



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 4

Sayı 2

Temmuz - Aralık 2004

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Dekan Prof. Dr. M. Salih KIRKGÖZ

Yayın Kurulu

Prof. Dr. A. Osman Ateş (Başkan),
Doç. Dr. Nasi Aslan, Yrd. Doç. Dr. Nebahat Göçeri,
Yrd. Doç. Dr. Nuran Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Hamit Dikmen.

Hakem Kurulu

Prof. Dr. Ali Osman Ateş, Prof. Dr. Avni İlhan, Prof. Dr. Beyza Bilgin, Prof. Dr. Celal Kırca, Prof. Dr. Cemal Tosun, Prof. Dr. Davut Yaylalı, Prof. Dr. E. Ruhi Fığlalı, Prof. Dr. Halife Keskin, Prof. Dr. Halis Albayrak, Prof. Dr. Hanifi Özcan, Prof. Dr. Hasan Onat, Prof. Dr. İshak Yazıcı, Prof. Dr. İsmail Durmuş, Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal, Prof. Dr. Hamza Aktan, Prof. Dr. Kerim Yavuz, Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu, Prof. Dr. M. Reşit Özbalkıç, Prof. Dr. Mehmed S. Hatiboğlu, Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Prof. Dr. Mehmet Demirci, Prof. Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu, Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, Prof. Dr. Mualla Selçuk, Prof. Dr. Mustafa Fayda, Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. Dr. Mustafa S. Yazıcıoğlu, Doç. Dr. Nasi Aslan, Yard. Doç. Dr. Nabahat Göçeri, Prof. Dr. Nevzat Hafız Yanık, Prof. Dr. Nevzat Aşikoğlu, Prof. Dr. Ömer Dumlu, Prof. Dr. Ömer Özsoy, Prof. Dr. S. Hayri Bolay, Prof. Dr. Süleyman Tülücü, Prof. Dr. Selahaddin Parladır, Prof. Dr. Ünver Günay, Prof. Dr. Zeki Duman.

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 01330 Balcalı / Adana
ilahiyat@cu.edu.tr

*Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.
Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.*

Bu sayı Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi'ne Yardım ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Kerim YAVUZ Das Christentum in den türkischen Religions-und Geschichtsbüchern	5
Doç. Dr. Nasi ASLAN Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine.....	19
Doç. Dr. Ahmet KELEŞ “...Savaşmakla Emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi.....	33
Yrd. Doç. Dr. Nebahat GÖÇERİ Kadın Hareketini Etkileyen Fikir Akımları.....	61
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK Neo-Selefilik ve Kur'an -Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine-	77
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK Zülkifl'in Dînî ve Tarihî Kimliğine Dair Bir Araştırma	107
Yrd. Doç. Dr. İbrahim YILMAZ Recez Bahrinin Arûz Şekilleri	129
Öğr. Gör. Şemseddin KOÇAK Prof. Dr. Zeynel CEBECİ Öğr. Gör. Emrah YENİLMEZ Tam Öğrenme Stratejisi'nin Etkililiği Üzerine Bir Çalışma	188
Dr. Ali ÇOLAK Ölmek Üzere Olan Kişiyeye ve Mezardaki Ölüye Yapılan Telkin ile İlgili Rivayetler	202

Dr. Halim ÖZNERHAN Eski Arap Eleştirmenlerine G6re Şiir Anlamlarında Doğruluk Sorunu.....	224
6ęr. G6r. M. Mansur G6KCAN Tasavvufta Allah Korkusu (Havf).....	250
Mustafa 6NVERDİ Kuranda Ahiret İnanıcı Bağlamında Adana ve Hatay B6lgesindeki Tenas6h ve Reenkarnasyon İnançlarının Değerlendirilmesi	278
Arş. G6r. Veysel NARG6L Malİ Tasarrufu Açıısından İslam (Aile) Hukukunda Kadın.....	302
Yrd. Doç. Dr. Asım YAPICI Kitap Tanıtımı	324

DAS CHRISTENTUM IN DEN TÜRKISCHEN RELİGİONS-UND GESCHICHTSBÜCHERN

Prof. Dr. Kerim YAVUZ*

Özet

1982-2000 yılları arasında M. E. B. tarafından kabul edilip Türkiye'deki resmi İlk ve Ortaöğretim okullarında resmen okutulan din bilgisi ve tarih ders kitaplarında Hristiyanlık ile ilgili öğrencilere öğretilen bilgilerin genel bir değerlendirilmesi yapılmaktadır. Daha çok Batı dünyası insanlarını bilgilendirmenin önplanda tutulduğu bu makalede bugün Avrupa'da milyonlarca Türkün özellikle Almanya'da 3-4 milyonluk nüfusu ile bir "Türk-İslam Kültür Çevresi" oluşturduğu, Batılılarla Müslümanların birbirlerini daha iyi anlamalarına ve karşılıklı sıcak bir diyalogun gelişmesine katkıda bulunmak istediği vurgulanmaktadır.

Türkiye'de ilk ve ortaöğretimde öğrencilere konu ile ilgili neler öğretildiğine gelince, makalede önce tarih kitaplarına yer verilmiş ve burada özellikle Hristiyanlığın tarihi oluşumu, gelişimi ya da kilise ve papalığın ortaya çıkışı, ilk hristiyanlar, kilise, papalık tarihi, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğunun resmi dini haline gelmesi, kilise organizasyonu ve yayılması, kiliselerin ayrılması, misyonerliğin gelişimi, haclı seferleri ve onların dini, siyasi ve ekonomik sebepleri ve sonuçları ele alınmıştır.

