içinde bulunacağına, ahrette de kazanacağı sevap açısından alan el'den üstün olacağına işaret edilmektedir.

Toplumlardaki yozlaşmayı ve çürümeyi hazırlayan temel faktörlerden birisi, israf ve lükstür. Yani infâkın, (verme kültürünün) doğru ve sıhhatli gerçekleşmemesidir. Bu durum ya infâkın ihmaliyle ve terkiyle, ya da lükse, israfa ve savurganlığa dönüşmesiyle oluşur. Bir toplumda, infâk terk edilirse o cemiyet helak sürecine girmiş demektir. Nitekim Peygamber Efendimiz cimriliğe (şuhh) karşı inananları uyarmış ve onu eski ümmetlerin helak sebebi olarak saymıştır.² Bir diğer beyanlarında ise iyilikseverlik ve ikram etme hasleti olan cömertliği ve bunun zıddı olan cimriliği mukayeseli bir şekilde şöyle anlatır: “Cömert; Allah’a, Cennet’e ve insanlara yakın, Cehennem’e uzaktır. Cimri ise; Allah’a, Cennet’e ve insanlara uzak, Cehennem’e yakındır.”³ buyurur. Söz konusu bu ahlaki değerlerin gelişmediği veya tamamen yok olduğu bir toplumda, ekonomik gücün belli bir kesimin tekelinde toplanması ve ‘ben tok olayım başkası aç kalsın çokta önemli değil’ anlayışının bir ahlak haline gelmesi, sosyal dengesizlikleri, dolayısıyla da toplumun bölünüp parçalanmasını doğuracak bir faktördür.

İnsanlık tarihinin her döneminde, Allah’ın kendilerine verdiği bol mal-mülkten dolayı şımarıp israfa ve inkâra sapanlar, diğer insanlara yardım etmeyi düşünmeyen müsrif ve mütref kişiler, içinde barındıkları medeniyetlerin çöküşünü hazırlamışlardır.⁴ Gerçekten gerek cimrilik, gerekse israf ve itraf, medeniyetleri içten içe çökerten, mukavemetlerini kıran ölümcül bir illettir (İsrâ,17/16).

¹ Buhârî, “Zekât” 18; Müslim, “Zekât”, 94.

² Müslim, “Birr”, 56.

³ Tirmizî, *Birr* 40.

⁴ Erdoğan Pazarbaşı, *Kur’an ve Medeniyet*, İstanbul 1996, s. 315.

3.2. Mes'uliyet Duygusu

İsraf ve savurganlığa karşı fertleri ve toplumları koruyacak olan önemli diğer bir erdem mes'uliyet duygusudur. Sorumluluk bilinci kişileri disipline eder. İnsan hak, hukuk ve haysiyeti sadece maddi yaptırımlarla bir yere kadar korunabilir. Mesuliyet insanı, içinde yaşadığı topluma karşı tam bir sorumluluk örneğidir. Sorumlulukla disipline edilememiş bir şahsın ve ondan meydana gelen hamle ve hareketin tamam olduğu söylenemez. Nitekim hareket ve hamleler sorumluluk duygusuyla desteklenmediği sürece bunlardan olumlu bir neticeye ulaşmak oldukça zordur. Duyguda, düşüncede, inançta ve hür teşebbüste evrensel değerlere sahip olup onlara saygı duyan bir toplum için asıl olan şey vicdanının sesini dinleyen fertlerin varlığıdır. Bu ise ciddi bir sorumluluk bilinci kazanmakla mümkündür. Böyle bir fazilet İslamî terminolojide takva olarak isimlendirilir.

Kur'an-ı Kerim'in insanları değerlendirirken servetini ve asabiyetini değil, ölçü olarak takva veya mes'uliyet duygusunu esas aldığını görürüz. Nitekim Kur'an'da "İnsanların Allah katında en şerefli ve değerlisi, sorumluluk bilinci en yüksek olandır. (Hucurat, 49/13) buyrulur.

Ayette geçen "etka" kelimesi, "sorumluluk bilinci en yüksek olandır" anlamında v-k-y- fiil kökünden türetilmiş "takva" sözcüğünün ismi tafdilidir. Takva, sözlükte "nefsi korkulacak şeylerden gayet iyi koruyup kollayarak koruma altına almaktır." Dini anlamda ise, "Mahzurlu şeyleri de terk etmek suretiyle nefsi günden ve günah sayılan şeylerden sakındırmak ve korumaktır. Bu ise haramları terk ile mümkündür. O dahi mubahları terk etmekle tam olur."¹ Seyyid Şerif Cürcanî ise takva ile ilgili şunları söyler: "Allah'tan seni uzaklaştıran her şeyden uzak durmaktır. Nefsani haz ve istekleri terk edip menhiyattan uzaklaşmaktır. Allah'a tam bir itaatle itaat edip O'nun gazabından yine O'na sığınarak korunmaktır.

¹ Rağıb, *Müfredât*, s. 881.

Cezaya çarptırılma endişesinden dolayı dinin emrettiği şeyleri yapıp nehyettiklerini de terk etmek suretiyle nefsi sıkı bir koruma altına almaktır.”¹ Bu tarifler çerçevesinde baktığımızda makbul bir ferdin en önemli özelliği mesuliyetinin farkında olan, sorumluluk bilinciyle hareket eden ve hayatını adeta süzerek yaşayan örnek bir şahsiyet olarak belirmektedir. Bu hususla irtibatlı olarak Hz. Peygamber’in (s.a.s.): “Helâl bellidir, haram da bellidir, yani dinen beyan olunmuştur. Fakat bu ikisi arasında ikisine de benzeyebilen şüpheli şeyler vardır ki insanların çoğu onları bilmezler...”² beyanını zikretmek konuyu daha da anlaşılır kılacaktır. M. Hamdi Yazır: “takvalı olabilmek için korunulması ve sakınılması lâzım gelen günahları, tehlikeleri bilmek gerekir. İlim olmadan da takva olamayacaktır.”³ der ve “Kulları içinde ancak âlimler, Allah’ı lâzım geldiği tarzda tazim ederler.” (Fatır, 35/28) ayetini zikrederek insana her zaman sorumluluğunu hatırlatacak olan bilgiye ve bilinçli davranışa işaret eder. Râzî de takva ve ikram arasında şu irtibatı kurar ve şöyle der: Hz. Peygamber (s.a.s) “Bir tek fakîh, şeytan için, bin âbiddenden daha çetindir.”⁴ buyurmuştur denilirse, biz deriz ki: “İkram takvayı netice verir. Takva ilmin meyvesidir. Şu halde takva, ancak âlim için söz konusudur. Müttaki âlim ilmi tam ve kamil olandır. İlmiyle amel etmeyen âlim meyvesiz ağaca benzer. Ne var ki meyveli ağaç meyve vermeyen ağaçtan her zaman daha değerlidir. Meyvesiz ağaç ise bir kütükten ibarettir.”⁵ der ve inandığı değerler adına insanın sorumluluğuna, söz-fiil bütünlüğüne, örnek davranışına ve temsil yönüne tembihte bulunur.

Bir insan için ömür boyu bütün yaptıkları kayıt altına alınıyor itikadı ve bir gün kendisine bunların hesabının sorulacağı inancı ve

¹ Seyyid Şerif Cürcanî, *et-Ta’rifat*, Daru’l- Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 65.

² Buharî, “İman”, 39; Tirmizi, “Buyu”, 1. ; İbn Mace, “Fiten”, 14.

³ Yazır, “*Hak Dînî Kur’ân Dili*”, VI, s. 4480.

⁴ Tirmizi, “İlim”, 19; İbn Mace, “*Mukaddime*”, 17.

⁵ Razî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, X, 114.

düşüncesi hem ferdî hem de toplumsal planda çok önemli bir otokontrol sistemidir. Bu sorumluluk bilinci ciddi anlamda ahirete imanı gerektirir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu mesuliyet duygusu şu ayet-i kerimelerde bütün çıplaklığıyla vurgulanır:

“Görmez misin ki Allah göklerde ne var, yerde ne varsa bilir? Bir araya gelip gizlice fısıldaşan üç kişinin dördüncüleri mutlaka Allah'tır. Beş kişi gizli konuşsa altıncıları mutlaka Allah'tır. Bundan ister daha az, ister daha çok olsunlar, nerede bulunurlarsa bulunsunlar, mutlaka O, kendileriyle beraberdir. O, ileride kıyamet gününde, yapmış oldukları işleri onlara tek tek bildirecek, (dilerse karşılığını da verecektir). Şüphesiz ki Allah her şeyi bilir.” (Mücadile, 58/7)

“Zaten onun sağında ve solunda yerleşmiş iki kayıtçı vardır. Ağzından çıkan bir tek söz olmaz ki yanında, bu iş için hazırlanmış gözcü olmasın, onun söylediğini ve yaptığını kaydetmiş olmasın” (Kaf, 50/17-18).

Bu ayetlerde mes'uliyet duygusu ve şuuruna vurgu yapılırken insan aklına ve vicdanına seslenilmektedir. Zira Allah kullarına sırf kendi ilmine göre muamele etmeyecek Kıyamet gününde insanlar kendi kulaklarıyla dünyada söylediklerini işitecek ve yaptıklarını gözleriyle göreceklerdir. Mahkeme-i Kübra'da şahitler konuşacak, belgeler ve deliller ortaya konacaktır. Kısaca adaletin tahakkuku adına deliller, inkâr ve mazeretler, şahitler ve savunmalar gibi bütün şartlar yerine getirilecektir.¹

Hac ibadeti için yola çıkanlara yolda ihtiyaç duyacakları azığı hazırlamalarını emreden Yüce Allah, yapılacak en güzel yol hazırlığının ise Allah'a karşı sorumluluk bilincine sahip bulunmak olduğunu beyan etmektedir (Bakara, 2/197). Bir başka ayette ise insana edep yerlerini örten ve ona güzellik katan elbiseler bahsettiğini dile getirdikten sonra insanın kişiliğini ve ruhunu örten,

¹ Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali*, s. 518.

koruyan ve güzelleştiren elbisenin ise takva (sorumluluk bilinci) elbisesi olduğunu zikreder:

Ey Âdem'in evlatları! Bakın size edep yerlerinizi örteceğiniz giysi, süsleneceğiniz elbise indirdik (bahsettik). Fakat unutmayın ki en güzel elbise, takvâ elbisesidir. İşte bunlar Allah'ın âyetlerindedir. Olur ki insanlar düşünür de ders alırlar." (A'raf, 7/26)

Hz. Ebu Hureyre'nin naklettiği aşağıdaki vak'a bir Müslüman'ın mes'uliyet duygusu adına çok şey ifade etmektedir: Bir defasında Hz. Peygamber (s.a.s.) Ebu Bekir ile Ömer'e (r.anhüma) 'haydi sizinle Ebu'l-Heysen'e uğrayalım dedi. Ona uğradılar. O da onları bahçesindeki gölgelik bir yere aldı. Sonra bir hurma ağacına giderek ondan bir salkım getirdi. Yiyip içtiler. Derken Hz. Peygamber (s.a.s.) 'Hayatım elinde olan Allah'a yemin ederim ki bu nimetler; bu serin gölgeli yer, bu taze hurma, bir de soğuk su... Bütün bunlar kıyamet günü size sorulacak nimetlerdir.¹ buyurdular. Evet, insanoğlu her nimetten hesaba çekilecektir. Bu azap edilecek anlamına asla gelmez. İnsan böyle bir şuur ve iman ile yaşarsa israf ve savurganlıktan kendini kurtarabilir.

3.3. İktisad Prensibi: Tasarruf Kültürü

İsrafa ve onun sebep olduğu bir kısım olumsuzluklara mani olmanın yolu fertlerde iktisad kültürünün geliştirilmesine bağlıdır. İktisad, k.s.d. fiil kökünden türemiş bir kelimedir. Bu fiil bir kişinin veya şeyin maksadına veya hedefine yönelmesi anlamına gelir. Bu anlamdan olarak yolun doğruluğu için de kasd ifadesi kullanılır. İktisad ise kişinin işlerinde ifrat ve tefritten uzak olmasıdır. Mesela cömertlik israf ve cimrilik arasında orta yolu yani iktisadı temsil eder. Yine şecaat, korkaklık ve tehevür (saldırmak) arasında itidali veya iktisadı temsil eder.²

¹ Taberî, *Camii'l-Beyan*, XXIV, 606.

² Ragıb, *Müfredât*, s. 672; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffaz*, Beyrut 1996, III, 310.

Tasarruf Kültürü, iktisadî ve dengeli yaşama, alınacak şeyleri ihtiyaç ölçüsünde alma ve yine kullanılacak şeyleri de ihtiyaç ölçüsünde kullanmak suretiyle israftan sakınmak demektir. Bu ölçülere göre hareket eden kanaatkâr biri, insanlara el açmaktan ve zillete düşmekten kurtulacağı gibi ilahi berekete de ermiş olur. Ne yazık ki bugünkü batı medeniyeti tüketim üzerine kurulmuş bir sistemdir. Bizler de her hâlükârda kayıtsız şartsız batı'yı taklit ettiğimizden günümüz insanı görenek ve tiryakilik belâsının tutsağı olmuştur. Bundan kurtuluşun çaresi tasarruf kültürünün fertlerde ahlak haline gelmesidir.

Muhammed Hamdi Yazır iktisad için şöyle der: “iktisad” sözlükte bir işte mutedil olma anlamına gelen “kasd” masdarından alınmıştır. Çünkü maksadını iyi tanıyan bir kimse onu hiç eğilip bükülmeden doğru bir şekilde kast eder. İstedığının yerini ve mevkisini bilemeyen ise şaşkınlık içinde kalır. İfrat ve tefrit ile kâh sağa kâh sola bocalar, çabalar durur. İşte bu sebeple iktisad maksada sebep olan ve ona götüren amel demektir. Maliyeye ait işlerdeki iktisadın esası budur.¹ O ne taktir yani cimrilik ne de tebzir yani savurganlıktır. İkisinin ortasında bir yoldur.² Kur'an'da iktisad ve tasarruf kültürü şu ayette açıkça beyan edilmektedir: “Rahman'ın o has kulları, harcamalarında ne israf eder, ne de eli sıkı davranırlar; bu ikisinin arasında bir denge tuttururlar.” (Furkan 25/67)

İktisad ve tasarruf kültürüne göre hayatı yaşamak insanı ne bir ataletle veya tembelleğe ne de cimrilik ve hasisliğe iter. İktisad ile yaşamak insanın az çalışması, eli sıkı bir yaşam sürmesi veya miskinlik anlamına gelmez. Bir yönüyle başkalarının malına mülküne göz dikmemek kendi rızıkına rıza göstermektir. Bir başka açıdan da hem manevi bir şükür hem de ilahi nimetlere karşı şükürün sebebidir. Hz. Peygamber bu duruma şu sözleriyle işaret etmektedir:

¹ Elmalılı, *Hak Dînî Kur'ân Dili*, III, 283.

² Veli Kayhan, “Kur'an'a Göre İsrâf ve İktisad”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI/2 (2006), s. 186.

“Sizden biriniz, mal ve yaratılışça kendisinden üstün olana bakınca, nazarlarını bir de kendisinden aşağıda olana çevirsin. Böyle yapmak, Allah’ın üzerinizdeki nimetini küçük görmemeniz için gereklidir.”¹

İktisad ve kanaatle gelen şükür, Kur’ânî çerçevede israfın bir çeşidi olan nankörlükten kurtulmaya da vesile olmaktadır. Çünkü kanaatkâr olmayan kul şükretmiyor, şükretmeyen kul da nankörlük yapıyor demektir. Peygamber Efendimiz bu hakikati şu sözleriyle ifade etmiştir: “Ey Ebu Hureyre! vera sahibi ol ki insanların en âbidi olasın. Kanaatkâr ol ki, insanların en çok şükredeni olasın.”²

Her şeyden evvel bilinmelidir ki, insanoğlunun ihtiyaç ve arzuları sınırsız, buna mukabil, ekonomik kaynaklar ise gayet sınırlıdır. Öyle ise, insanlar arasında bu ekonomik kaynaklar belli bir sisteme göre taksim ve pay edilmelidir. İslam’ın iktisat anlayışına göre bu taksimi yapan Allah’tır. Kur’an’da: “De ki: “Ey mülk ve hâkimiyet sahibi Allah’ım! Sen mülkü dilediğine verir, dilediğinden onu çeker alırsın.”³ buyurulmaktadır. Ve zaten böyle bir taksim yapmak da sadece O’nun hakkıdır. Zira, bütün ekonomik kaynakları yaratan O’dur.

İktisad mal ve mülkte sebab-i berekettir. İktisad eden fertler ve toplumlar izzet ve onurlarıyla yaşarlar. Zillate düşmez, başka fertlerden ve milletlerden borç dilenmezler. Onların kapısında dilencilik etmezler. Nitekim bu hususta Resulullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “İktisad eden geçim (maişet) derdi çekmez.”⁴ “Harcamada tasarruf yapma geçimin yarısıdır.”⁵

¹ Tirmizî, “Libas”, 38; Müslim “Zühd”, 8.

² İbn Mace, “Vera ve Takva”, 24.

³ Âl-i İmrân, 3 /26; Ayrıca bkz: Hadid, 57/5; Furkân, 25/3; A’râf, 7/188; Buhârî, Zekât 3; Menâkıb 13; Müslim, İman 248-350; İmaret 24; Tirmizî Tefsir (26) 1-2.

⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned, I,447.

⁵ Taberânî, el-Mu’cemu’l-Evsat, VII, 25; Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, Şuabü’l-İman, Beyrut 1995, V, 254.

Fantezilerin ihtiyaç haline geldiği fert ve toplumlarda ihtiyaç listeleri çok kabarıktır. İktisadı esas almayan, iffet ve izzetini koruma kararlılığında olmayan kimseler, çoluk çocuğu memnun edebilmek için israf üstüne israfa girmekte, çalıp çırpılmaktan, meşru olmayan işler yapmaktan ve iç içe fenalıklara girmekten başka çarelerinin kalmadığına inanabilmektedirler. Oysaki, Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) "Kanaat eden aziz yaşar; tamah eden zillete düşer."¹ beyanları ise kanaatin bu açıdan önemini veciz bir şekilde özetlemektedir.

İktisad, Hakîm olan Yüce Allah'ın kâinattaki sünneti ve bir dusturudur. Bu nedenle iktisad ile yaşamak, hikmet-i ilahiyeye uygun hareket etmek demektir. Varlıkta israf ve kusur yoktur. Her şey belli bir ölçü ve iktisad ile takdir edilmiştir. Yine iktisad Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yüce ahlakındandır. Bir hadis-i şerifte "İktisad Peygamberliğin yirmi beş parçasından biri olarak anlatılmaktadır."²

İktisad ve tasarruf kültürü denildiğinde akla kanaat kavramı da gelmektedir. Kanaat kişinin taksimde kendisine ayrılan rızka razı olmasıdır. Azla yetinmek veya mal ve servet edinmemek değildir.³ Kuşeyrî, Cenâb-ı Hakk'ın; izzeti kulluğa, zilleti masiyete, heybeti gece kıyamına, hikmeti çok yememeye, zenginliği ise kanaate bağladığını söylemektedir. Peygamber Efendimiz de yukarıda işaret edildiği gibi 'kanaatin bitip tükenme bilmeyen bir hazine' olduğunu bildirmektedir.⁴

İhtiyaç algısının değiştiği tüketime konu olan nesnelere işaret değerlerinin tüketim olgusunu belirlediği tüketim toplumundaki israfi önleme adına Hz. Peygamber (s.a.s.) Hz. Ömer'e nasihatleri çok yerindedir: Ebu Ümame (r.a.) anlatıyor: Hz. Ömer yeni bir elbise

¹ İbnü'l-Esir, Mecdüddin, *en-Nihaye fi Çaribi'l-Hadis*, Beyrut 1995, IV, 114; İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts., I, 161.

² Ebu Davud, "Edeb", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 296.

³ Halil İbrahim Karaarslan, *Kur'an-ı Kerim'de İsrâf Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., İstanbul 2013, s. 131.

⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risale*, Daru'l-Maarif, Kahire, ts., s. 294.

giydi ve “Mahrem yerlerimi örten ve hayatıma güzellik katan bir elbiseyi bana nasib eden Allah’a hamd-ü senalar olsun.” şeklinde dua etti. Sonra bana dönerek şöyle dedi: “Resûlullah (s.a.s.)’ın şöyle buyurduğunu işittim: ‘Kim yeni bir elbise giydiğinde ‘mahremimi örtüp gizleyen zahirimi güzelleştiren bir elbiseyi bana giydiren Allah’a hamd olsun” diye dua eder ve eskittiği veya çıkardığı elbisesini ise atmayıp muhtaç birisine tasadduk ederse o kimse hem hayatta iken hem de öldükten sonra Allah’ın himayesi, koruması ve setri altındadır.”¹

Bugün insanlar sıklıkla yeni elbise almakta, eskitmeden çıkarmakta ve bir daha kullanmayarak çöpe atmaktadırlar. Yukarıdaki hadis-i şeriften çok açık bir şekilde anlıyoruz ki halk arasında ikinci el elbise olarak tanımlanan bu tür kullanılmış eşyalar asla atılmamalıdır. Muhtaç kişilere tasadduk edilmelidir. Hatta ulusal ve uluslararası vakıf ve organizasyonlar ile yoksul ve ihtiyaç sahibi fert ve toplumlara karşılıksız dağıtılmalıdır.

İktisad ve tasarruf kültürü gerçek zenginlik, göz ve gönül tokluğudur. Nitekim Allah Resulü “Zenginlik, servet çokluğu değil gönül tokluğudur” buyurmuştur. Görüldüğü gibi israfa ve tüketim kültürüne karşı alternatif olarak fert ve toplumlara iktisad bilinci ve tasarruf kültürü bir ahlak olarak kazandırılmalıdır ki endişe duyulan bir kısım olumsuzluklara, maddi kayıplara, sefahet ve safaletle düşmeye karşı tedbir alınmış olsun.

Sonuç

Fert ve toplumların, vahyin aydınlığından ve akl-i selimin rehberliğinden sıyrılarak, özünden uzaklaşması sürecinde insanları bekleyen en önemli tehlikelerden birisi israftır. Servetin insanoğlunu şımartması, lüks ve debdebeye salmasıdır. Modern toplumda insanların önüne yasaklar koyarak bazı şeyleri engellemek çok zordur. Anlaşılan odur ki modern hayatın getirdiklerinden, israftan

¹ İbn Mace, “Libas”, 2.

ve servetin insanı şımartmasından dünyadan el etek çekerek kendimizi koruyamayız. Hz. İbrahim'in mucizevî bir şekilde ateşin içinde yanmaması gibi Müslümanlarda infak/verme kültürü, sorumluluk bilinci ve tasarruf kültürü gibi alternatif çözümlerle modern hayatın içinde tüketim çılgınlığının yakıcı etkisinden etkilenmeden Müslüman kalmayı başarmalıdır.

Bugün israf artık bireysel ve yerel olmaktan çıkmış kitlesel ve küresel bir boyut kazanmıştır. Neticede toplumlar hızla tüketim süreçlerinin tutsağı haline gelmiş kendine has özellikleri ve yaşam tarzı olan bir tüketim toplumu türemiştir. Genel hatlarıyla problemin iki ana çıkış noktasından bahsedilebilir. Birincisi insanın kendi dışındaki âlemlerle varoluşsal ilişkisinin profanlaşması ve neticede söz konusu yapının epistemolojik ve ahlakî alanı da kapsayarak insanın sekülerleşmesini tetiklemesidir. İkincisi ise modern dönemde, fakirliğin ve yetersiz kaynakların bir sonucu olarak ortaya çıkan ihtiyaç ve istekleri karşılamak için üretim merkezli sosyo-politik ve ekonomik yapıların geride kalması, yerine ise tüketim ve sınırsız istekleri tatmin üzerine kurulu bir sosyo-ekonomik yapının gelmesidir. Çözüm ise İslam'ın temel kaynaklarından hareketle mevcut toplumsal yapının ıslahı ve yeniden inşasıyla mümkündür. Bu süreç öncelikli olarak fert ve toplumların infak/verme kültürü, iktisad/tasarruf kültürü ve sorumluluk bilinci gibi İslami dinamiklere göre şekillenmesine bağlıdır.

Özellikle zenginliğin kat kat, servetin yığın yığın olduğu bir hayatta insanları lüksün ve şımarıklığın pençesinden kurtaracak önemli bir esas infak ruhudur. Zira infak insandaki yüce hasletlerin harekete geçmesine, nefsin arınmasına, aklın inkişafına ve kalplerin irfanına vesiledir. Kişiye kötülöklere karşı mukavemet kazandırır. Toplumsal değişimin belirleyici dinamiklerinden biridir ki, medeniyetlerin inşası, ibkâsı ve inkırazıyla doğrudan ilgilidir. Yine sorumluluk bilinci ve iktisad veya tasarruf kültürü de israfa karşı en önemli alternatif çözümlerdendir. Tüketim toplumundan

bahsettiğimiz bir dönemde artık israf üzerinde yeniden düşünölmeli, mahallî ve bireysel çözümlerden ziyade kitlesel çare ve alternatif çözümler dinin temel kaynaklarına müracaat edilerek çıkarılmalıdır.

Bibliyografya

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut ts.
- Akdemir, Hikmet, “Kur’an-ı Kerim’de İsrâf Kavramı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, (2001).
- Âlusî, Şihabüddin, *Ruhu’l-Meânî*, Beyrut 1415.
- Ay, Ahmet, Karaçor, Zeynep, Çetinkaya, Murat, “Politik Yolsuzluk ve İsrâf: Türkiye Ekonomisi Üzerine bir Değerlendirme” *İsrâfi Önleme Sempozyumu Makaleler*, Başkent Üniversitesi Yayınları, Ankara 2005.
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliçaylı-Ferda Keskin, İstanbul 2004.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şuabü’l-İman*, Beyrut 1995.
- Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu’s-Sahih*, İstanbul 1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu’l-Beyan*, Daru’l-Fikr, Beyrut, ts.
- Cevizci, Ahmet, “Dünyevileşme”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2000.
- Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifat*, Beyrut 1983.
- Coşkun, Saliha, *Küreselleşme Sürecinde Tüketim Toplumu ve Tüketim Kültürü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2001.
- Çubukcu, M. İhsan, *Küreselleşme Süreci İçinde Tüketim Toplumu ve Tüketim Kültürü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1999.
- Demirzen, İsmail, “Tüketim Toplununun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt X (2010), sayı: 3.

- Demirzen, İsmail “Tüketim Toplumunda Dini Metinlerin Yeniden Anlaşılması”, *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, 2012, cilt: I.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eşas, *Sünen-i Ebi Davud*, İstanbul 1981.
- Ekin, Yunus, “Dünyevileşmeye Bir Çözüm Olarak İnfak Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 6, Adapazarı 2002.
- el-Aclûnî, İsmail İbn. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa ve Müzilu'l- İlbas Amme'stehera Mine'l- Ehadisi Ala Elsinet'n-Nas*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-1988.
- el-Halebî, Semîn, *Umdetü'l-Huffaz*, Beyrut 1996.
- el-İsfehanî, Rağîb, *Müfredâtü Elfazı'l-Kur'an*, Dımeşk 1992.
- el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1993.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dînî Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul ts.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, İstanbul 2000.
- Gürdoğan, Nazif “Bilgi Toplumunun Değer Toplumuna Geçişte Tüketim Kültürü ve Savurganlık”, *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, (12-16 Ekim) Ankara 2009.
- Güner, Agah Oktay, *İsraf Ekonomisi*, İstanbul 1976.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan *Tarih-i Dimeşk*, Beyrut 1991.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Ğalib, *el-Muharraru'l-Vecîz*, Beyrut 1422.
- İbn Fâris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luĝa*, Mısır 1969.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut 1999.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh el-Kazvinî, *Sünen*, İstanbul 1992.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdü'l-Mesir*, Beyrut 1994.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin, *en-Nihaye fi Ğaribi'l-Hadis*, Beyrut 1995.
- Karaarslan, Halil İbrahim, *Kur'an-ı Kerim'de İsraf kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., İstanbul 2013.
- Karaman, Hayrettin, Çağrıcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kafi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu*, Ankara 2007.

- Kayhan, Veli, “Kur’an’a Göre İsrâf ve İktisad”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI/2 (2006).
- Kılıç, Sadık *Fitratın Dirilişi*, İstanbul 1991.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkami’l-Kuran*, Beyrut 1995.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, *er-Risale*, Daru’l-Maarif, Kahire, ts.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli’l-Kur’an*, Kahire 1988.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsiru’l-Merağî*, Mısır 1946.
- Müslim, Ebu’l-Hüseyn, *Sahihu Müslim*, İstanbul 1992.
- Necmüddin el-Kübrâ, Ahmed b. Ömer, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, Lübnan 2009.
- Pazarbaşı, Erdoğan, *Kur’an ve Medeniyet*, İstanbul 1996.
- Razî, Fahrüddin, *Mefâtihu’l-ğayb*, Beyrut 1997.
- Reçber, M. Sait, “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, *İslamiyat*, Sayı: 3, IV (2001).
- Soysaldı, Mehmet “Kur’an’da İsrâf Kavramı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Samsun 2005.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Fethu’l-Kadir*, Beyrut 1414.
- Tabatabâî, M. Hüseyin, *el-Mîzân fi Tefsiri’l-Kur’an*, Beyrut 1995.
- Taberanî, Ebü’l-Kâsım, *el-Mu’cemü’l-kebir*, Beyrut, 1986.
- Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, Beyrut 1990.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Camiu’l-Beyan*, Beyrut 1995.
- Tirmizî, Ebu İsa, *Sünen*, İstanbul, 1992.
- Yıldırım, Suat, *Kur’an- Hakim ve Açıklamalı Meali*, İstanbul 2013.

İnsanın Ahlaki Ontolojisine Matürîdi Bir Bakış*

Yrd. Doç. Dr. Sami Şekeroğlu**

Özet

Bu makalenin amacı Mâtürîdî'nin insanın ahlaki ontolojisine ilişkin görüşünü belirlemektir. Ona göre, insanın varoluşunun dayandığı temel onun ahlaklı bir varlık olmasıdır. Bu temel dikkate alınmadığı takdirde insanın bu âlemdeki varlığının manası anlaşılmayacaktır. Mâtürîdî'ye göre, insanın ahlaki ontolojisinin dayandığı esaslar ise, duyular, akıl ve insan doğasıdır.

Anahtar Kelimeler: Ahlaki ontoloji, İnsan, Duyular, Akıl ve İnsan Doğası (Tab')

Abstract

The purpose of this study is to determine al-Maturidi's opinion concerning the human's ethical ontology. According to him, human existence is based on the ethics. If this issue is not taken into consideration, the meaning of the human presence in this universe is not able to be understood. The basis on which this ethical ontology is senses, mind and human nature.

Key Words: Ethical Ontology, Human, Senses, Mind and Human Nature

Giriş

Ontoloji varlığı bir bütün olarak ele alan ve varlığın en temel niteliklerini inceleyen bir felsefe disiplinidir. Ahlakın ontoloji ile olan

* Bu makale, 28-30 Nisan 2014 tarihinde Eskişehir'de düzenlenen 'Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu'nda sunulan bildirinin üzerinde yeniden düşünülerek tanzim edilmiş ve genişletilmiş halidir.

** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, samisekeroglu@hotmail.com.

alakası bizi ahlakın esasına, temeline dair problemle karşı karşıya getirecektir. Ancak bu makalede incelemeye çalışacağımız yön, ahlakın temeli tartışmasına girmek değil, kendine özgü varoluşsal niteliklere sahip bir varlık olarak insanın ahlak ile olan esaslı alakasına bir din bilgini olan Mâtürîdî açısından bakmaya çalışmak olacaktır. Eğer varoluşsal bir gerçekliği olarak insanın ahlakiliği kaçınılmaz ise, bir başka deyişle, insanın ahlakiliğine ilişkin yapısı yadsınmadığı sürece ahlak ile ontoloji arasındaki bağı yok saymak mümkün olmayacaktır. İnsanın ahlaki ontolojisi tamlamasıyla kastettiğimiz şey ise, insanın kendine özgü varoluşuna dikkat çekmek olacaktır.

İnsanın Ahlaki Ontolojisinin Dayandığı Temeller

Mâtürîdî'ye göre insanın ahlaki bir varlık olması, ontolojisinin ahlaktan ayrı düşünülememesi, sırf sahip kılındığı donanımından kaynaklanmaktadır. Ona göre, işitme, görme ve akletme gibi üstün yeteneklerle donatılan insanın bu vasıfları yardımıyla belli bir ahlaki niteliği karşıtı olan diğer nitelikten ayırt etmesi ve uygun gördüğü bir fiili diğer bir başka fiile tercih edebilmesi, onun kendine özgü kılan ontolojisine işaret ettiği gibi, aynı zamanda Yaratanına şükretmesini de zorunlu kılan bir durumdur.¹

Demek oluyor ki, sahip olunan imkân ve kabiliyetler, insanın ontolojisinde ahlaki bir potansiyelin bulunduğu delili olup onların gerektirdiği şekilde davranma da ahlaki bir yükümlülük olarak belirlemektedir. İnsani varoluşu anlamlandırma yönüyle Mâtürîdî'ye ve onun düşüncelerine baktığımızda insanın bu dünyada beklenen/umulan/amaçlanan bir âkıbet için var kılındığına dair pek çok vurgu ile karşılaşırız. Ona göre, âlemde yaratılan her şeyde gözetilen "hikmet" ve yapılan her işin belli bir sonuç elde etmek için yapıldığının göz ile görülmesi ve akıl ile anlaşılması insanın

¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, TSMK, Medine Böl. Yazma no: 180, vr. 435b.

hayatının ve yaptıklarının anlamsız ve amaçsız olamayacağını delilidir.¹ Mâtürîdî'ye göre, eylemin düşünülen ve umulan bir şey adına gerçekleştirilmesi, nihai bir amaç olarak sonsuz ahiret mutluluğuyla alakalı olduğu kadar, insanın bu dünyadaki ahlakiliği ile de yakından ilgilidir. Çünkü insanın davranışları onu sonsuz mutluluğa eristireceği gibi, dünya hayatında -hikmet ilkesine uygunluk gereğince- ona yaraşan ve yakışan tavrın ortaya çıkmasının da aracı olacaktır. İnsanın âlemdeki varlıklar arasında açıkça görülen farklı ontolojisine bakarak ve herhangi bir saçmalığa düşmeksizin insanın ahlakiliğini göz ardı etmek/yok saymak mümkün değildir.

Acaba Mâtürîdî açısından insanın ahlakiliğinin temelini oluşturan unsurlar nelerdir? Ve hangi donanımı sebebiyle bu ahlaki ontolojinin göz ardı edilmesi imkânsızdır? Mâtürîdî için söz konusu meselenin temelinde öncelikle doğrudan insanın sahip olduğu Allah tasavvurunun bulunduğunu söylememiz mümkündür. Onun açısından, insanın ahlaki bir varlık olarak “övülür” fiilleri işlemesini talep eden “Zât”ın kendisi her şeyden önce, “övülür” fiillerin fâili bir varlık iken, ahlakiliği talep ettiği insanın bu yöndeki ontolojisini ne yok saymıştır ne de zedelemiştir. Dolayısıyla insanın bu âlemdeki ahlaki bir varlık olarak bulunuşu kadar, Allah'ın ahlakiliğe uygun davrandığı/davranacağı da aynı derecede bir gerçekliktir. Bu yüzden Allah'ın hikmetine sınıksız sarılan Mâtürîdî, Onun ahlaki yasalara aykırı davranmayacağını dile getirir. Ona göre, “aklî ilkeler Allah'ın zatının bir gereği olarak belli ölçüler dâhilinde yaratması ve iş görmesi demektir.”² Onun bakış açısından Allah'ın insanın kaderine hükmeden despot bir kral olmadığı gibi, hükümler karşısında salt güçten ötürü boyun eğilerek tapılan bir varlık da olmadığını söylemek mümkündür. Zira O, Mâtürîdî'nin dediği gibi, fiilinde ahlâkî ilkelere dayalı olarak hareket eden bir varlıktır. İnsanın

¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, vr. 298a, 366a, 372a.

² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 97, 100, 124, 216.

ahlakiliğinin teminatı olan böylesi bir tanrı tasavvuru bağlamında şu hususun da ilave edilmesi gerekiyor.

Bilindiği gibi Mâtürîdî, Allah'ın fiili sıfatlarına özel bir vurgu yapmaktadır. Tevilat'ta insanın bu dünyadaki ahlakiliğinin öneminden söz açtığı yerlerde, o, sıklıkla Rabbimizin hâkim değil, hakîm; adil, rahman ve rahîm gibi kişisel bir tanrı tasavvurunu betimlemektedir. Niçin mutlak kudret, mutlak iradeye dayanan, sonsuz derecede hâkim olan bir tasavvur yerine, bizzat kendi ifadesiyle "insana olan ikramının, lütfunun ve cömertliğinin bolluğundan ötürü itaat edilmesi ve saygı duyulması gereken bir tanrı fikrini yerleştirmeye çalışmaktadır? Bu konuda elbette farklı şeyler de söylenebilir, ama öyle anlaşılıyor ki, ahlâkî duygu yanında düşünsel bilgiye de dayanan ahlaki akt'ın sayısız kutsal varlıklara dönüştürülmemesi adına "hikmet"e dayalı bir yaklaşımın izleri bulunmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî, "takva" kavramının anlamından bahsederken, onun, "Allaha boyun eğerek azabından korkmak, cezalandırmayı doğuracak işlerden nefsi çekmek suretiyle korumak ve dinin emir ve yasaklarına uymak" şeklindeki tanımını aktarır. Ama ardından kendi tanrı tasavvuruna da uygun olarak bu meselede korkunun nesnesinin Allah olmadığını, bilakis sonucu kötü gerçekleşecek fiilin bizzat kendisi olduğunu, yani öncelikle korkulması gerekenin kötü fiilin kötü akıbeti olduğunun altını da özellikle çizer.