Bundan sonra din ve ahlak bilgisi ders kitaplarına geçilmiş ve orada öncelikle, Hristiyanlığın ortaya çıkışı, yayılması, Allah, Hz. İsa, onun peygamberliği, İncil, farklı inciller, inanç esasları, ibadetleri, kilisenin kuruluşu, farklı kiliselerin ortaya çıkışları, başlıca Hristiyan mezhepleri: Katoliklik, Ortadoks ve Protestan kiliseleri, Hristiyanlığın dini ve ahlaki prensipleri, beklentileri üzerinde durulmaktadır. Makale ulaştığı sonuçların genel bir değerlendirilmesiyle sona ermektedir.

Anahtar kelimeler: Din, hristiyanlık, din ve ahlak bilgisi, tarih kitapları,

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı. kyavuz@cu.edu.tr

In der heutigen Welt, in der wir leben, hat sich das Tempo des kulturellen Austauschs stark beschleunigt. Dieser Austausch findet so schnell statt, dass die Ländergrenzen praktisch keine grosse Rolle mehr spielen. Trotzdem ist jedem klar, dass es gewisse Grenzen gibt - so etwa dass Deutsche und Türken aus unterschiedlichen Kulturen stammen. Während die Deutschen zum deutsch-christlichen Kulturkreis gehören, rechnen wir die Türken zum türkisch-islamischen Kulturkreis. Von den fünf Millionen Ausländern leben in der Bundesrepublik Deutschland etwa über drei Millionen türkische Arbeiter mit Familien, die man jeden Tag am Arbeitsplatz, auf der Strasse, in der Schule oder sonst wo treffen kann. Damit sich Türken und Deutschen besser verstehen, kennenlernen und sie freundlicher miteinander umgehen können, ist ein kulturübergreifendes und interkulturelles Lernen eine Notwendigkeit.

Darum soll über ein Thema gesprochen werden, das vielleicht ein wenig zum gegenseitigen Verstehen zwischen der deutsch-christlichen und der türkisch-islamischen Kultur beitragen kann. Die Religion als Teil der Kultur sollte auch einen Beitrag dazu leisten, dass Missverständnisse, Vorurteile und andere Probleme zwischen den Kulturen abgebaut werden können. Aus diesem Grunde haben wir uns mit dem Thema "Das Christentum in den türkischen Religions- und Geschichtsbüchern" befasst.

Dieser Artikel versucht die Informationen, die zwischen den Jahren 1982 und 2000 in den offiziellen Geschichts- und Religionsunterrichtsbüchern über das Christentum geschrieben sind, festzustellen.

Ausserdies versuchen wir hiermit den Entwicklungsprozess in den offiziellen Büchern, die in der Türkei für die türkischen Schüler und Schülerinnen zur Hand genommen sind, zu bestimmen.

Da das Erziehungsministerium nach dem Jahre 2000 ein neues Programm realisiert und nach diesem Programm neue Bücher bestimmt hat, haben wir diese Bücher nicht in diese Arbeit miteinbezogen. Deshalb ist es für uns zur Zeit nicht

möglich einen Vergleich zu machen, das die Bücher, die naht dem Jahre 2000 bestimmt worden sind, noch nicht untersucht worden sind.

Somit scheint es zur Zeit nicht möglich zu sein, das Untersuchen in diesem Bereich, das vor dem Jahre 2000 gemacht worden ist und nach dem Jahre 2000 zu erwarten ist, zu vergleichen.

Was lernen die türkischen Kinder in ihrem Land in den Schulbüchern über das Christentum? Es wurden Religions- und Geschichtsbücher aus Grundschulen, Mittelschulen und Gymnasien untersucht. Was türkische Schulbücher über das Christentum sagen, vor allem wie sie das tun, haben wir sie in den sehr verschiedenen Büchern untersucht. Welches Bild vermitteln diese Geschichts- und Religionsbücher von Christentum? Wir haben uns fast fünfundzwanzig Bücher angeschaut.

Einige von den Geschichtsbüchern räumen noch mehr Platz ein als die anderen. z.B. das Geschichtsbuch von Veli Şirin beinhaltet fünf Kapitel, von denen das eine allein mit dem Kapitel "Europa im Mittelalter¹" gewidmet wurde. Auch in seinem zweiten Buch ebenfalls mit einem ganzen Kapitel beschäftigt er sich mit dem Thema: Europa im 15. und 16. Jahrhundert². Das auch aus 10 Abschnitten bestehende Geschichtsbuch von N.Akşit behandelt mit 2 Kapiteln das Thema: "Europa vom 8. bis zum 12. Jahrhundert und Kreuzzüge³", Die Schulbücher haben etwa 70-270 Seiten. Die grosse Merzhzahl der Bücher enthält auch Informationen über andere Religionen. Im Vergleich zu anderen Religionen wird dem Judentum und besonders dem Christentum viel Platz eingeräumt. Denn beide sind monotheistisch und ihre Verkünder Moses und Jesus gehören zu den Propheten des Islam. Die tatsächliche religiöse Vielfacht auf der Welt wird in den Schulbüchern oft drastisch auf diese drei Religionen, d.h. den Islam, das Christentum und das Judentum reduziert.

¹ Siehe Şirin, *Tarih Lise I*, s. 49-67.

² Vgl. Şirin, *Tarih Lise II*, s. 114-133.

³ Siehe, Akşit, *Tarih II*, s. 110-135.

Bevor wir uns den Inhalten zuwenden, möchten wir zunächst kurz einige Merkmale zwischen den türkischen Geschichts- und Religionsbüchern aufweisen. Die Kernthemen der Religionsbücher sind hauptsächlich Religion, Glaube, Gottesdienst und ethisches und soziales Verhalten. Demgegenüber sind die Hauptthemen der Geschichtsbücher viel mehr historische Ereignisse bzw. die Geschichte der Völker, der Staaten, ihre historischen Beziehungen und Entwicklungen sowie ihre Kulturen und Zivilisationen. Beim Themenbereich der Geschichtsbücher geht es im Hinblick auf das Christentum im weitesten Sinne um das Christentum, seine Entstehung und Entwicklung bzw. die Geschichte des Christentum oder Kirchen, die christlichen Konfessionen, wissenschaftliche und künstlerische Bewegungen im Mittelalter und die Kreuzzüge, ihre Gründe und die Ergebnisse, die Bewegungen der Renaissance und der Reformation im Westen. Die neueren Geschichtsbücher geben noch mehr Informationen über die Religionen und Kulturen anderer Völker in Geschichte und Gegenwart. Damit kann man sagen dass die Schüler das Unbekannte noch mehr verstehen können.

Die Religionsbücher behandeln aber im Hinblick auf die christliche Religion hauptsächlich das Christentum, das Leben von Jesus, sein Prophetentum, die Bibel, die Glaubenssätze, die christlichen Hauptrichtungen, d.h. der Katholizismus, die Orthodoxie und der Protestantismus u. a.

Wenn wir zum Thema zurückkommen, geben wir zu, dass unsere Aufgabe eine schwierige Arbeit ist. Obwohl es sehr schwierig ist, eine ausgewogene und allgemein verständliche Darstellung des Christentums zu vermitteln, fangen die Geschichtsbücher zuerst mit der Entstehung und der davon ausgehenden späteren Entwicklung des Christentums bzw. der Kirche und des Papsttum an. Die Geschichtsbücher thematisieren die ersten Christen, die Kirchengeschichte, das Papsttum, das Christentum als die offizielle Religion des römischen Reiches, die Kirchenorganisation und ihre Ausbreitung, die Entstehung des Patriarchats die Trennung der Kirchen die Hauptrichtungen, die Entstehung und die Ausbreitung der Missionierung, die Kreuzzüge, ihre religiösen, politischen und ekonomischen

Gründe und ihre Ergebnisse. Dann lernen die Wissenschaft und Kunst im Mittelalter in Europa, die byzantinische Kultur, Zivilisation und soziales Leben, die Renaissance und die Reformation, ihre religiösen, politischen, ekonomischen u. a. Gründe, ihre Ausbreitung, und ihre religiösen, politischen, ekonomischen und wissenschaftlichen Ergebnisse, die Entstehung des Protestantismus und Martin Luther u. a. Hier geben die Geschichtsbücher mehr oder weniger einen zusammenfassenden Überblick über wichtige Phasen der Kirchengeschichte oder christlichen Geschichte⁴.

Was wir in den untersuchten Religionsbüchern im Zusammenhang mit dem Christentum gefunden haben, möchten wir nun die Hauptthemen nebeneinanderstellen. Also, zu den Kernthemen des Unterrichts gehören mehr oder weniger das Christentum, seine Entstehung und die Ausbreitung, Gott, Jesus, sein Prophetentum, die Bibel und die Bibelexemplare von Matthäus, Markos, Lukas und Johannes, die christlichen Glaubensgrundsätze, das Zustandekommen der Kirchen und ihre Trennung, die Hauptrichtungen d.h. der Katholizismus die Orthodoxie und der Protestantismus, die dazu gehörenden Kirchen, d.h. katholische, orthodoxe und protestantische Kirche und die christlichen Sakramente und ethische Erwartungen u.a.⁵.

Wenn wir uns zu den Inhalten der Religionsbücher zuwenden, geben wir zuerst zu, dass es sehr schwierig in der heutigen Zeit eine ausgewogene, allgemein verständliche und überzeugende Darstellung des Christentums als Ganzes den muslimischen Kindern zu vermitteln.

Erstens beruht diese Schwierigkeit auf dem Wesen und der Urgeschichte des Christentums zu erklären. Eine andere Schwierigkeit liegt darin, dass das Christentum im Verlauf seiner fast zweitausendjährigen Geschichte sehr viele und

⁴ Vgl. Şirin, *Tarih*, s. 115-133; Akşit/Oktay, *Tarih*, s. 223; Akşit, *Tarih*, s. 110-135; Oktay, *Tarih*, s. 28; Kafesoğlu/Deliorman, *Tarih* s. 71-72; Mercil/Tahran/Günel/Mercil, *Tarih I*, s. 204-224; Mercil/Miroğlu/Halaçoğlu, *Tarih II*, s. 142-149; Şirin, *Tarih*, s. 49-67.

⁵ Vgl. Ayas/Tümer, *Din Kültürü*, s. 4-50; Kılavuz/Köfen/Çetin/Algül, *Din Kültürü*, s. 42-45.

ganz verschiedene Formen angenommen hat. Die Geschichte stellt wiederum fest, dass sich diese Formen in seiner Substanz und seiner Gestalt voneinander so unterschiedlich entwickelt haben. Es ist auch schwierig alldies fast unmöglich genau festzustellen und überzeugende Verständnis zu geben.

Trotzdem möchten wir versuchen, gemäss diesen Büchern in den kurzen Bershreibungen einer Erklärung für diese Religion abzugeben.

Wenn wir in die Religionsbücher eingehen, sehen wir, dass die türkischen SchülerInnen lernen, dass die Religion, die Jesus lehrte und verbreitete, und das Christentum heisst und es ursprünglich eine monotheistische Religion ist. Hier wird zunächst das Glaubensbekenntnis, insbesondere der Glaube an den Gott, die heiligen Bücher und die Propheten behandelt. Der erste und wichtigste Glaubenspfeiler des Christentums war der Glaube an die Einheit Gottes. Deshalb berufen sich das Christentum und der Islam auf einen gemeinsamen Ursprung. Dazu gehört auch das Judentum. Sie sind alle die Offenbarung Gottes. Ihre Verkünder als Propheten oder Gesandten sprechen im Namen eines einzigen Gottes, dem allein Verehrung, Glaube und dienen zuteil werden sollen⁶. Also fordern diese Religionen an die Existenz und Einheit Gottes zu glauben und ihm zu gehorchen. Infolgedessen sind Judentum, Christentum und Islam eng miteinander verbunden, weil sie eine gemeinsame Wurzel haben.