Görülen o ki, davranışlarda samimiyet ve eylemlerde nihâi olarak Rabbin hoşnutluğunu arama arzusu, yapılan işlerin psikolojik gerekçesini sağlamakta ve Onun sevgisini kaybetmeme fikrinin yön vereceği ahlaki tutumlar ise insanın kötü fiilinin kötü neticesinden korkmaya yöneltmektedir. Mâtürîdî'nin Tanrı tasavvuru vasıtasıyla insanın ahlâkiliğini besleyen ve destekleyen bir başka yaklaşımından da söz etmek uygun olacaktır.

İslam ahlak düşüncesinde insanın ahlâkiliği konusunda genelde, salt kudret ve güç ile mücehhez, sonsuz kudretiyle âlemdeki

her unsurun işleyiş ve kontrolünü elinde tutan ve bu âlem içindeki bir varlık olarak insanın da hem zihin içi, hem de zihin dışı her eyleminin gerçek failinin kendisi olduğu bir tanrı tasavvuru karşımıza çıkar. Nitekim, Eş'ârî düşüncede insanın ıztırârî(zorunlu/istemsiz) fiili gibi, iktisâbî(seçimli/istemli) fiilinin de fâili doğrudan doğruya Allah'tır. Meydana gelen fiil ile o fiilin failinin birbiri üzerine herhangi bir etkileri yoktur. Fâil kendisinde yaratılan güç ve fiilin sadece mahallidir. İslam filozofu İbnRüşd bu fikrin sorunlu olduğunu, zira iktisab ve müktesebin Allah tarafından yaratılmasıyla kişinin yaptığı işte hür değil zorunlu duruma düşeceğini belirterek meselenin doğuracağı felsefi/ahlaki probleme işaret etmiştir. Mâtürîdî bu konuda her zaman yaptığı gibi Allah'ın hakîm ismine yapışır. Ona göre, hikmet'in esası hem söz, hem de eylemde isabet etmektir.¹ Bir şeyi yerli yerine koymak ve her hakkı sahibine ulaştırmaktır. "İnsana bilgi gücü verilmiş midir? Evet verilmiştir." Mademki hikmet hem söz, hem de fiilde isabet etmek demektir. Öyleyse hikmet, insana bilgi gücü verilmişken eylem gücünün ondan esirgenmesine asla izin vermeyecektir. Bir başka yerde Mâtürîdî bu konuyu pekiştirircesine, insana ait olan fiilin gerekçesinin bizzat insanın söz konusu fiile ilişkin arzu, meyil ve yöneliminin olduğunu ifade ederek insanın bu âlemdeki ahlakiliğinin temel dinamiğinin evveleminde onu böylesi bir yaratılış ile yaratan Allah olduğunu vurgulamaktadır.

Ayrıca Mâtürîdî'ye göre, insanın yaratılışının saçma/abes olmaması insanın özündeki cevherin açığa çıkmasını gerektirdiği gibi, kişinin kendi fiilinin faili olmasını da zorunlu kılar. Zaten insan yaptıklarında özgür olduğunu kendi nefsinden bilir. ²Aksi takdirde, ona göre, ahiretteki tefrik edilme, yani Rabbe içtenlikle bağlı olanın Ona karşı samimi olmayandan; iyilik yapanın isyan edenden; şükredenin nankörlük edenden ayırt edilmesi mümkün

¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 512a, 534b.

² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 239.

olmayacaktır.¹ Bu ise, Allah'ın "bilerek iş yapması" anlamındaki "hikmet"e ve "her hakkı sahibine teslim etmesi" anlamındaki "adâlet"ine uygun düşmeyecektir.² Demek oluyor ki, Mâtürîdî'nin nazarında insanın ahlakiliğinin temelini oluşturan husus, daha en başta insana verdiği hür irade ikramıyla ve daha pek çok ihsan ve lütfunun bolluğuyla bizzat Allah'tır.³ Sırf bu hususlar düşünülduğünde bile, Mâtürîdî'ye göre, Allah sevilmesi ve saygıdan ötürü kendisine itaat ve boyun eğilmesi gereken bir varlıktır. İkinci olarak, Mâtürîdî açısından insanın ahlakiliğinin temelini doğrudan insanın sahip olduğu donanıma dayandırıldığını da söylemek mümkündür.

Mâtürîdî'nin bilgi felsefesinde bilginin kaynağı üç tanedir. Duyular, akıl ve haber, yani vahiy bilgisi. Mâtürîdî sistemli düşünen bir mütefekkiridir. Mademki, bilginin sınırlarını ve kaynağını bu üç esas belirlemektedir ve bilgi ile eylemin ayrılmaması bizzat hikmet'in gereğidir. O halde, aynı esaslar insanın ahlakiliğinin de dayandığı esaslar olacaktır. Ancak ahlak söz konusu olduğunda, ahlak alanının görece esnekliğe sahip olması gerçekliğine dayanarak olsa gerek, Mâtürîdî bu üç kaynağa bir dördüncüsünü ilave eder ve bunu da insanın tab'ı/mizacı/doğası olarak adlandırır. Yani bazen öyle durumlar ile karşılaşılabilir ki, orada ahlaktan haber veren husus ne duyular ve akıl, ne de vahiy bilgisidir. Söz konusu fiili durumun iyi ya da kötü olduğunu insana hatırlatan her şeyden önce bizzat insanın doğasıdır/yapısıdır.⁴

¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 778a.

² Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 200, 178, 181; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* (Avazeyn Neşri), s. 273.

³ *Te'vîlât*, vr. 635b.

⁴ Örneğin Mâtürîdî, homoseksüellik (livata) hakkında hiçbir yasaklayıcı dini hüküm gelmeseydi bile, söz konusu çirkin fiili aklın reddetmesi ve ona "kötü" hükmünü vermesi yanında bizzat tab' da (yani saflığını kaybetmemiş bir yapı olarak insan doğası da) onu öylece kabul edecek ve bu fiile "kötü" hükmünü verecektir (Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 674a).

Mâtürîdî'ye göre, insan şeylerin iyilik ve kötülüğü / faydalılığı ya da zararlı oluşuna ilişkin bir değer hükmü vereceği zaman öncelikle duyularının sağladığı verilerden hareket eder. Zira duyular genel bilgi elde etmede olduğu gibi ahlaki bilginin temininde de ilk adımı oluşturur. İnsanı çevreleyen ve her biri bir maksada ve gayeye bağlı olarak yaratılan varlık delilleri öncelikle duyulara bir şeyler söyler. İnsan ise böylesine konuşan bu varlıklar hakkında yürüttüğü gözlemine dayalı olarak hem ahlaki değeri, hem de bu değere uygun davranışta bulunmaya götürecektir ahlaki bilgiyi elde edecektir. Kişi, sahip olduğu seçme ve eylem hürriyetine dayanarak kendisine ahlaki bilgi temin edecek duyularını yerli yerinde kullanarak istenir sonuca ulaşabileceği gibi¹, bu duyusal donanımını yerinde kullanmayarak onların sağlayacağı epistemik faydadan kendisini yoksun da bırakabilecektir. Böylesi bir tercih de doğrudan insanın ahlakiliği ile alakalı bir boyuttur.

Mâtürîdî'ye göre, insan, duyuları vasıtasıyla kendisini ahlakiliğe davet eden bilgilere ulaşım bu yönde bir zihni faaliyeti başlattığında "hikmet"e uygun davranmış olmakta, aksi halde ise, duyular kendileriyle bilgiye ulaşma imkânından -tercihin yönü

1 Mâtürîdî'nin duyuların insana sunduğu genel bilginin ahlaki bilgiye ve oradan da eyleme götüren ilk adım olduğuna ya da olması gerektiğine ilişkin pek çok yorumlarından sadece bir tanesini buraya örnek olarak almak istiyorum. Ona göre, "insan kendisinin bir damla sudan kan pıhtısına, ardından küçük bir et parçasına döndürüldüğünü ve vakti geldiğinde o et parçasına kemikler giydirildiğini ve bunların ardından da maddi ve manevi pek çok cihazlarla donatıldığını "gözüyle" gördüğü halde, sonuçta bir gün gelip anlamsızca bir yok oluşa, fayda ve gayeyi yok sayarak dağılmaya ve çürümeye bırakılacağını nasıl düşünebilir? Böyle bir eylem, kusursuz ve sağlamca ördüğü örgüsünü sırf iş olsun diye söküp dağıtan bir kadının yaptığı anlamsız işten ne farkı kalacaktır ki?" (Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 501b; krş. 547b, 781b) Görülüyor ki, Mâtürîdî'nin yaklaşımıyla, bir şeyi yerli yerine koyma anlamındaki hikmet, bizzat göz ile varlığı müşahede edilen bir şey hakkındaki gözlemin bilebu yönde bir akıl yürütmesini gerektirmektedir. Yani nasıl ki, var edilenlerin anlamsız bir yaratılışa konu olmadığını salt duyu organlarından birisi olan göz görüp aklın idrakine sunduğu gibi, insan ve onun varlığının bütün boyutlarının da böyle bir anlamsızlığa konu olmayacaklarının bilgisini öncelikle duyular akla sunmaktadır.

sebebiyle- yoksun bırakıldığından “zulüm” fiili işlenmekte ve söz konusu fiilin faili “zâlim” niteliğini yüklenmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî açısından olumsuz bir ahlaki fiil ve nitelik olan zulüm ve zâlim’in bağlamının duyularını yerli yerinde kullanmayan ve onların sağladığı bilgiyle ahlakiliğe yönelmeyen insan ve onun tercihinin dair olduğu da anlaşılmaktadır. Akla gelince, Mâtürîdî’ye göre, aklın önemine ilişkin bilinen tanımlamaları geçerek, aklın insanın ahlakiliği ile alakasına değineceğim. Yukarıda belirttiğim gibi, akıl nimeti, kişiyi ahlaki davranışa yöneltecek bilgiyi duyular vasıtasıyla elde etmekteydi. İlk basamağında duyuların bulunduğu bu epistemik süreçte sağlam ve sağlıklı işleyen bir akıl insanın kendisinin ve içinde yaşadığı âlemin bir gün gelip yok olup gideceği fikrini saçma ve anlamsız bulacaktır. Mâtürîdî akla uygun hareket edenin fiilinin hikmet’in çerçevesi dışına çıkmayacağını söyler. Dolayısıyla aklın da bir parçası olduğu bu dünyanın hikmet’e aykırı olarak anlamsız ve saçma bir temel üzerine inşa edildiğinin düşünülmesi saçma ve anlamsız olacaktır. Demek ki, akıl, bu şekilde “hikmet” gerçeğine dayalı olarak elde edeceği bilgi ile aynı zamanda sahibini ahlaki açıdan yükümlü kılacak bilginin de bir nevi kaynağı olmaktadır.

Mâtürîdî aklın ahlaktaki önemine vurgu yapan bu yorumlarıyla değerlerin temelinde sadece Allah’ın kudretini gören yaklaşımlardan ayrılarak bu konuda akli bir kaynak kabul eden Mutezile’nin yorumuna yaklaşmaktadır.¹ Ama bununla beraber, haber bilgisini yadsımayan ve yok saymayan düşünceleriyle onlara da tam anlamıyla benzememektedir. İnsanın ahlakiliği bağlamında Mâtürîdî, her iki ekolden farklı olarak insanın doğasının da bir dördüncü kaynak olarak ele alınabileceğinin ipuçlarını vermektedir. O, ahlâkî değerlerin kaynağına vurgu yaptığı bazı cümlelerinde “...hem aklen, hem de tab’an iyidir/kötüdür” gibi aklın değerlerin kaynağı olarak tezahür ettiği yerlerde insanın mizacının/doğasının/yapısının da bir belirleyici olarak kabul edilmesi gereğine işaret etmektedir.

¹ G. F. Hourâni, *İslamic Rationalism, The Ethics of ‘Abd al-Jabbar*, s. 15.

Sözlükte tab' "insanın yapısında, yaratılışında bulunan seciye" gibi anlamlara gelmektedir. Demek oluyor ki, "iyi hem akıl, hem de insan doğasınca iyi; kötü hem akıl, hem de insan doğasınca kötüdür" ifadelerinde tab' kavramına yüklenen anlamın insanın ahlakiliğinin gerekçesinin akıl olması kadar, yeri geldiğinde insanın doğasının ve yapısının da bu bağlamda bir değer kaynağı olarak kabul edilmesi gereğine vurgu yapılmaktadır.¹

Ayrıca Mâtürîdî'ye göre, insan bizzat kendi doğasının davet ettiği üç tür iyilikle karşı karşıyadır: bunlardan ilk ikisi Yaratıcı ile kişinin kendisi arasında iken, diğer üçüncüsü kişinin kendisi ile sair insanlar arasında cereyan etmektedir. Yaratıcı ile kişinin kendisi arasındaki ilk "iyi"; Yüce Yaratıcının birliğinin delillerini tasdik ederek Ona iman etmek, diğeri ise, O'nun verdiği her türlü nimetlere karşı şükretmektir. Kişinin diğer insanlarla kendisi arasındaki "iyi"ye gelince, o da, hoşuna giden ve beğendiği bir iyiyi başkası içinde istemek; eziyet duyduğu bir kötüden uzaklaşmayı arzu ettiği gibi başkasının da ondan uzak olması için çabalamaktır.² Görülüyor ki, bir insan yapısal olarak bile birtakım eylemlerin kaynağını kendinden hareketle bulabilecektir. Kaynağını kendi doğasında bulduğu birinci eylemin iman ve o inancın nesnesi olan Varlığa karşı teşekkür eylemi olduğu, ardından gelenin ise, kişinin kendisinin yapısal olarak talep ettiği ya da çekindiği hususlarda duygudaşlık türünden eylemlerin sair insanlarla kendisi arasında tesisi olduğu anlaşılmaktadır. Mâtürîdî, insanın ahlakiliği elde etme yolunda tefekkür, teemmül ve nazar etme gibi zihni fonksiyonların devrede olduğu düşünme eylemine çok özel önem verir ve sıklıkla bu donanımın kullanılmasına dikkat çeker. Duyularla başlayıp, akıl ve insan doğasınca pekiştirilen ahlâkî bağlamdaki bu düşünme ameliyesi iyiden iyiye ve derinlemesine yapılan bir düşünmedir. Açıkçası insanı ahlakiliğe ulaştıran bir düşünme türüdür kastedilen.

¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 201b, 220b, 513b, 540a, 697a, 806b.

² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 220b; Şerh-i Semerkandî, vr. 357b.

Sonuç olarak, Mâtürîdî'nin nazarında insanın ahlakiliğinin nihâi dayanağını insan varlığına Tanrı tarafından ulaştırılan haber bilgisi, yani vahiy oluşturmaktadır. Haberin bu buradaki katkısı ise, duyular tarafından müşahede edilen, akıl vasıtasıyla keyfiyeti kavranan ahlâkî değerlerin desteklenmesi ve pekiştirilmesi yönündedir. Ayrıca ona göre haber bilgisi, ahlâkî anlamda vazgeçilmezdir. Zira duyularda ortaya çıkması muhtemel problemlerin varlığı ve aklın sınırlılığı ya da bazen aklın bir konuda verdiği hükümlerde nefis ve hevânın devreye sızması gibi arızalar zuhurunda bir yol gösterici ve destekleyici ve uyarıcının varlığı zorunludur. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre, insanların bazen sadece kendi akıllarının gösterdiğinin gerçeğe ve doğruya yakın olduğunu iddia ederek birbirleriyle tartıştıkları ve anlaşmazlığa düştüklerinde fikri tercih edilen bir Nebî'nin aklının Allah katından kendilerine bir elçi olduğunu bilmeleri sorunları giderme adına oldukça önemli bir katkı olarak vahyin konumunu tartışılmaz kılmaktadır.¹

Demek ki, Mâtürîdî'ye göre, insanın bu âlemdeki ahlâkî varlığının gerekçesini bizzat sahip olduğu duyular, akıl ve doğası gibi şahsî donanımları oluşturduğu kadar onun ahlâkî yetkinleşmesinin sağlanması açısından haber bilgisinin de yönlendirici, tashih edici ve eylemlerin gerçekleştirilmesine yönelik yüreklendirici etkisinin ahlâkîlik bağlamında bir önemli gerekçe olarak göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.181.

Mehmet Akif Ersoy’da Geri Kalmışlık ve Kalkınma Problemi (Safahat Örneği)

Yrd. Doç. Dr. Satılmış ÖZ*

Özet

Osmanlı’nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında yaşamış olan Mehmet Akif Ersoy şiirlerinde toplumsal olay ve olgularla ilgilenmiş, sosyal problemleri araştırmış ve onlara yönelik çözüm önerilerinde bulunmuştur. Akif’in çalışmalarının önemli bir kısmını toplumsal olaylar ve olgular oluşturmaktadır. Onlardan birisi de geri kalmışlık ve kalkınma problemidir. Bu çalışmamızda Akif’e göre Osmanlı’nın dolayısıyla İslam âleminin geri kalmasının nedenleri ve Akif’in kalkınmaya yönelik çözüm önerileri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Akif, ekonomi, kalkınma, bütünleşme, Osmanlı

Backwardness and Development Problem in Mehmet Akif Ersoy (Example Safahat)

Abstract

Mehmet Akif Ersoy who lived in the final years of Ottoman Empire and first years of the republic dealt with social events and facts in his poems, researched the social problems and made suggestions related with their solutions. Majority of Akif’s studies consist of social events and facts. One of these is backwardness and development problem. In our study the reasons of backwardness in Islamic world according to Akif and his solution suggestions related with development were examined.

Key Words: Akif, economy, development, integration, Ottoman

* Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Yozgat, satilmisoz@hotmail.com.

Giriş

Büyük düşünürlerin görüşleri ve fikirleri üzerinde durma sıklığı ile toplumsal problemlerin çözümü arasında doğrusal bir ilişkinin var olduğu kabul edilmektedir.¹ Mehmet Akif Ersoy Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk döneminde yetişmiş olan önemli düşünürlerdendir. Onun fikirleri ve görüşleri toplumsal problemlerin tespiti ve çözümü açısından önem arz etmektedir. O eserlerinde genel olarak toplumsal problemleri konu edinmiştir. Bu çalışmamızın problemini de Osmanlı'nın dolayısıyla İslam âleminin geri kalmasına etki eden toplumsal ve dinî olay ve olguların neler olduğunun tespit edilmesi ile kalkınmaya yönelik yapılabilecek çalışmalar oluşturmaktadır. Bu çalışma yapılırken Mehmet Akif Ersoy'un Safahat isimli eseri esas alınmış olup onun dışında kalan eserleri baz alınmamıştır. Ancak diğer eserlerinde de genel olarak aynı problemlerden ve buna yönelik çözüm önerilerinden bahsettiği görülmektedir. Çalışma esnasında metin içerisinde geçen ve Akif'e ait olan tanımlamaların *italik* olarak yazılmasına özen gösterilmiştir. Mehmet Akif Ersoy 1873 yılında İstanbul'da doğmuş ve 1936 yılında yine İstanbul'da vefat etmiştir. Babası aslen Arnavut kökenli olup küçük yaşlarda İstanbul'a gelmiş ve Fatih medresesinde müderrisliğe kadar yükselmiştir. Annesi ise Buhara kökenli olup Tokatlı bir aileye mensuptur. İlk eğitim öğretim hayatına babasının müderrisliğinde başlayan Akif, 1893 yılında veterinerlik fakültesinden mezun olmuş ve 20 yıl veterinerlik mesleğini icra etmiştir. Halkalı Baytar Mektebi ve İstanbul Edebiyat Fakültesinde hocalık da yapan Akif, İstiklal Savaşını yapan ilk mecliste (1920-1923) Burdur milletvekili olarak yer almıştır. 1925 -1936 yılları arasında Mısır'da kalmış ve bu süre zarfında Türkçe öğretmenliği yapmıştır. İstiklal Marşımızın şairi olan

*Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yozgat, satilmisoz@hotmail.com.

¹ Hüsnü Ezber Bodur, "Akif'e Dini Sosyolojik Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1997), s. 21.

Mehmet Akif Ersoy ülkemizde genellikle *Safahat*'ı ile tanınmaktadır. Ancak onun safahat dışında kalmış olan bazı şiirlerinin yanı sıra, Kuran'ı Kerim meali, tefsirler, vaazlar, makaleler, mektuplar ve tercümelemlerden oluşan eserleri de mevcuttur. Bunların bir kısmı Sebilürreşâd ve Sırâtımüstakîm mecmualarında yayınlanmıştır.¹

Âkif'in yaşadığı dönemin özellikleri, onun toplumsal olaylara bakış açısını belirleyici olması bakımından önemlidir. Zira o Osmanlı toplumunda, sosyolojik özellikleri bakımından farklılıklar arz eden, Tanzimat ve Cumhuriyet arası geçiş döneminde yaşamıştır. 18. yüzyıldan sonra, Batı medeniyeti karşısında, başka alanlarla birlikte, özellikle askerî, siyasî ve iktisadî alanda da zayıflayan Osmanlı Devleti'nin 1774'de imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması ile artık içişlerine müdahale ettirecek kadar zayıflaması, 1798'de Napoleon'un Mısır'ı işgali ve süregelen Girit ayaklanmaları, İngilizlerin 1852'de yoğun Müslüman nüfusu barındıran Hindistan'ı işgal etmesi ile Afganistan'da politik kargaşalar çıkararak nüfuzu elde etmesi ve Afrika'nın işgal edilmesi Müslümanlarda büyük bir travmaya neden olmuştu. Müslümanlar İslam dünyasının niçin böylesine gerilediği, bu durumdan nasıl kurtulacakları sorularına cevaplar arıyorlardı.² Bunun sonucunda "yeniden istikrara kavuşmak, galip devletleri takip etmekle mümkündür" fikri ağırlık kazandı ve öncelikle ordunun batı tarzında ıslah edilmesi, daha sonra eğitim, siyasî rejim, devletin işleyişi, gündelik hayatın düzenlenmesi gibi birçok alanda ıslah çalışmalarına başlandı. Netice itibarıyla batıya karşı büyük bir hayranlık ve bunun beslediği olumsuz duygular Müslümanlar arasında hâkim olmaya başladı. Bunlara ek olarak batı dünyası

¹ Bkz. M.Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy*, Kapı Yayınları, İstanbul 2013; Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, (Haz. M.Ertuğrul Düzdağ), Nesil yay., İstanbul 2011; Mehmet Akif Ersoy, *Düzyazılar, Makaleler, Tefsirler, Vaazlar* (Haz. A.Vahap Akbaş), Beyan Yayınları, İstanbul 2010; Ekrem Ayan, *Mehmet Akif Ersoy Hayatı*, http://www.mehmetakifersoy.com/makale_detay.php?makaleid=134, Er. Tar. 01.02.2014.

² Fatma Bostan Ünsal, "Mehmet Akif Ersoy", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-İslamcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, IV, 72.

oryantalizm ve misyonerlik faaliyetleri ile Müslümanlara çok yönlü olarak, dinî, ilmî ve fikrî saldırılarda bulunuyordu.¹ Bu dönem İslâm dünyası ve onun temsilcisi konumunda olan Osmanlı Devleti'nin en buhranlı ve bunalımlı dönemleridir. Cihan İmparatorluğu parçalanma ve yıkılma devrini yaşamaktadır. Altı asır yaşamış, İran içerisinden Fas'a, Orta Avrupa'dan Habeşistan'a kadar uzanan, muazzam imparatorluğun sınırları daralmış, iktisadi ve içtimai hayat çöküşün son demlerini yaşıyordu.²

Modernist bir Müslüman olarak tanımlanan³ Mehmet Akif Ersoy'un fikri olarak Cemalettin Efgani ve Muhammed Abduh'tan etkilendiği kabul edilmektedir. Bununla birlikte yaşadıkları dönem itibariyle İslam âleminin genel durumu fikri anlamda birliktelik sağlamaları için bir gerekçe olabileceği, ancak Akif'in bu iki İslam âliminden farklı olarak, İslam'ın genel sistemine farklı bir bakış açısı ve yorum getirme ve bu fikirleri ülkemizde yayma düşüncesinde olmayıp, İslam ruhunun yaşadığı toplumda canlanması düşüncesinde olduğu da ifade edilmektedir.⁴

Akif'in genel olarak tüm eserlerinde dinin sübjektif yönüyle değil objektif yönüyle ilgilendiği görülmektedir. O dinin teorik kısmı ile değil, pratik kısmı ile ilgilenmiş ve din ile toplumun karşılıklı etkileşimini ön plana alarak bazı tespitlerde bulunmuştur. Onun dine bakışı sadece kendisinin kurtuluşu değil İslam ümmetinin kurtuluşuna yöneliktir.⁵ Ona göre toplumun içine düştüğü durumdan kurtulmasının yegâne çaresi dindir. Dinin teorisinin

¹ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, I, 20.

² Zeki Arslantürk, "Mehmet Âkif'te İçtimai Nizam", *Gazi Ün., Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2,1(1989), s. 101 ; Mehmet Bayyigit, "Mehmet Akif'te Din ve Toplum Sorunu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1999), s. 54.

³ Mahmut Arslan, "Türkiye'de İslam ve Çalışma Ahlakı Değerleri", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1, 2 (2003), s. 10.

⁴ Sezai Karakoç, *Mehmed Akif*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2007, s. 22- 24.

⁵ Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, Dergah Yay., İstanbul 2006, s. 44.

doğru bir şekilde anlaşılması ve pratiğe dökülmesi toplumsal kurtuluşu gerçekleştirecektir.¹

Mehmet Akif'in öncelikle Weberci bir çizgiden hareketle toplumsal gelişmeyi, dinin dünyaya bakışında aradığı iddia edilmektedir.² Bunun yanında kaderciliğin yayılması sonucunda, tevekkül bilinci ile dünyaya yönelen insanların pasif bir tutum içerisine girdikleri, dinin çalışmayı emretmesine rağmen, bu anlayışın getirdiği hurafeler nedeniyle Müslümanların hem doğru değerlerden saptıkları, hem de çalışmayı bıraktıkları ifade edilmektedir.³ Aynı şekilde Akif'in Asım'la müşahhaslaşan aktif insan tipinin, Weber'in aktif ziyaretçi olarak tanımladığı ve Kapitalizmin oluşumunda temel rol oynayan Protestanlığın Kalvinci kanatınca temsil edilen tipe benzediği belirtilmektedir.⁴ Ancak onun tüm eserlerine genel olarak bakıldığında zaman Weberci bir tavırdan ziyade, Ülgener'in iktisadî ahlak ile iktisadî zihniyet ayrımında ifadesini bulan tanımlamaya daha yakın olduğu görülür. Çünkü o, her ne kadar Ülgener'de olduğu gibi iktisadî ahlak ile iktisadî zihniyet ayrımı yapmasa da, yaşanan problemlerin dinin teorisinden değil, dindarların zihniyetlerinden kaynaklandığını kabul etmektedir.

Osmanlı'nın son döneminde yaşanan ve sosyal kurumların tamamında görülen sıkıntılardan çıkış için genel olarak üç ana akımın benimsendiği görülmektedir. Bunlar, Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık olarak özetlenmektedir.⁵ Batıcılar Osmanlı'nın içine düşmüş olduğu sıkıntılardan kurtulması için Batının ilerlemelerinden

¹ Ahmet Faruk Kılıç, *Milli Yürek Mehmet Akif Ersoy'un Din ve Toplum Anlayışı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 87.

² Ergün Yıldırım, "Toplumsal Gelişme Açısından Protestanlık ve İslam", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (2005), s. 60.

³ Yıldırım, "Toplumsal Gelişme Açısından Protestanlık ve İslam", s. 61.

⁴ Bodur, "Akif'e Dini Sosyolojik Bir Bakış", s. 25.

⁵ Bkz. İlknur Meşe, "Modernleşme Sürecinde Türk Siyasal Kimliklerinde Muhafazakâr ve Yenilikçi Tavrılar", *Muhafazakar Düşünce*, 3, 9-10(2006), s.125-147; Mehmet Bayyigit, "Mehmet Akif'te Din ve Toplum Sorunu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1999), s. 55.

faydalanılması gerektiğini savunuyorlardı. Türkçüler ise, Türk milletini temsil eden ulus devlet modelini arzuluyorlardı.¹ Mehmet Akif'in de içerisinde olduğu İslamcıların öne çıkan temel vurguları ise "tecdit, ittihat ve terakkidir". Genel olarak İslam'ın kalkınmaya engel olmadığını, Batı'nın kalkınmasının temelinde dahi İslam'ın tarihi süreç içerisinde üretmiş olduğu birikimin katkısının büyük olduğunu ifade ediyorlardı.²

Genel olarak İktisadi hayatın dış politikadan ve kültürden ayrı ve bağımsız düşünülebilmesinin mümkün olmayacağı ifade edilmektedir. Her iktisadi davranışın onu şekillendiren kültürel bir arka planının varlığı kabul edilmektedir.³ Mehmet Akif Ersoy'un da yaşadığı dönemin konjonktürel yapısından etkilendiği görülmektedir. Bu süreç içerisinde Mehmet Akif Ersoy, şiir dilini sosyo-kültürel meselelerde fayda sağlayan önemli bir vasıta olarak görmüştür. İçinde bulunduğu toplumun tüm meseleleri ile olduğu gibi iktisadi meseleleri ile de ilgilenmiştir. Geri kalmışlığın toplumsal ve dini nedenlerini şiir diliyle ifade etmiş ve sosyal problemlerin çözümü ile kalkınmaya yönelik çözüm önerilerinde bulunmuştur.

Mehmet Akif Ersoy'a Göre Geri Kalmışlığın Nedenleri

Mehmet Akif Ersoy'a göre geri kalmışlığın nedenlerini tembellik, cehalet, İslam'dan Kuran'dan uzaklaşma, kavmiyet, yozlaşma, ilmi eksiklikler şeklinde sıralamak mümkün olmakla birlikte, iki ana başlık altında toplanabilir. Bunlardan birisi toplumsal nedenler diğeri ise dinî nedenlerdir.

¹ Meşe, "Modernleşme Sürecinde Türk Siyasal Kimliklerinde Muhafazakâr ve Yenilikçi Tavrılar", s. 138-141.

² Ömer Karaoğlu, "II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılar ve İktisat Tasavvuru" *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 41 (2009), s. 74.

³ Mustafa E. Erkal, "İktisat Kaynaklı Misyonerlik ve Diyalog", *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 34 (2006), s. 1-2.

Toplumsal Nedenler

Mehmet Akif Ersoy'un Osmanlı'nın dolayısıyla İslam âleminin geri kalmasının nedenlerinin başında toplumsal olanları zikrettiği görülür. Bu nedenlerin başında da cehaleti belirtir. Cehaleti felaketlerin başı olarak görür ve mektepsizliği tüm Osmanlı milletlerinin bu akıbete uğramalarının başlıca nedeni olarak belirtir.¹ O Müslüman unsurların geri kalmışlığından ve cehaletinden bahsetmekte² ve memlekette medrese ve mekteplerin yeterince olmamasından yakınmaktadır.³ Diğer taraftan halk ile mütefekkir tabakanın arasının açıldığını, bunun da, mütefekkir tabakanın taşkınlıkları neticesinde, halkın fen okumanın fesada sebep olduğunu düşünmesinden kaynaklandığını belirtmektedir.⁴ Aynı şekilde *üdebânın* da *bayağı mahlûklar* olduğunu, eski divanların ve yeni şiirlerin değişik versiyonları ile gayr-i ahlaki arzular ve içki ile dolu olduğunu, mektepsiz feylesofların türediğini ve para karşılığı yapamayacakları işin olmadığını belirtir.⁵ Mütefekkirlerin dini doğru anlayamamış olmalarından⁶ ve âlimlerin dertsiz oluşlarından da şikâyetçi olmaktadır.⁷

Akif, Süveys'in açılması gibi zamanın önemli projelerinin omuz gücü ile değil fenle gerçekleştiğini, bu fenni elde etmenin de kolay olmadığını, bunun için birçok fedakârlıkta bulunulması gerektiğini, ancak müctehidlerin bunu düşünmediklerini ifade etmekte,⁸ bizim milletimizin ise, bilimsel ve teknolojik gelişmelerden istifade edilmesinden ziyade, hayatı akışına bıraktıklarını belirtir.⁹

¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, (Düz. M.Ertuğrul Düzdağ), Nesil Yayınları, İstanbul 2011, s.. 243.

² Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 152-153.

³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 145-146.

⁴ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 166.

⁵ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 167.

⁶ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 168-169.

⁷ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 147, 238.

⁸ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 240.

⁹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 288.

Akif, özellikle Avrupa ülkelerine hali ıslah etmek üzere tahsil için gönderilen kimselerin de toplumun yenilenmesi için yeterli olmadıklarını, bilakis olumsuz yönde etkiler gösterdiklerini belirtmektedir. Buralarda tahsil gören kimselerin, dini gerilemenin nedeni görüp hedef olarak seçtiklerini, kadınlara yönelik bir takım toplumla bütünleşmeyen politikalar ürettiklerini, toplumun geri kalmışlığını yanlış nedenlerde aradıklarını belirtmektedir.¹

Mehmet Akif Ersoy'un geri kalmışlığın bir nedeni olarak da medreselerin zamanın icabına uygun bir şekilde hareket etmemelerini ve bunda da ısrarcı olmalarını gösterir.² O, sadece medreselerin değil diğer eğitim kurumlarının da yetersizliğinden bahsetmektedir. Mülkiye, tıbbiye, bahriye, baytar mektebi, ziraat mektebi, mühendishane gibi eğitim kurumlarının kalifiye eleman yetiştirmekte yetersiz olduklarını belirtmekte ve bu durumun bizi dışarıya bağımlı hale getirdiğini, kendi toplumsal problemlerimizi kendimiz çözemez hale geldiğimizi ifade etmektedir.³ Genel olarak ilmiye sınıfının *bayağılığından* ve fetva sınıfının *ümmiliğinden* veya yetersizliğinden bahseder. Akif'in detaylı bir şekilde açıklamamakla birlikte dikkat çektiği bir diğer problem de ilmiye sınıfının belli çevrelerden türemesi ve adeta soya çekim kanuna göre hareket edilmesidir.⁴

Akif eğitim felsefesini de eleştirmektedir. Nitekim ona göre, devletimizin çökmeye yüz tutmasının asıl nedeni, beşikten itibaren çocukların kulaklarına fısıldanan ve daha sonra öğretmenler, yazar ve devlet adamları tarafından işlenen karamsarlık ve korkak bir hayat ve eğitim felsefesidir.⁵

¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 149-150.

² Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 348.

³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 350-351.

⁴ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 145-146.

⁵ Mahmut Babacan, "Burdur Milletvekili Mehmet Akif'e Göre Eğitim ve Kalkınma", *Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 459.

Mehmet Akif Ersoy'un toplumun gerilemesinde dikkat çektiği bir başka husus da sosyal kurumların yeterli niteliğe sahip olmamalarıdır. Bu tespiti eğitim kurumlarına yönelik olarak yaptığı gibi, diğer sosyal kurumlara yönelik olarak da yapmaktadır. O gerekli sosyal kurumların ya kurulmadığını ya da yeterinde kurumsallaşmadığını belirtmektedir. Kışla, daire, medrese, mektep gibi kurumların yeterli niteliğe sahip olmadığını belirtmektedir.¹ Sanayinin battığını, ticaretin öylesine olduğunu, ziraatın ilkel şartlarda yapıldığını ifade eder.² Akif toplumsal yenilenmeyi sağlayacak sosyal kurumların oluşturulmadığı ya da düzenlenemediği gibi onun yerine toplumu öldüren kurumların oluştuğunu belirtir. Bu kurumların başında da kahvehaneleri sayar. Kahvehanelerin *millet-i merhumeyi* derde uğrattığını ve düşünme kabiliyetini yok ettiğini belirtir. Kahvehaneleri ve meyhaneleri maddi ve manevi bütün kötülüklerin olduğu yerler olarak görür. Tembellik ve işsizlerin yatağı olarak değerlendirir.³ Ayrıca o, meyhane isimli şiirinde asli vazifeleri ile ilgilenmeyip, gününü meyhane köşelerinde geçiren birisinin oluşturmuş olduğu sosyolojik problemlerden bahsetmektedir. Bu problemlere tüme varım yöntemi ile yaklaşmakta ve bu kurumlar ile toplumun temel dinamiği olan aile yapısının bozulduğuna dolayısıyla toplumsal ahlakın tefessüh ettiğine işaret etmektedir.⁴

Akif döneminde yaygınlaşan ve Osmanlı devletinin kurtuluşunda ön plana çıkan akımlardan birisi olan milliyetçilik mefhumunu da eleştirmektedir. O, birbirinden farklı kavimleri bir arada tutan İslam'ı temelinden yıkacak şeyin kavmiyetçilik olduğunu ve bunun bir an olsun unutulmaması gerektiğini belirtir. Kavmiyetçilik ile milletin

¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 145-146.

² Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 238.

³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 101, 211.