Gott hat seit Anbeginn der Schöpfung Propheten geschickt. Ihre Verehrung ist für Muslime Glaubenspflicht. Das Jesus Bild in den türkischen Schulbüchern ist, wie wir im Jahre 1988 in einem Referat im Rahmen vom "3. Nürnberger Forum" vorgetragen haben, in sieben Abschnitte unterteilt. So wurden diese Themen wie etwa die Darstellung von Jesus, seine Persönlichkeit, sein Prophetentum, die Eigenschaften im allgemeinen behandelt. Dazu kommen auch, was Gott Jesus mit der Bibel offenbarte und welches Christentum er lehrte und verbreitete.

⁶ Siehe Ateş/Bolay/Karımış, *Din*, s. 16-19.

Also, Jesus wurde als Kind geboren. Seine Mutter Maria war Jungfrau. Jesus hatte keinen Vater. Dass er so geboren wurde, was das Ergebnis eines grossartigen Wunders. Wie Allah Adam mit seiner unvergleichbaren und göttlichen Kraft ohne Mutter und Vater erschaffen hatte, so schuf er auch Jesus mit seiner unbegrenzten Macht ohne Vater. Die Art seiner Erschaffung war aussergewöhnlicher Ausdruck des göttlichen Willens⁷.

Seine Mutter Maria war ein sehr keuscher, tugendhafter und verehrungswürdiger Mensch und führte ein sauberes und züglisches Leben. Ihr Kind im Koran Isa genannt - kam vaterlos zur Welt. Als Juden Maria beschuldigten, unmoralisch gewesen zu sein, begann Isa darauf mit Gottes Erlaubnis zu sprechen und die Tatsache und seine göttliche Pflicht mitzuteilen (K.19, 27-35). Jesus hatte hohe menschliche und moralische Eigenschaften. Er war äusserst gutherzig, ehrenhaft, zuverlässig, wahrhaftig, treu und vertrauenswürdig⁸ und führte einfaches und moralisches Leben. Als Isa (Jesus) in Palästina auftrat, war die religiöse Kraft des Judentums verschwunden. Darauf beauftragte Gott Jesus als Gesandten, das Christentum als wahre Religion bei den Israeliten zu vermitteln und zu verbreiten. Als er 30 Jahre alt war, wurde Prophet und begann mit seiner göttlichen Aufgabe. Er ruft die Juden zur Einheit Gottes auf und wirkt Wunder von den Menschen verlangt Isa die Befolgung der göttlichen Gebote. Die Juden beklagen sich jedoch bei den römischen Besatzern über den unbequemen Volksaufwiegler. Sie warfen Jesus vor, eine neue die Gesellschaft bedrohende Religion und zu verbreiten und Unruhe unter dem Volk zu stiften. Sie konnten nicht ertragen, dass das Christentum verkündet wurde. Deshalb begann der Kampf gegen Jesus und seine Jünger, der in Entschluss, Jesus zu töten, seinen Höhepunkt erreichte. Beim Letzten Abendmahl

⁷ Siehe Kafesoğlu/ Deliorman, *Tarih*, s.71; Tunç, *Din*, s.37; Şener/Karmış, *Din*, s. 4; Ayas/Tümer, *Din*, s. 44

⁸ Vgl. Eraydın/Kandemir, *Din*, s. 30; Özdemir, *Din*, s. 48; Ayas/Tümer, *Din Kültürü*, s. 45; Bilgin, *Din Kültürü*, s. 46.

wurde Isa von einem seiner Jünger verraten und er sagte, wo er sich versteckte⁹. Bei einem Überfall brachten die Juden jemanden um, der Jesus ähnelte, aber nicht Isa war. So wurde er nicht gekreuzigt, sondern eine ihm ähnliche Person. Denn Allah hatte Jesus vorher zu sich genommen¹⁰.

Also, das Christentum trat unter den Juden hervor. Da sie aber diese neue Religion nicht annehmen, verbreitete sie sich nicht dort, sondern unter den anderen Menschen. Die Jünger von Jesus geben sich besonders grosse Mühe, das Christentum zu lehren und zu verbreiten. Da es aber eine starke Unterdrückung der Christen gab, konnte das Christentum über 200 Jahre nur im Geheim praktiziert werden¹¹.

Jesus war einer von den grossen Propheten, der den wahren Weg zeigte. Was er vermittelte und trat, geschah alles im Namen Gottes, weil das Prophetentum eine göttliche Aufgabe ist, mit der ihn Allah beauftragt hatte¹². Deshalb sollen die Muslime alle Propheten, also auch an Jesus glauben und sie lieben.

Schliesslich lassen sich die türkischen Religionsbücher Jesus als einen grossen Gesandten Gottes erscheinen. Es gibt in der heutigen Welt ausserhalb des Christentums keine andere Religion, die Jesus als Menschen und Gottes Gesandten so hochschätzt wie der Islam. Infolgedessen wird Isa ohne Abstrich sehr positiv gesehen. Mit den anderen Worten zeichnen die Schulbücher vom Menschen Isa ein überaus positives Bild.

Nach der islamischen Auffassung ist Jesus kein Sohn Gottes. Er bleibt nur hochgeschätzter Mensch. Isas vaterlose Herkunft hat Christen im Laufe der späteren

⁹ Siehe Eraydın/Kandemir, *Din*, s. 30; Özdemir, *Din*, s. 48; Ayas/Tümer, *Din Kültürü*, s. 45; Bilgin, *Din*, s. 45-46

¹⁰ Vgl. *Din Dersleri I*, s. 45; Bilgin, *Din Kültürü*, s. 45-46

¹¹ Siehe Okutan, *Din Bilgisi*, s. 28; *Din Dersleri II*, s. 24; Ateş/Karımış/Bolay, *Din Bilgisi*, s. 19-20; Şener/Karımış, *Din Kültürü*, s. 45; Akşit/Oktay, *Tarih*, s.223.

¹² *Din Dersleri I*, s. 20-22; Bolay/Karımış/Ateş, *Din Bilgisi*, s. 45-47; Tunç, *Din*, s. 37; Fiğlalı, *Din*, s. 24; Ayas/Tümer, *Din*, s. 45; Şener/Karımış, *Din*, s. 4; Akşit/Oktay, *Tarih*, s. 223.

Zeit zu verschiedenen Spekulationen und entsprechenden Konfessionsbildungen veranlasst¹³ Die Christen schreiben Jesus zwei Eigenschaften zu: Eine menschliche und eine göttliche. Die beiden verbinden sie mit dem heiligen Geist. So trat der Trinitätsglaube an die Stelle des ursprünglichen Glaubens. Nach diesem Glauben sei Jesus Sohn Gottes geworden. Maria habe Gottes Sohn geboren. So habe Jesus eine Persönlichkeit, mit der ihm später zugeschriebenen Trinitätseigenschaften gehabt. Auf diese Weise wandelte sich der Glaube an die Einheit Gottes im Laufe der Zeit zum Trinitätsglauben um.

Diese Auseinandersetzungen um “diesen kontroversen Trinitätsglauben” gehen auch heute noch unter den Christen weiter¹⁴.

Die Religionsbücher erwähnen noch, dass es im Christentum ausser der Trinität auch moralische Eigenschaften, wie Liebe, Nächstenliebe, Gutherzigkeit, innere Reinheit, Verzeihung, Hilfe, Güte u. a. vorgeschrieben sind.

Ausserdem finden wir in den Schulbüchern, dass Jesus einer von vier grossen Propheten ist, dem ein heiliges Buch, d.h. die Bibel von Allah offenbart worden ist. Der Koran bezeichnet sie als ein Buch göttlicher Offenbarungen an Isa. Jesus forderte mit der Bibel im Namen Gottes von den Menschen an die Existenz und Einheit Gottes zu glauben, ihm zu gehorchen und die neue Religion anzunehmen. Gleichzeitig verlangte er von den Menschen die Gebote und Verbote Gottes einzuhalten, allerdings beseelt von der Liebe zu Gott und zum Menschen. Der Glaube an die ursprüngliche Bibel und das Prophetentum von Jesus ist einer Glaubenspfeiler für jeden Muslim. Mit der Zeit verlor aber die Bibel ihre ursprüngliche Eigenart. Die heute existierenden Bibelexemplare enthalten nicht, die Jesus von Gott herabgesandte Botschaft, sondern Berichte über sein Leben und die Evangelien, die man heute lesen kann, wurden erst nach Jesus ableben.

¹³ Vgl. Şirin, *Tarih Lise II*, s. 50-51; *Din Dersleri I*, s. 21; *Din Dersleri II*, s. 20-21; Kafesoğlu/Deliorman, *Tarih*, s. 71-72.

¹⁴ Siehe Akşit, *Tarih*, s. 27; Akşit/Oktay, *Tarih*, s. 223.

In der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts nach Christi Geburt tauchen sehr viele Evangelien auf¹⁵. Im Jahre 325 n. Chr. Beschloss man auf dem Konzil zu Nicea von den zahlreichen kursierenden Evangelien nur noch vier anzuerkennen. Die vier übriggebliebenen stimmen in vielen Punkten nicht miteinander überein und zeigen sogar Gegensätze. In den auf vier reduzierten Evangelien findet man noch Ereignisse, die nach Jesus Tod stattfanden. Ausserdem sind in ihren Predigten und Ereignissen aus Jesus Leben enthalten, die nicht mit den Offenbarungen direkt zu tun haben¹⁶. Die Bücher höherer Klassen thematisieren die Glaubenswürdigkeitsfrage christlicher Glaubensurkunden: Die ursprünglich göttlichen Schriften der Juden und Christen wurden von ihren Anhängern verfälscht. Sie sind folglich mit den geoffenbarten Büchern nicht oder nur sehr entfernt identisch.

Die Religionsbücher gehen noch kurz auf die Entstehung der Kirchen und Konfessionen und ihre Trennung, d.h. der Katholizismus, die Orthodoxie und der Protestantismus oder die dazugehörenden Kirchen d.h. katholische, orthodoxe und protestantische Kirche ein. Dabei werden häufig ohne Nennung von Unterschieden diese drei Hauptrichtungen genannt: Katholiken, Protestanten und Orthodoxe. Teilweise bieten die Religionsbücher einen summarischen Überblick über wichtige Phasen der Kirchengeschichte dar. Ausserdem werden auch die Sakramente präsentiert¹⁷ und ganz kurz christliche Andachten, Gebete und die Aufgaben höherer Persönlichkeiten erwähnt.

¹⁵ Vgl. Hocaoglu, *Din*, s. 16; Ateş/Bolay/Karmış, *Din Kültürü*, s. 19-20; Şirin, *Tarih*, s. 50-51.

¹⁶ Ateş/Karmış, *Din*, s. 19-20; Şener/Karmış, *Din Kültürü*, s. 5; *Din Dersleri II*, s. 15; Okutan, *Din Bilgisi*, s. 28-29; Ayas/Tümer, *Din Kültürü*, s. 46; Kılavuz, u. a., *Din Kültürü*, s. 43-44.

¹⁷ Siehe Ayas/Tümer, *Din Kültürü*, s. 46-50; Ateş/Bolay/Karmış, *Din Bilgisi*, s. 19-20; Kılavuz, u. a., *Din Kültürü*, s. 43-44.