⁴ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 32-36.

kalkınamayacağını, eğer bu davada ısrar edilirse, *ecnebilerin* mülkün yegâne sahibi olacaklarını belirtir.¹

Toplumda yaygınlaşan tembelliğin de gerilemenin önemli toplumsal nedenleri arasında yer aldığını belirtmektedir. Toplumda var olan sıkıntıların *murdar ataletten* kaynaklandığını ifade eder.² Geleceğe karamsar bakılmasını ve buna mukabil *ye'se kapılarak azmin bırakılmasını* eleştirmekte ve bunun imanı olan kimselere yakışmadığını, insanların çalışılması gereken vakitte gayret etmeleri gerektiğini belirtmektedir.³ Aynı zamanda tüm İslam coğrafyasında bütün olumsuzluklara rağmen herhangi bir hareketliliğin olmamasından, ümmetteki bütün kanın adeta uyuşmuş gibi olmasından da yakınmaktadır.⁴ Ayrıca Akif, toplumsal duyarsızlıktan yakınmakta, sosyal sıkıntılar karşısında vurdumduymazlıktan gelindiğini, susmanın daha evla kabul edildiğini belirtir.⁵ Genel olarak tüm şark diyarının toplumsal sıkıntılar ile dolu olduğunu belirtmektedir.⁶

Akif'in Osmanlı saltanatını da eleştirdiği görülmektedir. Nitekim o saltanat adına bir takım maskaralıkların yapıldığını, başta bulunanların kukla konumunda olduğunu ve devlet yönetiminde bulunanların da nitelik bakımından problemlili, liyakatsiz kişilikler olduğunu belirtmektedir.⁷

Akif'in toplumsal gerilemeye neden olan zihniyet dünyasını esas alarak toplumsal bir sınıflama yaptığı, dört tip farklı zümreden bahsettiği görülür. Buna göre birinci zümreyi, günü kurtarma derdinde olan ve kaderci bir anlayışla hareket edenler oluşturmaktadır. İkinci zümreyi ise, yeis içerisinde olanlar ve

¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 161-162.

² Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 238.

³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 59, 185-186, 424.

⁴ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 369.

⁵ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 192.

⁶ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 411.

⁷ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 145-146.

çalışmanın bir sonuç getirmeyeceğine inananlar oluşturmaktadır. Üçüncü zümreyi ise, münevver denilen gençler oluşturmaktadır. Onlar toplumsal değerlerle bağdaşmayan bir takım gayr-i ahlaki davranışlar sergilerler. Dördüncü zümre ise, sefahat içerisinde yaşayan, kendisini sıkıntıya sokmayan, zevkinden hiçbir zaman ödün vermeyen kimselerden oluşmaktadır.¹

Mehmet Akif Ersoy'a göre Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü hazırlayan nedenlerden birisi de taklitçiliktir. Çünkü batı taklit edilmeye çalışılırken Osmanlıyı ayakta tutan değerlerden vazgeçilmiştir.² Ancak şunu da belirtmek gerekir ki o komplike taklitçilik yöntemine karşı olmuştur. Bir bütün olarak taklidi reddetmemiş milletin selameti için bazı unsurların taklit edilebileceğini ifade etmiştir. Bunu Japonya örneği ile açıklamaktadır. Onlar manevi kültür unsurlarıyla *fenni* birbirinden ayırarak, seçmeci bir tavırla Avrupa'nın sadece fennini almışlardır. Fakat moda şeklinde gelen, milli bünyelerine uymayan, örflerine ahlaklarına aykırı şeyler ise, kapıdan içeri alınmamıştır.³

Dinî Nedenler

Hüsnü Ezber Bodur, Akif'in ülkenin içinde bulunduğu içtimai ve ruhi buhranın başlıca sebebi olarak, milli ruhun en büyük kaynağı olan ulvi duyguların zedelenmesi, dinsiz bir zümre ile batıl inançları din sanan kitlenin karşı karşıya bulunmasını gösterdiğini belirtir.⁴ Bodur'a göre Akif, yanlış bir kadercilik anlayışını, İslam'ın aslından ve ruhundan uzaklaşılmasını, İslam'ın özünde olmayan bidat ve

¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 251-252.

² Cem Doğan, "II. Meşrutiyet'te Tartışılan Fikir Akımları ve Mehmet Akif Ersoy'un İslamcılığa İlişkin Görüşleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 410.

³ Bayyigit, "Mehmet Akif'te Din ve Toplum Sorunu", s. 59.

⁴ Bodur, "Akif'e Dini Sosyolojik Bir Bakış", s. 27.

hurafelerin İslam'danmış gibi addedilmesini Müslümanların geri kalmalarının sebepleri arasında görür.¹

Akif, din alanındaki sapmalar ve yanlış yorumlarla, kaderci ve tevekkül anlayışının toplumda gerçek anlamından farklı bir şekilde yayılmasının toplumsal gerilemenin başlıca dinî nedenleri arasında yer aldığını belirtir. Nitekim bir takım bilimsel olayları halkın cehalet, nifak ve ahlakî problemlerden dolayı farklı yorumladıklarını belirtmekte ve bilimsel olmayan yöntemler benimsediklerini ifade etmektedir. Buna ay tutulmasının şeytani bir olay olduğu kanaatinde olan halkın bazı uygulamalarla onu kovmaya çalışmalarını örnek olarak vermektedir.²

Diğer bir dinî neden olarak da din adamlarını göstermektedir. Onların din anlayışları yüzünden milletin hayrı için düşünülen her şeyin bidat olarak adlandırıldığını, dini değerlerin değiştirilmesi ve tarzının ise adeta sünnet gibi algılandığını, okuttukları ilimlerin artık faydasız olduğunu belirtmektedir.³

Akif, tipolojik bir din tanımlamasında da bulunmakta ve bunu görenek olarak tarif etmektedir. Onun din tipolojisi genel tipolojik bir tanımlama olmayıp, toplumun gerilemesinin nedenlerinden olan din ve dindarlığı kapsamaktadır. Ona göre, herhangi bir ilmî temeli olmayan, bilgisizce ve dedelerinden gördükleri gibi yaşadıklarını ifade edenler görenek (geleneksel) dindarlarıdır. Bu tanımlamayı Çin ve Mançurya'da bulunan dindarlar için yaparken, İslam âleminin genel olarak aynı devasız derde duçar olduğunu belirtir.⁴

Dinî nedenlerden birisi olarak da dinin doğru olarak anlaşılmasını gösterir. Ona göre eğer din doğru olarak bilinseydi Müslüman dünyası bu kadar *sersemlik* içerisinde olmayacaktı.⁵ Özellikle Çin'deki Müslümanları örnek vererek adetlerinin genel

¹ Bodur, "Akif'e Dini Sosyolojik Bir Bakış", s. 29.

² Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 151.

³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 151-152.

⁴ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 152-153.

⁵ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 152-153.

olarak Mecusi adetlerine yakın olduğunu ve okudukları Kuran'ı anlamadıklarını, şahadetlerinin dahi garip olduğunu belirtir.¹

Akif süreç içerisinde oluşan din işleri ile dünya işlerinin ayrılması fikrini de kabul etmemektedir. Bu düşüncenin İslam ümmetinin geri kalmasına neden olduğunu belirtmektedir.²

Akif'in toplumsal gerilemenin en önemli dinî nedenlerinden birisi olarak da toplumda oluşan hurafeleri gösterdiği görülür. O bir takım uygulamaları sayarak bunları hurafe olarak kabul eder ve bunların insan niteliğinin düşük olmasından kaynaklandığını belirtir.³

Akif kader kavramının yanlış anlaşıldığını belirtmektedir. Toplumun diğer toplumlar karşısında geri kalmasının *kader* olarak ifade edilmesinin yanlışlığına değinmekte ve insanın iradesine dikkat çekmektedir.⁴ Toplumda var olan kader anlayışının *şer'a bühtan* olduğunu belirtir.⁵

Akif'e göre toplumun geri kalmasında etkili olan dini nedenlerden birisi de *tevekkül* kavramının yanlış anlaşılmasıdır.⁶ Akif, yaşadığı toplumun "tevekkelnâ- tevekkül ederiz" diyerek ilimden, irfandan ayrı kalmanın sonucunda Müslümanların dünyanın en cahil topluluğu haline geldiğini söyler.⁷ Ona göre tevekkül imanın şiarlarından ve *kahraman-ı fezâil* denilse şayandı. Ancak ruhuna zerk edilen meskenet ile memleketin harap olmasına neden olmuştur.⁸ Nitekim dinin çalışmayı emretmesine rağmen tevekkül anlayışı ile bundan uzaklaşıldığını belirtmektedir.⁹ Diğer taraftan toplumdaki var olan tevekkül anlayışı sayesinde insanların adeta tevekkülü

¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 153.

² Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 212.

³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 226, 229.

⁴ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 229.

⁵ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 231.

⁶ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 276, 424.

⁷ Adem Esen, "Safahat'ta İktisatla İlgili Konular", *Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu*, s. 276.

⁸ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 233.

⁹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 229.

tahakküm haline dönüştürmelerini hicvedici bir üslupla eleştirmektedir. İnsanların yanlış tevekkül anlayışı sayesinde günlük işlerinin hallini dahi Allah'tan beklediklerini, bunun şirk olduğunu ve iman ile bağdaşmayacağını belirtir.¹ Toplumda var olan tevekkül anlayışının hüsrân içinde hüsrân olduğunu belirtir.² Akif aynı zamanda toplumda oluşan bu tevekkül anlayışının bilinçli bir politikanın ve oynanan oyunların ürünü olduğunu belirtir.³

O, dinin temel değerlerinden uzaklaştırıldığını, kitabın, sünnetin, icmânın bir kenara bırakılarak, bir takım maskaralıklarla avamın aldatıldığını, Nebi'ye atfen sevap beklentisi içerisinde hadis uydurmalarda bulunulduğunu belirtmektedir.⁴

Akif'in tasavvufî yaklaşımların da toplumda gerilemelere neden olduğunu belirttiği görülmektedir.⁵ O toplumsal gerilemeye neden olanın tasavvuf adı altında oluşmuş, yanlış inanç ve ibadet usulleri ile dolu olan taassuptan kaynaklandığını belirtmektedir.⁶

Mehmet Akif Ersoy'a Göre Kalkınmanın Dinamikleri

Akif, Türk milletini yükselten değerleri ve gerileten sebepleri iyice teşhis eden ve geçici olmayan çareleri gösteren bir mütefekkir olarak kabul edilmektedir.⁷ Mehmet Akif dünyanın ahiretten ayrı ve ilgisiz olmadığı düşüncesini ısrarla vurgular. Ahiret hayatının ancak bu dünya ile bir anlam kazanacağını ifade ederken dünyanın küçümsenmesini ve hafife alınmasını eleştirir.⁸ Toplumsal değişme ve ilerlemenin ferde ve topluma hayat veren İslami düşüncenin rehberliğinde geliştirilen teorilerin pratiğe aktarılmasıyla mümkün

¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 229-230.

² Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 231.

³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 233.

⁴ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 236.

⁵ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 323.

⁶ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 484.

⁷ Suat Yıldırım, "Mehmed Akif'in Kur'an Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1988), s.1.

⁸ Karaoğlu, "II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılar ve İktisat Tasavvuru", s. 77.

olabileceğine inanmış bir aydındır.¹ Akif, düşünce yapısında hür ve irade sahibi olan insanın yeteneklerini rahatça ve özgürce gelişmesine elverişli ortamların meydana getirilmesiyle toplumsal ilerlemenin mümkün olabileceğini ifade etmiştir.²

Akif'in toplumsal gerilemeye neden olan unsurları saymakla kalmayıp aynı zamanda bunlara yönelik çözüm önerilerinde de bulunduğu görülür. O, ilim terakki ve din bağlamında konuyu uzun manzumelerinde işler ve "sırr-ı terakki"nin her milletin öz benliğinde saklı olduğunu Japonları örnek vererek anlatır. Ancak o, taklidin her noktada olmaması gerektiğini belirterek bir yanda dini engel gören ve sığ bir batı taklidine yönelen, diğer yanda İslam'ın ruhunu doğru kavramadığı için batının eserlerini ve deneyimini düşman sayan her iki anlayışı da yerer.³ Akif'in *Sırat-ı Müstakim*'e gelen ve 1911 yılı İstanbul'unda salgın olan kolera için eskiden olduğu gibi para ile hafızlar tutularak ülkede dolaştırılmasını devlete öneren bir mektuba verdiği cevaba dikkat çekilir. Akif'in cevabında hastalıklar için tıbbın gereklerine başvurmak gerektiğini söylemesi, dönemin diğer Müslüman aydınları gibi kendisinin de sekülerizmin tam merkezinde konuşması biçiminde yorumlanır.⁴ Bu aynı zamanda Akif'in toplumsal olaylara bakış açısını ifade etmesi bakımından da önemlidir. Zira o bilimsel yöntem ve teknikleri öncelemekteydi. Diğer taraftan insanın madde, çevre ve zamana karşı tutum davranışlarını belirleyen "iktisadi ahlakı" Akif'in fikri hayatında önemli bir yer tutar.⁵

Akif'e göre bilimsel ilerleme, istikrarlı bir medeniyeti sağlamak için belki gerekli ama yeterli değildir. Medeniyet teşkilinde özellikle adalet, hürriyet, merhamet gibi yüce değerleri sağlamada din ve

¹ Bodur, "Akif'e Dini Sosyolojik Bir Bakış", s. 23.

² Bodur, "Akif'e Dini Sosyolojik Bir Bakış", s. 25.

³ Karaoğlu, "II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılar ve İktisat Tasavvuru", s. 82.

⁴ Karaoğlu, "II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılar ve İktisat Tasavvuru", s. 83.

⁵ Bodur, "Akif'e Dini Sosyolojik Bir Bakış", s. 26.

onun ahlaki emirlerine gerek vardır. Zaten Asım'da "fazilet" ve "marifet" ile bu ideal özetlenmiştir.¹

Mehmet Akif'in şiirlerinde genel olarak çalışmaya ve azme yönelik toplumsal motivasyonu ön plana çıkardığı görülmektedir. Çalışmanın ayıp ve günah olmadığını, uzuvları sağlam ve çalışır vaziyette olan bir kimsenin dilencilik yapmasının asıl günah ve ayıp olduğunu,² ısrarın sonucunda dağların dahi sökülebileceğini,³ çalışmayıp yolda beklemenin intihardan farksız olduğunu⁴ ifade ederken asıl amacının motivasyon olduğu görülmektedir. Akif'in zaman zaman kaderci bir anlayış ile hareket ettiği düşünülebilir.⁵ Ancak onun genel olarak cebri, yaygın olan tevekkül anlayışı ve determinist yaklaşımları eleştirdiği, buna mukabil aktif insan unsurunu benimsediği görülmektedir. Onun gayretsiz bir şekilde bekleyen kimseleri de hakaret derecesine varan ağır ithamlarla eleştirdiği görülmektedir.⁶ O, *binâ-yı milleti i'lâ eden temelini sağlam olduğunu, çalışma sayesinde kurtulacağımızı vurgulamakta*⁷ ve aynı zamanda çalışmanın belli bir emele yönelik olması gerektiğini de belirtmektedir.⁸ Diğer taraftan o *Müsevîfler için dünyâda mahvolmak tabî'dir* demektedir.⁹

Akif kalkınmaya örnek olarak Japonları vermektedir. Onların *din-i mübinin* bütün emarelerini taşıdıklarını¹⁰ yapılabilecek her türlü fedakârlığa *hususî ihtirasları söyletmiyerek* seve seve hazır olduklarını¹¹ belirtmektedir. Onların bir diğer özelliklerinin de batının kıymetli olan unsurlarının alındığını ve toplumsal kabul gördüğünü, moda

¹ Bodur, "Akif'e Dini Sosyolojik Bir Bakış", s. 27.

² Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 21, 236.

³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 24-25.

⁴ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 25.

⁵ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 23.

⁶ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 26.

⁷ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 242.

⁸ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 58-59.

⁹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 128.

¹⁰ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 153.

¹¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 154.

adı altında gelen *seyyienin* de kabul görmediğini,¹ garbın yalnız ilmî yönünü tercih ettiklerini belirtmektedir.² Bizim de aynı şekilde kalkınmanın sırrını kendi iç dinamiklerimizde aramamız gerektiğini, garbın ilim ve sanatını alıp, çok çalışmak suretiyle kalkınabileceğimizi belirtir. Ona göre ilim ve sanatın milliyeti olmaz. Ancak, bu ilim ve sanatın *mahiyet-i ruhiye* kılavuzluğunda değerlendirilmesi gerekir.³

Akif, kalkınma için toplumsal sorunların yeterince tahlil edilmesinin önemine işaret etmektedir. Ona göre eğer toplumsal sorunlar doğru bir şekilde teşhis edilirse, onların çözülmesi kolay olacaktır. Ancak bu sorunların çözülmesi için ümitsizliğe kapılmadan, feryat ve matem bir kenara bırakılıp, gözyaşı yerine ter dökülmesi gerekmektedir.⁴

Ayrıca o, kalkınma için azmi önemli bir faktör olarak görmektedir. *Âtiyi karanlık görerek azmi bırakmak ona göre, alçakça bir ölümdür.* İmanı olan kimselerin bu bataklığa düşmeyeceğini, kurtulmaya azminin tükenmeyeceğini belirtmektedir. Feryat ile kurtulmanın mümkün olmayacağını, ancak azimle ayağa kalkılabileceğini ifade etmektedir.⁵ Bunun için garbın gayretinden örnekler vermekte, artık arza kani olmadıklarını semâya hükmetme gayreti içerisinde olduklarını belirtmektedir. Oysa yerinde sayan şarkın bu gidişatla tarihte yerinin kalmayacağını söylemektedir.⁶

Akif yanlış kader ve tevekkül anlayışının geri kalmışlığın önemli nedenleri arasında olduğunu belirtmekteydi. O hakiki tevekkül anlayışının kalkınmadaki yerine ise vurgu yapmakta ve tevekkülün

¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 154.

² Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 155.

³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 170.

⁴ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 165.

⁵ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 185-186.

⁶ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 225.

azmi teyit etmesi gerektiğini, tevekkül ile azmin imanî bakımdan eşit olduğunu vurgulamaktadır.¹

Akif'in üzerinde durduğu önemli hususlardan birisi de, toplumsal işbölümüdür. *Olursa bir kişinin koltuğunda on karpuz, öbür gelişte de mümkün değil selametimiz! Yazık yazık ki, bu yüzden bütün felaketimiz demektir.* O işin ehlinin ortaya çıkması gerektiğini, aksi halde ehli olmayan ve her işe soyunan insanların türediğini ifade etmektedir.² Akif milletlerin selameti için marifet ve fazilet olmak üzere iki kudrete ihtiyaç olduğunu söylemektedir. Marifetin ahaliye saadet vereceğini, faziletin ise tüm sebepleri memleketin yükselmesi için sarf edeceğini belirtir. Bu ikisinin birbirinden ayrılması ile de kalkınmanın mümkün olmayacağını, zaafa düşüleceğini belirtmektedir.³

Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar demesine rağmen bu, medeniyet düşmanlığı değildir. Akif bununla, daha çok doğuyu istilaya hazırlanan emperyalist batıdan nefreti ifade etmektedir.⁴ Onun kalkınma için bir diğer önerisi de batının ilim yönünün taklit edilirken takip edilmesi gereken yöntemdir. Nitekim o üç yüz yıl daha önde olan batı ilminin kazanılması için gece gündüz çalışılması ve fen ilminin ülkemize getirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵

Akif'in tüm çabası İbn Haldun'un deyişi ile güçlü bir asabiyet duygusunun yaratılması şeklinde hülasa edilebilir.⁶ Mehmet Akif Ersoy İslam birliğine vurgu yapmaktadır. O kavmiyetçiliğin ortadan kaldırılması, tutulan gaye için yekpare olunması gerektiğini söylemektedir. *Post* için oluşturulan kavgada milletin birlik ve beraberliğinin yok edildiğinden şikâyetçi olmaktadır.⁷

Akif'in dikkat çektiği bir başka husus da havassın geri kalmasıdır. Hatta o ilmiye sınıfı ile avamın arasının açık olduğunu

¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 234-235.

² Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 240.

³ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 403.

⁴ Esen, "Safahat'ta İktisatla İlgili Konular", s. 264.

⁵ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 404.

⁶ Bodur, "Akif'e Dini Sosyolojik Bir Bakış", s. 27.

⁷ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 183-184, 419.

belirtmekteydi. Bütün sıkıntıların ana kaynağının da cehalet olduğunu ifade etmekteydi. Buna yönelik olarak, mahalle mekteplerinin açılması¹ ve halk ile aydın sınıfı ikileminin çözümüne yönelik çalışmaların yapılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre sosyal gelişme, barış ve terakki için, öncelikle aydınlarla halk arasında sağlıklı bir iletişimin tesisi şarttır. Bunun için aydın zümre, yenileşme adı altında din düşmanlığından vazgeçmeli, halktan kopuk, ona yabancı düşünce ve politikalar üretmeyi/dayatmayı terk etmeli, aydın-halk bütünleşmesi mutlaka sağlanmalıdır.² O'na göre dinle eğitimin aynı hedefe odaklanmasının en güzel örneği Almanya'dır.³

Sonuç

Son dönem yetişmiş olan önemli düşünürlerimizden birisi hiç şüphesiz Mehmet Akif Ersoy'dur. Onun çalışmalarında genel olarak toplumsal problemlerle ilgilendiği görülmektedir. Son dönem yetişen diğer düşünürlerimiz gibi o da Osmanlı'nın dolayısıyla İslam âleminin geri kalmışlığından yakınmakta ve bunların sebepleri üzerinde durmaktadır.

Akif'e göre toplum olarak geri kalınmasının en önemli nedenlerinin başında cehalet gelmektedir. Memlekette medrese ve mekteplerin yeterince açılmaması ve var olanların da problemlerle dolu olmasını toplumsal bir problem olarak tespit etmektedir. Ayrıca ilmiye sınıfının niteliğinin yanında toplumsal problemleri kendilerine dert edinmemelerini ve bir takım nedenlerden dolayı ilmiye sınıfı ile halkın arasının açık olmasını da toplumsal bir problem olarak ortaya koymaktadır. Aynı şekilde yurt dışında eğitim görenlerin de toplumsal problemlerin kaynağını yanlış yerlerde aradıklarını ve toplumu yönlendirmekte yetersiz olduklarını ifade etmektedir.

¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 243.

² Bayyigit, "Mehmet Akif'te Din ve Toplum Sorunu", s. 62.

³ Esen, "Safahat'ta İktisatla İlgili Konular", s. 261.

Akif genel olarak geri kalmışlığın birçok toplumsal nedenini saymaktadır. Yeis, azimsizlik, çalışmaya olan isteksizlik, kavmiyetçilik, tefrika bunlardan bazılarıdır. O aynı zamanda toplumsal kurumların kurulamaması, var olanlarının ıslah edilememesi ve kahvehane, meyhane gibi toplumsal problemleri artırıcı kurumların türemesinden de şikâyetçi olmaktadır.

Akif'in üzerinde durduğu önemli problemlerden birisi de yönetsel problemlerdir. Nitekim o, yönetime nitelik bakımında problemlili ve liyakatsiz insanların getirildiğini, bunun da toplumsal sorunların artmasına, toplumun geri kalmasına neden olduğunu belirtmektedir. Mehmet Akif'e göre geri kalmanın en önemli nedenlerinden birisini de dinî problemler oluşturmaktadır. Ona göre dinin yanlış anlaşılması, dinî değerlerden uzaklaşılması, tevekkül, kader gibi kavramların yanlış uygulanıyor olması geri kalmışlığın en önemli dinî nedenleri arasında yer almaktadır. Onun bu bakış açısı ile Ülgener'in bakış açısının benzerlik arz ettiği görülmektedir. Nitekim onun bu görüşü Ülgener'in iktisadi ahlak ile iktisadi zihniyet ayrımında kendisini göstermektedir. Akif'e göre problem, iktisadî ahlaktan değil iktisadî zihniyetten, dindarların tutumlarından kaynaklanmaktadır.

Akif sadece sosyal problemleri saymakla kalmamış aynı zamanda bu sosyal problemlerin çözümüne yönelik de öneriler getirmiştir. Ona göre her milletin yükselmesini sağlayacak olan unsurlar kendi benliğinde mevcuttur ve din ile dünya işleri birbirinden ayırt edilemez. Eğitim kurumlarının ıslah edilmesi ve yaygınlaştırılması, toplumsal motivasyonun artırılması, Avrupa'nın ilerlemesini sağlayan unsurların taklit edilmesi ancak milli bünyemize uymayacak olan unsurların ayıklanması, yanlış din algısının düzenlenmesi, tefrikanın kaldırılarak birliğin sağlanması bunların arasındadır.

Kaynakça

- Arslan, Mahmut, "Türkiye’de İslam ve Çalışma Ahlakı Değerleri". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1, 2 (2003), s. 7-21.
- Arslantürk, Zeki, "Mehmet Âkif’te İctimaî Nizam", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2,1(1989), s. 101-116.
- Ayan, Ekrem, *Mehmet Akif Ersoy Hayatı*. http://www.mehmetakifersoy.com/makale_detay.php?makaleid=134. Er. Tar. 01.02.2014.
- Babacan, Mahmut, "Burdur Milletvekili Mehmet Akif’e Göre Eğitim ve Kalkınma", *Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 455-465.
- Bayyığıt, Mehmet, "Mehmet Akif’te Din ve Toplum Sorunu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1999), s. 53-68.
- Bodur, Hüsnü Ezber, "Akif’e Dini Sosyolojik Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1997), s. 21-29.
- Doğan, Cem, "II. Meşrutiyet’te Tartışılan Fikir Akımları ve Mehmet Akif Ersoy’un İslamcılığa İlişkin Görüşleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 401-415.
- Düzdağ, M.Ertuğrul, *Mehmet Akif Ersoy*, Kapı Yayınları, İstanbul 2013.
- Erkal, Mustafa E., "İktisat Kaynaklı Misyonerlik ve Diyalog", *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 34 (2006), s. 1-7.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Düzyazılar, Makaleler, Tefsirler, Vaazlar* (Haz. A.Vahap Akbaş), Beyan Yayınları, İstanbul 2010.
- , *Safahat* (Düz. M.Ertuğrul Düzdağ), Nesil Yayınları, İstanbul 2011.
- Esen, Adem, "Safahat’ta İktisatla İlgili Konular", *Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 261-294.
- Kara, İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, I-III, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.

- Karakoç, Sezai, *Mehmed Akif*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2007.
- Karaoğlu, Ömer, “II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılar ve İktisat Tasavvuru”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 41 (2009), s. 73-98.
- Kılıç, Ahmet Faruk, *Milli Yürek Mehmet Akif Ersoy'un Din ve Toplum Anlayışı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2008.
- Meşe, İlknur, “Modernleşme Sürecinde Türk Siyasal Kimliklerinde Muhafazakâr ve Yenilikçi Tavrılar”, *Muhafazakâr Düşünce*, 3.9-10(2006), s. 125-147.
- Topçu, Nurettin, *Mehmet Akif*, Dergah Yay., İstanbul 2006.
- Ünsal, Fatma Bostan, “Mehmet Akif Ersoy”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-İslamcılık* (Edt. Tanıl Bora, Murat Gültekingil), I- IX, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 72-95.
- Yıldırım, Ergün, “Toplumsal Gelişme Açısından Protestanlık ve İslam”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (2005), s. 51-64.
- Yıldırım, Suat, “Mehmed Akif’in Kur’an Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1988), s. 1-17.

Kimliksizlik Çağına Alternatif Duruşlar

Yrd. Doç. Dr. Levent Bilgi*

“Anlayan ben, basit bir biçimde aklım değil,
Bütünlüğün içindeki kendim olsam gerek.
Dünyanın uyduğu idealleri
süsleyen bütünlüğün içindeki kendim.”¹

R. May

Özet

Bu makalede Küreselleşmenin insanın düşünme biçimleri üzerine etkileri ele alınmaktadır. Eski zamanlarda emperyalistler etki altına aldıkları toplulukları kendilerine benzetirlerken, bugün artık toplulukların kimlikleri ellerinden alınarak köleleştirilmektedirler. Bu dönemde, modernleşmenin sunduğu hayat tarzı, “tartışılmaz ve kutsal” bir kimlik arz eder. Tüketim başka insanlara zarar vererek onların sömürülmesi sonucunu doğurur. Makalemizde insanların ruhlarını, kültürlerini, inançlarını, yaşama şekillerini bozan kimliksizleştirme problemi ele alınmaktadır. Bu kimliksizleşmenin bilhassa dindar gençler üzerindeki etkileri tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Küreselleşme, Sömürgecilik, Din, İnanç, Tüketim

* Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, leventbilgi@gmail.com.

¹ Rollo May, *Yaratma Cesareti*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 34.

Abstract

In this article the impact of globalization on people's ways of thinking are discussed. In ancient times the imperialists were likened themselves influenced their communities. But today community are enslaved taken from the identity . In this era lifestyle offered modernization is "indisputable and sacred" an identity. Consumption, damaging other people results in their exploitation. Spirit of people, culture, beliefs and way of life disrupted alienating problems are discussed in our article. In particular, the impact of the alienation on the religious youth were examined.

Key Words: Identity, Globalization, Colonialism, Religion, Consumption,

Günümüzde küreselleşen dünya, tek bir egemenlik ve menfaatler mantığı altında birleşen bir dizi ulusal ve uluslar üstü organizmalardan oluşan, soyut bir imparatorluk tarafından kontrol edilmektedir. Bu imparatorluk, hareketinin uzantılarını *küreselleşme* adı altında yönlendirir. Bu yeni imparatorluk bedenlerden önce akılları ve kimlikleri sömürgeleştirir. Fiziksel, maddî, zihinsel ve manevî açılardan içine çeker. Coomaraswamy'e göre;

“Bu imparatorluk, hiçbir toprağa bağlı güç merkezi kurmaz ya da sabit sınırlara ve engellere dayanmaz. O bütün dünyayı emperyalist bir şekilde kendi etki alanına katan merkezlessiz ve topraksız egemenlik aygıtıdır.”¹

Geçmişteki sömürgeciler, sömürge sahiplerinin formunda eğitilmiş bir yerli sınıfı meydana getirmek üzere, işgal ettikleri topraklarda kendi kimliklerini yerleştirmeye çalışırlardı. Bu çaba,

¹ Ananda K Coomaraswamy, *Sanatta Mahiyetin Dönüşümü*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 18.

sömürge ve sömürgeci zihinlerin melezlerini meydana getirirdi. Nüfus alanları oluşturmak için okullar kurulur, akademiler açılır, yönetimde tesirli olabilecek kişi veya sınıflar, emperyalist merkezlere gönderilerek beyinleri iyi bir süzgeçten geçirilirdi. Eski kimliklerin erozyona uğratılması ve yeni, karışık kimliklerin meydana getirilmesi hem gelenek hem de inanç alanında şüphelerin doğmasına yol açardı...

Küresel birer köye dönüşen ülkelerde çoklu kimlik parçalanmaları meydana gelir. Bu kuşatma önce insanların teknolojilerini, sonra makinelerini, ardından alışkanlıklarını, hayatlarını ve akıllarını (düşünme biçimlerini) eline alırdı.

Yeni Türkiye Cumhuriyeti de bu küresel moderniteye ve yeni doğan seküler ideallere uyum konusunda hiç zorlanmadı. İslam topraklarında yerleşen bu yabancı kimlikler, zamanla “yaşama kimliğini” de dejenere etti. Bu imparatorluk her şeyi kendi içine çekerek kendi mekanizması ile bir dönüşümden geçirdi.

İslam dünyasına modernite geldiğinde, beraberinde sanayileşme ve sömürgeciliği de getirdi. Bunun üzerine Müslümanlar, İslam’a yönelen iç tehditlere ilave olarak dış tehditleri de dikkate almaya başladılar. Ancak bu dönemlerde iki kimlik belirir: Müslüman ve gayr-i Müslim; sömürge ve sömürgeci.

Uzun bir zaman sonra ilk kez mücadele fikir alanına kayar. Padişahlar ve devlet adamları, uzun süre kavganın alan değiştirdiğinin farkına varamazlar ve durmadan silahlanmaya, orduyu güçlendirmeye çalışırlar. Oysa kimliğini yitiren bir ordu ve milletin; millî kimlikleri zirvede olan Balkan ve Avrupa milletleri ile mücadele etmesi imkânsızlaşmıştır.

Sonuç olarak ise aldatılarak özgürce davrandıklarını sanan taklitçiler yüksek oranda steril toplumlar oluştururlar ve zamanla yaşayış, düşünce tarzı olarak düşmanlarından farkları kalmaz. Doğu toplumu, düşmanını öldürür. Batı toplumu ise düşmanını mankurtlaştırarak kendisine benzetir ve kul, köle yapar.

Bu dönemde, modernleşmenin sunduğu hayat tarzı, “tartışılmaz ve kutsal” bir kimlik arz eder. Tüketim, başka insanlara zarar vererek onların sömürülmesi; hatta yavaş yavaş kanlarının emilmesi sonucunu doğurur. Değerlerin yerini görsel imajlar alır. İhtiyaçlar hissedilerek değil, reklamların istediği biçimde şekillenir. Her şey; hatta ahlak, fazilet gibi kavramlar dahi metalaşır, satılabilir eşya haline dönüşür. Günümüz insanına önceden düşünülen ve hazırlanılan paketler halinde yiyecek, giyecek, bilgi, hayal, sevgi, nefret, makine, tasarım, eğlence, boş zaman, aşk, siyaset vs. pazarlanır.

Kimliksizlik çağı, sınır ve millet tanımadan bütün dünyaya yayılır. Kapitalist sermaye, artık devletler kuracak ve devletler yıkacak kadar güçlenir ve yaygınlaşır. Bu dev yapılanmalar, ulus devletlerin inadını, kültürel değerleri ve kimlikleri önüne alıp süpürür. Bu kaos karşısında felce uğrayan toplumlar, uluslararası sermayelerin ön gördüğü hayat ve düşünme tarzına alışıp uysal koyunların oluşturduğu sürüler haline gelir. Artık düşüncelerimizi, alışkanlıklarımızı; hatta sevgi ve nefretlerimizi bile bu büyük şirketler, reklam vasıtasıyla belirlemeye başlar. Bu hayat tarzı, sağcısı ile solcusu, Müslüman’ı, herkesi etkiler. Öyle bir taundur ki bu, önünden kaçmak mümkün olmaz.

İletişim araçlarının yaygınlaşması sonucunda taklit toplumu olan milletler, her çıkan “yeni”yi hemen ihtiyaç haline getirirler. Daha düne kadar hiç de ihtiyaç olduğunu hissetmediğimiz bir cep telefonu, bugün genç, ihtiyar, çoluk, çocuk herkesin elinde gezmeye, onsuz yapılamaz hale gelmeye başlar. Artık dışarıya telefonsuz çıkmak, çıplak çıkmakla eş anlamlı gibidir.

İleride artık bilim kurgu filmlerinde olduğu gibi, doğar doğmaz, bu imparatorluk genlerimizi eline alıp “standartlaşmış hayat kodları” şırınga edecek ve robotlaşan insanlar üretecek. Zaten şu anki güdülemeler de bunun biraz daha ilkel bir metodundan başka bir şey değil.

Kent dokusu, tüketim kalıpları ve serbest piyasa dinamiklerine dâhil olma çabası Müslümanlar gibi her toplumu da içeriden dönüştürmekte, mutsuzlaştırmakta, kimliksizleştirmektedir.

Doğu Batı dergisinde yapılan bir ankette, üniversiteli dindar bir kız öğrenci, kimlik bunalımını şöyle anlatır:

“İlesam’a¹ ilk gittiğimde aynı kimliği paylaştığımı düşündüğüm insanların bu kimliği çok farklı şekillerde, hiç alışık olmadığım bir tarzda dışa vurduklarını fark etmiştim. Ortam, o zamana kadar tabu saydığım, hiç sorgulamadığım şeylerin sarsılmasına yol açmıştı. Tek bir kimliğin bu kadar farklı şekillerde ifade edilmesi benim için çok şaşırtıcıydı. Erkekler, kızlar aynı masada oturuyoruz ki bizim evde mesela misafir gelince zaman zaman, erkekler ayrı odada, kadınlar ayrı odada oturur... ‘Bu kadar erkeğin arasında nasıl oturacağım?’ demiştim ilk başlarda. Kendimin bile garipsediği şeyler vardı. Ben hâlâ açıkçası erkeklerin yanında bir genç kızın sigara içmesi fikrine alışabilmiş değilim, özellikle de başörtülü bir bayanın; ama bunu çok rahat yapan insanlar var...”

Başka bir kız öğrenci de şunları söylüyor:

“Önceden daha bütüncül bir düşünce sistemiyle konuşurken artık kendine referans vererek birçok şeyi konuşmaya başlıyorsun. İnsanların yeni sınırlar oluşturmak istemesinin sebebi, tam da kimliğin kaybedilmesi korkusuyla ilgili, yani gidiyoruz; ama nereye gidiyoruz? Şehir başlı başına sahip olduğun pek çok şeyi kaybedebileceğin bir yer ve daha önce hiç rastlamadığın şeylerle karşılaşıyorsun. İslâm’ın belki de kendisinde barındırmadığını düşündüğün şeylerle karşılaşıyorsun, korkuyorsun ve bazı şeyler elden gidiyor mu acaba, diye yeni sınırlar koyma ihtiyacı duyabiliyorsun. Müslüman biri, Müslüman olmayan birinden farklı

¹ Türkiye İlim ve Edebiyat Eseri Sahipler Meslek Birliği

olmak zorundadır, yaptığın seçim bir fark meydana getirmiyorsa niye anlamlı olsun ki?”¹

Modern hayatın gündelik ritimlerine genel olarak entegre olan insanların kendi duruşunu zamanla kaybetmesi kaçınılmaz oluyor. Hiçbir şey yapmamakla, çok şey yapmış oluyoruz aslında.