Schlussbetrachtungen

Die Schulbücher geben einen allgemeinen Überblick über die historische Entwicklung des Christentums, der Kirche und des Papsttums. Sie befassen es möglichst objektiver und freundlicher Weise. Da das Christentum bei der Behandlung der islamischen Auffassung in Berührung kommt, wird es mit dem islamischen Standpunkt bewertet, auf diese Weise beachten sie möglichst eine objektive Perspektive. Sie geben Mühe, von den Vorurteilen und Missverständnisse fernzuhalten.

Wenn man die Religionsbücher zur Hand nimmt, so sehen wir, dass manchmal der christliche Standpunkt mit dem islamischen Standpunkt zusammen verstehen wird. Dabei hat man aber nicht die Absicht, die Christen zu verletzen.

In der Tat versuchen sie die Themen möglichst mit wissenschaftlichen Maßstäben zur Hand zu nehmen. Mit dieser Einstellung hoffen wir, dass beide Seiten in der Zukunft sich gegenseitig besser verstehen und freundlicher miteinander umzugehen, falls die christliche Welt dieses Verfahren einschlägt. Denn hier ist ein kulturbegreifendes Lernen notwendig.

LİTERATURVERZEİCHNİS

- Akseki, A. Hamdi: *Din Dersleri*, 2. Kitap, Ankara 1949.
- Akşit, Niyazi/Oktay, Emin: *Tarih Lise I*, Remzi Kitabevi İstanbul 1980.
- Ateş, S. /Bolay, S. H. /Karmış, O.: *Din Bilgisi, Lise I*, Devlet Kitapları, Ankara 1976.
- Ayas, R. /Tümer, G.: *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Lise I*, Ankara 1992.
- Bilgin, Beyza: *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, İlkokul 5*, Devlet Kitapları, Ankara 1992.
- Din Dersleri I İlkokul Kitapları*, 1. Aufl. 1949, 27. Baskı M. E. Basımevi, İstanbul 1972.
- Din Desleri II, İlkokul Kitapları*, I. Aufl. 1949, 27. Baskı M. E. Basımevi, İstanbul 1976.
- Eraydın, S. /Kandemir, Yaşar: *Din Bilgisi Orta II*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1967.
- Fığlalı, E. R.: *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Orta 3*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.
- Gürtaş, A. / Uzunpostacı, M.: *Din Bilgisi, Lise I-II*, İrfan yayınevi, İstanbul 1968.
- Hocaoğlu, M.: *Din Bilgisi Orta I*, İnkilab Kitabevi, İstanbul 1967.
- Kafesoğlu, İ. /Deliorman, A.: *Tarih Lise I*, Devlet Kitapları, İstanbul 1982.
- Kılavuz, S. Köten, A./ Çetin, O. /Algül, H.: *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Kaynak Kitap, Marifet Yay. İstanbul 1988.
- Merçil, E. / Miroğlu, İ. / Halacoğlu, Y.: *Liseler İçin Tarih II*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1992.
- Merçil, E. /Tahran, T. / Günal, Z. / Merçil, B.: *Lise Tarih I*, Altın Kitaplar Yay. İstanbul 1989.
- Okutan, Ömer: *Din Bilgisi, Lise ve Dengi Okullar için*, İstanbul 1980.
- Özdemir, S.: *Din Bilgisi, Orta 2*, Ankara 1974.

Öztaş, A. H.: *Din Dersleri Orta 2*, Ülkü Kitabevi, Bolvadin.

Şener, A. / Karmış, O.: *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Devlet Kitapları, İstanbul 1982.

Şirin, Veli: *Tarih Lise II*, Gendaş A. Ş. İstanbul 1990.

Şirin, Veli: *Tarih Lise III*, Gendaş A. Ş. İstanbul 1990.

Tunç, Cihat: *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Ankara 1992.

Yavuz, Kerim/Günay, Ünver: *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, İstanbul 1987.

Das Christentum in den türkischen Religions-und Geschichtsbüchern

HANEFÎLERİN UMÛMÛ'L-BELVÂ VE MÂLİKÎLERİN AMEL-İ EHL-İ MEDÎNE İLKESİ BAĞLAMINDA HABER-İ VÂHİD'İN DEĞERİ ÜZERİNE

Doç. Dr. Nasi ASLAN*

Sünnet'in Kur'an-ı Kerimden sonra İslam Hukukunun ikinci kaynağı olduğu hususunda İslam âlimlerinin çoğunluğu görüş birliği içindedirler. Rivayet açısından Sünnet'in çok az bir kısmı bize mütevâtir olarak nakledilmiştir. Mütevâtir sünnet gibi kesin bilgi ifade etmese de amelî konularda bağlayıcı bir özelliğe sahip olan meşhur sünnet ise mütevâtir sünnet'e nispetle biraz daha fazla bir yekun teşkil etmektedir. Sünnetin büyük bir bölümünün âhad haberlerden oluştuğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu itibarla, âhad haberle amel konusu mezhepler arasında Sünnet'le ilgili tartışmaların odağını oluşturur.

Âhad haberlerle amel etme hususunda, tanınmış mezheb imamlarının da aralarında bulunduğu cumhur ülema nezdinde, râvilerin âkil-bâliğ olması, müslüman olması, âdil olması ve zapta ehil olması gibi şartlar, zorunlu addedilmiştir. Bu dört şartta ittifak halinde olan mezhep imamları bunların dışında başka şart ileri sürüp sürmeme noktasında farklı tutum sergilemişlerdir.

Hanefi usulcüler, yukarıda zikredilen şartlara ek olarak; (1)-Râvinin, Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadisin aksi istikametinde amel etmemesi ve ona

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

aykırı fetva vermemesi; (2)-Hadisin sık sık vuku bulan ve her müslümanın hükmünü bilmesi gerektiğine inandığı olaylar (umûmü'l-belvâ) hakkında varid olmaması; (3)- Râvinin fıkıh ile maruf olmaması durumunda hadisin –mezhep içerisindeki iki görüşten birine göre- kıyasa ve şer'î esaslara aykırı olmaması gibi şartlar ileri sürmüşlerdir.