Kimliksizlik, hayatı büyük bir “gibi”lerle açıklamaya çalışıyor. Eskiden beyaz perdeye yansıyan filmlere bile gerçekmiş gibi bakılırdı. Şimdi ise gerçekler bile “gibi”ye, sahte hayatlara dönüştü. Ananda K. Coomaraswamy’nın dediği gibi artık “gibi”ler dünyasında, sahte kimlikler içinde yaşıyoruz.²

Gerçek kimliklerin dejenere olması ile ucuz ve sahte kimlikler çıkar ortaya. En tipik örneğiyle, ülkemizde görülen “takım tutmanın bir kimlik mertebesine çıkarılması” çok net bir “ucuz kimlik kapatma” olgusudur. Yurdun dört bir yanında Galatasaraylı, Beşiktaşlı, Fenerbahçeli taraftarlar görülmektedir. İnsanlar bu hiç görmedikleri, yakınında bulunmadıkları; hatta ayak basmadıkları bir şehrin büyük takımlarını tutabilmektedirler. Bu, aslında ezilen ve kimliksizleşen toplumların belli ve büyük bir takımın şaşaaasını, prestijini, aldığı iltifatı, kısacası kimliğini paylaşma arzusudur. Aidiyet ihtiyacının ibadet şekilleri, ibadet mekânları ve ezberlenmesi gereken pek çok tabusuyla törenselleşen, somutlaşmış tarzda karşılanmasıdır. Bu somut aidiyet ve yanlış kimlik çoğu kimse için hayatın yegâne anlamı olarak algılanabilmektedir.

Bu ucuz kimlikleri sayfalarca çoğaltabiliriz. Moda şarkıları bilmek, modaya uygun giyinmek, starlarla özleşmek, onların sanal cemaatine katılmak ve böylece ucuz kimlik sahibi olmak, insanlara pek kolay geliyor nedense. Aidiyet ihtiyacını bu sahte kimliklerle/kimliksizliklerle tatmin etmeye çalışıyorlar; ama öte yandan şairin söylediği kopuşlardan da kurtulamıyorlar:

¹ Uğur Kömeçoğlu, “Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete İlişkin Mekânsal Bir Etnografi”, *Doğu Batı*, Temmuz 2003

² Coomaraswamy, *Sanatta Mahiyetin Dönüşümü*, s. 43.

“Ve...

Odalardan odalara kapanan sağanak saatlerinde
Lacivert bir boşlukta patlayan acılar değilse
Şehirlerden evlere dönerken
Bu kopuş neden çoğalır bende...”¹

Türkiye Cumhuriyeti, Feroz Ahmad’ın *Modern Türkiye’nin İnşası* adlı kitabına göre şöyledir:

“Osmanlı İmparatorluğu’nun küllerinden bir Anka Kuşu gibi yükselmedi. Gerçekte o yabancı işgalcilerle, eski rejime karşı ulusal mücadeleyi kazanan Kemalist seçkinlerin imgeleminden doğdu.”²

Ancak Cumhuriyetin ilk efendileri tarafından otuz sene cebren daha sonra da yarı cebren dayatılan kimlikler bir türlü tutmadı. Halkçılık, milliyetçilik, Kemalizm gibi düşünceler, bir kimlik olmaktan öte hep devlet ideolojileri olarak kaldılar. Mesela gençler, zamanla Fenerbahçe’yi, Tarkan’ı bu ideolojilerden daha fazla tanır ve savunur hale geldiler.

İlle de bir kimliğimiz olmalı mı?

Kimlik bize birilerinin taktığı bir rozet veya madalya değildir. O fitrî bir mensubiyetin ifadesidir. İnsanoğlu yaratılışından bu yana, varlığını anlamlandırmak için bir şeye, kendisinden ve her şeyden daha büyük olan ve her şeye gücü yeten bir şeye ait olma ihtiyacı hissetmiştir. Ancak modern yaşam tarzı pek çok kavramın içini boşalttığı için mensubiyetimiz ve kimliğimiz de bir kaymaya uğradı. Bir ailemiz, bir şehrimiz, bir milletimiz, bir devletimiz, bir ülkemiz, bir medeniyetimiz, bir dinimiz, bir mesleğimiz var; ama biz bu saydıklarımıza ait miyiz? Veya bunlar ne kadar bizim kimliğimizi oluşturuyorlar? Aslında biz bütün bu kurumların içindeyiz; fakat hiçbirine mensup değiliz. Bunların hepsi bizde bir kimlik kaosu

¹ Ömer Erdem, *Mesafesi Kadar İnleyen Rüzgâr*, Kitabevi, İstanbul 1997, s. 21.

² Ahmad Feroz, *Modern Türkiye’nin İnşası*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2011.

meydana getiriyor ve biz insanlar biraz garip, biraz zalim, biraz sevecen, biraz menfaatperest bu kaosun içinde yuvarlanıp gidiyoruz.

Modern hayatın bizim için hazırladığı yazılıma şartsız tabi olduğumuzda makineleşme serüvenimiz de tamamlanmış olacak. İçinde bulunduğumuz toplumun uyduğu akıntıyı sorgulamadan, bu akıntıda sürüklenmeyi doğal kabul ettiğimizde başlayacak sürüleştirmemiz. Bu sorgusuz, sualsiz, kimliksiz hayattan zevk almaya, şikâyet etmemeye başladığımızda ise işlem tamamlanmış olacak. Oysa var olmanın, insan olmanın bir bedeli, bir anlamı olmalı. Kimliksizleştirme rejiminden tam olarak kaçmak mümkün olmasa da, her şeyimizle bir kimlik kaosuna teslim olmak da kabul edilemez. Yani uygulanan robotlaştırmaya karşı dik ve karşı durmak insan fıtratının gereğidir. Kimliksizleşme sisteminin sömürüsüne dâhil olmamak insani bir tavır almak demektir. Teslimiyet ölmektir.

İsmet Özel'e göre "Avrupa merkezli modernleşme bütün geleneksel kültürleri dumura uğratsa da insanoğlunun duçar olduğu tek boyutluluk belasından kurtuluşu temin edecek açık kapı olarak insan, etkisini yaygınlaştırma imkânına sahiptir."¹

Önemli olan bu sıkı duruşu kaybetmemek ve biz olarak durabilmektir. Zira kimden yana ve kimin yanındaysak en çok ona, giderek daha fazla ona benzemeye başlarız. Etkisizleştiren ve kimliksizleştiren bir rejim karşısında durmak zordur elbet. Ancak insanın başka yolu da yoktur bu zamanda. Ya sisteme ayak uydurarak siz de hissizleşeceksiniz veya onunla (bedeli hayatlarımız olan kapitalizmle) bir mücadele içine gireceksiniz. Mücadelenin olmadığı yerde zelil bir kabul ve karşı tarafa benzeme vardır. Bu mücadeleye soyunmak, bizi, ister istemez bir azınlık durumuna getirebilir; ama sürüleştiren bir çoğunluk olmaktansa kimliğini ve kim olduğunu bilen bir azınlık olmak daha anlamlıdır.

¹ İsmet Özel, *Ve'l Asr*, Şule Yayınları, İstanbul 1995.

Esbâb-ı Nüzûl Işığında Hz. Zeyneb'in Evlilikleri ve Nâzil Olan Hükümler

Dr. Ahmet GÜNDÜZ*

Özet

Kur'ân'ın sadece metnine bağlı kalarak anlaşılmaya çalışılması yanlış anlamalara sebebiyet verecektir. Bu sebeple Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan ve temel unsurlar arasında bulunan hadis metinlerine başvurmak kaçınılmaz olmaktadır. Bu hususta esbâb-ı nüzûl olan rivayetlerin ise hatırı sayılır bir önemi bulunmaktadır. Kur'ân, insanlık tarihinde süregelen birçok davranış ve muameleleri değiştirmiştir. Bunu yaparken de nüzûl süreci içerisinde fertlerin yaşadıkları hadiselerle göre hitaplarda bulunmuş, insan onuruna daha layık hükümler getirmiştir. Nüzûl süreci fertlerinin yarısı erkek iken diğer yarısının da kadın olması her iki tarafın da esbâb-ı nüzûl içerisinde tabii birer muhatap olarak yer almalarına sebep olmaktadır. Bu muhataplık sebebiyle nâzil olan ayetlerin bir kısmı sadece o şahsın cinsiyetini bağlarken bazen de bütün insanlığı bağlamıştır. Ama neticede nazil olan ayetler gerek dini anlayışlardan gerekse de örfi anlayışlardan kaynaklanan bazı gelenekleri, kuralları tamamen değiştirebilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Esbâb-ı Nüzûl, Sebep, Hicap, Nikâh, Zeyd, Zeyneb.

* Şanlıurfa Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Merkezi Müdürü.

Abstract

In the Light of Revelatory Reasoning, Hz. Zainab's Marriages and the Decrees Sent Down

Trying to understand the Qur'an solely on textual basis would result in wrong interpretations. Thus, it is necessary to consult the Hadith texts which are the main elements in helping to understand the Qur'an. The narrations about the revelatory reasons in this matter form highly considerable importance. While doing this, the Qur'an addressed to and brought in the decrees within the revelatory process according to the events that the individuals have been through. The fact that, within the revelatory process, half of the related were women while the other were men mean that both sexes have taken their places as natural actors during the revelatory reasoning process. Some of the verses revealed due to these actors were directly binding to that sex alone while some others were binding the whole of humanity. Nevertheless, the verses revealed about the events have entirely changed the decrees and rules that were based either in religion or custom.

Key Words: Esbâb-ı Nüzûl, Sebep, Hicap, Nikâh, Zeyd, Zeyneb.

Giriş

Ulûmu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan bir takım ilimlere verilen isimdir. Ulûmu'l-Kur'ân içerisinde yer alan konular ise iki kaynağa dayanmaktadır:

1-Arap dili: Mecâzu'l-Kur'ân, 'İcâzû'l-Kur'ân, Garibu'l-Kur'ân.

2-Sahabenin şahit oldukları olaylar: Esbâb-ı Nüzûl, Muktezây-i Hal, Hz. Peygamber'in tefsiri.¹

¹ Ğazlân, *el-Beyân fi Mebâhis min 'Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 33.

Esbâbu'n-Nüzûl ilmi, Ulûmu'l-Kur'ân içerisinde yer almakta olup mürekkeb bir terimdir. Bu terimin manasının anlaşılması "esbâb" ve "nüzûl" olarak iki kelimenin birer birer lügat anlamlarının ortaya konulmasıyla mümkündür.¹ Terkibin her iki kelimesi de cemîdir. "Esbâb" kelimesinin müfredi "سبب" (sebeb)'dir ki lügatte metot, ip, vesile ve vasıta gibi anlamlarına gelmekle² beraber "yol" anlamına da gelmektedir.³ Bu terimde yer alan sebep kelimesi, "Bir neticenin meydana gelebilmesi için şart olan şey" anlamında olmayıp "Kur'ân'ın bir kısım ayetleri veya müstakil bir sûrenin inmesi için vesile olan ortam anlamındadır.⁴ "Nüzûl" kelimesi ise "نزل" (n-z-l) kökünden türemiş olup, yukarıdan aşağıya inmek manasındadır. Aynı kökten gelen "inzâl", yukardan aşağı bir kerede indirmek anlamında iken tenzîl, yukarıdan aşağıya peyder pey, azar azar indirmek manasına gelmektedir.⁵ İstilahî anlamda sebep-i nüzûl, tarihî bir olgu veya nüzûl döneminde meydana gelmiş bir olay, bir hadisedir.⁶

Bir sebebe binaen nâzil olan ayetlerin hangi sebepten nâzil olduğunu bilmek ancak o dönemde yaşamış, ayetlerin nüzûlüne şahit olmuş şahıslar kanalıyla verilen haberler ve aktarımlar yoluyla mümkün olmaktadır. Bu demektir ki nüzûl sebepleri ancak sahabe kanalıyla sahih bir senetle gelen rivayetler yoluyla bilinebilir. Bu konu mesnetsiz bir akıl yürütmenin, içtihadın icra edilebileceği bir saha değildir. Bu noktaya işaret eden Vâhidî şöyle demektedir: "Bu haber ve nakiller Kur'ân'ın nüzûlüne şahit olan; sebeplere vakıf bulunan ve gayret sarf edip bu sebepleri araştırmış kimselerden duymak ve rivayet etmek sûretiyle caiz olur."⁷ Böyle bir ihtimamın

¹ er-Reşid, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fi Beyâni'n-Nusûs*, s. 17.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 458-459.

³ İbn Kuteybe, *Tevîlu Muşkili'l-Kur'ân*, s. 464.

⁴ Yıldırım, *Kur'ân'ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, s. 89.

⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 491; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 111.

⁶ Zerzûr, *el-Kur'ân ve Nusûsuhu*, s. 120.

⁷ el-Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 4.

neticesi olsa gerektir ki sahabe ve tabiûn âlimlerinden birçoğu Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması konusunda esbâb-ı nüzûl ve tefsir rivayetleri ile yetinmişlerdir.¹

Sebeb-i nüzûle dair öne sürülen rivayet konusunda dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri de ayet veya ayetlerin bu sebep veya sebeplerden sonra inmiş olması gerektiğidir. Bundan maksat ise inen ayetin olayın muhtevasını kapsamasıdır. Ayetin nüzûl sebebinin hemen akabinde veya araya bundan daha uzun bir fasıla girdikten sonra olayın gerçekleşmiş olması, konuyla ilgili olarak bir önem arz etmez.²

Kur'ân'ın anlaşılması hususunda akla gelen ilk unsurlardan biri de “Acaba bu ayet veya şu sûre niçin inmiştir?” şeklindeki bir düşüncedir. İşte esbâb-ı nüzûl'ün bilinmesi bu ve benzeri soruların cevaplanmasına yardımcı olmak suretiyle Kur'ân'ın anlaşılmasına imkân sağlamaktadır.³ Nüzûl sebeplerinin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki yeri ve önemi tartışılmaz bir hakikattir. Bu gerçeğin farkında olan ve bu sahada ilk telif verenlerden biri olan Vahidî sebep-i nüzûlün bilinmeden ayetin manasının bilinemeyeceğini⁴ söylemektedir. Hz. Ömer ve İbn Abbas arasında cereyan eden şu olay bu hususu izah kabilinden son derece güzel bir örnektir: “Hz. Ömer bir gün kendi kendine Peygamberi bir, kıblesi bir olan bu ümmet nasıl ihtilafa düşer ki diye düşünürken İbn Abbas dedi ki: “Ey Müminlerin Emiri! Kur'ân bizim zamanımızda nâzil oldu, onu okuduk ve niçin nâzil olduğunu bildik. Ancak bizden sonra bazı nesiller gelecek Kur'ân'ı okuyacak ancak hangi sebeplerden dolayı nâzil olduğunu bilemeyecek. Bu sebeple fikir yürütecekler, fikir yürütünce ihtilafa düşecekler, ihtilafa düşünce de

¹ et-Tûfî, *el-İksîr fi 'İlmi't-Tefsir*, s. 25.

² ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 77; Zerkûr, *el-Kur'ân ve Nusûsuhu*, s. 116; el-Müzeynî, *el-Muharrar*, I, 112-113; er-Reşîd, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fi Beyâni'n-Nusûs*, s. 25-26.

³ Mustafa Çetin, “Nüzûl Sebepleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, Sayı: 2, s. 118.

⁴ el-Vahidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 10.

birbirlerini öldürecekler.” deyince Hz. Ömer, İbn Abbas’ın bu sözlerinden dolayı ona kızdı. İbn Abbas çıkıp gittikten sonra onun bu sözlerini tekrar düşünen Hz. Ömer haber gönderip onu çağırttı ve söylediklerini tekrarlamasını istedi. İbn Abbas’ın söylediklerini bir daha düşünen Hz. Ömer ona hak verdi.¹

Esbâb-ı Nüzûl’ü bilmenin faydaları arasında şu hususları saymak mümkündür:

1- Kur’ân’ın sosyal hayatı nasıl tanzim ettiğini anlamamıza yardımcı olur. Kur’ân’ın, nüzûl süreci içerisinde meydana gelen olaylara binaen nâzil olan ayetlerinin bir kısmı bir takım hukukî ve ahlakî hükümler de getirmiştir. Bu sebeple Kur’ân esbâb-ı nüzûl ile birlikte anlaşılmaya çalışıldığı takdirde O’nun dün olduğu gibi bugün de yaşamın ruhu olduğu daha iyi anlaşılır.²

2- Ayetlerde müphem olarak geçen kimselerin kimler olduğunu öğrenmeyi sağlar.³

3- Kur’ân ayetleri arasındaki irtibatın ve insicamın ne denli mükemmel olduğu anlaşılır.⁴

4- Esbâb-ı nüzûlde anlatılan olaylar, Kur’ân’ın zihnen canlanmasını sağlar. Kur’ân’ın zihinde canlanması O’nu okurken motivasyon sağladığı kadar, O’nun ezberlenmesini de bir parça kolaylaştırır.

5- Kur’ân’ın indiği dönemdeki sosyal, siyasi ve ekonomik hayatın nasıl bir mahiyet arz ettiği, hangi bidat ve hurafelerin hayatın

¹ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I, 12; eş-Şâtibî, *el-Muwâfakât*, III, 348; el-Kâsimî, *Mehâsinu't-Tevîl*, I, 22.

² er-Reşîd, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fî Beyâni'n-Nusûs*, s. 65.

³ Erdoğan Pazarbaşı-İbrahim Görener, “Esbâb-ı Nüzûl”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11, s. 158; er-Reşîd, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fî Beyâni'n-Nusûs*, s. 55.

⁴ el-Müzeynî, *el-Muharrer*, I, 24.

bu yönlerini ne denli olumsuz etkilediği, Kur'ân'ın bunları nasıl hükümsüz bırakarak bireysel ve toplumsal hayatı bayağılıktan kurtarmak suretiyle onurlu bir düzeye çıkardığı daha iyi anlaşılır.

1. Hz. Zeyneb'in Evlilikleri

1.1. Hz. Zeyd İle Evliliği

Zeyneb bt. Caş b. Riâb b. Y'amer b. Murre b. Kesîr b. Ganem b. Dûdân b. Esed b. Huzeyme: Asıl adı Burre olup, kendisine Zeyneb ismini Allah Resûlü (a.s) vermiştir. Hz. Zeyneb'in Annesi Abdulmuttalib'in kızı Ümeyme'dir. Hz Zeyneb Allah Resûlü'nün (a.s) halasının kızıdır. İri yapılı biri olan Hz. Zeyneb, Hz. Ömer'in (r.a) hilafeti zamanında hicrî yirminci yılda vefat etmiştir. Resûlüllah'ın vefatından sonra ilk vefat eden eşi budur. Medine'de Cennetu'l-Bâki'a defnedilmiştir. Hz. Aişe kendisinden övgüyle bahsetmektedir. Hz. Zeyneb'in ilk evliliği Hz. Zeyd ile olmuştur.¹

Hz. Zeyd'in tam ismi, Zeyd b. Hârise b. Şerâhil² b. Ka'b b. Abduluzza b. Zeyd b. İmrii'l-Kays'dır. Annesi Su'âde bt. Zeyd'dir.³ Bazı kaynaklarda ise Su'dâ bt. Sa'lebe olarak geçmektedir.⁴ Zeyd'in künyesi Ebû Üsâme'dir. Allah Resûlü (a.s), Bathâ' denilen yerde satılığa çıkarıldığını görmüş ve Hz. Hatice'nin verdiği para ile satın almıştır. Hz. Hatice ise bunu kendisine hibe etmiştir. Allah Resûlü ondan on yaş büyüktü. Onu aldı ve evlat edindi. Allah Resûlü (a.s) onu çok sevdiği için kendisine el-Hib denilirdi. Hz. Peygamber (a.s) hicrette onunla Hz. Hamza'yı kardeş kılmıştır. Hz. Peygamber Mûte harbinde Zeyd'i (r.a) ordu komutanı olarak tayin etmiştir.⁵

Hz. Zeyneb'in taliplileri çok olmuştur. O ise bu konuda görüşünü almak için kardeşi Himne'yi Allah Resûlü'ne (a.s) göndermiştir. Resûlüllah'ın (a.s) kendisini azatlısı Zeyd b. Hârise ile

¹ Daha geniş bilgi için bkz. el-Asbahânî, *Mârifetu's-Sahâbe*, VI, 3222-3223; İbn 'Abdilber, *el-İstî'âb*, IV, 1849-1852.

² Bazı kaynaklarda ise Şurâhbîl olarak geçmektedir. Bkz. ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XVII, 76.

³ Daha geniş bilgi için bkz. el-Asbahânî, *Mârifetu's-Sahâbe*, III, 1135-1140.

⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, III, 40.

⁵ Daha geniş bilgi için bkz. el-Asbahânî, *Mârifetu's-Sahâbe*, III, 1135-1140.

evlendirmek istediğini öğrenince Hz. Zeyneb de kardeşi Himne de bunu kabullenememişlerdir.¹ Bazı kaynaklarda bu olayın bir benzeri de Ümmü Gülsüm bt. 'Ukbe b. Ebû Mu'ayt² için de nakledilmektedir.³ Ancak bu olay tefsir ve hadis kaynaklarında daha çok Zeyneb bt. Cahş ile ilgili olarak aktarılmaktadır.⁴ Allah Resûlü (a.s) Zeyneb'e dünürücü gelince Zeyneb, Resûlüllah'ın kendisi için talip olduğunu zannetmiş ancak Zeyd b. Hârise için istediğini öğrenince reddetmiştir. Allah Resûlü (a.s) dünürücü olarak birkaç kez teklif yapmıştır. Bu hadise üzerine "Allah ve Peygamber'i bir şeye hükmettiği zaman, inanan erkek ve kadına artık işlerinde başka yolu seçmek yaraşmaz. Allah'a ve Peygamber'e başkaldıran şüphesiz apaçık bir şekilde sapmış olur."⁵ ayeti nâzil olmuştur.⁶ Bunun üzerine Hz. Zeyneb: 'Beni Zeyd'e uygun gördün mü?' demiş. O da, 'Evet' deyince 'O zaman ben de Allah ve Resûlü'ne asi olmam, ben de onu eş olarak kabul ettim.' demiştir.⁷ Zeyneb'in, Hz. Zeyd ile evlenmeyi kabul etmemesinin temel gerekçelerinden biri soy olarak ondan daha üstün olduğu

¹ Beyhakî, *es-Sünen*, VII, 136 (13560); Dârekutnî, *es-Sünen*, XIV, 46 (124).

² Ümmü Gülsüm bt. 'Ukbe b. Ebû Mu'ayt b. Ebû 'Amr b. Ümeyye b. Abduşems: Annesi Ervâ bt. Kureyz'dir. Hicretten önce Mekke'de iman etti. İslam tarihinde Kureyşliler içerisinde Müslüman olarak kadın başına hicret için yola çıkan başka bir kimse bilinmiyor. Yolda Huzâalılar'dan birine eşlik edip onunla beraber Medine'ye gelmiş. Peşi sıra Umâre ve Velîd adındaki kardeşleri onu geri almak için Medine'ye gelmişler ancak Allah Resûlü (a.s) O'nu geri vermemiştir. İlk evliliğini Medine'ye gelince Zeyd b. Hârise ile yapmış ve eşi Zeyd ise Mute Savaşı'nda vefat etmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, VIII, 230.

³ Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl*, s. 209; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 271-272; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, VI, 417.

⁴ Beyhakî, *es-Sünen*, VII/136 (13560); el-Vâhidî, *el-Vasît*, I, 865; es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 285; el-Begâvî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, VI, 353; Hâzin, *Lübâbu't-Tevîl*, III, 426; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, XXII, 12.

⁵ Ahzâb, 33/36.

⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 271-272. Ayrıca bkz. Taberânî, *el-M'ucemu'l-Kebîr*, XIV, 39 (109). Suyûtî ve El-Humeydân Taberânî'nin naklettiği rivayetin senedinin sahih olduğunu söylüyorlar. Bkz. Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl*, s. 208; el-Humeydân, *es-Sahîhu min Esbâbi'n-Nüzûl*, s. 268-269.

⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 271; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, VI, 417.

düşüncesidir.¹ Bu anlayış Kur’ân’ın nüzulünün tamamlanmadığı dönemin kültürel yapısı içerisinde yadırganacak bir durum değildir. Ancak Hz. Zeyneb son celsede rızâ-ı ilahiyi soy ve sopa tercih etmiş ve Hz. Zeyd ile evlenmeyi kabul etmiştir.

1.1.1. Hz. Zeyd’in Eşi Zeyneb’den Ayrılmak İstemesi

Allah Resûlü (a.s) Hz. Zeyneb ile evliliği ile ilgili olarak çetin bir imtihandan geçmiştir. Bunun evveliyatı Hz. Zeyd ile Hz. Zeyneb’in evliliklerinde yaşadıkları geçimsizliğe kadar dayanmaktadır. Bu konuya ilişkin yaşanan hadiseye binaen bir ayet nâzil olmuştur. Ayet meâlen şöyledir:

*“Hani sen Allah’ın nimet verdiği ve senin de nimetlendirdiğin kimseye: “Eşini bırakma, Allah’tan sakın” diyor, Allah’ın açığa vuracağı şeyi içinde saklıyordun. İnsanlardan çekiniyordun; oysa Allah’tan çekinmen daha uygundu.”*²

Ayetin sebep-i nüzûlüne ilişkin Kütüb-i Tis’a’da yer alan rivayetlere bakıldığında şunlar karşımıza çıkmaktadır: Buhârî’nin Enes b. Mâlik’ten yaptığı rivayette *“Allah’ın açığa vuracağı şeyi içinde saklıyordun.”* ayetinin Zeyneb b. Cahş hakkında nâzil olduğu nakledilmekte ancak bir ayrıntıya yer verilmemektedir.³ Tirmizî, Enes’ten yaptığı rivayette bu durumu biraz daha ayrıntılı olarak nakletmiştir. Şöyle ki: *“Bu ayet Zeyneb bt. Cahş hakkında nâzil olmuştur. Zeyd eşi Zeyneb’ten şikâyetçi olarak Allah Resûlü’nün yanına gelip istişare etmiş o ise “Eşini nikâhında tut ve Allah’tan sakın!” demiştir.”*⁴

¹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XX, 272; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîm*, VI, 417.

² Ahzâb, 33/37.

³ Buhârî, *Tefsîr*, Ahzâb 278 (IV/1797); *Tevhîd* 22 (VI/2699).

⁴ Tirmizî, *Tefsîr*, Ahzâb 34 (V/354); Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, *Tefsîr*, Ahzâb 282 (VI/432). Ahmed b. Hanbel de bu rivayeti aktarmış ancak Şuayb Arnavut İbn Hanbel’in bu rivayetin zayıf olduğunu söylüyor. Bkz. İbn Hanbel, II, 149.

Hz. Zeyneb ve Hz. Zeyd'in evliliği yaklaşık bir yıl kadar sürmüştür.¹ Geçimsizliğin devam etmesi neticesinde boşanmışlardır.

1.2. Allah Resûlü'nün (a.s) Hz. Zeyneb ile Evlenmesi

Allah Resûlü'nün (a.s) Hz. Zeynep ile evlenmesinin konu alındığı ayet Ahzap suresi 37. âyettir. Ayetin konuya temas eden kısmı meâlen şöyledir:

“Sonunda Zeyd eşiyle ilgisini kestiğinde onu seninle evlendirdik ki evlatlıkları eşleriyle ilgilerini kestiklerinde onlarla evlenmek konusunda müminlere bir sorumluluk olmadığı bilinsin. Allah'ın buyruğu yerine gelecektir.”²

Bu konuda Kütüb-i Tis'a rivayetlerinde şunlar nakledilmektedir:

Hz. Zeyneb, Zeyd'ten boşanıp da iddet süresi dolunca Allah Resûlü (a.s) kendisi için Zeyneb'i istemek üzere Zeyd'i dünürücü olarak gönderdi. Zeyd, Zeyneb'in yanına gelmiş bu arada Zeyneb hamur yoğuruyormuş. Zeyd diyor ki: 'Zeyneb'i görünce ona bakamayacak kadar gözümde büyüdü. O'na arkamı dönüp: 'Ey Zeyneb! Sana müjdeler olsun. Resûlüllah beni sana kendisi için dünürücü olarak gönderdi.' dedim. O da: 'Rabbime danışmadan bir şey yapmayacağım.' dedi. Kalkıp namazgâhına gitti.' Vahiy nâzil olunca Allah Resûlü (a.s) Zeyneb'den izin almadan yanına girdi.³

Tirmizî'nin Hz. Âişe'den rivayet ettiğine göre: “Zeyd b. Hâris'e 'Muhammed'in oğlu' denmeye başlanınca: “ Onları (Evlatlıkları) babalarına nispet ederek çağırınız. Bu Allah katında en doğru

¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, VI, 419. Hz. Zeyneb'in evliliği ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, I/501-502; el-Halebî, *es-Sîretu'l-Halebiyye*, III, 448-449; et-Tahtâvî, *Nihâyetu'l-İcâz fî Sîreti Sâkini'l-Hicâz*, s. 464; el-Hudârî, *Nûru'l-Yakîn*, s. 229-232.

² Ahzâb, 33/37.

³ Müslim, *Nikâh* 1428 (II/1048); Nesâî, *Nikâh* 26 (VI/79); İbn Hanbel, III, 175, 195.

olandır.”¹ ayeti, Zeyneb ile evlenince ‘oğlunun hanımı ile evlendi’ denildiğinde de “Muhammed içinizden herhangi bir adamın babası değil, Allah’ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilendir.”² ayeti nâzil oldu.³ Elbânî, Tirmizî’nin Sahîh’ine yazdığı zeyilde bu rivayetin senedinin çok zayıf olduğunu,⁴ el-Müzeynî ise aynı zamanda metnin de zayıf olduğunu söylemektedir.⁵

1.2.1. Düğün Yemeği ve Gelişen Olaylar

Allah Resûlü’nün (a.s) , Hz. Zeyneb ile evliliği esnasında nâzil olan ayetler içerisinde Allah Resûlü’nün (a.s) zevcelerine münhasır bir takım ahkâm ile birlikte, bütün mümin kadınları bağlayan hicap emri gibi umumî bir hüküm de nâzil olmuştur. Bu konudaki ayetin meâli şöyledir:

“Ey İnananlar! Peygamber’in evlerine, yemeğe çağırılmaksızın vakitli vakitsiz girmeyin; fakat davet edilseniz girin ve yemeği yiyince dağılın. Sohbet etmek için de girip oturmayın. Bu haliniz Peygamber’i üzüyor, o da size bir şey söylemeye çekiniyordu. Allah gerçeği söylemekten çekinmez. Peygamber’in eşlerinden bir şey isteyeceğinizde onu perde arkasından isteyin. Bu davranış sizin gönülleriniz için ve, onların gönülleri için daha temizdir. Bundan sonra ne Allah’ın Peygamber’ini üzmeniz ve ne de O’nun eşlerini nikâhlanmanız asla caiz değildir. Doğrusu bu, Allah katında büyük bir şeydir (günahtır).”⁶

Söz konusu ayetin sebep-i nüzûlüne ilişkin Kütüb-i Tis’a’da yer alan rivayetler şunlardır:

Enes b. Mâlik’ten rivayet edildiğine göre “Allah Resûlü (a.s) Zeyneb bt. Cahş ile evlenince düğün yemeği yapıp insanları bu yemeğe davet etti. Yemeğe gelenlerden bazıları yemeklerini yedikten

¹ Ahzâb, 33/5.

² Ahzâb, 33/40.

³ Tirmizî, Tefsîr Ahzâb 34 (V/352).

⁴ Tirmizî, Tefsîr Ahzâb 34 (V/352).

⁵ el-Müzeynî, *el-Muharrar*, II, 812.

⁶ Ahzâb, 33/ 53.

sonra konuşmaya daldılar. Bir ara Resûlullâh (a.s) kalkar gibi yaptı; ancak oturanlar kalkmadılar. Onların kalkmadığını görünce de kalktı. Bunun üzerine bir kısmı onunla beraber kalktı. Ancak yemeğe gelenlerden üç kişi oturmaya devam etti. Resûlullâh (a.s) dışarı çıkıp bir müddet gezindikten sonra tekrar eve döndü. Eve girmek isteyince hâlâ oturanlar olduğunu gördü; tekrar gitti. Onlar kalkıp gidince gelip Hz. Peygamber'e gittiklerini haber verdim. O da dönüp eve girdi, ben de arkasından girmek istedim. Ancak benimle arasına bir örtü çekti ve Yüce Allah: *“Ey inananlar! Peygamber'in evlerine, yemeğe çağırılmaksızın vakitli vakitsiz girmeyin!”*¹ ayetini indirdi.² Hicap ayetinin nüzûlünü rivayet eden Enes b. Mâlik, Ümmü Süleym'in oğludur. Ümmü Süleym, Resûlullâh'a (a.s) düğün hediyesi olarak hurma, yağ ve süzme peynirden yapılmış bir çeşit yemek hazırlamış ve bunu oğlu Enes b. Mâlik ile O'na göndermiştir. Allah Resûlü (a.s) bunu almış ve yemeğin üzerine bir şeyler mırıldandıktan sonra Enes'i insanları yemeğe davet etmek için göndermiş. Sahâbe gruplar halinde gelip bu yemekten yemişler, ancak yemekten sonra bazıları çıkıp gitmek yerine oturup konuşmaya dalmışlardı.³ Onlara bir şey söylemeye utanan Resûlullâh (a.s) dışarı çıkmış, bu arada diğer eşlerine uğrayıp hatırlarını sormuştu. Eve geri geldiğinde ise kendisine hicap emrini içeren ayet⁴ nâzil olmuştu.⁵ Hz. Peygamber'in düğün yemeğini anlatan bu rivayetlerin hepsinde hicap emrinin yer aldığı ayetin⁶ nâzil olduğu nakledilmektedir.

¹ Ahzâb, 33/ 53.

² Buhârî, İsti'zân 33 (V/2313); Tefsîr, Ahzâb 280 (IV/1799); Nikâh 67 (V/1982); Et'ime 57 (V/2080); İsti'zân 10 (V/2303); Müslim, Nikâh 1428 (II/1050); Tirmizî, Tefsîr, Ahzâb 34 (V/358); İbn Hanbel, III/168, 195, 241, 262; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Tefsîr, Ahzâb 287 (VI/434); Tefsîr, Ahzâb 287 (VI/435). Ayrıca bkz. el-Vâhidî, *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 373-374; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 310-312; 314-315.

³ Buhârî, Nikâh 64 (V/1981); Tirmizî, Tefsîr, Ahzâb 34 (V/357); İbn Hanbel, III, 163. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, VI, 442.

⁴ Ahzâb, 33/53.

⁵ Buhârî, Tefsîr Ahzâb 280 (IV/1800).

⁶ Ahzâb, 33/53.

Hicap emrini getiren bu ayetlerin nüzûlünde böyle bir emrin inmesini isteyen şahıs Hz. Ömer’dir. Buna ilişkin olarak farklı birkaç rivayet bulunmaktadır:

Hiz. Aişe’den rivayet edildiğine göre; Hiz. Ömer Allah Resûlü’ne (a.s) eşlerinin örtü edinmelerini teklif etmiş ancak O, bu doğrultuda hanımlarına bir talimat vermedi. Resûlüllah’ın (a.s) eşleri ihtiyaç gidermek için geceden geceye el-Manâsî’ denilen yere çıkarlardı. Biraz uzun boylu olan Sevede bt. Zem’a da bir gün ihtiyaç için dışarı çıkmış. Hiz. Ömer de hicap ile ilgili bir vahiy inmesini temenni ederek karanlıkta giden Sevede’ye “Seni tanıdık.” demiş. Bunun üzerine Hicap ayeti nâzil olmuş.¹ Hiz. Ömer’in bu sözleri üzerine Hiz. Sevede’nin eve dönünce; olanları Hiz. Peygamber’e (a.s) haber verdiği; bu arada Resûlüllah’a (a.s) vahiy nâzil olduğu; vahiy hali kalkınca da, Resûlüllâh’ın (s.a.s) Hiz. Sevede’ye, “İhtiyaç gidermeniz için size izin verildi.” dediği de nakledilmektedir. Ancak bu rivayetlerde hicap ayetinin nâzil olduğuna dair bir ifade bulunmamaktadır.²

Hiz. Ömer, üç şeyde³ Rabbine muvafakat ettiğini; bunlardan birinin de evine hem iyi hem de kötü kimselerin uğraması sebebiyle Allah Resûlü’ne (a.s) eşlerine örtünmelerini emretmesini teklif ettiğini; bunun üzerine Hicap ayetinin nâzil olduğunu söylüyor.⁴ Hiz.

¹ Buhârî, Vudû’ 13 (I/67); İsti’zân 10 (V/2303); İbn Hanbel, VI, 223, 271. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XX, 314.

² Buhârî, Tefsîr, Ahzâb 280 (IV/1800); Müslim, Selâm, 2170 (IV/1709).

³ Ebû Davûd et-Tayâlisî’nin *Müsned*’inde yer alan rivayette Hiz. Ömer’in dört yerde Rabbi ile muvafakat ettiğini söylediği nakledilmektedir. Bu rivayette Hiz. Ömer’in temennisi üzerine Bakara 125., Ahzâb 53. ve Tahrîm 5. ayetlerinin nâzil olduğu ifade edilmekle beraber “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ” (And olsun ki, insanı süzme çamurdan yarattık.) (Muminûn, 23/12) ayeti nâzil olunca Hiz. Ömer’in “بَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ” (Biçim verenlerin en güzeli olan Allah ne uludur!) dediği bunun üzerine de yaratılışı anlatan “And olsun ki, insanı süzme çamurdan yarattık.” (Muminûn, 23/12) ayetinin devamındaki ayetlerin sonunda böyle bir ayet nâzil olduğu nakledilmektedir. Bkz. et-Tayâlisî, *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, I, 9 (41).

⁴ Buhârî, Kible 5 (I/157); Tefsîr, Bakara 11 (IV/1629); İbn Hanbel, I, 23, 24, 36. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XX, 314. Ayrıca bkz İbn Hibbân, *Sahîh İbn*

Ömer'in kendisinin bu teklifi üzerine Hz. Zeyneb'in kendisine, "Ey Ömer! Vahiy evlerimizde nâzil olduğu halde bu konuda üzerimize geliyor sun." dediğini söylemiştir. Bu rivayeti nakleden Ahmed b. Hanbel¹ ve Taberî,² burada adı geçen Hz. Zeyneb'in Resûlüllah'ın (a.s) eşlerinden Zeyneb bt. Cahş mı? yoksa Zeyneb bt. Huzeyme mi olduğunu açıklamamaktadırlar. Her ne kadar Aliyyu'l-Kârî, Hz. Ömer'e böyle bir ifade kullananın Zeyneb bt. Cahş olduğunu söylese de³ Şuayb Arnavut'a göre Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bu rivayetin senedi zayıftır.⁴

Nesâî'nin *Sünen-i Kübrâ*'sında mürsel olarak gelen bir rivayet şöyledir: "Hz. Aişe diyor ki: Bir gün Allah Resûlü ile beraber bir kaptan yemek yerken Hz. Ömer geldi. Allah Resûlü de yemesi için davet etti. Yemek yerken Hz. Ömer'in eli elime değince O, 'Of, keşke sizin için dediğim gibi bir emir olsa da, hiç kimse sizi görmese!' dedi ve bunun üzerine de hicap ayeti nâzil oldu."⁵ Suyûtî de Taberânî⁶'nin naklettiği ve sahih olduğunu söylediği böyle bir rivayeti nakletmiştir.⁷ Ancak Kurtubî, bu olayı ayetin sebab-i nüzûlü olarak kabul etmemektedir.⁸

Hicap ayetinin "Bundan sonra ne Allah'ın Peygamber'ini üzmeniz ve ne de O'nun eşlerini nikâhlamanız asla caiz değildir. Doğrusu bu, Allah katında büyük şeydir (günahtır)."⁹ kısmının sebab-i nüzûlü olarak farklı rivayetler de bulunmaktadır: Biri, Allah Resûlü vefat ederse falan

Hibbân, XV, 319 (6896); Bezzâr, *Müsnedu'l-Bezzâr*, I, 339 (220). Benzer bir rivayet için bkz. Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl*, s. 214.

¹ İbn Hanbel, I, 456.

² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 312.

³ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerh-u Mişkâti'l-Masâbîh*, IX, 3906.

⁴ Bkz. İbn Hanbel, I, 456.

⁵ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Tefsîr, Ahzâb 287(VI/435).

⁶ Taberânî, *el-M'ucemu'l-Evsat*, III, 312 (2947).

⁷ Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl*, s. 212. Ayrıca bkz. el-Vâhidî, *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 374; el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, VII, 211 (11281); el-Humeydân, *es-Sahîhu min Esbâbi'n-Nüzûl*, s. 272; El-'Utmî, *Ğâyetu'l-Me'mûl*, s. 424; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 314.

⁸ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 224.

⁹ Ahzâb, 33/ 53.

hanımlarıyla ben evleneceğim demiş. Bu sözlerin kendisine ulaştığı Allah Resûlü (a.s) ise incinmiş. Bunun üzerine de bu ayet nâzil olmuştur.¹ Kurtubî tefsirinde, Mukâtil b. Süleyman’dan naklen bu şahsın Talha b. Ubeydullah olduğunu nakleder. Ancak hem Kurtubî hem de² İbn ‘Atiyye³ Hz. Talha’nın böyle demiş olacağını mümkün görmemektedirler.

2. Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Yukarıda geçen rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Ahzâb Sûresi’nin 36. ayeti⁴ ve 37. ayeti⁵ Zeyneb bt. Cahş’ın Zeyd b. Hârise ile evliliği ve sonrasında boşanıp Allah Resûlü (a.s) ile evliliği ile ilgili olaylarla ilişkili olarak nâzil olmuştur.

Ahzâb sûresinin 53. ayetine gelince Enes b. Mâlik bu konuyu insanlar içerisinde en iyi kendisinin bildiğini ve bu ayetin Zeyneb bt. Cahş’ın düğün yemeği akabinde nâzil olduğunu söylemiştir.⁶ Müfessirlerin çoğuna göre de Ahzâb sûresinin 53. ayeti, Zeyneb bt. Cahş’ın düğün yemeğinde nâzil olmuştur.⁷ Zeyneb bt. Cahş’ın düğün yemeğinde nâzil olduğunu söyleyen rivayetleri genelde Enes b. Mâlik nakletmiştir. Ancak Enes (r.a) Hz. Ömer’in Allah Resûlü’ne (a.s) eşleri için hicaba girmelerini teklif ettiğini de nakletmiştir.⁸ İbn Kesîr, def-i hacet için gece dışarı çıkan Hz. Sevde ile ilgili olayın hicap emirini bildiren ayetin nüzûlünden sonra gerçekleşmiş olabileceği

¹ el-Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli’l-Kur’ân*, s. 374; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XX, 316. Benzer bir rivayet için bkz. Beyhakî, *es-Sünen*, VII, 69 (13196)

² Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIV, 228-229.

³ İbn ‘Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, IV, 396.

⁴ Konuyla ilgili rivayetler için bkz. Buhârî, *Tefsîr*, Ahzâb 278 (IV/1797); *Tevhîd* 22 (VI/2699); Suyûtî, *Lübâbu’n-Nukûl*, s. 208; El-Humeydân, *es-Sahîhu min Esbâbi’n-Nüzûl*, s. 268-269; Taberânî, *el-M’uceму’l-Kebîr*, XIV, 39 (109); Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XX, 271-272.

⁵ Konuyla ilgili rivayetler için bkz. Müslim, *Nikâh* 1428 (II/1048); Tirmizî, *Tefsîr*, Ahzâb 34 (V/354); İbn Hanbel, II/149; III/175, 195; Nesâî, *Nikâh* 26 (VI/79); *es-Sünenü’l-Kübrâ*, *Tefsîr*, Ahzâb 282 (VI/432).

⁶ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XX, 311.

⁷ Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIV, 223-224.

⁸ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XX, 312.

kanaatini taşımaktadır.¹ İbn Arabî'ye göre ise bu ayet Zeyneb b. Cahş'ın düğünü ve Hz. Ömer'in, Allah Resûlü'ne (a.s) eşleri için hicap konusunu teklif etmesine binaen Hz. Zeyneb'in düğün gününde nâzil olmuştur.²

Yukarıda da görüldüğü gibi Ahzâb sûresinde yer alan ve hicap emrini içeren 53. ayetin nüzûl sebebine ilişkin olarak birkaç farklı rivayet bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı Zeyneb bt. Cahş'ın düğünün yapıldığı gün verilen yemek akabinde meydana gelen olayları işaret etmekte iken³ bazıları da Hz. Ömer'in temennisine⁴ ve bu sebeple bir yerde Hz. Sevde'ye⁵ ve bir yerde de Hz. Aişe'ye⁶ söylediği sözlere yer vermektedirler. Bütün bu rivayetlerin arasını bulmak mümkündür. Hz. Ömer ile Hz. Sevde ve Hz. Aişe arasında geçen olayların Hz. Zeyneb'in düğününden önce meydana gelmiş olması muhtemeldir. Ayet ise zaman olarak Hz. Zeyneb'in düğün yemeğinden sonra nâzil olmuştur. Ancak nihâyetinde bunların hepsi

¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, VI, 444.

² İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 612.

³ Konu ile ilgili rivayetler için bkz. Buhârî, İstî'zân 33 (V/2313); Tefsîr, Ahzâb 280 (IV/1799); Tefsîr Ahzâb 280 (IV/1800); Nikâh 67 (V/1982); Nikâh 64 (V/1981); Et'ime 57 (V/2080); İstî'zân 10 (V/2303); Müslim, Nikâh 1428 (II/1050); Tirmizî, Tefsîr, Ahzâb 34 (V/358); Tefsîr, Ahzâb 34 (V/357); İbn Hanbel, III/163; III/168, 195, 241, 262; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Tefsîr, Ahzâb 287 (VI/434); Tefsîr, Ahzâb 287 (VI/435). Ayrıca bkz. el-Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 373-374; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 310; XX, 311; XX, 312; XX, 314-315; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, VI, 442.

⁴ Buhârî, Kible 5 (I/157); Tefsîr, Bakara 11 (IV/1629); İbn Hanbel, I, 23, 24, 36. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 314. Ayrıca bkz İbn Hibbân, *Sahîh İbn Hibbân*, XV, 319 (6896); Bezzâr, *Müsnedu'l-Bezzâr*, I, 339 (220). Benzer bir rivayet için bkz. Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl*, s. 214.

⁵ Buhârî, Vudû' 13 (I/67); İstî'zân 10 (V/2303); İbn Hanbel, VI/223, 271. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 314.

⁶ Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Tefsîr, Ahzâb 287(VI/435). Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, III, 312 (2947). Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl*, s. 212. Ayrıca bkz. el-Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 374; el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, VII/211 (11281); el-Humeydân, *es-Sahîhu min Esbâbi'n-Nüzûl*, s. 272; el-Utmî, *Çâyetu'l-Me'mûl*, s. 424; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, 314.

ayetin inmesine sebep olmuştur. Bu şekilde olmasına da bir mani yoktur.¹

3. Allah Resûlü'nün Gizlediği ve Gizlemediği Şey

Hz. Zeyneb, Allah Resûlü'nün (a.s) halasının kızıydı. Haliyle Mekke'nin sayılı ailelerinden birine mensup idi. O, nesep olarak Hz. Zeyd'den daha üstün olduğunu söylemek sûretiyle ilk etapta Zeyd ile evlenmeyi kabul etmemiştir. Ancak vahiy nâzil olması üzerine bu evliliği kabul etmiştir. Hz. Zeyd ile yaklaşık bir yıl kadar birlikte kalabilmişlerse de bir türlü geçinememişlerdir. Bu durumdan muzdarip olan Hz. Zeyd çektiği sıkıntıyı Hz. Peygamber'e arz etmiştir. O ise eşini boşamamasını söylemekle beraber bir yandan Zeyd'in boşanmasından sonra kendisinin Zeyneb ile evleneceği bilgisine sahipti.² Allah Resûlü (s.a.s), Zeyneb ile evleneceğini biliyordu çünkü Yüce Allah bunu ona bildirmişti. Bunu gizlemesinin nedeni insanların haddi aşan sözlerinden, ileri geri konuşmalarından çekinmesiydi. Allah da ona *"Allah'ın nimet verdiği ve senin de nimetlendirdiğin kimseye: "Eşini bırakma, Allah'tan sakın" diyor, Allah'ın açığa vuracağı şeyi içinde saklıyordun. İnsanlardan çekiniyordun; oysa Allah'tan çekinmen daha uygundu."*³ diyerek insanların sözlerinden çekindiği için sitem etmiştir.⁴

Enes b. Mâlik⁵ ve Hz. Aişe⁶ diyorlar ki; eğer Allah Resûlü (s.a.s) vahiyden bir şey gizlemiş olsaydı *"Eşini bırakma, Allah'tan sakın, eşini bırakma!"*⁷ ayetini gizlerdi. Hasan-ı Basrî de *"Eşini bırakma, Allah'tan sakın" diyor, Allah'ın açığa vuracağı şeyi içinde saklıyordun.*

¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 531; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 230.

² Buhârî, *Tefsîr*, Ahzâb 278 (IV/1796).

³ Ahzâb, 33/37.

⁴ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 190.

⁵ Buhârî, *Tevhîd* 22 (VI/2700).

⁶ Müslim, *İmân* 177 (I/160); İbn Hanbel, VI, 241, 266.

⁷ Ahzâb, 33/37.

İnsanlardan çekiniyordun.” ayetini gizlerdi. Çünkü bunun Hz. Peygamber’e nâzil olan en ağır ayetlerden biri olduğunu söylüyor.¹

4. Allah Resûlü Hakkında Sarf edilen Haksız Sözler

Allah Resûlü’nün (s.a.s), Zeyneb’e gönlü düştüğünü, Allah’ın (c.c) da bu sebeple Zeyd’in gönlünde Zeyneb’e karşı bir hoşnutsuzluk kıldığını, şikâyete gelen Zeyd’e her ne kadar eşini tutmasını söyledi ise de içinden boşanmış olmasını temenni ettiğine ilişkin bazı rivayetler² varsa da böyle bir şeyin meydana gelmiş olması mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber (a.s), halasının kızı olan Hz. Zeyneb’i defalarca gördüğü halde nasıl olur da Hz. Zeyd ile evlendikten sonra ona âşık olur ve evli olduğu halde ona göz diker. Ayrıca O bu sıralar bekâr ve ayakları yere basmayan bir delikanlı da değildi.

Hz. Zeyneb, nikâhının gökte kıyılması ile her zaman övünmüştür.³ Ayette geçen *“Onu seninle evlendirdik.”* ifadesi açıkça göstermektedir ki Resûlullâh’ın (a.s) ve Hz. Zeyneb’in nikâhını Cenâb-ı Hakk kıymıştır. Hz. Zeyd, Allah Resûlü (a.s) için eski eşi Zeyneb’e dünürücü olarak gitti. Bu Resûlullâh (a.s) için olduğu kadar Hz. Zeyd ve Hz. Zeyneb için de gerçekten büyük bir imtihandır.⁴ Hepsi de bu imtihanı başarı ile geçmiştir. Bu olaylar neticesinde Hz. Zeyd sahabe içerisinde Kur’ân’da sarahaten adı geçen tek kişi olmuştur. Kıyamete kadar da Kur’ân içerisinde adı anılmaya devam edecektir.⁵ Bu nikâhtan temel maksat haşa Yüce Allah’ın, Resûlü’nü sevdiğine kavuşturmak istemesi değildir. Bundan maksat İslâm’da evlat edinme diye bir şey olmadığını göstermekti. Zira Arap kültüründe yerleşmiş bir geleneklerden biri de evlatlık edinmekti.

¹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XX, 273; Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIV, 189.

² Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr* XXIV/43 (117), Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XX, 273; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, IX, 3136; Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIV, 189; XIV/190; Bahrak, *Hadâiku’l-Envâr*, I, 318-319; ed-Diyârbekrî, *Târîhu’l-Hamîs*, I, 501.

³ Buhârî, *Tevhîd* 22 (VI/2700).

⁴ Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIV, 192.

⁵ es-Sallâbî, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, s. 633.

Malum olduğu üzere Allah Resûlü (a.s) Zeyd'i o daha küçük yaştaiken almıştı. O dönemin gelenek ve göreneklerine göre evlat edinmişti. Bu sebeple O'na "Muhammed'in oğlu" anlamında "Zeyd b. Muhammed" diye de hitap edilmiştir. "Evlatlıkları babalarına nisbet edin!"¹ ayeti inene kadar da bu böyle devam etti. Böylesi kökleşmiş bir örfü değiştirmek ve bunu perçinlemek ancak büyük bir olay ile mümkündür. İşte bunu sağlayan Resûlullâh'ın (a.s) Zeyneb bt. Cahş ile evlenmesi idi. Çünkü Zeyneb bir zamanlar Resûlullâh'ın (a.s) evlatlığı sayılan Hz. Zeyd'in eski eşi idi. Bu evlilik sayesinde evlatlık anlayışı yıkılmış, İslam toplumundan hukukî olarak tamamen silinmiştir.

5. Ayetlerden Çıkarılan Bazı Hukukî Sonuçlar

Hicap ayetinin "Bundan sonra ne Allah'ın Peygamber'ini üzmeniz ve ne de O'nun eşlerini nikâhlamanız caizdir. Doğrusu bu, Allah katında büyük şeydir."² kısmından hareketle âlimler Hz. Peygamber'in (a.s) vefatından sonra O'nun eşleri ile evlenilmesinin caiz olmadığı konusunda icma etmişlerdir. Çünkü onlar dünyada da ahirette de onun eşleri ve müminlerin anneleridirler.³ Resûlullâh'ın (a.s) vefatından sonra onun eşleri ile evlenilmesinin yasaklanması erkekler içerisinde O'na has bir durumdur.⁴ Fakat Resûlullâh (a.s) daha hayatta iken kendisinden ayrıldığı eşleri ile başkalarının evlenmesinde bir beis görülmemiştir.⁵

İmâm-ı Mâlik ve İmâm-ı Şâfiî'ye göre evlenecek tarafların neseplerinde de küfüvvet olması gerekir. İbn Arabî'ye göre ise Zeyd'in Zeyneb bt. Cahş ile evlenmiş olması küfüvvetin soyda değil dinde olduğunun kanıtıdır.⁶ Bazı âlimler ayetteki "Onu seninle

¹ Ahzâb, 33/5.

² Ahzâb, 33/53.

³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, VI, 445.

⁴ İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 617.

⁵ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 230.

⁶ İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 574.

evlendirdik." ifadesini nikâhta velinin şart olduğuna delil olarak göstermektedirler.¹

el-Hatîb Eş-Şirbînî², İmam-ı Nevevî³, İbn Hanbel⁴, İbn Hacer⁵ ve daha birçok âlime göre kadının sesi avret olmamakla beraber, el-Karâfî⁶, Bedruddîn-i 'Aynî⁷ gibi bazı âlimlere göre ise kadının sesi ve tüm bedeni avrettir. Bu sebeple zaruri durumlar hariç bunların muhafazası gerekir.⁸ Zira Müminlerin anneleri⁹ olmalarına rağmen Peygamber'in hanımlarından dahi istenecek şeylerin hicabın arakasından istenmesi emredilmiştir. Bunun böyle olmasının hikmeti erkeğin tehakkümiyetini sağlamak veya erkeklerin ifrat derecesindeki kıskançlığını harekete geçirmek değildir. Bunun sebebini yine bu hüküm getiren ayet şöyle açıklamaktadır: "*Bu sayede sizin gönülleriniz de, onların gönülleri de daha temiz kalır.*"¹⁰

Sonuç ve Değerlendirme

Esbâb-ı nüzûl rivayetleri Kur'ân'ın anlaşılmasında ve yerine göre hükümler çıkarılmasında vazgeçilmez bir unsurdur. Hatta bu sayede Kur'ân tarihsel değil evrensel olmaktadır. Zira nüzûl sürecinde yaşanan hadiseler insanlık tarihi boyunca yaşanmış ve yaşanması muhtemel birer numunelerdir. Bu yönüyle o hem geçmişe hem de geleceğe nazar etmiş bir kitaptır. Ancak getirdiği hükümler o andan itibaren bütün geleceğe hitap etmektedir.

¹ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 195.

² el-Hatîb eş-Şirbînî, *el-İknâ'*, I, 146.

³ en-Nevevî, *el-Minhâc*, XIII, 10.

⁴ el-Haccâvî, *el-İknâ' fi Fikhi İmâm İbn Hanbel*, III, 159.

⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 172.

⁶ el-Karâfî, *ez-Zahîra*, II, 208.

⁷ Bedruddîn-i 'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, VIII, 11.

⁸ İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 616; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 227.

⁹ "O'nun eşleri onların anneleridir." Ahzâb, 33/6.

¹⁰ Ahzâb, 33/53.

Kur'ân Allah Resûlü'ne (a.s) nazil olmuştur. Her ne kadar Allah Resûlü'nün eşlerine vahiy nazil olmamışsa da onlar hakkında vahiyler nazil olmuştur. Böylece peygamber ailesi vahyin nüzûl sürecinde ve ahkâmın nazil olmasında asıl birer muhatap olarak yer almışlardır. Hz. Zeyneb'in evliliğinde olduğu gibi bu esnada zor süreçlerle karşı karşıya kaldıkları da olmuştur. Onlar bu çetin imtihanı her seferinde başarı ile geçmişlerdir. Bu vesileyle nazil olan ayetler ise İslam ümmetini geçmişin yanlış ve bağnaz uygulamalarından kurtarmıştır.

Sebeb-i nüzûl neticesinde nâzil olan ayetler bazen adeta bir devrim yapmıştır. Hz. Zeyneb'in Allah Resûlü ile Hakk katında nikâhlarının kıyılması Cahiliyye döneminde yerleşmiş olan evlatlık anlayışının ortadan kaldırılması konusunu adeta perçinlemiştir. Nazil olan ayetlerin getirdiği hükümlere benzer bazı hükümler daha önceki semavi kitaplarda da bulunmaktadır. Örneğin hicap emri İncil'de de yer almakta ve bu konuda şöyle denilmektedir: "Eğer kadın örtünmüyorsa, saçını kestirsin. Ama kadının saçını kestirmesi ya da tıraş etmesi ayıpsa, başını örtün."¹ Ancak İncil'in bu emrinin maksadını İncil'de ki, "Erkek başını örtmemelidir. Çünkü erkek Tanrı'nın benzeyişinde olup Tanrı'nın yüceliğini yansıtır. Kadın ise erkeğin yüceliğini yansıtır."² ifadeleri ortaya koymaktadır. Yani maksat statü maksadıdır. Oysa bir sebep-i nüzûl neticesinde nâzil olan ve hicabı emreden ayette, hicap emrindeki maksat şöyle izah edilmektedir, "Bu sayede sizin gönülleriniz de, onların gönülleri de daha temiz kalır."³ Bu ise Kur'ân'ın oluşturmak istediği medeni yapının içerdiği inceliği izah için çok güzel bir misaldir.

Kadınların yer aldığı sebep-i nüzûller neticesinde nazil olan ayetler genelde kadının Cahiliyye kültürü, tahrif olan Tevrat ve İncil'de kaybettiği itibarı kadına tekrar kazandırmıştır. Örneğin

¹ 1 Korintliler: 11:6.

² 1 Korintliler: 11:7.

³ Ahzâb, 33/53.

Tevrat'ta; "Başkâhinin evleneceği kadın bakire olmalıdır. Dul, boşanmış, kirletilmiş ya da fahişe bir kadınla evlenemez, yalnız kendi halkından bakire bir kızla evlenebilir. Böylece halkının arasında çocuklarına leke sürmemiş olur. Onu kutsal kılan Rab benim."¹ denilmek sûretiyle dul olmak bir suçmuş gibi addedildiği için dulluk adeta fahişe statüsünde kabul edilmiş bu sebeple toplumun en nezih insanı olan başrahibin onunla evlenmesi yasaklanmıştır. Burada dul kadının şahsiyetine alenen bir hakaret ve haksızlık sözkonusudur. Dul kadının şahsiyetine böyle bir yakıştırmada bulunan tahrife uğramış olan Tevrat'ın başka bir yerinde ise "Dul kadına haksızlık edene lanet olsun!"² denilmektedir. Bu durum ise tam bir tezat arz etmektedir. İncil'de ise "Kocasını boşayıp başkasıyla evlenen kadın da zina etmiş olur."³ denilmektedir. Buna karşılık Allah Resûlü'nün (a.s) dul olan Hz. Zeyneb'le evlenmesi İslam düşüncesi ile bunun karşısındaki tahrif olan semavi kitapların taşıdığı anlayışlar arasındaki derin ayrılığı açıkça ortaya koymaktadır. Başrahibin değil de bir peygamberin dul bir kadınla evlenmesi kadının kazandığı saygınlığına emsalsiz bir örnektir.

Bütün bunlar gösteriyor ki esbâb-ı nüzûl Kur'an'ın indiği dönemdeki siyasi, sosyal vb. ortamın ne olduğunu, hatta var olan bidat ve hurafelerin bile neler olduğunu, Kur'an'ın da bunları nasıl reddettiğini anlamamızı sağlar. Bu durum Kur'an'ın evrenselliğini ortaya koymakla birlikte Kur'an'ın toplumları hangi seviyeden hangi medeni seviyeye yükselttiğini kavramamızı da sağlamaktadır.

¹ Levililer, 21:13-15.

² Tekvin,27:19.

³ Markos, 10:12.

Bibliyografya

'Aliyyu'l-Kârî, İbn Muhammed Ebû Hasan Nureddin el-Mollâ el-Herevî, *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerh-u Mişkâti'l-Masâbîh*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2002.

el-Asbahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân, *Mârifetu's-Sahâbe* (thk. Âdil b. Yusuf el-'Azzâzî), Dâru'l-Vatan, Riyad 1998.

Bahrak, Muhammed b. Ömer İbn Mubarek el-Humeyrî el-Hadramî, *Hadâiku'l-Envâr Matâli'u'l-Esrâr fî Sireti'n-Nebiyyi'l-Muhtâr* (thk. Muhammed Ğassân Nasûh), Dâru'l-Minhâc, Cidde H.1419.

Bedruddîn-i 'Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut tsz.

el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mesûd, *Me'âlimu't-Tenzîl* (thk. Muhammed Abdunnemir, Osman Cuma Dumayriyye, Süleyman Müslim el-Harş), Dâr-uTaybe, Riyad 1997.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa Ebû Bekir, *Sünenu'l-Beyhâkî el-Kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkadir el-'Atâ) Mektebetu Dâri'l-Bâz, Mekke 1994.

el-Bezzâr, Ebû Bekir Ahmde b. 'Amr b. Abdulhalik b. Hallâd b. Ubeydullah, *Müsnedu'l-Bezzâr (el-Bahrruz'z-Zahhâr)* (thk. Mahfûzurrahman Zeynullah) Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2009.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Muğîra, *el-Câmiu's-Sahîh el-Muhtasar* (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), Dâr-u İbn Kesîr, Beyrut 1987.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, A.Ü.İ.F Yay., Ankara 1976.

Çetin, Mustafa, "Nüzûl Sebepleri", *Diyanet İlmi Dergi*, Sayı: 2, Ankara 1994, s. 118.

Dârekutnî, Ali b. Ömer Ebû'l-Hasen, *Sünennu'd-Dârekutnî* (thk. Es-Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî), Dâru'l-Marife, Beyrut 1966.

Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan, *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfusi'n-Nefs*, Dâr-u Sâdır, Beyrut tsz.

Ğazlân, Abdulvehhâb Abdulmecid, *el-Beyân fi Mebâhis min 'Ulûmi'l-Kur'ân* Matbaatu Dâri't-Te'lif, Kahire tsz.

el-Haccâvî, Musa b. Ahmed b. Musa b. Sâlim b. İsa, *El-İknâ' fî Fikhi İmâm İbn Hanbel* (thk. Abdullatif Muhammed b. Musa es-Sübkî), Daru'l-Ma'rife, Beyrut tsz.

el-Halebî, Ali b. İbrahim b. Ahmed, *es-Sîretu'l-Halebiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut H.1427.

el-Hatîb Eş-Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *el-İknâ' fî Halli Elfâzi Ebû Şucâ'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz.

Hâzin, Alauddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer Ebû Hasan, *Lubâbu't-Tevîl fî Me'âni't-Tenzîl* (tsh. Muhammed Ali Şahin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut H.1415.

el-Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebû Bekir, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'au'l-Fevâid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut H.1412.

el-Hudarî, Muhammed b. 'Afîfî el-Bâcûrî, *Nûru'l-Yakîn* (çev. M.Seri Doğru), Nida Yay., İstanbul 2010.

el-Humeydân, 'İsâm b. Abdilmuhsin, *es-Sahîhu min Essbâbi'n-Nüzûl*, Musssetu'r-Reyyân, Beyrut 1999.

İbn 'Abdilber, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstî'âb fî Marifeti'l-Ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Ceyl, Beyrut H.1412.

İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhakk b. Ğalib b. Abdurrahman b. Temâm, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (thk. Abdüsselam Abdüşşâfî Muhammed) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut H.1422.

İbn Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (tlk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz

İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temîmî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*

(thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, Suudi Arabistan H.1419.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerh-u Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Marife, Beyrut H.1379.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *Musnedu'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, Muesseset-u Kurtuba, Kahire tsz.

İbn Hibbân, Muhammed Ebû Hâtim et-Temîmî, *Sahîh İbn Hibbân bi Tertîbi Balabân* (thk. Şuayb Arnavut), Mussesetu'r-Risâle, Beyrut 1993.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Hâtib Ebû Hafs b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, (thk. Muhammed b. İbrahim el-Bennâ; Muhammed Ahmed Âşûr), Kahraman Yay., İstanbul, 1984.

İbn Kuteybe, Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim, *Tevîl-u Muşkili'l-Kur'ân*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Dâru't-Turâs, Kahire 1973.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrem, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut. 1956.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ* (thk. İhsân Abbâs), Dâr-u Sâdır, Beyrut 1968.

el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım, el-Hüseyn b. Ali er-Râğib, *el-Müfredât fî Ğarîb'il-Kur'ân*, (thk. Muhammed Halîl), Dâru'l-Marife 2000.

el-Karâfî, Ebu Abbâs Şihâbuddîn Ahmed el-Mâlikî, Ez-Zahîra, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1994.

el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk, *Mehâsinu't-Tevîl* (thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut H.1414.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân* (thk. Ahmed el-Berduni, İbrahim el-'Tfiyyiş), Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1964.

el-Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şirketu Mektebet-i ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, Mısır 1946.

Müslim, İbn Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim* (thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki), Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.

el-Müzeynî, Hâlid b. Süleyman, *el-Muharrar fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Dâr-u İbni'l-Cevzî, Dammâm H.1427.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman, *Sünenü'n-Nesâî el-Kübrâ*, (thk. Abdulğaffar Süleyman el-Bendârî; Seyyid Kisrevî Hasan), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, El-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut H. 1392.

Pazarbaşı, Erdoğan; **Görener**, İbrahim, "Esbâb-ı Nüzûl", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11, Kayseri 2001, s. 158.

er-Reşîd, 'Imâduddin Muhammed, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fî Beyân en-Nusûs*, Doktora Tezi, Şam Üniversitesi 1999.

es-Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed, *es-Sîretu'n-Nebeviyye Ardu Vakâi'u ve Tahlîlu Ahdâsin*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2008.

es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr Muhammed b. Abdülcebbar b. Ahmed el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (thk. Yâsir b. İbrahim; Ğuneym b. Abbas b. Ğuneym), Daru'l-Vatan, Riyad 1997.

Suyûtî, Celaledin İbn Abdurrahman, *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Muessetu'l-Kütübi's-Sakâfiyye, Beyrut 2002.

eş-Şâtibî, İbrahim b. Musa el-Lahmî el-Ğirnâtî el-Mâlikî, *el-Muwâfakât fî Usûli'l-Fikh* (thk. Abdullah Dırâz) Dâru'l-Marife, Beyrut tsz.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-M'ucemu'l-Kebîr*, (thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî), Mektebetu'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, Musul 1983.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmi'u'l-Beyân fî Tevîli'l-Kur'ân*, (thk. Muahmmmed Ahmed Şâkir), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2000.

et-Tahtâvî, Rifâ'a Râfi' b. Bedevî, *Nihâyetu'l-İcâz fî Sîreti Sâkini'l-Hicâz*, Dâruz'z-Zahhâr, Kahire H.1419.

et-Tayâlisî, Ebud Davud Süleyman b. Dâvûd el-Fârisî el-Basrî, *Müsned-u Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, Dâru'l-Marife, Beyrut tsz.

et-Tûfî, Süleyman b. Abdilkaviy es-Sarsarî el-Bağdadî, *el-İksâr fî 'İlmi't-Tefsir* (thk. Abdulkadir Hüseyin), Mektebetu'l-Âdâb, Kahire 1977.

Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut tsz.

Türcan, Selim, "Tefsir Tarihçiliği Bağlamında Klasik Esbâb-ı Nüzûl Yaklaşımının Değerlendirilmesi" *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 1, Çorum Çağrı Eğitim Vakfı, 2007, s. 135.

el-'Utmî, Ebû Abdullah Osman el-Sâlimî, *Çâyetu'l-Me'mûl fî't-T'alîkât 'ala's-Sahîhi'l-Müsned min Esbâb en-Nüzûl*, Mektebetu's-San'â el-Eseriyye, Sanâ tsz.

el-Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân* (thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Beyrut 1990.

Yıldırım, Suat, *Kur'ân'ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985.

ez-Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *Siyer-u 'Alâmi'n-Nubelâ'* (thk. Şuayb Arnavut), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985, I/471; El-Cudeyyi', Abdullah b. Yusuf b. İsa b. Yakub el-'Anzî, *el-Mukaddamâtu'l-Esâsiyye fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Merkezu'l-Buhûs el-İslâmiyye, Biritanya 2001.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

Zerzûr, Adnan, *el-Kur'ân ve Nusûsuhu*, Şam Üniversitesi Yay., Matbaatu Hâlid b. Velîd, Şam 1980.

Ebu Yakub el-Büveytî ve *el-Muhtasar* İsimli Eseri ile İlgili Bilgilerin Tahlili

Dr. Adem ARSLAN*

Özet

Makalemizde, İmam Şâfiî'nin vefatından hemen sonra, yıllarca onun ders halkasını idame ettiren, gerek tedris, gerekse telif faaliyetleriyle, Şâfiî mezhebinin oluşumuna ve geniş alanlara yayılmasına önemli katkılarda bulunan Ebu Yakub Yusuf b. Yahya el-Büveytî (ö. 231 h.) ve günümüze ulaştığı bilinen türünün ilk örneklerinden (belki de ilki olan) *el-Muhtasar*'ını, daha yakından ele alarak tanıttık. Yine makalemizde, kaynaklarda gerek "el-Büveytî", gerekse el-Büveytî'ye ait olduğu ifade edilen eserler hakkında geçen, bazı hatalı bilgilerin düzeltilmesine katkıda bulunmaya çalıştık.

Abstract

In our article we introduced Abu Yakub Yusuf b. Yahya al-Buwayti (d. 231) who continued the lesson chain of Imam Shafiî for years after his death and contributed important things to formation and widen of Shafiî sect to the large areas not only with teaching but also with publishing activities and his work Al-Mukhtasar, known as the first examples of its type reached our age (may be the first one).

Again, in our article we tried to contribute to the correction of some wrong information about al-Buwayti and works which are expressed as belonging to him.

* Şanlıurfa Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni.

A. Ebu Yakub el-Büveytî

İmam Şâfiî'nin "Mezhebimin Sözcüsü" şeklindeki iltifatına mazhar olan, Ebu Yakub Yusuf b. Yahya el-Büveytî el-Kureşî el-Mısrî (ö. 231h.), Şâfiî Mezhebinin cedit döneminin en önemli isimlerinden biridir. El-Büveytî'nin önemi, İmam Şâfiî'nin yönettiği ders halkasına bizzat İmam Şâfiî tarafından tayin edilmesinden de anlaşılmaktadır. El-Büveytî telif ettiği, *el-Muhtasar* olarak bilinen, *Kitabu Muhtasari'l-Büveytî*¹ isimli eserinde, hocasının sözlerini kısaltarak/özetleyerek ve kendisi ile diğer başka alimlerin görüşlerini de katarak,² yeniden yorumlamaktadır.

Ebu Yakub el-Büveytî, mezheb içerisinde sahip olduğu önemli konuma rağmen, Hukuk bilginlerince yeterli derecede anlayamamıştır. Oysa, İmam Şâfiî'nin vefatından önceki hastalığı döneminde, kendisinden sonra, ders halkasını yönetmeye istekli nice öğrencilerinin olmasına rağmen, İmam Şâfiî sadece onu yeterli görmüş ve "ders halkama el-Büveytî'den daha layık olanı yoktur",³ demiştir. Ayrıca başka bir yerde "el-Büveytî'den daha çok bileni yoktur" ifadesiyle onun ilmi değerini vurgulamıştır.⁴

¹ Bkz. Büveytî, *el-Muhtasar*, Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Koleksiyonu, No: 1189, giriş (kapak)

² Bkz. Adem Arslan, *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2014, s. 172-173.

³ Bkz. Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (748), *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-â'lâm*, Daru'l-kitâbi'l-Arâbi, Beyrut 1991, XVII. (Hicri 231-240 yılları arası vefat etmiş şahısları içerir), s. 422-423; Bkz. Zirikî, *el-A'lam*, VIII, 257; es-Sübkî, *Tabakatu's-Şâfiîyyeti'l-Kûbrâ*, (Huseyniye Baskısı), I-II, 275; Fahreddin er-Râzi, *Menakibû'l-İmami's-Şâfiî*, Tahkik: Ahmed Hicazî es-Sakâ, Kahire 1986, I, 68.

⁴ Bkz. Zehebî (748), *Tarihu'l-İslâm*, XVII, 422-423.

Ebu Yakub el-Büveytî, telif ve tedris faaliyetleri ile Şâfiî düşüncesinin geniş alanlara yayılmasına önemli katkılarda bulunmuştur.¹

Ebu Yakub el-Büveytî, Kuran'ın mahlûk olmadığına dair görüşü nedeniyle, Abbasî halifesi Vâsık zamanında, sorgulanmak üzere, Mısır'dan Bağdat'a getirilmiş ve bu nedenle tutuklandığı hapisanede, demir prangalar içerisinde, 231 h./ 846 m. yılında vefat etmiştir.²

B- Büveytî'nin Eserleri

Kaynaklar, Büveytî'nin 'pek çok şey yazmış'³ olduğunu kaydetmekle beraber, isim olarak kendisine ait ancak birkaç eserden söz etmektedir. İbn Nedim, *el-Fihrist* isimli eserinde, Büveytî'ye ait, *Kitabu'l-Muhtasari'l-Kebir*, *Kitabu'l-Muhtasari's-Sağir* ve *Kitabu'l-Ferâiz* isimli eserleri zikretmektedir.⁴

Büveytî'ye ait, yukarıda zikredilen eserler dışında, Katip Çelebi'nin *Keşfu'z-zunûn* isimli eseri ile Bağdadi'nin *Hediyetu'l-ârifin* isimli eserinde, onun *en-Nüzhetü'z-zehiyye* isminde bir nahiv çalışmasından söz edilmektedir. İmam Şâfiî gibi önemli bir isme vekalet edecek bir ismin bir nahiv eseri düzenleme kapasitesinin varlığını göz ardı etmek mümkün değildir, ancak, *Keşfu'z-zunûn*, *Hediyetu'l-ârifin* ve *Mu'cemu'l-muellifin*⁵ gibi, çok eski zamanlara ait olmayan bu eserler dışında, hiçbir biyografik ve bibliyografik Şafii eserinde rastlamadığımız *en-Nüzhetü'z-zehiyye* isimli eserin,

¹ Bkz. Abbadî, *Kitabu Tabakati'l-fukahai's-Şâfiyye*, Leiden 1964, s. 8.