Mâlikîler ise haber-i vâhid'in Medine ehlinin tatbikatına ve İmam Mâlik'e nisbet edilen iki görüşten birine göre- kıyasa (İslam hukukunun temel ilkelerine) aykırı olmamasını şart koşmuşlardır.

Şâfîiler ise, Hanefî ve Mâlikîler gibi başka şartlar ileri sürmeyip sadece senedin sahih ve muttasıl (kesintisiz) olmasını şart koşmuşlardır. Bu nedenle onlar mürsel¹ hadislerle (Said ibnû'l-Müseyyeb'in mürseli hariç) amel etmezler. Şâfîilere yakın bir anlayış içinde olan Hanbelîler ise bu konuda sadece senedin sahih olmasına dikkat ederler. Ancak onlar mürsel haberlerle ameli kabul ederek çerçeveyi Şâfîilerden daha da geniş tutmaktadırlar. Böylece Şâfîilerin dışında Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerin mürsel hadislerle amel noktasında benzer bir yaklaşım içinde buldukları söylenebilir.²

Hatırlanacağı üzere, yukarıda da Hanefî ve Mâlikî ekolünün âhad haberin kıyasa ve dinin genel ilkelerine ters düşmemesi gereği üzerinde müşterek düşündüklerini belirtmiştik. Ahad haberin umûmü'l-belvâ alanında varid olmaması şartını koşan Hanefîlerle, Medine ehlinin ameline ters düşmemesi gerektiğini belirten Mâlikîler bu noktada farklı bir tutum sergiliyor gözükmeyle beraber gerçekte böyle midir? Bu iki kıstas birbirinden çok farklı mıdır? Bu yazıda bunun üzerinde durmaya çalışacağız.

¹ Burada "mürsel hadis"le râvilerinden biri veya daha fazlası düşmüş olan hadisler kastedilmektedir.

² Âhad haberle amel konusunda ileri sürülen şartlarla ilgili olarak daha fazla bilgi için bkz. Şa'ban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (çev. İ. Kâfi Dönmez), TDV. Yayınları, Ankara 1996, 87-95; Apaydın, H. Yunus "Haber-i Vahid", *DİA*, XIV, 357-362.

Haber-i vâhidin umûmü'l-belvâ bir konuda vârid olması ve sahabe tarafından amel edilmemiş olması Hanefiler nezdinde onun reddi ya da yalan olması ihtimaliyle zayıf kabul edilmesi anlamına gelir. Umûmü'l-belvâ, genelde bütün toplumu ilgilendiren ve herkesin yüz yüze bulunup hükmünü bilme ihtiyacı duyduğu hususları içine alınca, bu alanda vârid olmuş bir haberin birkaç kişiyle sınırlı kalması düşünülemez. Böyle bir haberin yaygınlık kazanmayıp âhad olarak kalması onun sahih olmadığını gösterir.

Bazı Hanefî usulcüler umûmü'l-belvâ'da vârid olmuş haber-i vâhidi reddederken şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir: Hz. Peygamber insanlara ihtiyaç duydukları şeyleri açıklamakla emrolunmuş ve onlara da kendilerinden sonra ihtiyaç duyulacak şeyleri nakletmelerini emretmiştir. Mesele, belvânın umumî olduğu bir konu ise Resûl-i Ekrem'in bunu herkese açıklaması; ashabın da bunu yaygın olarak öğrenip nakletmesi esastır. Onlardan yaygın bir nakil olmadığına göre haber unutulmuş veya neshedilmiş demektir. Şayet öncekiler arasında sabit olsaydı haber yaygınlaşır ve bir kişi onu nakletmezdi. Olayın yaygınlığına rağmen hadisin şazz kalması onda güvenilmezlik ve inkıta (kopukluk) bulunduğunu gösterir.³ Bu nedenlerden dolayı Hanefiler, Bûsre bt. Safvan tarafından rivayet edilen “*Kim tenâsül uzvuna dokunursa, abdest alıncaya kadar namaz kılmasın*”⁴ ve “*Tenâsül uzvuna dokunan kimse abdest alsın*”⁵ hadisini kabul etmemişlerdir.⁶ Serahsî, bu hadisle ilgili şu değerlendirmeyi yapar: “Bununla amel etmeyiz, çünkü (hadisi rivayet eden ravi) Busre, herkesin bilmesi gereken bir konuda teferrüd etmiş (tek kalmıştır). Bu noktada: “Hz. Peygamberin, bu hükmü sadece Bûsre'ye öğretmiş

³ Apaydın, *a.g. md*; 360.

⁴ Ebû Davud, *Tahâret*, 69; Tirmizi, *Tahâret*, 61,62

⁵ Buhârî, *İlim*,53, *Salât*, 9, Hacc 21; Nesâî, *Tahâret*, 117; İbn Mâce, *Tahâret*,63; Dârimî, *Vudû'*, 50; Ahmed b. Hanbel, II, 223; V,194; VI,406,407.