² Hayruddîn ez-Ziriklî, *A'lâm*, Beyrut, Daru'l-ilm lil melâyin, Beyrût 2002, VIII, 257; Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Tahkik: Salih es-Semm, Muessesetu'r-risâle, Beyrût 1983, 61; Bkz. Ahmet Özel, "Büveytî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 500; Bkz. Kadir Kan, "Vâsık-Billâh", *DİA*, İstanbul 2012, XXXII, 549.

³ İbn Salah (Takiyuddin Ebu Osman Eş-Şehrezûrî), *Tabakatu'l-fukahâi's-Şâfiyye*, Daru'l-beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1992, II, 681.

⁴ İbnü'n-Nedim, *El-Fihrist*, Tahkik: Rıza Teceddüd, y.y, t.y., s. 266.

⁵ Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-muellifin*, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1993, IV, 188.

Büveytî'ye aidiyetinde bir karışıklığın oluştuğu görülmektedir.¹ Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn* isimli eserinde, en-Nüzhetü'z-zehiyye isimli eserin, "Şeyh Cemaluddin el-Büveytî (h. 231)" ye ait olduğunu şu şekilde belirtmektedir:²

"en-Nüzhetü'z-zehiyye (Muhteşem Gezinti)-Nahiv hakkındadır, yazan (fıkıhçı) şeyh Cemâlü'd-dîn (Ebû Ya'kub Yûsuf) el-Büveytî'dir, (Şâfiîdir, 231 iki yüz otuz bir yılında ölmüştür)"

Oysa, Büveytî olarak bilinen İmam Şâfiî'nin Mısır'daki önde gelen talebesinin tam ismi kaynaklarda, "Ebu Yakub Yusuf b. Yahya el-Büveytî el-Kureşî/el-Mısıri'" olarak geçmekte³ ve Büveytî'den 'Şeyh Cemaluddin' şeklinde söz edilmemektedir. "el-Büveytî" nisbelerinin ortak olması nedeniyle bir karışıklığın yaşanmış olması muhtemeldir.

C. Büveytî'nin *el-Muhtasar*'ının Yazma Nüshaları

El-Büveytî'nin esas eseri, İmam Şâfiî'nin görüşlerini içeren en eski tarihli Şâfiî Muhtasar eseridir. "kebir" veya "sağır" şeklinde bir sıfat ile mukayyet olmaksızın *Kitabu Muhtasari'l-Büveytî* şeklinde isimlendirilen el-Büveytî'nin *el-Muhtasar*'ının, bilinen dört el yazma nüshası vardır. Bu yazma nüshalardan tarih olarak en eskisi, hicri 625 (miladi 1128)⁴ yılına ait İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Koleksiyonu, 1189 numaraya kayıtlı el yazması nüshadır.⁵ Topkapı Sarayı Kütüphanesi 1079 numaraya kayıtlı *el-Muhtasar*

¹ Benzer görüş için bkz. Cemaluddin Abdurrahim el-İsnevî (ö. 772 h.), *Tabakatu's-Şâfiîyye*, Tahkik: Abdullah Ebi'l-Cubûr, Daru'l-ulûm, Riyad 1981, I, 21.

² Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esmai'l-kutubi ve'l-funûn*, Vekaletu'l-Mearif, İstanbul 1943, II, 1942-1943; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, Trc. Rüştü Balcı, İstanbul, IV, 1556 ve ayrıca bkz. İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve âsâru'l-musânnifin*, İstanbul 1951, I, 549.

³ el-İsnevî (ö. 772 h.), *Tabakatu's-Şâfiîyye*, I, 20.

⁴ Parantez içindeki tarihler tarih çevirici ile hesaplanmıştır. Bu ve öteki yazma nüshaların tarih çevirme işlemi internet üzerinde n"<http://193.255.138.2/takvim.asp>" adresindeki tarih çevirici ile (Erişim Tarihi: 26.03.2013) gerçekleştirilmiştir.

⁵ Bkz. Büveytî, *el-Muhtasar*, Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Koleksiyonu, No: 1189, vr. 196a.

nüshasının son sayfasının kenarına yazılan bir notta, Topkapı Sarayı 1079 nüshasının hicri 606 tarihli başka bir *el-Muhtasar*'dan nakledildiği kaydedilmektedir.¹ Bu nota göre istinsahı hicri 625 yılına ait olan Süleymaniye Kütüphanesi nüshasından, tarih olarak daha eski olan hicri 606 yılına ait, elimize ulaşmayan bir *el-Muhtasar* yazmasının olduğu anlaşılmaktadır. Esasen, Süleymaniye nüshasının bazı sayfalarının kenarlarına yazılan notlarda da, *el-Muhtasar*'ın başka nüshalarının varlığına işaret edilmektedir.²

el-Muhtasar'ın diğer el yazması nüshası, en eski tarihli *el-Muhtasar* nüshası olan Süleymaniye el yazma nüshası esas alınarak yazıldığı izlenimi veren³, Daru'l-kutubi'l-Mısriyye'de (Daru'l-kutub ve'l vesâik'il-kavmiyye/Remle Bulâk) 208 numaraya kayıtlı, Kahire'den temin ettiğimiz hicri 1325 yılını (1907 m.) gösteren nüshadır.⁴ *el-Muhtasar*'ın bu nüshası tarih itibariyle en yeni tarihli nüshadır.

Süleymaniye Kütüphanesi el yazma *el-Muhtasar* nüshası ile onun sistematik ve içerik olarak yakını olan Kahire nüshalarından başka, İstanbul Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nden temin ettiğimiz, iki el yazma *el-Muhtasar* nüshası daha vardır.⁵ *el-Muhtasar*'ın, Topkapı Sarayı III. Ahmed Kütüphanesi'nden temin ettiğimiz 1078 ve 1079 sayılı yazma nüshalardan, 1078 numaralı el yazma nüshası, hicri 868

¹ Bkz. Büveytî, *el-Muhtasar*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, No: 1079, vr. 152b.

² Bkz. Büveytî, *el-Muhtasar*, Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Koleksiyonu, No: 1189, (*Babu's-Sünne fi'l-İ'tikâf*), vr. 48b.

³ Yaptığımız araştırmada *el-Muhtasar*'ın Kahire nüshasının, sistematik ve içerik olarak Süleymaniye Kütüphanesi nüshası ile hemen hemen aynı olduğunu gördük. İki nüsha arasındaki benzerlikler ve farklar için, Büveytî'nin Kahire, Daru'l-kutubi'l-Mısriyye, no: 208, yazma nüshası, giriş (fihrist) bölümü ile Arslan, *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, s. 132-142'yi karşılaştırınız.

⁴ Bkz. Büveytî, *el-Muhtasar*, (Daru'l-kutub ve'l-vesâiki'l-kavmiyye/ Kahire, No: 208, 430.

⁵ Bunlar 1078 ve 1079 numaralara kayıtlı nüshalardır.

(1464 m.) yılında¹; 1079 el yazma nüshası ise hicri 909 (1503 veya 1504 m.)² yılında çoğaltılmıştır. Bu nüshalar da, kendi içinde bazı farklar taşımaktadır.

Büveytî'ye ait *el-Muhtasar'ın* aslının nerede olduğu bilinmemektedir.

el-Muhtasar'ın bilinen ve bizim de ulaştığımız tüm yazma nüshaları "*Babu'l madmada ve'l-istinşâk ve'l-mesh bi'r-Re's ve'l-Himar*" babıyla başlamaktadır. İstanbul Süleymaniye ve Kahire yazma nüshaları "*Babu'l-Mudebber*" ile son bulmaktayken; Topkapı Sarayı 1078 numaraya kayıtlı yazma nüsha "*ihtilafu'l-hadis başlığı (burada her ne kadar başlık İhtilafu'l-hadis olsa da, bu başlığın içeriği "Sıfatu Nehyi'n-Nebi Sallallahu Aleyhi ve Sellem" bölümü ile ilgilidir)*" ile Topkapı Sarayı 1079 numaraya kayıtlı yazma nüsha ise "*Sıfatu Nehyi'n-Nebi Sallallahu Aleyhi ve Sellem*" bölümü ile son bulmaktadır.³

D. Büveytî ve *el-Muhtasar'ı* İle İlgili Yapılan Çalışmalar

Şâfiî mezhebinin önde gelen isimlerinden el-Büveytî ve önemli eseri *el-Muhtasar* ile ilgili Türkiye'de yakın tarihte tarafımızca hazırlanmış olan, "*Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*" isimli doktora çalışması dışında, müstakil bir Tez veya Kitap çalışması mevcut değildir. Dünya çapında ise, ancak birkaç çalışmadan söz edilebilir, bunlar:

- 1- Ali Muhyiddin el-Karadaği (Dünya Müslüman Alimleri Genel Sekreteri), *Muhtasaru'l-Büveytî* ismiyle, Büveytî'nin *el-Muhtasar'ın* üç el yazması nüshasını ele alarak tahkik ve ta'likte bulunmuştur. Temin ettiğimiz eserin basım yılı, 2015 olarak geçmekte olup,

¹ Tam olarak okunaklı olmasa da istinsah yılı 868'i göstermektedir. Bkz. Büveytî, *el-Muhtasar*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, No: 1078, vr. 107b.

² Bkz. Büveytî, *el-Muhtasar*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi No: 1079, vr. 152b, yazma nüshanın sonunda verilen bu açık tarihin yanında, aynı sayfanın kenarında, eserin menkul tarihinin 606 olduğu kaydedilmektedir. Bkz. Büveytî, *el-Muhtasar*, (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi No: 1079), vr. 153a.

³ Bkz. Arslan, *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, s. 176.

Büveytî'nin *el-Muhtasar*'ının ilk tahkik çalışması olması yönüyle önemlidir. Ne var ki eserin tahkikinde yukarıda da sıraladığımız, *el-Muhtasar*'ın bilinenin dört el yazması nüshasından üç tanesine yer veriliyorken, Topkapı Sarayı Kütüphanesi 1079 numaraya kayıtlı el yazma nüshasına yer verilmemektedir.¹ Muhtemelen müellif bu nüshaya ulaşamamıştır.

- 2- Ahmed el-Shamsy'e ait, "The First Shafiî: The Traditionalist Legal Thought Of Abu Ya'qûb al-Buwaytî (D. 241/846)" isimli makale, Büveytî ve *el-Muhtasar*'ı hakkında istifade edilebilecek güzel bir çalışmadır.
- 3- Kahire Üniversitesi Dârü'l-ulûm bölümünde 1997 yılında, Abdulaziz Cemalu'l-Leyl'e ait *el-Buveytî ve eseruhu fi'l-Fıkh* ismiyle, bir master çalışması yapılmıştır.²
- 4- Ezher Üniversitesinde, Ali Ahmed Ali Salim'e ait, *Dirase ve tahkik li Kitabi Muhtasari'l-Büveytî fi Fıhî's-Şâfiî min evveli Bab fi'l-'İdde ve'l haydi ilâ ahir Babu's-Sulh* isminde, 2006 yılında yapılmış master çalışmasında, *el-Muhtasar*'ın Kahire ve Topkapı Sarayı Kütüphanesi 1078 nüshaları karşılaştırılarak, başlıkta geçen konuların arasında yer alan bölümlerin tahkiki yapılmıştır.
- 5- Ezher Üniversitesinde, Abdunnasır Abdulmuttalib Ahmed Şehavi'ye ait, *Dirasât ve tahkik li Kitabi Muhtasari'l Büveytî fi fıkhî's-Şâfiî min evveli Babi'l Cihad hatta ahir Kitabi'l-Muhtasar Babi'l-Müdebber* isminde, 2007 yılında yapılmış master çalışmasında, *el-Muhtasar*'ın Kahire ve Topkapı Sarayı Kütüphanesi 1078 nüshaları karşılaştırılarak, başlıkta geçen konuların arasında yer alan bölümlerin tahkiki yapılmıştır.

¹ Bkz. Ebu Yakub el-Büveytî, *Muhtasaru'l-Büveytî*, Tahkik ve Ta'lik: Ali Muhyiddin el-Karadaği, Daru'l-Minhac, Cidde 2015, s. 45-48.

²Bkz.

<http://www.islamfeqh.com/Kshaf/List/ViewRasaelDetails.aspx?RasaelID=907>, Tarih: 05.08.2014, Saat: 15:07, ayrıca bkz. Ahmed el-Shamsy, "The First Shâfi'i: The Traditionalist Legal Thought Of Abu Ya'qub Al-Buwaytî (D.231/846)", *Islamic Law and Society*, 313.

E. Büveytî ve *el-Muhtasar*'ı İle İlgili Kaynaklarda Geçen Bazı Hatalı Bilgiler

Ebu Yakub el-Büveytî ve önemli eserinden söz eden, Türkçe ve Arapça yazılı bazı kaynakların, hatalı veya eksik bazı değerlendirmelerde buldukları görülmektedir:

1- "Büveytî" ve *el-Muhtasar*'ı Hakkında Kaynaklarda Geçen Bazı Hatalı Bilgiler

- İmam Şâfiî'nin *el-Üm* isimli eserinin birinci cildinin yapılan bir tercümesinde, Ebu Yakub el-Büveytî'nin isminin geçtiğini görebildiğimiz tüm yerlerde, "el-Büveytî" ismi "el-Butî" şeklinde, yanlış olarak tercüme edilmiştir.¹

- Muvaffakuddin b. Osman'a ait, *Murşidu'z-zuovâr ilâ kubûri'l-ibrâr* isimli eserde, el-Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ının, Şâfiî öğrencileri tarafından onun mezhebine dair yazılan ilk eser olduğu kaydedilmektedir.² Oysa *Muhtasaru'l-Büveytî*, tarih itibariyle *Muhtasaru'l-Müzenî*'den daha önce hazırlanmış olup, ondan farklı olarak İmam Şâfiî'ye sunulmuştur.³ Nitekim, İbn Salah olarak meşhur olan eş-Şehrezûri, *Tabakatu'l-fukahai's-Şâfiyye* isimli eserinde, *Muhtasaru'l-Büveyti* hakkında şunları kaydetmektedir:

صَنَّفَ أَبُو يَعْقُوبَ الْبُؤَيْطِيُّ هَذَا الْكُتَابَ، وَقَرَأَهُ عَلَيَّ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بِحَضْرَةِ الرَّبِيعِ بْنِ سَلِيمَانَ - رَحِمَهُمَا اللَّهُ - فَحَصَلَ سَمَاعًا لِلرَّبِيعِ، وَ أَخْبَرَنَا بِهِ عَنِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ⁴

¹ Bkz. İmam Şâfiî, *el-Umm (Şâfiî Fıkıh Külliyyatı)*, Tercüme: Musa Özdemir, Buruc Yayınları, İstanbul 2011, s. 21-25.

² Muvaffakuddin b. Osman, Kahire 1995, I, 508; ayrıca bkz. Şükrü Özen, "Müzenî" , *DİA*, XXXII, 248. *Murşidu'z-zuovvar ilâ kuburî'l-ibrâr (el-Musemma ed-Durru'l munazzam fi ziyareti'l-cebeli'l-Mukattam)*,

³ Müzenî *Muhtasaru* için, "eş-Şâfiî yetişmiş olsaydı, muhakkak ki bu *Muhtasar*'ı benden dinlerdi" demektedir. Bkz. Beyhâki, *Menâkibu's-Şâfiî*, Tahkik: Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, 1970, II, 346.

⁴ Bkz. Takiyuddin eş-Şehrezûri (İbn Salah), *Tabakatu'l-fukahai's-Şâfiyye*, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1996, II, 684.

Yukarıda, İbn Salah'ın kaydettiği rivayete göre, *Muhtasaru'l-Büveytî*'nin, İmam Şâfiî'nin vefatından önce, kendisine sunulduğu görülmektedir. Dolayısıyla *Muhtasaru'l-Büveytî*, en geç, İmam Şâfiî'nin vefat ettiği hicri 204 yılında tamamlanmış olmalıdır. "Muhtasaru'l-Müzeni" ise, İmam Şâfiî'den sonraki bir zamanda hazırlanmıştır. El-Müzeni'nin; "Eş-Şâfiî bu kitabın (*Muhtasaru'l-Müzeni*) telifine yetişseydi muhakkak onu benden işitirdi" demesi de bunu göstermektedir.¹

Yine Muvaffakuddin b. Osman (615 h.), *Murşidu'z-zuovâr ilâ kubûri'l-ibrâr* isimli eserinde el-Büveytî'den rivayette bulunan öğrencilerini, el-Büveytî'nin kendilerinden rivayette bulunduğu, onlardan hadis rivayet ettiği kişiler olarak, kaydetmektedir.² Ayrıca bu eserde, el-Müzeni'den, Şâfiî mezhebinin yolunu, fetva ve nakillerini en iyi bilen kişi olarak söz edilmesi ve onun nakillerinin diğer tüm nakillerden mukaddem olduğunun kaydedilmesinin³ de, temellendirilmeye muhtaç olduğunu söylemek isteriz. Zira, gerçekte Şâfiî mezhebinde er-Rebî' b. Süleyman el-Muradi'nin nakilleri daha üstün tutulmaktadır.⁴

¹ Bkz. Beyhâki, *Menâkibu's-Şâfiî*, Tahkik: Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, 1970, II, 346. Ayrıca bkz. Muvaffakuddin b. Osman, *Murşidu'z-zuovâr ilâ kubûri'l-ibrâr (el-Musemma ed-Durru'l-munazzam fi ziyareti'l-cebeli'l-Mukattam)*, ed-Daru'l-Misriyye el-Lubnaniyye, Kahire 1995, I, 508.

² *Murşidu'z-zuovâr* isimli eserde, Büveytî'nin, İmam Şâfiî ve İbn Vehbden dinlediği (semai) ve bir cemaatten (insandan) rivayette bulunduğu, bunlardan bazılarının ise ("reva 'an cemaatin minhum Ebu İsa Et-Tirmizi..."), Ebu İsa et-Tirmizi, İbrahim İshak b. el Havli, Kasım b. el-Muğire e-Cevheri, Ahmed b. Mansur er-Remadi ve diğer başkaları" olduğunu ifade edilmiştir. Bkz. Muvaffakuddin b. Osman, *Murşidu'z-zuovâr ilâ kubûri'l-ibrâr*, Tahkik: Muhammed Fethi Ebubekir, Kahire 1995, I, 443). Oysa, Ebu İsa et-Tirmizi, Kasım b. el-Muğire el-Cevheri ve Ahmed b. Mansur er-Remâdi gibi isimler, **Büveytî'den rivayette bulunmuşlardır**. Bkz. Arslan, Adem, *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, s. 44-51.

³ Muvaffakuddin b. Osman, *Murşidu'z-zuovâr ilâ kubûri'l-ibrâr*, Tahkik: Muhammed Fethi Ebubekir, Kahire (Daru'l-Misriyye'l-Lubnaniyye), 1995, s. 506.

⁴ Büveytî, rivayet konusunda Rebî' el-Muradi'nin kendisinden daha güçlü olduğunu ifade etmiştir. bkz. Ebu Âsım el-Abbadi, *Kitabu Tabakati'l-Fukahâi's-Şâfiîyye*, Leiden 1964, s. 12.

- Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ına haşiye koyan Muhammed Abdulkadir Şahin, *Muhtasaru'l Müzeni fi furui's-Şâfiyye* isimli eserde, Muhtasaru'l-Müzeni ve ona yapılan şerh ve telhisleri açıkladığı bölümde, el-Müzeni'yi, Şâfiî mezhebine dair ilk tasnifte (telif) bulunan kişi olarak zikretmekte ("*huve evvelu men sannefe fi mezhebi's-Şâfiî*") ancak bunun kaynağını göstermemektedir.¹ Yaşca Büveytî'den² küçük olduğu anlaşılan Müzenî'nin, Şâfiî mezhebine dair ilk eser yazan kişi olarak öne sürülmesi temellendirilmeye muhtaçtır.

- Türkçe yazılmış bazı kaynaklar, Büveytî'nin *el-Muhtasar*'ının, Hanefi mezhebinin önde gelen alimlerinden İmam Muhammed'in *el-Mebсут*³ isimli eserinin "konuları" üzerine yazıldığını

¹ Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzeni fi furui's-Şâfiyye*, Tahkik: Muhammed Abdulkadir Şahin, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 4; Ancak, 175 doğumlu el-Müzenî'nin, el-Muhtasar'ının, "Murşidu'z-zuvvâr" isimli eserde geçtiğinin doğru olduğunu var sayarak, Şâfiî mezhebine dair ilk yazılan eser olarak Muhtasaru'l-Müzeni'yi kabul etsek bile, Muhtasaru'l-Müzeni'nin 20 yılda yazılmış olduğu bilgisini de göz önüne aldığımızda (bkz. Bkz. Beyhaki, *Menâkibu's-Şâfiî*, Tahkik: Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, 1970, II, 349; Bkz. Şükrü Özen, "Müzenî", *DİA*, XXXII, 248) Muhtasaru'l-Müzeni'nin hazırlanmasının Muhtasaru'l-Büveytî'den daha erken olamayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Zira hicri 175 doğumlu el-Müzenî'nin eserini, farzı muhal 10 yaşında yazmaya başlamış olduğunu söylesek bile, 20 yıl boyunca hazırlığı süren eserin, İmam Şâfiî'den sonra, yani hicri 205 yılında tamamlanacağı mantığı kendiliğinden ortaya çıkar.

² Büveytî'nin doğum tarihi kaynaklarda geçmese de, Büveytî bir yerde Müzenî'den söz ederken "*kane sabiyyen, da'îfen*" veya "*kane sabiyyen, sağıren, da'îfen*" şeklinde bir ibare kullanmasından, Büveytî'nin daha büyük olduğunu ve Müzenî'nin doğum tarihi olan hicri 175 yılından önce doğmuş olduğunu anlamaktayız. Büveytî'nin kullandığı ibare için bkz. el-Beyhaki, *Menâkibu's-Şâfiî*, Tahkik: Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, 1970, II, 347.

³ Ebu Hanife'nin önde gelen talebelerinden ve Hanefi mezhebinin ana kaynaklarının tedvininde en önemli rolü oynayan Ebu Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybani (132-189 h/749-805 m)'nin ilk ve en hacimli eseri olan ve *el-Mebсут* olarak da isimlendirilen *el-Asl*'da, Ebu Hanife'nin görüşleri esas alınmış, Ebu Yusuf ve Şeybani'nin muhalif görüşlerine de yer verilmiştir. Eserde çok az meselede delil zikredilmiştir. Ayrıca Şeybani'nin talebelerinin yaptığı rivayetlerin en önemlisi Ebu Süleyman el-Cüzcânî'ye ait rivayetlerdir. Bkz. Ahmed Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, TDV, Ankara 2006, s. 15.

kaydetmektedir.¹ Oysa *el-Muhtasarü'l-Büveytî*, İmam Şâfiî'nin sözlerinin kısaltılmasıdır. *el-Muhtasar'* da daha çok *el-Üm'*deki konular vardır, muhtemelen bu çıkarım Ebu Âsım el-Abbadi'nin *Tabakatı'*nda geçen "*fi gayeti'l-husn alâ nazmi ebvabi'l-Mebsût*"² ibaresinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmıştır.³ Bu ibarede *el-Mebsut'*un Muhammed eş-Şeybanî'ye mi ait olduğu yoksa İmam Şâfiî'nin kendi hafızasından yazdığı rivayet edilen *el-Mebsut*⁴ isimli eserinin mi olduğu geçmemektedir. Biz, el-Büveytî'nin İmam Şâfiî'nin ders halkası ve ilim meclisini, İmam Şâfiî'den hemen sonra yönetmiş olması nedeniyle⁵, Büveytî'nin eseriyle ilgili, Abbadi ve sonraki diğer başka eserlerde geçen *el-Mebsut'*un, İmam Şâfiî'ye ait *el-Mebsut*

¹ Bkz. İhsan Apak, *İslam Alimleri Ansiklopedisi*, İstanbul, ty., III, 334.

² Ebu Asım el-Abbâdi, *Kitabu tabakatu'l-fukahai's-Şâfiîyye*, Leiden 1964, s. 8.; ayrıca bkz. El-İsnevi, *Tabakatu's-Şâfiîyye*, Tahkik: Abdullah Ebi'l-Cubur, Riyad (Daru'l-ülüm Basımı) 1981, I, (eserin dipnotuna bkz.) 21.

³ " 'alâ nazmi ebvabi'l-Mebsût" ibaresinden, el-Muhtasar'ın el-Mebsut'un "konularını" değil, "konularının tertibini" esas aldığını anlamak daha doğru olmalıdır.

⁴ Beyhâkî'ye ait *Menâkibu's-Şâfiî* isimli eserde, Rebi El-Muradi'nin, İmam Şâfiî'nin "el-Mebsut" isimli kitabını hafızasından telif ettiğini ve bunu telif ederken yanında hiçbir kitabın bulunmadığını söylediği kaydedilmektedir. Bkz. Beyhâkî, *Menâkibu's-Şâfiî*, Tahkik: Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1970, I, 242. İbn Nedim'e ait *el-Fihrist'*te, Zaferanî'nin İmam Şâfiî'den "el-Mebsut"u rivayet ettiği zikredilmektedir. Bkz. İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, Tahkik: Rıza Teceddüd, yy.ty., 265. Esasen, İbnu'n-Nedim, Rebi'nin Mısır'da İmam Şâfiî'den rivayet ettiklerine de (el-Üm), "Mebsut" ismini vermektedir. Bkz. İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 264; Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, Terc. Osman Keskiöğlü, DİB yayınları, Ankara 1969, s. 146.

Ayrıca Muhammed Ebu Zehra, *Keşfuz-zunûn'*da, İmam Şâfiî'nin kadim kavillerini içeren "el-Hucce" isimli eseri ile *el-Fihrist'*te İmam Şâfiî'ye izafe edilen "el-Mebsut" isimli eserin aynı olduğunun anlaşıldığını kaydeder. Bkz. Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 144-146.

⁵ Bkz. Ebu Bekr Abdullah b. Zübeyr el-Hümeidi (ö. 219) , *el-Müsned*, Tahk: Habibür'rahman el-A'zamî, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1988 m./1409 h., I (Muhakkikin Önsözü), 7; Bkz. Tacuddin Sübkî, *Tabakatu's-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, Tahkik: Abdulfettah Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, Daru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1964, II, 163-164.

olduğu kanaatindeyiz. *el-Mebsut*'tan İmam Muhammed'in eserinin anlaşılması olmasının temellendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.¹

2- *el-Muhtasar*'ın Müellifinin Kimliğine Yönelik Kaynaklarda Geçen Bazı Hatalı veya Farklı Bilgiler

Muhtasaru'l-Büveytî'yi, Ebu Yakub el-Büveytî'nin kendisi telif etmesine rağmen, bazı müellifler tarafından bu eser, İmam Şâfiî'nin telif ettiği eserler arasında zikredilmektedir.

Suyutî, *Hüsni'l-muhâdara* isimli eserinde; İmam Şâfiî'nin Mısır'da yeni kitaplarını tasnif ettiğini, bunlar arasında *el-Üm*, *el-Emali*, *el-Kübra*, *İmlau's-Sağir*, *Muhtasaru'l-Büveytî*, *Muhtasaru'l-Müzeni*, *Muhtasaru'r-Rebi'*, *er-Risâle ve es-Sünen* isimli eserlerinin bulunduğunu söylemektedir. Suyutî'nin burada telifleri İmam Şâfiî'ye dayandırması, mecaz anlamda olmalıdır. Yine **en-Nevevî**'nin *Ravdatu't-talibin* isimli eserinin Muhakkike ait mukaddimesinde de, *بإذن من كتب المذهب و بيان المعتمد منها* şeklinde başlığın altında, İmam Şâfiî'nin Mısır'daki kitapları (cedid) arasında Büveytî ve Müzenî'nin eserlerinin de olduğu şu şekilde;

اعلم ان كتب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى التي صنفها في الفقه اربعة : الأم - الاملاء - البويطي و مختصر المزني

zikredilmektedir.² Muhakkikin Büveytî ve Müzenî'nin eserlerini İmam Şâfiî'ye dayandırmış olmasının nedenini tam olarak

¹ Büveytî'nin eserinin Şeybanî'ye ait *el-Mebsut* olması ihtimalini de şöyle açıklamak mümkündür: Şeybanî'nin ilk ve en hacimli eseri *el-Mebsut*'ta, Ebu Hanife'nin görüşleri esas alınmış, Ebu Yusuf ve Şeybanî'nin muhalif görüşlerine de yer verilmiştir. Eserde, çok az meselede delil zikredilmiştir (bkz. Ahmed Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, s. 16) Büveytî de, *Muhtasar*'ında İmam Şâfiî'nin görüşlerini esas almış, kendi görüşleri ile Rebi b. Süleyman el-Muradî'nin de fikirlerini sunmuştur. Eserinde her yönüyle delil sunulmadığı için eserin yarı müdellel olduğu söylenebilir.

² en-Nevevî, *Ravdatu't-talibîn*, Tahkik eş-Şeyh Adil Ahmed Abdilmevcud ile eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ty, yy., I-VIII, 1, (Muhakkikin önsözü), 12.

bilemiyoruz, şayet mecazi ifade kastedilmemişse, burada da bir hatanın olduğunu söylememiz mümkündür.

Sonuç

İmam Şâfiî'nin vefatından hemen sonra, onun ders halkasının başına geçen Ebu Yakub Yusuf b. Yahya el-Büveytî'nin, hak ettiği konumuna rağmen, dünya çapında çok az sayıda müstakil çalışmalara konu edinildiği görülür. Ülkemizde ise, bazı araştırmacılar tarafından dahi, yeterince tanınmadığı "el-Büveytî" isminin "el-Butî" olarak tercüme edilmesinden de anlaşılmaktadır. Bunun yanında türünün ilk örneklerinden belki de ilki denebilecek el-Muhtasar'ı, 2014 yılına kadar yazma nüshalar halinde olduğundan yeterince tanınmamaktadır.

Çalışmamızda, Büveytî ve eseri hakkında, Katip Çelebi'ye ait *Keşfu'z-zunûn*, el-Bağdadi'ye ait *Hediyetu'l-ârifin* ve Kehhale'nin *Mucemu'l-müellifin*'de yer verdiği *en-Nüzhetü'z-zehiyye* isimli nahiv eserinin Büveytî'ye aidiyetinde, bir karışıklığın meydana gelmiş olduğu, dolayısıyla bu eserin Büveytî'ye aidiyetine ihtiyatlı yaklaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında, Muvaffakuddin b. Osman'a ait, *Murşidu'z-zuovâr ilâ kubûri'l-ibrâr* isimli eserde geçen Büveytî ve eseri ile ilgili bir kısım bilgilerin hatalı olduğu, el-Üm'mün birinci cildinin yapılan tercümesinde "Büveytî" isminin bir çok yerde yanlış kullanıldığı, Suyûtî'nin *Hüsni'l-muhâdara* isimli eseri, Nevevî'ye ait *Ravdatu't-talibîn* isimli eserdeki, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye basımında yer alan muhakiklerin yaptığı bir takım açıklamaların, ve diğer bazı kitaplarda, Büveytî ile ilgili geçen birtakım bilgilerin, daha doğru değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Affedicilik
İlişkisel Bir Süreç: Araştırma ve Yansımalar¹
Judith ANDERSON

Çev: Yrd. Doç. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN*

Özet

Bu çalışmamda, psikanalitik uygulama yapanların, kültürel, dini ve siyasi öğeler taşıyan ve girift bir konu olan affetme kavramının asıl algıladıklarını mülakatlara dayalı nitel araştırmalar yoluyla açıklamaktayım. Psikanalitik uygulayıcılar affetme duygusuna o kadar önem verirler ki, bazen bu his psikanalitik çabanın odak noktasını oluşturur. İçeriğini temelde dinler ve kültürlerin belirlediği bu kavram analitik düşünme ile zenginleşmiştir. Affetme kapasitesinin arttırılması, bilinçliliği, hem kendine hem de başkalarına empatiyi ve saldırganlığı kontrol etmeyi gerektirir.

Anahtar kelimeler: Bağışlama, intikam, ilişkisel

Abstract

Through qualitative research based on interviews, I describe how psychoanalytic practitioners perceive forgiveness, a complex subject with cultural, religious and political associations. They see it as important, and sometimes at the heart of the psychoanalytic endeavour. Analytic thinking has enriched what is essentially a concept determined by religions and cultures. The development of the capacity to forgive requires consciousness and empathy, for both

¹Judith Anderson, "Forgiveness – a relational process: Research and reflections", *European Journal of Psychotherapy and Counselling*, March 2007; 9(1): 63–76.

* Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi ABD Öğretim Üyesi, huseinyegin@ibu.edu.tr

self and other, and the need for appropriate metabolizing of aggression. **Keywords:** Forgiveness, revenge, relational

Giriş:

Psikoterapi bağlamında böylesine önemli bir konu ele alındığında ilişkisel bir bakış açısı, terapistin öznelliğinin ne kadar önemli bir ilgi odağı olduğunu ortaya koymaktadır. Araştırmamda, affetme kavramının nasıl tanımlandığı, affetme becerisinin nasıl oluştuğu, hangi süreçlerin affetme ile alakalı olduğu, psikoterapistlerin konu hakkında sahip oldukları ön koşulları, kültürel ve manevi bakış açılarındaki ilgi düzeylerini bulmaya çalışmaktayım.

Üzerinde çalışma yapmam istendiğinde, affetme konusu benim ilgi odağım haline dönüştü (Andersen, 2004a). Pratik olarak baktığımda, affetme konusunda yaptığım çalışma sırasında elde ettiğim klinik tecrübelerimin beni, toplumsal değerleri daha da küçümseyen biri haline getirdiğini fark ettim. Çünkü hastaların kendilerine karşı işlenen suçu çok geçmeden affetmelerinin altında büyük ölçüde iyi niyetli dinî danışmanların teşviklerinin olduğunu biliyordum. Eliot'un (1920) da ifade ettiği üzere, *'bunu bildikten sonra, burada affetmekten söz edilebilir mi?'* Kaçınılmaz olarak böyle evrensel bir konu, kişisel uygulanabilirlik ile ilgili soruları arttırmaktadır; artık Klein'in, "düşmanlıktan affetmeye geçiş" fikri ile kendi analizlerim arasında bağlantı kurabiliyordum. Hayatın, geçmişi yeniden gözden geçirmenin gerekli olduğu bir aşamasındaydım. Affetmem gereken neydi? Başkaları niçin benim affıma muhtaçtı? Beni affedebilirler miydi?

Araştırmam esnasında aklıma takılan üç ana tema belirledim (Anderson, 2004b). Bunlar; daha geniş kültürel / dinî bağlam, affetme kavramının psikanalistler tarafından göz ardı edilme ihtimali ve sadece bir yönüyle odak noktası olabilecekken, bir kısmının bile *diğerleri olmadan var olamayacağı* psiko-dinamik bir yapı olan tövbe,

kefâret, intikam ve ihâneti içine alan çok yönlü bir yapının parçası olarak affetme kavramıdır.

Literatür incelemesi:

Din ve Kültür

Toplumda ve dolayısıyla psikoterapistin zihninde -bilinçli ya da bilinçsiz- affetme kavramının, belli dinî ve kültürel tanımlar ve fikirlerle bağlantılı olması muhtemeldir. Özellikle Hıristiyanlıktaki şu duâ; *'Bize karşı kötülük edenleri bağışladığımız gibi sen de bizim günahlarımızı bağışla'* bu duruma bir örnek olarak verilebilir.

Dinî metinler, psikolojik olaylar hakkında ipuçları verebilir. Yung da; *'Dinî ifadeler, son aşamada bilinçaltına, aşkın süreçlere dayanan ruhsal itiraflardır.'* (1952, para. 555) diyerek bu noktayı imâ etmektedir.

Benlik bilincini ve iç görüşü, affetmenin esas yönü olarak nitelendiren Hinduizm ve Budizm gibi dinler, muayenehane odasında keşfettiğimiz bir yöne tanıklık etmektedirler.

Tek tanrılı dinlerin öğretileri ilişkiyel bir özelliğe sahiptir (Snaith, 1950, s. 86). Tanrı'nın bağışlaması ile insanların affetmesi arasında bağlantılar kuran Hıristiyan teolojisinde günahların affı konusu (günah çıkartma) önemli bir özelliktir. Yahudi dini kaynaklar (örneğin Blumental, 1996) iki çeşit affetme tanımlaması yapar. En temel olanı *'başkalarının kötülüklerini affetmektir'* (*mechila*). Yani, suçlu kişinin pişmanlıkla tövbe ettiği zaman, ('doneteshuva') mazlum kişinin, suçlunun suçunu affedip ona karşı ithamda bulunmaktan vazgeçmesidir (*mechila*). Bu, kalbî bir uzlaşma ya da suçluyu bağrına basma anlamı taşımaz; sadece suçlunun artık hiçbir şeye borçlu olmadığı anlamına gelmektedir. Suç varlığını korur; sadece borç affedilir. Ayrıca *selicha'*dan bahsetmek gerekirse; bu da kalbin suçluya karşı empati gösterme durumudur. Yani suçlunun insan olması hasebiyle zayıf ve şefkate muhtaç olduğunu kalben kabul etme halidir.

İslâm dininde, Allah'ın mağfiretinin genişliği şu şekilde tarif edilir: *'Kulum bana doğru bir adım atsa, ben ona iki adım atarım, o bana doğru yürürse ben ona koşarım.'* Bu açıklama Hıristiyan Prodigal Oğul meseli ile paralellik gösterir. Hıristiyan dininde bu özellik *'yetmiş kez yedi'* ifadesiyle affetmeye yönelik kökten bir davet ile çok fazla vurgulanmıştır.

Williams, 11 Eylül üzerine yazdığı kitapta, kuşku duyabileceğimiz pasifliğe itiraz etmektedir:

Köylü askere bakar ve ona şöyle der, 'diğer alana gitmeyi seçiyorum'. Zalimlerin dünyasına; efendi sorgulanır. Zira inisiyatif alması beklenmeyen kişi aniden inisiyatif alır. Gandi'nin tespit ettiği gibi, bu durum, yöneticiler için çok ürkütücüdür. (Williams,2002, s.28)

Carmichael (2003) günahın ve affın farklılaşan çağdaş tanımlarını inceler. Myra Hindley, JamieBulger, Mary Bell ve Sarah Payne vakalarını modern günah ve suçluluğun hikâyeleri olarak görür. Bireysel günahı, fakirliğin, köleliğin, şiddet ve savaş gibi pek çoğunun dolaylı olarak dâhil olduğu yapısal günaha geçişten söz eder.

Teologlar 'kurtuluş' temasını ele alırlar. 'Bizler kıtanın[Latin Amerika] büyük günahına odaklanmalıyız. Bu günah ki, kıtanın tüm sosyal ve tarihi gerçeğini şekillendirmiş, kitleleri ve tüm halkları çarmıha gerip, öldürmüştür. Bu bağlamda günahı affetmenin ve günahkârı bağışlamanın ne anlama geldiğini sormak durumundayız' (Sobrino, 1986, s.46). Bazı yazarlar affetme ve uzlaşmayı birbirinden ayırt ederek, affetmeksizin uzlaşma olabileceğini söylemektedirler. Diğer taraftan bazı yazarlar, affetmenin uzlaşmanın ön koşulu olduğunu ifade ederken bazıları da affetme söz konusu olsa da uzlaşmanın sağlanamayacağını belirtmektedirler; bu seçeneklerin duruma göre belirlendiği açıktır.

Derrida affetme kavramını şu şekilde ele alır:

[Bütün tanımlar] saf ve koşulsuz bir affetme fikrine atıfta bulunur ki, bu olmadan, bu söylevin hiçbir anlamı olmaz. Kendi anlamına kavuşabilmesi için

anlamının, sonucunun hatta anlaşılabilirliğinin olmaması gerekir. Bu imkânsız bir deliliktir. (Derrida, 2001, s. 53)

Şu sonuca ulaşmıştır: ‘Evet, affedilemez vardır. Doğru söylemek gerekirse affedilmesi gereken tek şey bu değil midir? Eğer bir af konusu varsa, o da yalnızca, affedilemez olanı affetmektir. (2001, s.40).

Psikanalitik Yazın

Wangh’ın (2005) da tespit ettiği üzere affetme psikanalistler tarafından göz ardı edilmektedir. Freud “affetme” kavramına açıkça değinmemiştir. 253 defa bahsettiği “ceza” kavramı ile karşılaştırıldığında, eserlerinin tamamında “affetmek”ten 5 kere bahsetmiştir (Akhtar, 2002, s.176). Manevi konularda bir şeyler kaleme alan çağdaş psikanalistler bile affetme kavramından az da olsa bahsetmişlerdir. Konu hakkında kapsamlı denilebilecek sadece bir tane psikanalitik inceleme bulunmaktadır (Akhtar,2002). Çok az yazar bu konuyu detaylı olarak nazarı dikkate almıştır: Konu ile ilgili olarak; Steiner’in (1996) ‘*OedipusOlayında Kin ve Garez*’; Cavel’in (2003) ‘*Özgürlük ve Bağışlama*’; ve Gottlieb’in (2004) ‘*Tedaviyi Ret: Sofokles’in; Philoctetes ve İnsanı Yiyip Bitiren Garez, Utanç ve Af ile İlgili Klinik Problemler*’ kitaplarına bakılabilir. Amerikalı ruh bilimci Durham’ın (2009) da konu hakkında psikanalitiğe dayalı bir kitabı bulunmaktadır. İngilizce başlıca eser, bütünleyici psikoterapistler Ransley ve Spy (2004) tarafından kaleme alınmıştır.

Açıklanabilen affetme süreçleri, *belirli bir suçu* affetmekten ziyade *genel olarak affetme duygusunun kapasitesini* arttıracak olan iç dünyaya ait işlemlerdir. Akhtar (aynı eserinde) affetmenin aktif olduğunu ve iki zihinsel işlemi kapsadığını ileri sürer. Bunlar, tutumun değişimi ve iç dünyadaki kötü öfke duygusunun bastırılması ve bu sayede ilk andaki ilişkide oluşan duygunun değişimidir.

Melanie Klein ve Winnicott eserlerinde yaptıkları kısa atıflara rağmen affetme kapasitesini, ruhsal sağlığın önemli bir göstergesi olarak kabul ettiklerini ifade etmektedirler. Klein, “Aşk, Suç ve Özür” (1937) adlı çalışmasında affetme kavramını, duygudaki değişim olarak tanımlar. Bu değişim, önce kendini sonra da başkalarını sevme becerisi kazandıran manevi ıstırapları *-tahammül etmek zorunda kaldığımız musibetler-* tam anlamıyla idrak etmek suretiyle meydana gelmektedir. Ayrıca, affetme becerisinin daha geniş anlamda başlangıçta (çocukluk dönemlerinde) ebeveyn ile samimi ilişkilerden edinilen temel affetme becerisine dayandığı vurgulanmaktadır. Affetmenin, nefret ve suç analizlerinin incelenmesiyle mümkün olabileceği açık bir şekilde ifade edilmektedir. Akhtar (2002, s.187) ilk ilişkilerin önemi üzerinde durur, özellikle öfkeyi bastırmada anne babanın rolüne vurgu yapar.

Diğer psikanalitik yazarlar, “affetme” kavramını kullanmaksızın benzer süreçlerden bahsederler. Örneğin, Blaint, ‘temel hata’ (1968, s.182-3) olarak adlandırdığı seviyede bulunan hastalarla yaptığı çalışmayı anlatır. Bu çalışmasında, iç dünyada meydana gelen değişime aracılık eden tedavi edici ilişkilerin oynadığı role vurgu yapar.

Genellikle psikanalitik literatür, özellikle Kohut’un affetmedeki zorlukları anlamak için narsizm üzerine yazdığı eseri, benlik psikolojisine atıfta bulunmaktadır. Paton, Kohut’un savunmacı öfke üzerine yaptığı çalışmayı, kendi vermiş olduğu pastoral (manevi) danışmanlık hizmetlerinde kullanmayı faydalı bulmaktadır:

Utangaç bireyler, kendilerini inciten kimseyi muhtemelen kendisiyle zıt kutuplarda olduğu bağımsız bir inisiyatif merkezi olarak görmezler. Kişi sadece utanan benliğinin gücenmiş bir parçası gibi hisseder. Bu savunmacı öfkenin dönüşümü doğrudan ona saldırarak değil savunan kişiye empati kurarak mümkün olur.(Patton,2000,s.288)

Anderson, Patton’un çalışmasını (1985) inceledikten sonra şu sonuca varır: ‘Bizi incitenleri affetme makamında olmadığımızı fark

ettiğimizde, -ortak insani özelliğimizden dolayı- daha kolay affedebilmekteyiz' (1986, s.173).

Kernberg ikili ilişkilerdeki affetme hususunda şunları yazar:

Gerçek affetme, kâmil bir ahlâk bilinci, kendi ve başkaları hakkındaki hayallerin yok oluşu ile açığa çıkan acının kabulü, yeniden güven kazanma ihtimali ve saldırgan içeriğine rağmen ve onun ötesinde yeniden sevmeye ve sevilme ihtimalinin bir ifadesidir. Saflığa ve narsistik kibre dayanan affetme ise, bir çiftin hayatını yeniden inşa etmede pek fazla değer taşımamaktadır.

(Kernberg, 1995, s. 103)

Bütünleyici psikoterapistler, Cooper ve Gilbert (2004), evli çiftlerle yaptıkları çalışmayı yazarken, 'tüm nesne ilişkisi' fikrini benimmeden önce Buer (1966 [1923]) den alıntı yaparlar. Onlar da Kernberg gibi, evli bir çifti terapi almak zorunda bırakan affetmeyle ilgili problemlerini, affetme kapasitesinin yetersizliğine bağlarlar: "Tam affetmeyi sağlamak için 'affedecek' kişinin, bizim bakış açımıza göre, 'dâhil etme' konusunda deneyim kazanması gerekir. Buber 'dâhil etme' kavramını, kendi deneyimlerine dayanabilme ve aynı zamanda başkasının dünyasına girebilme kapasitesi olarak tanımlar." Ayrıca bazı insanlar için affedebilmenin mümkün olamayabileceğini de eklemektedirler: 'ta ki yaralanmış önceki ilişkilerini onarabilene dek.' Böylesi durumlarda evli çift çalışması, ilk olarak tercih edilecek bir seçenek olmayabilir (2004, s.75-66).

Steiner, Oedipal (Odipuskompleksi ile ilgili) yaralardan doğan 'öfke ve şikâyet' dayalı ruhsal bir geri çekilmeden kurtulma hakkında yazmaktadır: Hasta şikâyet etmeyi bırakırsa, bunun yıkıma ve felâkete sebep olacağından korkmaya başlar. Bu durumun bireye depresyondan korunma ve bütünleşme duygusu sağladığı görülmektedir (1996, s.433).

Bebeklik ve çocukluk dönemlerine ait ilişkiler üzerine yapılan incelemelerle ilgili çalışmaların affetme kapasitesinin kaynağı ve gelişim sürecine ilişkin bilgi verebileceği düşüncesindeyim. Yabancı Ortam Testi'nde (Ainsworth ve ark., 1978) 'güvenli bağlanma'

geliştiren bebeklerin ayrılmayı reddettikleri, fakat kavuşma sonrası yatıştıkları ve yeni şeyler keşfettikleri oyunlarına geri döndükleri görülmektedir; belki de bu, affetme kapasitesinin ilk prototipi olan, hataları telâfi etmenin (onarmanın) mümkün olduğu bir dünyada yaşama tecrübesidir. Beeb (2000)'in ifade ettiğine göre, 4 aylık bebekler ve anneleri arasındaki sesli ritim koordinasyonundaki kopmalar ve düzelmelerde saniye saniye bilinçsiz olarak bedensel uyumlamalar meydana gelir ki, bu koordinasyonun orta düzeyindeki güvenli bağlanma sekiz ay sonra beklenir. Başka bir deyişle, güvenli bağlanma geliştiren bebekler, daha önce dayanılabilecek düzeyde hayal kırıklığı ve onarma (telafi) deneyimleri yaşamışlardır.

Hem Akhtar (2002) hem de Gottlieb (2004), Fonagy'in zihinselleştirme konusunda yaptığı çalışmaya atıfta bulunmaktadır (Ör. Fonagy&Target, 1997). Psikolojik bir kavram olan 'akıl teorisi' ne Fonagy'in psikanalitik bakış açısı, affetme becerisini oluşturan içsel psikolojik işlemleri anlamak için verimli bir paradigmanın kanıtı olabilir.

Muayenehane Odasında Affetme

Stolorow kendisine kızgın olan bir hastasını affetme düşüncesinden söz ederek açıklamada bulunur. Bu, güçlü bir pozitif etki idi:

Bir ihtimal de olsa affetme yaşanmadığı takdirde, o zaman nefret kapsamlı bir şekilde tüm yönleriyle hissedilir. Affetme ihtimali nefreti sınırlandırır ve geçici kılar. Nefretin yok etme gücü yoktur ama geçici olarak nefret edilen kişiye duyduğu sevgiyi dondurabilir. (Stolorow, 1971, s. 102)

Akhtar (2002), faydalı bulduğu noktada vaka malzemesinden alıntı yaparak terapistin hastadan özür dilemesi gerekip gerekmediği hususunda farklı bakış açıları üzerinde durur. Hem Kernberg'in, hastanın, analiz yapan kimsenin affına ihtiyaç duyduğu düşüncesine (1976), hem de Winnicott'ın (1947, s.202), yapılan uzun analizlerin

analisti yordduğu ve yapılan çalışmanın bir maliyetinin olduğu, hasta tarafından bilmesi gerektiği düşüncesine dikkat çeker.

Samuels (1989), toplumdaki ve klinik ortamlardaki affetme hakkında yazmaktadır. Bu noktada, etik kararlar alırken meydana gelen gerginlikte, benimsenmesi gereken '*gerçek ahlâk*' ile '*ahlâkî tasavvuru*' birbirinden ayırmaktadır. *Gerçek ahlâk*, kat'î ahlâkı içine alırken, *ahlâkî tasavvur* sezgisel ve psikolojik anlayışları kapsamaktadır (1989, s.203). Samuels, affetmenin, *mevcut duruma yeni bir unsur sunmasının* önemli bir nokta olduğunu düşünmektedir (2004).

Psikoloji, Nöroloji ve Evrim

Temel klinik psikoloji metni, (Mc Cullough, Pargament, &Thoresen,2000) yas tutma sürecinde oluşan çeşitli aşamaları (Malcolm & Greenberg, 2000, s.179) ve farklı affetme şekillerini inceler. Mullet ve Giraud (2000), affetmeyi adâlet algısındaki gelişimsel evreye bağlayan Enright, Santos ve Al-Mabuk (1989) tarafından yapılan araştırmayı yeniden ele alırlar. Diğer araştırmacılar affetme yeteneğini, kişilik özelliklerine, dini inançlara ve affetmenin gerçekleştiği ilişkilerin mevcut durumlarına bağlamaktadırlar.

Affetme, nöropsikolojinin araştırma konusudur. Farrow ve arkadaşları (2001), sosyal uyuma katkı sağlayan empatik ve affedilebilir yargıların aktive ettiği belirli beyin bölgelerini tespit etmek için fonksiyonel MRI kullanmışlardır. Harris (2003), Mac Lean'nun empatinin temel ögesi olarak '*başkalarına duygusal yaklaşım*' hakkında yaptığı çalışmanın (1985a, 1985b, 1990) bir değerlendirmesini yapar. Buna göre, sosyal algı, anne-bebek iletişimi, ahlâki tutum, affetme ve güven çalışmalarının nörolojik görüntüleri, beyin sistemleriyle ve özellikle aktive edilen ayna nöronları ile tutarlı bulunmuştur. Evrimsel bakış açısına göre ise, ortak sosyal eylemin

faydaları kişisel menfaatin üzerine çıktığı zaman affetme kapasitesi artmaktadır (Akhtar, 2002).

Affetme- Pozitif ya da Negatif

‘Pozitif’ anlamda affetme düşüncesi şu âna kadar incelenen literatürün pek çoğunda açıkça ifade edilmemiştir. Psikanalitik teorisyenler affetme becerisini pozitif, duygusal açıdan olgun ve sağlıklı kabul ederler. Örneğin Rey’e (1986) göre: ‘Ancak super-ego, daha az acımasız, mükemmellik konusunda daha az talepkâr olduğunda; ego ise bütünüyle telâfi edilemeyen içsel bir nesneyi kabul edebildiği zaman; uzlaşmayı, affetmeyi ve affedilmeyi kabul edilebilir. Bunun sonucu olarak da ümit ve şükran duygusunu tadabilir (Akhtar, 2002, s.30’da geçmektedir).

Psikanalitik olmayan pek çok literatür de affetme kavramına ayrıcalık tanır. Kendi kendine yetme ile ilgili kapsamlı yazılı eserler, (Ör. Griffin, 2003) affetme başarısızlıklarının bireye zarar verdiği varsayımına dayanmaktadır. Çoğu dinî içerikli eserler, affetmeyi bizatihi açıkça pozitif kabul ederler. Psikolojik araştırmada affetmenin sağlık bakımından faydalarına vurgu yapar (Lawler ve ark., 2003; van Oyen Witvliet, Ludwig, & van der Laan, 2001).

Siyasi bağlamda, affetme, derinden zarar gören bireylerin ve toplumların iyileşmesinde önemli bir unsur olarak takdir görmektedir. İntikamın ahlâki boyutunu fark eden Henderson (2002) affetmenin meydana getirdiği *yeni bir yapı*’dan bahseder. Tutu (2004, 1999), Afrika’ya ait *ubuntu (insanlık etmek)* kavramında kök salan onarıcı adâlet ilkelerinden söz etmektedir. ‘Biz beraberlik için, birbirine bağımlı hassas bir iletişim ağında yaşamak üzere yaratılmışız. Bütünüyle kendine yeten bir insan, insan değildir. Çünkü hiç birimiz dünyaya mükemmel bir şekilde gelmeyiz. *Ubuntu* için en iyi şey, toplumsal uyumdur. (2004, s.4-5; 1999 s.34-6 da bu kavram ayrıca detaylı olarak açıklanmıştır). *Ubuntu*, Güney Afrika’daki ‘Gerçek ve Uzlaşma Komisyonu’nun temellerini

oluşturan pek çok fikirden biridir. Diğer eserinde (Tutu & Allen, 1994) Tutu, affetme üzerine farklı bakış açıları üzerinde durmaktadır. 1977 yılında Biko'nun cenazesinde, uzlaşma sağlanmadan önce eşit haklara sahip olmanın öneminden bahseder. O, kilise gruplarına göre Hıristiyanlıktaki affetme ahlâkına ve özür dileme ihtiyacına daha çok atıfta bulunur. Holloway (2002, s.86), 'bazı davranışlar o kadar cânicedir ki onları affetmezsek bizi deli eder, çünkü yüzde yüz telâfisi mümkün değildir, tam âdil mahkeme yoksa başka hiç bir şey anlam ifade etmez' der. Pozitif bakış açısına zıt olarak, bazı yazarlar affetme ve dargınlığın zıt kutuplar olduğunu reddederler. Ransley (2004), ıstırap çekmenin iç kemirici olduğunu kabul etmekle birlikte affetmenin her zaman mümkün olmayacağına inanır ve daha belirsiz bir ifade olan 'salıverme-boş verme' 'yi tercih eder. Safer (1999) adâletin affetmeden daha önemli olduğu durumlarda affetmemenin ahlâki olduğuna inanır ve çok kolay affedip fakat daha sonra pişman olup fikir değiştirerek artık hiç affetmeyen kişilerden bahseder. Samuel ayrıca, suçluyu veya kötü tarafımızı kısmen suçlayıp kısmen affettiğimiz ara bir noktayı açıklayarak affetme / suçlama ikilemini sorgular (1989, s. 203–4; 2002, s. 189).

Akhtar affetme de dâhil sekiz psikopatolojik sendromu analiz eder ve tanımlar. Wiesenthal'ın (1998) eserine sık sık atıfta bulunarak bazı dinî literatürde affetme ile adâlet arasındaki mücadeleyi büyük bir duyarlılıkla tartışır. Şu sempozyum bildirisi özellikle etkileyicidir; *Kelimelerin Ardından: Soykırım Sonrası, Affetme, Uzlaşma ve Adâlet ile Mücadele* (Patterson & Roth, Eds., 2004).

Travma konusunda yazılan eserlerin önemli bir kısmı, mazlumun (kurban) affetmesinin bütünüyle haksızlık olabileceğine dair fikirler üzerinde durur. Fortune ve Marshal'ın eserinde (2002), çeşitli yazarlar, güçlü örgütlerin ahlâk dışı hareket etme şeklini analiz ederler. Horsfield, din adamları tarafından istismar edilen kadınlarla çalıştığını, bu kadınların 'affedememeleri' ve 'kin tutmaları' yüzünden çok sık eleştirildiklerini belirtir.

Bir kimse, affedemeyen saldırı mağdurlarından gelen işaretlere karşı uyanık olmalıdır. Kişi affetmeyi etik bir mesele olarak kabul eder ve kadınları da ahlâk temsilcileri olarak sayarsa, kadınların davranışlarını tamamen farklı bir şekilde görebilir. Bunun sebebi kadınların kin tutmaları değil, daha ziyade kabul etmekle yükümlü tutulduğumuz değerlere daha ciddi sarılmalarıdır. Kadınlar, kendi değer ve gerçeklerini inkâr etmeden, şiddete başvurmadan, ihlal edilen değeri inkâr etmeden ya da saldırganı insanlık vasfından çıkarmadan, bir şahsı affedemeyecekleri bir konuma koyabilirler. (Horsfield,2002,s.62)

Affetme ve İntikam

Steiner (1996) ve Gottleib (2004) gibi birçok yazar affetme konusunda bir şeyler kaleme alırken intikam üzerine de bazı fikirler ileri sürerler. Hilman, -intikam, inkâr, özellikle diğer anlamını ve sinizmi (aşağılama-iğrenme) kastederek- ihanetten kaynaklanan acıyı önlemek için gösterdiğimiz umutsuz çabalardan söz etmiştir. Gerçek dünyada güvenin daima ihanet ihtimalini barındırması ve bu nedenle affetmeyi de içine alması gerektiğini ifade etmektedir (1964, s.78-79). Philip, intikamın, bizi meşgul edecek bir şey verdiğini ve umudu canlı tuttuğunu hatırlatır (Philips,1998, Holloway'de geçer, 2002, s.67).

Araştırma Yöntemi

Bu araştırma paradigması sezgisel, fenomenolojik ve hermönetik (yorum bilgisine dayalı) öğelerle birlikte niteliksel bir çalışma olmuştur. Sezgisel araştırma iç gözlemsel bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle kendi deneyimlerimden elde ettiğim fikirlerle başlayarak araştırma boyunca bunları yansıtmaya çalıştım. Genel anlamda insanın önemli bir bileşeni olarak affetme fenomeninin psikanalitik klinik ortamda nasıl ortaya çıktığı ve son zamanlarda psikanalitik, psikolojik ve siyasi söylemde çok sık gündeme gelen bir konu olması hasebiyle ilgilendim. Daha ileri yorumlar yapıp yapılamayacağı ve yeni fikirler üretilip üretilmeyeceğini görmek için detaylı olarak incelenen araştırma bulgularımda hermönetik unsur bulunmaktaydı.

Aynı zamanda bir araştırmacı olarak konu ile ilgili yorum yaptığım yerlerde yapılmış araştırma mülâkatlarıyla da ilgilendim.

Bu süreçte literatür çalışmaları, uygulama hakkındaki şahsi fikirler ve meslektaşlara yapılan ilmi müzâkereler temel alınarak yaklaşık bir saat süren yarı yapılandırılmış görüşmeler icra edildi ve bu görüşmeler kayıt altına alındı (Anderson, 2004a). Araştırma iki aşamada yapıldı. İlk aşamada üç psikanalitik psikoterapist ve affetme konusunda uzman üç profesyonel -hastane papazı, iki terapist ve siyasi işkenceye maruz kalmış bir affeden kişi- ile mülakat yaptım.

İlk aşama mülakatlarının temaları aşağıdadır:

- . Tanımlar
- . Muayenehane odasının geçerliliği
- . Aynı fenomenler için geçerli kavramlar
- . Hastaların neden ve nasıl affetmeye razı olabildiklerine ya da olamadıklarına dair teorik anlayış
- . Uygulayıcının bilgi kaynağı, örneğin, dini anlayışı, daha önceki mesleki deneyimi
- . Eğitime dâhil edilme
- . Muayenehane odasında kimin kimi affettiği
- . Affetmeyi düşündüren teori ile kolaylaştıran teorinin, zıt olması
- . Mitsel hikâyelerin görüntüleri

Uzmanlarla yapılan görüşmelerde, affetme duygusunu çalışmalarına nasıl dâhil ettiklerini, bu kavram ve önemine dair düşüncelerini açığa çıkaran benzer sorular sordum.

Yarı yapılandırılmış bu görüşme, ilk aşamanın analizleri ve yeni fikirlerin ileri sürülmesi sonucu yeniden gözden geçirildi ve uyarlandı. Daha sonra dört psikoterapist -üç psikanalist ve bir uzlaştırıcı- ile de görüşmeler yaptım.

Aşağıdakiler ikinci aşama görüşmelerin en son ek temalarıdır:

- . Normal insan ilişkilerinde affetmenin yerini algılama
- . Samimi insan ilişkilerinde affetmenin yerini algılama

- . Bilinç ve affetme arasında ne tür bir bağlantı vardır?
- . Psikoterapistler niçin muayenehane odasındaki affetmeyi mümkün bulmuyor?
- . Psikoterapistler niçin dinî anlam içeren terimleri kullanma konusunda dirençli davranıyor olabilir?
- . Affetme konusunda dar ve geniş bakış açılarına meydan okuyan sorular

Her iki aşamada da, hem şekil hem de içerik analizi görüşmelerin hem yazılı formları hem de sesli formları kullanılarak yapıldı. Böylece temalar (konular) açığa çıkmış oldu. Ayrıca bu araştırma etik komisyonun da onayını almıştır.

Sonuçlar

Psikoterapistlerin pek çoğu affetme kavramını tanımlamakta zorlandılar. Bu kavramı tanımlamak için sözlüklere ya da etimoloji bilgilerine başvurular. Affetme kavramının ne olduğunu değil, ne olmadığını söylemek daha kolay görünüyordu. ‘Koyuvermek’, ‘salıvermek’ ‘kabul etmek’, ‘sahip olmak’ gibi tanımlayıcı terimler kullandılar. Affetmenin ne anlama geldiğini bilmenin bir duygusu da vardı.

İstisnasız bütün psikoterapistler, affetmenin insan ilişkisinin, özellikle samimi ilişkilerinin çok önemli bir yönü olduğu düşüncesine sahiptirler. Bu nedenle hepsi affetme duygusunun kendi çalışmalarıyla ilgili olduğunu düşünmektedirler. Pek çoğu için bu düşünce, daha araştırma yapmadan önce edinmiş oldukları bir fikirdi. Bir kısmı bu hususta daha ihtiyatlıydı. Bir psikoterapist görüşme esnasında bu kavramın önemini fark etti ve şöyle dedi: “Biri bana affetmenin muayenehane odası ile ne ilişkisi olduğunu sorsa ilk tepkim ‘yok’ olurdu, fakat şimdi her şeyin bir şekilde affetme ile alakalı olduğunu düşünüyorum.”

Benim bulgularım, *Affetme ve İyileşme Süreci: Merkezi bir Törapötik Kaygı* adlı eserlerinde Ransley ve Spy’ın bulgularını

yansıtmaktadır. Ransley'in, 'böyle bir şey yok', 'yuk', 'belirsizlik ifade eden bir Hıristiyan kavramı' gibi düşüncelere sahip bazı uygulayıcılarda görmüş olduğu hoşnutsuzluğu ben kendi araştırmamda rastlamadım (2004).

Muayenehane odasında çok kullanılan kavramlar ve affetme, - belli bir suç düşüncesi, ya da daha geniş bir affetme kapasitesinin oluşması- arasında dikkate değer örtüşmeler mevcuttu. Söz edilen psikolojik süreçlerin pek çoğu şunlardır:

- . Bilincin veya içgörünün gelişmesi
- . Empati kurabilme başarısı ve dinleme yeteneği
- . 'İlgi düzeyinin' gelişmesi
- . Paranoid-şizoid düzeyden depresif konuma geçiş
- . Affedilme hatta belki kendini affetme deneyimi
- . Bir durumda kişinin kendi payını sahiplenmesi
- . Keder süreci ile benzerlik
- . Terapistin şefkat deneyimi sayesinde belki de şefkat duyma becerisi ile kurulan bağlantılar

Psikanalitik proje, 'komşunu, kendini sevdiğin kadar sev' anlayışıyla benzer kabul edilmektedir. Terapide, hastalar sevmeyi ve kendilerini ve başkalarını affetmeyi öğrendiler, belki bu şekilde anlama yeteneklerini bütünüyle geliştirebilir ve kendilerinin farklı yönleri arasında bazı değerlendirmeler yapabilirler.

Bir psikoterapist, *affetme ihtiyacını* fark etmenin daha zor olduğundan bahsetmiştir. Hem affetme hem de affedilme becerileri, telâfinin mümkün olduğu ve telâfi etmeyi sağlayacak *bir şey yapabilme* ihtimalinin bulunduğu bir dünyada yaşıyor olma duygusuna sahip olmayı gerektirmiştir. Affetmeme hali, kişinin o andaki duygusal gerçeği olarak görülmelidir.

Affetme, aynı zamanda olumsuz olarak da görüldü. Affetme, faydasız günah fikirlerini uyandırmıştı; hastaların pek çoğu, zaten kendilerini oldukça kötü hissediyordu. Bütün terapistler bununla ilgili bazı örneklere sahipti. Zira affetme, temelde kabul edilemez bir

şeyin kesin kabulünü sağlayan bir durum meydana getirir. Bu nedenle değişim ihtimallerini de ortadan kaldırır veya insanların şartlardan ve durumlardan şikâyet etmesine sebep olur.

Üç terapist 'Ealing Vicarage' davasından söz etmiştir. Bu olayda bir rahip, kızına tecavüz eden hırsız 'affetti'; aslında bunun bir affetme olamayacağını göremediler. Bu affetme çok erkendi ve 'kızının başı üzerine' idi. İncinen kişiye karşı küçücük bir saygı bile içermeyen ve uygun işlem yapılmayan bu affetme kadir-i mutlak affetmeye bir örnektir (bakınız Kernberg'in narsistik kibre dayalı bağışlama üzerine yorumları). Öfke ve intikam duyguları affetmeye yönelik gelişimsel bir davranışın ayrılmaz bir parçası olabilir. 'Çok çabuk affederseniz, saplanır kalırsınız'. Bazı yazarlar, kişiler arası belirli fiiller ve ihmallerden, onaylama ihtiyacından, bazı özür olaylarından ve affetme ve affedilme ritüellerine ihtiyacı olan bir takım hastalardan bahsetmişlerdir.

Tek bir istisna dışında analitik eğitimlerde 'affetme'den bahsedilmemiştir. Psikoterapistler kendi klinik ve hayat deneyimlerine dayanarak affetmeden şöyle söz ettiler: 'Sanırım affi düşündüğüm tek zaman onu kendim için düşündüğüm zamandır'. Bazıları dini bir geçmişe sahipti. Sadece bir tanesi dini vecibelerini yerine getiriyordu.

Hiç kimse affetme konusunda -birkaçı dışında- çok önemli psikanalitik bir atıftan bahsedemedi. Bununla birlikte, birbirleriyle bağlantılı olan süreçler konusunda yazan yazarlardan bahsettiler. Şiddet suçlarında ana faktör olarak utanç duygusu hakkında yazan Winnicot, Gilligan (1999) ve dedikodu hakkında yazan Cox bu yazarlardan bazılarıdır. Muhtelif dini metinlerden ayrı olarak romanlardan, mitlerden ve filmlerden de bahsedilmiştir.

Birçok terapist muayenehane odasının içinde ve dışındaki ilişkilerde ortaya çıkan affetmenin tanımını yapabildiler. Hapishanede çalışma deneyimi olan bir terapist, özellikle kendi kendini affetmeden bahsetti. Hasta ile terapist arasında affetme ile

ilgili klinik örnekler bana anlatıldı. Ayrıca hasta saldırısına uğramanın, terapist olma deneyiminin bir parçası olduğunu, duygusal yüzleşme gerçeğinden kaçınmadan misilleme anlamına gelmeyen bir tavır alma ihtiyacı bulunduğu bilgisini edindim. Çift psikoterapistler kendi yaptıkları diyaloglarda telâfi ve affetmenin modellendirilmesi hakkında kendi aralarında mütalaa ettiler.

Farklı psikoanalitik teorilerin birbiri ile bağlantısını tartışırken bir kişi Freud'un yaklaşımını kafa karıştırıcı buldu; Dora'nın, 'intikamı aşka tercih ettiğine' dair suçlaması buna bir örnek teşkil etti (1901). İnsan ilişkilerinin sadece karanlık tarafını vurgulayan teoriler, affetme gibi pozitif taraflara geçit vermeyebilirler. Fakat yıkıcılık ve nefret konusunda çalışmak da önemli idi. Zira affetme gibi 'üzerine alma' düşüncesinin psikanalizinde de kibir mevcut olabilirdi.

Sonuç

Konu hakkında dogmatizmin faydasız olacağını düşündüğümden, ulaştığım sonuçlar hakkında otoriter davranma konusunda ihtiyatlıyım.

'İntikam peşinde olma' dar görüşlülüktür. Daha geniş düşünüldüğünde affetme gerçekleşir (Brenman, 1985). Herkesin duygu karmaşasına ve zorluklara karşı dayanma gücü vardır, bu benim hem iyi hem de kötü olduğum bir durumdur. Evet, beni gücendirdiniz ve incittiniz, fakat sizin de iyi taraflarınız vardır, ya da niçin kötü davrandığınız anlaşılabilir ve hepsinden önemlisi siz de ben de insanız.

Affetmek, ilişkileri bir nevi özgür kılar. Belki de samimi olma ya da olmama hürriyeti mevcuttur; affetmeyi reddeden kişi, ilişkiye özel bir bağla bağlanmış olabilir.

Affetme etken midir, edilgen midir? Terk edilmesi gerekenlerin pek çoğu klinik tedavi uzmanlarından elde edilmiştir. Öfke harekete geçirirken, önemli bir kişi, cazip, basit bir hikâyeye, pasif

kalmayı önerebilir. Bununla beraber, bazı faaliyetler, yapılacak işler ve telafi edebilme de (hatayı düzeltme) mevcuttur.

Affetme ve intikam arasında kalan bölgede ne bulunmaktadır? En kültürlü ve en tecrübeli psikanalitik yazarlar bile affetmenin yetersizliği ile intikamı bir çizgi üzerindeki zıt kutuplar olarak görebilmektedir. Gottlieb'in (2004), Steiner'in (1996) ve Brennan'ın (1985) çalışmaları gibi etkili çalışmalarda dahi, hala bu ikisi arasında kalan bazı durumlar yok gibidir. Öte yandan, araştırma uygulayıcıları, affedememe durumlarının ince farklarını ayırt edebilmişlerdir. Benim bakış açım göre, *affetmemek daha sağlıklı bir ruh halidir ve duygusal anlamda zayıflık ifade etmez*. İntikam alma, özel durumlarda adalet arayışında olan bireylere ve gruplara geçerli bir yapı sağlayabilir. Bireyler intikam almaktan ve mağduriyetten vazgeçebilir, 'suçlu'ya karşı empati geliştirebilir fakat belli bazı durumlarda affetmeyi mümkün ya da uygun bulmaz. Bizim karmaşa içinde yaşayabilme yeteneğimizi geliştirmeye ihtiyacımız vardır.

Affetme psikanalitik uygulamanın amacı olmayabilir. Bununla birlikte, bütünüyle tatbiki olan teorilerimiz yeniden düzenlenebilir ve bu kavramı yeniden canlandırabilir. Her şeyden önce, bütün psikoterapistler bu sahada hem genel anlamda hem de belli hastalarla çalışırken nesnellikleri hususunda uyanık olmalıdırlar.

Klinik çalışmalarındaki araştırmaların bana sağlamış olduğu kişisel fayda, paradoksal (çelişkili) olmasıydı. Bu çalışma sayesinde, hastaların öfke ve affedememe hallerini devam ettirdiği durumlarını anlayabilme yeteneğim arttı. Muayenehane odasında oluşan fikre karşı muhtemel dirençleri daha iyi anlamaya başladım ve 'affetme' kavramını uygun yerlerde kullanma konusunda artık daha rahattım. Konunun karmaşıklığını daha iyi anlamam ve modern sosyal kullanım şeklini dikkate almam gerektiğini fark etmemle birlikte başlangıçtaki şüpheciliğim sona ermiş oldu.

Benjamin (1988), sağlıklı insan ilişkilerinin hem hayal kırıklıkları hem de onların telafilerini içerdiğini ileri sürer ve bunu

‘müşterek hak arayışı ve hak tanıma’ olarak adlandırır. Onun bu fikrini konu üzerinde çalışırken sürekli aklımda tuttum.

Teşekkür

Siyasi işkence mağduru ile yaptığım mülakat, affetme fikrini bir lütuf derecesine yükseltti. Bu konu üzerinde çalışmak bir lütuftu ve araştırmada yer alan meslektaşlarıma, özellikle danışmanım Dr. Jacques China’a minnettarım.

Bu çalışma, 8 Ocak 2007 yılında 53 yaşında vefat eden Kuzey İrlandalı politikacı David Ervine’e adanmıştır. Pek çoğumuzun uzlaşma ve affetme konusunda olabileceğinden çok daha iyi bir noktadaydı, hatta ‘Uzman’dan da öteydi.

Kaynakça

- Ainsworth, M. D. S., et al. (1978). *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Akhtar, S. (2002). “Forgiveness: Origins, dynamics, psychopathology, and technical relevance”. *Psychoanalytic Quarterly*, 71, 175–212.
- Anderson, H. (1986). “Human forgiveness is possible”. *Journal of Pastoral Care and Counselling*, 40, 173–179.
- Anderson, J. (2004a). “Forgiveness: a singular achievement?” Paper given at West Midlands Institute of Psychotherapy Conference ‘After such knowledge – what forgiveness?’, 3 April, Leamington Spa.
- Anderson, J. (2004b). *Exploring forgiveness within the psycho analytic encounter*. MA dissertation, Guild of Psycho therapists and University of Hertfordshire.
- Balint, M. (1968). *The basic fault: Therapeutic aspects of regression*. London: Routledge.
- Beebe, B. (2000). “Systems models in development and psychoanalysis: The case of vocal rhythm coordination and attachment infant”. *Mental Health Journal*, 21, 99–122.
- Benjamin, J. (1988). *Bonds of love: Psychoanalysis, feminism and the problem of domination*. New York: Pantheon.

- Blumenthal, D. R. (1996). Repentance and forgiveness. *Crosscurrents*. Available from: <[http:// www.aril.org/blumenthal.htm](http://www.aril.org/blumenthal.htm)> (accessed 10 February 2004).
- Brenman, E. (1985). "Cruelty and narrow-mindedness". *International Journal of Psycho-Analysis*, 66, 273–281.
- Buber, M. (1966 [1923]). *I and Thou* (Trans. W. Kaufman). New York: Touchstone.
- Carmichael, K. (2003). *Sin and forgiveness: New responses in a changing world*. Aldershot: Ashgate.
- Cavell, M. (2003). "Freedom and forgiveness". *International Journal of Psycho-Analysis*, 84, 515–531.
- Cooper, J., & Gilbert, M. (2004). The role of forgiveness in working with couples. In C. Ransley & T. Spy (Eds.), *Forgiveness and the healing process: A central therapeutic concern*. Hove and New York: Brunner Routledge.
- Cox, M. (Ed.) (1998). *Remorse and reparation*. London and Philadelphia, PA: Jessica Kingsley.
- Derrida, J. (2001). *On cosmopolitanism and forgiveness*. London: Routledge.
- Durham, M. S. (2000). The therapist's encounters with revenge and forgiveness. London and Philadelphia, PA: Jessica Kingsley.
- Eliot, T. S. (1920). Gerontion. In *The Collected poems of T. S. Eliot*. London: Faber.
- Enright, R. D., Santos, M. J. D., & Al-Mabuk, R. (1989). "The adolescent as forger". *Journal of Adolescence*, 12, 95–110.
- Farrow, T. F., et al. (2001). Investigating the functional anatomy of empathy and forgiveness. *Neuro report*, 12, 2433–2438.
- Fonagy, P., & Target, M. (1997). "Attachment and reflective function: Their role in self organisation". *Development and Psychopathology*, 9, 679–700.
- Fortune, M., & Marshall, J. (2002). *Forgiveness and abuse: Jewish and Christian reflections*. New York: Haworth Press; also published as *Journal of Religion and Abuse*, 4.

- Freud, S. (1953). *Fragment of an Analysis of a case of Hysteria*. In J. Strachey (Ed. and Trans) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 7, pp. 7–112). London: Hogarth Press. (original work published 1901)
- Gilligan, J. (1999). *Violence: Reflections on our deadliest epidemic*. London and Philadelphia, PA: Jessica Kingsley. 74 J. Anderson
- Gottlieb, R.M. (2004). "Refusing the cure: Sophocles's Philoctetes and the clinical problems of self-injurious spite, shame and forgiveness". *International Journal of Psycho-Analysis*, 85, 669–689.
- Griffin, K. (2003). *The forgiveness formula: Why letting go is good for you and how to make it happen*. London: Simon & Schuster.
- Harris, J. C. (2003). "Social neuro science, empathy, brain integration, and neuro developmental disorders". *Physiology & Behavior*, 79, 525–531.
- Henderson, M. (2002). *Forgiveness: Breaking the chain of hate*. London: Grosvenor Books.
- Hillman, J. (1964). *Betrayal*. Lecture 128, Guild of Pastoral Psychology, London. In J. Hillman (Ed.), *Loose ends: Primary papers in archetypal psychology* (pp. 63–81). New York and Zurich: Spring Publications, 1975.
- Holloway, R. (2002). *On forgiveness: How can we forgive the unforgivable?* Edinburgh: Canongate.
- Horsfield, P. (2002). *Forgiving abuse: An ethical critique*. In M. Fortune & J. Marshall (Eds.), *Forgiveness and abuse: Jewish and Christian reflections*. New York: Haworth Press; also published as *Journal of Religion and Abuse*, 4.
- Jung, C. G. (1952). *Answer to job*. In H. Reed, M. Fordham & G. Adler (Eds.), *Collected Works Volume 11*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Kernberg, O. F. (1976). *Object relations: Theory and clinical psychoanalysis*. New York: Int. Univ. Press.
- Kernberg, O. F. (1995). *Love relations: Normality and pathology*. New Haven: Yale University Press.

- Klein, M. (1937). *Love, guilt and reparation*. In *The writing of Melanie Klein: Love, guilt and reparation and otherworks 1921–1945*. London: The Hogarth Press.
- Kohut, H. (1972). *Thoughts on narcissism and narcissistic rage*. In P. H. Ornstein (Ed.), *The search for the self: Selected writings of Heinz Kohut* (Vol. 2, pp. 615–658). New York: International Univ.Press.
- Kohut, H. (1984). *The nature of the psychoanalytic cure*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Lawler, K. A., et al. (2003). "A change of heart: Cardio vascular correlates of forgiveness in responseto inter personal conflict". *Journal of Behavioral Medicine*, 26, 373–393.
- McCullough, M. E., Pargament, K. I., & Thoresen, C. E. (Eds.) (2000). *Forgiveness: Theory, research and practice*. New York: Guilford Press.
- MacLean, P. D. (1985a). "Evolutionary psychiatry and the triune brain". *Psychological Medicine*, 15, 219–221.
- MacLean, P. D. (1985b). *The triune brain in evolution*. New York: Plenum.
- MacLean, P. D. (1990). "Brain evolution leading to family, play, and the separationcall". *Archives of General Psychiatry*, 42, 404–417.
- Malcolm, W. M., & Greenberg, L. S. (2000). *Forgiveness as a process of change in individual psychotherapy*. In M. E. Mc Cullough, K. I. Pargament & C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, research and practice*. New York: Guilford Press.
- Mullet, E., & Giraud, M. (2000). Developmental and cognitive points of view on forgiveness. In M. E. Mc Cullough, K. I. Pargament & C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, research and practice*. New York: Guilford Press.
- Patterson, D.,&Roth, J. K. (Eds.) (2004). *After-words: Post Holocaust struggles with forgiveness, reconciliation and justice*. Seattle, WA, and London: University of Washington Press.
- Patton, J. (1985). *Is human forgiveness possible? A pastoral care perspective*. Nashville, TN: Abingdon Press.

- Patton, J. (2000). Forgiveness in pastoral care and counselling. In M. E. McCullough, K. I. Pargament & C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, research and practice*. New York: Guilford Press.
- Phillips, A. (1998). *The beast in the nursery*. London: Faber.
- Ransley, C. (2004). Be cautious about forgiveness. In C. Ransley & T. Spy (Eds.), *Forgiveness and the healing process: A central therapeutic concern*. Hove and New York: Brunner-Routledge.
- Ransley, C., & Spy, T. (Eds.) (2004). *Forgiveness and the healing process: A central therapeutic concern*. Hove and New York: Brunner-Routledge.
- Rey, J. H. (1986). Reparation. *Journal of the Melanie Klein Society*, 4, 5-35.
- Safer, J. (1999). Must you forgive? *Psychology Today*, July–August.
- Samuels, A. (1989). *The plural psyche, personality, morality and the father*. London and N.York: Routledge.
- Samuels, A. (2004). Personal communication.
- Snaith, N. H. (1950). Grace. In A. Richardson (Ed.), *A theological word book of the bible*. London: SCM Press.
- Sobrino, J. (1986). Latin America: Place of sin and place of forgiveness. *Concilium*, 184, 12-21.
- Steiner, J. (1996). Revenge and resentment in the 'Oedipus situation'. *International Journal of Psycho-Analysis*, 77, 433-443.
- Stolorow, R. S. (1971). "On forgiveness". *American Journal of Psychoanalysis*, 31, 102-103.
- Tutu, D. (1999). *No future without forgiveness*. London: Rider Press.
- Tutu, D. (2004). The Longford lecture. 16 February, London. Available at: <<http://www.prisonreformtrust.org.uk/pdf%20files/LngfordLectTutu.pdf>> (accessed 18 February 2004).
- Tutu, D., & Allen, J. (Eds.) (1994). *The rainbow people of God*. London, New York, Toronto, Sydney and Auckland: Doubleday Press.
- Van Oyen Witvliet, C., Ludwig, T. E., & van der Laan, K. L. (2001). "Granting forgiveness or harboring grudges: Implications for emotion, physiology, and health". *Psychological Science*, 12, 117-123.

- Wangh, S. (2005). "Revenge and forgiveness in Laramie", Wyoming. *Psychoanalytic Dialogues*, 15, 1–16.
- Wiesenthal, S. (1998). In H. J. Cajus & B. B. Fetamine (Eds.), *The sunflower: On the possibilities and limits of forgiveness*. New York: Schocken.
- Williams, R. (2002). *Writing in the dust: Reflections on 11th September and its aftermath*. London: Hodder & Stoughton.
- Winnicott, D. W. (1947). Hate in the counter transference. In *Collected Works: Through paediatricst psychoanalysis*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1987.

نقد

دعوى وجود الإسرائيليات

في الصحيحين

إعداد

د. علي صالح مصطفى

كلية الإلهيات، جامعة حران

شانلي أورفة، تركيا

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى النظر في طعن بعض المعاصرين في كثير من أحاديث صحيح البخاري ومسلم بدعوى وجود كثير من الإسرائيليات فيهما، واعتمدت الدراسة على نقد مفهوم الإسرائيليات عندهم، ونقد الواقع التطبيقي لهذا المفهوم من خلال بعض الأحاديث التي كذبوها اعتمادا على كونها من الإسرائيليات.

وخلصت الدراسة إلى أن هؤلاء اضطربوا في ضبط مفهوم الإسرائيليات ولم يستطيعوا تعريف المصطلح تعريفا علميا دقيقا، ولم يستطيعوا أيضا الاستدلال على صحة دعواهم تكذيب كثير من أحاديث الصحيحين بناء على تلك الشبهة.

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

"يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون"، "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً. واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً"، "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً".

أما بعد: فإن أصدق الكلام كلام الله تعالى، وخير الهدي هدي محمد – صلى الله عليه وسلم – وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

وبعد : فهذه دراسة نقدية تناول فيها رد بعض الكاتيب المعاصرين كثيراً من أحاديث الصحيحين لأنها من الإسرائيلية، وقد أردت من هذه الدراسة التحقيق في أمرين اثنين :

الأول : نقد مفهوم الإسرائيلية عند منتقدي الصحيحين من المحدثين ومناهجهم في إعلال الأحاديث بها.

الثاني : دراسة نماذج من الأحاديث التي انتقدها بعض المحدثين لأنها من الإسرائيلية رغم أنها في الصحيحين أو أحدهما.

وقد جاءت الدراسة في مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة كما يأتي :

المقدمة : عرّفت فيها بموضوع الدراسة وخطتها.

المطلب الأول : نقد مفهوم الإسرائيلية عند المعاصرين.

المطلب الثاني : نقد مناهج المخالفين في إعلال أحاديث الصحيحين لأنها من الإسرائيلية.

المطلب الثالث : دراسة نماذج من أحاديث الصحيحين المنتقدة عند المحدثين كونها من الإسرائيلية.

المطلب الأول

نقد مفهوم الإسرائيلية عند المحدثين

بعد الوقوف على عدد من الدراسات المعاصرة في نقد الصحيحين لاحظت أن هناك ثلاثة اتجاهات ذهب إليها المعاصرون في تعريف الإسرائيلية، وهي :

(1) اتجاه يرى أن الرواية الإسرائيلية هي الرواية المكذوبة الموضوعة على رسول الله _ صلى الله عليه وسلم_ من قبل اليهود، ويعرف الوضع بمخالفة القرآن، أو الزيادة عليه، أو الطعن في الإسلام، أو مخالفة العقل أو الحس والعادة أو العلم، أو ما ليس فيه فائدة دينية. ويمثل هذا الاتجاه السيد صالح أبو بكر¹، وجمال البنا²، وعدد آخر من الناقدين في شبكة المعلومات الدولية.

(2) اتجاه الشيعة الإمامية الذين يتفقون مع الاتجاه الأول ويزيدون عليه ما يخالف مذهبهم في الإمامة والصحابة وغير ذلك³.

(3) الاتجاه الثالث يرى أن وجود معنى الحديث في مصادر أهل الكتاب دليل على أنهم أدخلوه في الإسلام، ونسبوه إلى الرسول _ صلى الله عليه وسلم _ كذباً، ويمثل هذا الاتجاه نيازي

1 . انظر، السيد صالح أبو بكر، الأضواء القرآنية في اكتساح الأحاديث الإسرائيلية وتطهير البخاري منها، ص (1، 9، 10، 12، 15، 123،...).

2 . انظر، جمال البنا، إسرائيليات في البخاري.

3 . انظر، حسين غيب غلامي، البخاري وصحيحه، ص(40)، جاسم الحاذري، الصحيحان أم السقيمات روائع الإسرائيلية في البخاري ومسلم.

عز الدين¹ الذي يرى أن القرآن فقط هو دين الرحمن أما الأحاديث فهي دين السلطان الذي جند المحذّثين للكذب على النبي _ صلى الله عليه وسلم _ لإخضاع الشعوب وإسكاتهما عن المطالبة بحقوقها².

قبل مناقشة هذه الاتجاهات يحسن أن نقف على مفهوم الإسرائيليات عند أهل العلم المتخصصين بعلوم الرواية ونقدها، فأقول : لم أقف على تعريف معين للإسرائيليات عند المتقدمين رغم انتشار الرواية الإسرائيلية منذ عهد مبكر، ولعل وضوح المصطلح وانتشاره أغنى عن تكلف وضع تعريف نظري له، والناظر في كلام أهل العلم عن الإسرائيليات في الجانب التطبيقي والنقدي يدرك بسهولة أنهم يقصدون تلك الروايات المنقولة عن أهل الكتاب مما يتعلق بهم، سواء التي نقلها مسلمة أهل الكتاب مثل كعب الأحبار أو وهب بن منبه، أو ما نقله عنهم بعض الصحابة أو التابعين ومن بعدهم، وغالب الروايات تكون موقوفة على ذلك الصحابي أو التابعي مثلاً ولا ينسبها إلى مصدرها الإسرائيلي لكن المتن يبين مصدرها، وقد يغلط بعض الرواة فيرفعون هذه الموقوفات إلى النبي _ صلى الله عليه وسلم _ فيجعلونها من كلامه، وللنقاد مسالك في كشف هذا الوهم باعتمادهم أمارات في السند أو المتن تبيّن مصدر الرواية، ويمكن أن تندرج هذه الأمارات في مباحث العلل مثل تعارض الرفع والوقف أو الأشباه في العلل.

وبعد هذا التوضيح أسجل الملاحظات التالية :

(1) يلاحظ الخلط عند المعاصرين بين الإسرائيليات والموضوعات، فليس كل رواية إسرائيلية موضوعة مكذوبة، والوضع في الحديث له صورته وأسبابه وأنواعه المختلفة عن الإسرائيليات وإن اتفقت الموضوعات والإسرائيليات في بعضها، أستحضر منها الآن صورتين : الأولى : أن يكون إسناد الرواية موضوعاً لا يثبت عن كعب أو أبي هريرة مثلاً؛ فتكون الرواية

1. انظر، نيازي عز الدين، دين السلطان (البرهان)، ص(165).

2. انظر، المصدر السابق، ص(24،25)، وللمؤلف كتاب بعنوان دين الرحمن ويقصد به القرآن فقط.

الإسرائيلية موضوعة، الثانية : أن يكون متن الرواية منكراً يتعارض مع ما ثبت في الإسلام أو العقل الصريح؛ فيكون مما حرفه أهل الكتاب ووضعه، فمثل هذه الروايات مردودة بلا شك، أما الروايات ذات المصدر الإسرائيلي الموافقة لديننا فكيف تكون كذباً وقد دل الدليل على صحتها؟ وكذا الروايات التي لا يوجد دليل على صدقها من كذبها كيف نجزم بوضعها بلا دليل نقلي أو عقلي؟! ولو كان المخالفون يحتجون بالسنة لكان يكفي الاستدلال بقول أبي هريرة رضي الله عنه : " كان أهل الكتاب يقرءون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقلوا آمنا بالله وما أنزل إلينا الآية"¹. وكذا قوله صلى الله عليه وسلم : " بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"². فالحديثان يدلان على جواز التحديث عن أهل الكتاب؛ إذن من رواياتهم ما ليس بكذب لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يجيز التحديث بالكذب، وفي رواياتهم ما لا نملك تصديقه ولا تكذيبه لعدم الدليل³.

(2) يلاحظ أيضاً الخلط بين الوضع ومختلف الحديث، والفرق بينهما واضح عند أهل العلم، ثم هم لا يميزون بين المعقولات الصريحة وغير الصريحة، ولا بين ما يخالف القرآن وما سكت عنه، وسأذكر أمثلة عند نقد المنهج في المطلب الثاني إن شاء الله.

(3) لا يجوز أن يكون المذهب أصلاً والنصوص الشرعية تبعاً يردّ منها ما خالفه ويقبل ما وافقه، ويظهر عند الإمامية أن مذهبهم لا يقوم على أصل عقلي ولا نقل صحيح، فهم يردون أحاديث الصحيحين بدعوى مخالفة العقل أو العلم رغم أن مذهبهم يقوم على ما يخالف العقل والعلم والحس والنص.

1. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب تفسير القرآن، باب قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا¹.

2. المصدر السابق، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل.

3. ولم ينفرد المخالفون بالخلط بين الموضوعات والإسرائيليات، فقد سبقهم عدد من المدافعين عن السنة كاللككتور الذهبي في كتابه³ الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص(13)، واللككتور رمزي نعااعة في كتابه الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، ص(74).

(4) وأبعد الاتجاهات عن الصواب ما ذهب إليه نيازي عز الدين؛ لأن مجرد التشابه في أصل القصة والاتفاق في بعض المعلومات والتفاصيل بين الحديث النبوي ومصادر أهل الكتاب لا يعني بالضرورة أن الحديث مكذوب على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومأخوذ عن أهل الكتاب، ويدل عليه ما يلي :

أولاً : من المقطوع به أن جميع الأنبياء مرسلون من الله تعالى، وإذا اتحد المصدر الذي ينهل منه الأنبياء جميعاً فلا بد أن تتشابه الموضوعات وأصول المعلومات عند جميع الأنبياء.

ثانياً : لا يتصور أن التحريف الذي أصاب الكتب السماوية السابقة والضياع الذي حل بها قد غير كل ما فيها وذهب بمعالمها كلمةً وكلمةً وحرفاً وحرفاً. نعم أصابها التحريف والضياع وأدخلت فيها الخرافات وعقائد الشرك، لكن موضوعاتها الرئيسة ومعالمها البارزة لا تزال موجودة، ولو أردنا تكذيب كل ما يتشابه مع مصادر أهل الكتاب لكذبنا أكثر أصول الإسلام.

ثالثاً : لو عرضنا القرآن على ما ابتدعه نيازي لكذبنا كثيراً من القرآن خاصة ما يتعلق بقصص السابقين والأنبياء الماضين؛ لأن الأسفار والأنجيل ذكرتها كقصة آدم وموسى وعيسى إلخ... وهذا لا يقوله نيازي ولا غيره وهو لازم مذهبه.

(5) لا ينكر المحدثون وقوع الوهم في نسبة الحديث إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقد يهيم الراوي فيرفع ما سمعه موقوفاً من الإسرائيليات كما سبقت الإشارة، لكنهم لا يعلنون الحديث بهذا إلا إذا دل الدليل على أن هذه الرواية المرفوعة وهم، وإذا ثبت أن الرفع وهم فليس بالضرورة أن يكون الراوي كذاباً كما هو مقرر في علم العلل، أما المخالفون فيردون كثيراً من الأحاديث الصحيحة بدعوى أنها من الإسرائيليات من غير أن يدل الدليل على أنها كذلك من حيث الأسانيد فهي لا تنتهي بأحد رواة الإسرائيليات من كلامه ولا يوجد في الأسانيد ما يشير إليه، ومن حيث المتن يعتمدون في رد الروايات على معقولات غير صريحة غيرها أولى منها.

(6) رغم ادعاء المخالفين أنهم يعتمدون نقد المتن أساساً في دراساتهم إلا أنني لاحظت أن لا بضاعة عندهم في علوم المتن من مطلق ومقيد وعمام وخاص وناسخ ومنسوخ والنص والظاهر

واللفظ المشترك والصريح والكنائي إلخ... ويعتمدون في الفهم على ثقافتهم اللغوية المتواضعة وأساليب العامة في التعبير، فلا هم أتقنوا نقد الإسناد ولا نقد المتن.

المطلب الثاني

نقد مناهج المخالفين في إعلال أحاديث الصحيحين لأنها من الإسرائيليات

سأتناول في هذا المطلب نقد أبرز المعالم المنهجية في رد أحاديث الصحيحين بدعوى كونها من الإسرائيليات عند السيد صالح ونيازي، أما الشيعة الإمامية فدراساتهم في نقد الصحيحين تتسم بالكثرة والشمول وتتركز في رد ما يخالف المذهب، أما ما يتعلق بالإسرائيليات فهم يستعيرون طريقة العقلايين والقرآنيين في النقد فيلزمهم ما يلزمهم.

أولاً

نقد المنهج عند "السيد صالح أبي بكر" في كتاب "الأضواء القرآنية في اكتساح الأحاديث الإسرائيلية وتطهير البخاري منها"

وقع المؤلف في كثير من الأخطاء المنهجية أثناء مناقشته أحاديث البخاري وردّها، وسأكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى الأخطاء المتكررة كثيراً مكتفياً بمثال واحد طلباً للاختصار.

(1) الأحاديث التي ساقها المؤلف غير مرتبة، مما أدى إلى كثرة التكرار في الأحاديث والردود، وأكثر الأمثلة وضوحاً أحاديث التبرك بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وآثاره، فقد ذكر عدة أحاديث في مواضع مختلفة وتكلم عليها في كل موضع باختصار أو توسط أو إطالة مكرراً كلامه في كل مرة، وكان يكفيه جمعها في موضع واحد وتركيز الكلام عليها¹.

1. انظر، ص(144:158، 167:183).

(2) يرد المؤلف عدداً من الأحاديث لبعض الشبه التي تطرأ له، ويغفل أن رده للحديث يلزم منه رده لآية في القرآن للتماثل في موطن النقد، ومن أمثلة هذا رده لحديث "الفتنة ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان"¹ باعتراضه على "التعبير الغامض الذي يرهب النفوس بخوف خيالي، وهل يصدق عاقل أن يكون النبي خيالي التعبير والبيان وقد بعثه الله موضحاً ومعلماً كريماً"²، يقول هذا وقد غفل عن قول الله تعالى وهو يصف شجرة الزقوم بقوله "طلعها كأنه رؤوس الشياطين"³ فهل يرد الآية أم يتراجع عن اعتراضه؟!

(3) يكثر من رد الحديث لأن العالم المتطور اليوم والعلم الحديث والعقلاء لا يقبلونه، وسيكون الإسلام بسببه مدعاة للسخرية والتهكم، مثل رده حديث كلام الحجارة مع المسلمين في حربهم مع اليهود في آخر الزمان⁴، ولو أردنا رد كل ما يخالفنا فيه الفرنجة ماذا يبقى لنا من الإسلام؟!

(4) كثيراً ما يرد الأحاديث لأنه لم يفهمها بشكل صحيح، وبناء على فهمه المغلوط يدعي تعارضها مع القرآن أو العقل إلخ...، ومن أمثلة هذا رده حديث الصادق المصدوق "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه...⁵، فاعترض على عبارة "فيسبق عليه الكتاب" وكتابة أعمال الإنسان قبل ميلاده؛ لأنها توهم الجبر، وهو مخالف للقرآن، قلت: إن من مبادئ العقيدة أن العلم المسبق بالشيء لا يقتضي الجبر، وما يكتب هو علم الله بما سيختاره العبد في قابل أيامه فهو اختار الإيمان ثم اختار الكفر فيجازى على اختياره. والعجيب أن المؤلف يقرر أن عدالة الله تقتضي جبر الإنسان الطائع على عدم الارتكاس في الكفر آخر حياته، وأن ارتكاس الطائع في الكفر آخر

1. البخاري، الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده. ومسلم، الصحيح، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب الفتنة من المشرق.

2. ص(216).

3. سورة الصافات، آية (65).

4. البخاري، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب قتال اليهود. ومسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل..

5. البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ومسلم، كتاب القدر، باب كيفية خلق آدمي.

حياته صورة مجافية للعدل والرحمة مع عباده، يقول : " ولهذا فإن عدالته هي الكفيلة بهداية من قطع الشوط الطويل من عمره في طاعته حتى ينتهي إلى الجنة التي عاش يعمل من أجلها...¹ "، وبعد فمن الذي يقرر عقيدة الجبر المؤلف أم الحديث!؟

ثانياً

نقد المنهج عند "نيازي عز الدين" في كتاب "دين السلطان (البرهان)"

تقوم فكرة الكتاب على أن الإسلام هو القرآن وحده، وهو ما عبر عنه بعنوان كتابه " دين الرحمن "، أما الحديث فهو مكذوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما الذين عملوا على وضع الحديث فهم بنو أمية بشكل أساسي وبنو العباس أكملوا المشوار، وكان الدافع لهم إلى هذا توطيد أركان ملكهم وإخضاع الشعوب المقهورة وإقناعها بعدم المطالبة بحقوقها التي يتمتع بها الحكام، وكانت المصادر الإسرائيلية هي الينوع الأكبر الذي يستقي منه الوضاعون لحساب الحكام². وهو لا يعزو هذا الفهم لنفسه فقط وإنما يزعم أن الإمام البخاري نفسه يرى هذا الرأي لكنه خشي على نفسه فلم يصرح بهذا الرأي وإنما أرسل في صحيحه رسائل سرية بين السطور من خلال جمع الأحاديث المتناقضة مع بعضها ومع صريح القرآن³، ثم يقول : " إن الإمام البخاري - رحمه الله - حاول أن يبينها ويهيء لنا كل الوثائق التي تدين عصره مبيناً كل ما فعلوه بالدين الإسلامي ولكن دون أن تكون لديه القدرة على الإفصاح وقول الحقيقة علناً. ومن المحزن والمؤسف معاً وبشكل مأساوي أن يمرّ ألف ومئة عام وأكثر على إرساله تلك الرسالة قبل أن يفك رموزها باحث إسلامي حتى الآن "⁴. قلت : إن سرد هذا الكلام يغني عن رده، ويكفي أن يقال : من تكلم في غير منه أتى بالعجائب.

1. ص(215).

2. ص(165، 168، 170).

3. انظر، ص(159، 160).

4. ص(160).

أما ما يتعلق بمنهجه في رد الأحاديث فهو يرد كل حديث لم يوجد في القرآن ما يؤيده¹، وإذا لم يؤيده القرآن فمصدره إسرائيلي، لكن القرآن نفسه يرد هذا الضابط في الآيات التي تأمر بطاعة النبي بعد الأمر بطاعة الله، وتأمره بتبيين القرآن للناس، وتميز بين الكتاب والحكمة، كقوله تعالى : " ويعلمهم الكتاب والحكمة " ² وقوله : " من يطع الرسول فقد أطاع الله " ³ وقوله : " لتبين للناس ما نزل إليهم " ⁴ وقوله : " وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول " ⁵ وقوله : " وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً " ⁶.

وقد أخذت على المؤلف سوء فهمه لعدد من الأحاديث التي يردّها؛ فيعلق على حديث الشفاعة الذي ينص على أن النار لا تأكل أثر السجود من عصاة الموحدين فيقول : " فهل يعبد الإنسان الله ويطيعه من أجل إنقاذ نفسه أو من أجل إنقاذ أثر السجود في جبهته ؟ ". هذا القول يدل على عدم فهمه الحديث لأن هؤلاء هم عصاة الموحدين الذين يدخلهم الله النار لتطهيرهم من معاصيهم لكن الله عز وجل لا يساويهم بالكفار فتبقى آثار السجود لا تمسها النار إكراماً وتمييزاً حتى يأذن الله بخروج الموحدين إلى الجنة فتعرفهم الملائكة بهذه العلامة. وانظر إلى تعليقه على حديث الدجال " إن الله لا يخفى عليكم إن الله ليس بأعور وأشار بيده إلى عينه وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية " ⁷، قال : " سؤال إلى كل المسلمين: من هي الأمة التي تسكن الأرض الآن ويخشون أن يخلطوا بين المسيح الأصلي والمسيح الدجال فيقول لهم رجال دينهم : انتبهوا هناك علامة وميزة كبرى حتى لا تخلطوا بين الاثنين وهو أن الدجال أعور والمسيح الأصلي ليس

1. ص(177، 709).

2. سورة الجمعة آية رقم 2.

3. سورة النساء، آية رقم 80.

4. سورة النحل، آية رقم 44.

5. سورة المائدة، آية رقم 92.

6. سورة الاحزاب، آية رقم 36.

7. البخاري، الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ولتضع على عيني. ومسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب ذكر المسيح الدجال.

بأعور، ومن من شعوب الأرض يقول عن المسيح هو الله أو هو الرب إلا أهل المسيح؟ إذا فكيف وعلى أي أساس تريدون أن نصدق أن رسولنا محمد - صلى الله عليه وسلم - يظن أو يعتقد أن المسيح هو الله؟". قلت : يلجأ المؤلف إلى الربط بين المتباعدات ويترك المعنى الواضح من أجل الخروج بمغالطات تسوّغ رد الحديث. وقد شطح الخيال بالمؤلف بعيداً كعادته، فالحديث يبين كذب الدجال في ادعائه الألوهية ودليل كذبه صفة النقص الظاهرة فيه وهي العور، أما الإله الحق فصفاته كلها كمال مطلق.

وبعد، فهذه ليست كل الانتقادات الموجهة إلى السيد صالح أو نيازي، وإنما هي إشارات لبعض أهم السمات المنهجية التي وقع فيها الخلل في دراستيهما، وهما تحتاجان إلى دراسة موسعة لنقد جميع عثراتهما وهي كثيرة.

المطلب الثالث

دراسة نماذج من أحاديث الصحيحين المنتقدة عند المحدثين كونها من الإسرائيليات

إذا سلمنا بصحة النقد الذي وجهه السيد صالح لصحيح البخاري فإن الروايات الإسرائيلية تعد مئة وعشرين فقط بالتكرار، ونسبة هذه الأحاديث إلى مجموع أحاديث البخاري البالغة بالتكرار قريبا من (7500) تكون (016%) ونسبتها بلا تكرار (4000) تكون (03%) وهذه قمة الكمال البشري ونسبة تدل على العبقرية المطلقة، فكيف إذا كانت هذه الانتقادات غير مسلمة ولا يسلم منها إلا النزر اليسير!؟

ومع ذلك سأتناول بالدراسة عدة نماذج من كتابي السيد صالح ونيازي مبيناً وجه النقد والرد عليه باختصار.

(1) قال السيد صالح : " وينسب إلى أبي هريرة أن النبي ص قال : إن في الجنة باباً يقال له الريان لا يدخل منه إلا الصائمون. وفي الرواية الثانية وباب خاص يدعى منه المصلون وباب

لأهل الجهاد وباب لأهل الصدقة"¹. ثم رد الحديث لأنه يعني أن المصلي يدخل من باب الصلاة ولو لم يصم، ومن يصوم يدخل من باب الصوم ولو لم يصل وإذا ثبت أنه لا قيمة لعمل بغير الآخر فما قيمة هذه الأبواب وما السبب في تنوعها إلا أن دساً رخيصاً يغري من يصلي وهو يترك الصيام ويشجع الصائم الذي يترك الصلاة ويغري بمن يترك الفرائض اعتماداً على تقديمه للصدقات؛ فيعمل كل واحد ما يهوى ويترك ما لا يعجبه². قلت : الحديث يدل على أن الله عز وجل يكرم عباده الطائعين الذين أدوا الفرائض وتميزوا بطاعات معينة فيكافئهم على تميزهم بأجور زائدة على أجور عباده الآخرين، أما المعنى الذي فهمه الكاتب فهو باطل لا يدل الحديث عليه من قريب ولا من بعيد، والمعنى الصحيح للحديث ليس غريباً عن واقع الناس؛ فكثيراً ما يكرم المدير موظفيه الذين قدموا أعمالاً مميزة فوق واجباتهم الوظيفية، أما من يقوم بواجب واحد ويهمل باقي واجباته فهو مهمل يستحق الطرد لا التكريم، والله المثل الأعلى.

(2) اعترض السيد صالح على حديث شق الصدر وغسله بماء زمزم³ بقوله: "إذا كان الله قد خلقه بريئاً طاهراً وجعل صدره صندوقاً محكماً الإغلاق على فطرة طاهرة بريئة لم يدنسها شرك ولا إحداد فما هو مبرر الغسل وإذا كان جوفه المغلق على تلك الفطرة أطهر وأنظف من ماء زمزم المعرض لكل تلوث والمورد العام لكل الحشرات فكيف يعقل أن يغسل القلب الطاهر الذي لم يمس بما تمسه وتصل إليه الأيدي المختلفة والحشرات المتنوعة؟"⁴. قلت : إذا صح هذا التعليل فيلزم منه أن يرد الكاتب "السنة العملية المتواترة" التي تقول : إن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يتطهر للصلاة بالماء العادي ويغتسل به من الجنابة.

1. السيد صالح، الأضواء القرآنية، ص(194). الحديث الأول عند البخاري من رواية سهل بن سعد، كتاب الصوم، باب الريان، والثاني

عن أبي هريرة في الباب نفسه.

2. المصدر السابق، ص(195).

3. الحديث عند البخاري، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة.

4. السيد صالح، الأضواء القرآنية، ص(208).

(3) رد السيد صالح حديث رهن درع النبي - صلى الله عليه وسلم - عند يهودي في طعام افترضه منه¹ بقوله يتعارض هذا الحديث مع الآية " ووجدك عائلاً فأغنى " وقوله " والله العزة ولسوله وللمؤمنين "، وإذا كان لا يجد ما يأكله فكيف كان يطعم دواب الحرب التي " يملكها "؟! وأين كان أصحابه الأغنياء الذين يفدونهم بالنفس والمال؟! وأين بركته في تكثير الطعام؟ وكيف يفترض من عدوه؟! قلت: الآية الأولى تقرر واقعاً عاشه النبي - صلى الله عليه وسلم - في مكة حيث ولد يتيماً بلا معيل فكفله جده ثم عمه، ولا تعني الآية بحال أنه سيبقى غنياً كثير المال دوماً، أما العزة فلا تتنافى مع الفقر وهذا مشاهد في حياتنا، ثم إن الآية وصفت المؤمنين بالعزة أيضاً مع أن عدداً منهم واقع في الدين وقد أنزل الله آية الدين لبيان مشروعيته وأحكامه، أما دواب الحرب فهو لا يملكها خلافاً لزعم الكاتب لأنها ملك للمسلمين، أما أصحابه الأغنياء فإن عزة نفسه تأتي عليه أن يسألهم وهو العالم بأنهم يفدونهم بأموالهم لو أراد لكنه يذهب إلى تاجر يشتري منه نسيئة وهي معاملة تجارية لا تنقص من قدر أحد، أما بركته فهي من معجزاته، والمعجزة تنزل بأمر الله لحكم أرادها الله وليست هي حال النبي - صلى الله عليه وسلم - دوماً، أما اليهودي فهو ذمي لا حرج في التعامل معه، وقد تعامل معه في ما هو أكبر الاشتراك في سكنى المدينة وما يستلزمه هذا السكن من حقوق وواجبات.

خاتمة

- (1) الرواية الإسرائيلية هي الروايات المنقولة عن أهل الكتاب مما يتعلق بهم سواء التي نقلها مسلمة أهل الكتاب أو التي نقلها بعض الصحابة والتابعين عنهم.
- (2) اختلف الطاعنون المعاصرون في مفهوم الإسرائيليات، وأخفقوا في ضبط المصطلح ضبطاً يعتمد على أسس علمية.

1. البخاري، الصحيح، كتاب البيوع، باب شراء الإمام الحوائج بنفسه.¹

(3) من أهم مظاهر الخلل في مفهوم الإسرائيليات عندهم: الخلط بين الإسرائيليات والموضوعات، وبين الوضع ومختلف الحديث ومشكله، واعتماد المذهب والرأي المجرد في صياغة المفهوم النقدي.

(4) يظهر بوضوح الضعف العلمي في علوم متن الحديث عندهم؛ فلا يفرقون بين النص والظاهر، والمنطوق والمفهوم، والصريح والكنائي، إلخ... ولذلك عجزوا عن فهم الحديث فهما صحيحا؛ فلجأوا إلى ثقافتهم المتواضعة في اللغة فوقعوا في الخطأ والتناقض في التنظير والتطبيق معا.

(5) تبين أنهم يجعلون آراءهم وثقافتهم التي جمعوها من هنا وهناك أصلا يحاكمون إليه الأحاديث الصحيحة، فإذا عجزوا عن الفهم أو رأوا أن الحديث لا يروق لأذواقهم ردوه بحجة أنه من دسائس اليهود، وتكلفوا الاستدلال بالقرآن على رد الحديث، وهم في سبيل هذا يخطئون في فهم الآيات أو الأحاديث أو في كليهما.

فهرس المراجع

1. إسرائيليات في البخاري، جمال البنا، موقع ولاد البلد على شبكة المعلومات الدولية.
2. إسرائيليات في التفسير والحديث، د. محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط5، 1425هـ.
3. إسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، د. رمزي نعاة، دار القلم، دمشق، دار الضياء، بيروت، ط1، 1390هـ، 1970م.
4. الأضواء القرآنية في اكتساح الأحاديث الإسرائيلية وتطهير البخاري منها، السيد صالح أبو بكر. بلا معلومات طبع.
5. البخاري وصحيحه، حسين غيب غلامي، شبكة الشيعة العالمية على شبكة المعلومات الدولية.
6. دين السلطان (البرهان)، نيازي عز الدين، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 2006م.
7. الصحيحان أم السقيمان روائع الإسرائيليات في البخاري ومسلم، جاسم الحاذري، شبكة الشيعة العالمية على شبكة المعلومات الدولية.

8. الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، ت(256)هـ، مطبوع مع فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت(852) هـ، تحقيق محب الدين الخطيب، دار الريان، القاهرة، ط1، 1407هـ، 1986م.
9. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، ت(261)هـ، تحقيق الشيخ خليل شيخنا، مطبوع مع شرح النووي، دار المعرفة، بيروت، ط4، 1418هـ، 1997م.