⁶ Aralarında İmam Mâlik, Şâfî ve Ahmed b. Hanbel'in bulunduğu cumhur ulemâya göre bu hadis sahih olup cinsel organa dokunma abdesti bozar.Şâfî bunu “avuç içi ile dokunma” şeklinde tahsis ederken İmam Mâlik ise “lezzet” ve “kasd” ı şart koşar. Bkz. El-Hinn, Mustafa Said, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları* (çev.Halit Ünal) Kayseri 1993, 306.

olduğu iddia edilmiştir.” Oysa buna sadece Busre'nin ihtiyacı olmayıp, bilakis diğer sahabenin de bu hükmü bilmeye şiddetle ihtiyacı varken bunu bilmemeleri adeta imkânsızdır.⁷ Serahsî, el- Mabsut'ta da bu rivayetle ilgili olarak şöyle der: “Bu hadis sahih değildir. Yahya b.Mâin şöyle demektedir: ‘Üç şey vardır ki, onlar hakkında Peygamber (s.a.v.)’den yapılan rivayetler sahih değildir. Bu hadis de onlardandır’. Niçin Rasulullah bu hadisi sahabenin ileri gelenleri huzurunda söylemedi. Onlardan hiç kimse bunu nakletmedi de bir kadın olan Busre'nin önünde söyledi? Halbuki Rasulullah örtüsü içindeki bakire kızdan daha hayâlî idi”.⁸

Ebû Hüreyre'den nakledilen “Peygamber (s.a.v.) namazda besmeleyi açıktan okurdu”⁹ haberine istinaden cumhur, namazda besmelenin okunmasını vâcib sayarken, Hanefiler bu haberin çoğunluğun her gün yapa geldiği namaz gibi geneli ilgilendiren bir meselede teferrüd etmesi nedeniyle onunla amel etmezler. Çünkü namazda kırâat çok sayıda insanın bilgisi dâhilinde olan bir olaydır. Eğer besmelenin cehrî olarak okunmasına dair Sünnet sabit olsaydı, bu çok sayıda râvi tarafından meşhur hadis şeklinde rivayet edilirdi. Bu şekilde rivayet edilmemiş ise bu onun zayıf olduğunu gösterir. Diğer taraftan Hz. Peygamber “ *Beni nasıl namaz kılıyor olarak görüyorsanız öyle kılınız.*”¹⁰ buyurmuştur. Eğer besmelenin açıktan okunması talep edilseydi bu haber özellikle amel yoluyla yayılır ve meşhûr bir uygulamaya dönüşürdü. Oysa Hulefâ-i Râşidin'in ve birçok sahabînin uygulaması bunun aksi yönünde gerçekleşmiştir.¹¹

Yine Hanefiler, Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen “ Hz. Peygamber rükûya giderken ve başını rükûdan kaldırdığında ellerini kaldırır.”¹² anlamındaki

⁷ Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (ö.490 h.) *Usûl*, I, 368

⁸ Serahsî, el-*Mabsût*, I,66; Ünal, İsmail Hakkı, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994, 156.

⁹ Dârekutnî, *Sünen*, I,307; yakın anlamda rivayetler için bkz. Tirmizî, *Salât*, 67.

¹⁰ Buharî, *Ezan*, 18.

¹¹ Ünal, *a.g.e.* 155.

¹² Tirmizî, *Salât*, 67.

hadisle amel etmeyerek şu itirazda bulunurlar: Bu durumlarda ellerin kaldırılması, çok sık vuku bulan ve herkesin hükmünü bilmeye muhtaç olduğu bir olaydır. Şayet bu konuda sünnet sabit olsaydı bunu çok sayıda râvi rivayet eder ve meşhur bir uygulamaya dönüşürdü.¹³ Hanefiler konuyla ilgili yaygın uygulamanın (meşhur sünnet) İbn Mes'ud'dan rivayet edilen “*Şüphesiz size Rasulullah'ın kıldığı namaz gibi namaz kılacağım*” dedi ve ellerini yalnız bir defa kaldırarak namaz kıldı¹⁴ şeklindeki rivayet doğrultusunda gerçekleştiğini kabul ederler.

Bütün bunlardan biz, Hanefilere göre umûmü'l-belvâ olan meselelerde vârid olan rivayetlerin âhad haber mertebesinde kalamayacağını ve mutlaka şöret bulacağını, aksi halde, burada uygulamaya medar olan meşhur sünnetin belirleyici olacağını müşahede etmekteyiz. Nitekim, “Hz. Peygamber bir olayda sadece bir şâhidi dinlemiş, bir de davacıya yemin ettirerek hüküm vermiştir”.¹⁵ şeklindeki rivayet, bu hususta düzenleyici bir ilke mahiyetinde olan “*Beyyine getirmek davacıya, yemin ise davalıya düşer*”¹⁶ anlamındaki meşhur habere (sünnete) ters düşmesinden dolayı kendisiyle amel edilmemiştir.

Hanefiler, umûmü'l-belvâ konusundaki bir haberin meşhur olmamasını; emredici bir hüküm içeriyorsa bu hükmü vucub yerine mendup veya müstehaba; sayet yasaklayıcı bir hüküm içeriyorsa, tahrir yerine kerâhat'e hamlederek sonuca bağlarlar. Çünkü böyle bir haberden murad vucub veya tahrir olsaydı, bu hüküm selef arasında mutlaka şöret bulurdu.¹⁷

Hanefilere bu konuda bir çok itiraz yapılmıştır. Bu hususta hem Hanefileri hem de Mâlikileri tenkid eden İbn Hazm, umûmü'l-belvâ olan meselelerde her iki ekolün de haber-i vâhidle (kaldı ki bu rivayetlerin sahih olduğu da şüpheli) amel ederek kendi koydukları ilkelere ters düşüklerini öne sürer. Mesela, kakhahanın

¹³ Şa'ban, a.g.e. 89.

¹⁴ Ebû Davud, *Salât*, 119.

¹⁵ Dârekutnî, II, 515.

¹⁶ Tirmizî, *Ahkam*, 12.

¹⁷ Ünal, a.g.e. 155

abdesti bozacağına dair âhad haberin Hanefîlerden başka kimseye ulaşmadığını, yine bir şâhid ve yeminle hüküm verileceğine dair haberin de Malikîlerin dışında kimsenin malûmu olmadığını söyleyerek onları sert bir dille tenkit etmektedir.¹⁸

İbn Hazm'a göre ilke olarak umûmü'l-belvâ fikri mantıklı olamaz. Çünkü Hz. Peygamber'den vârid olan hadisleri sahabenin eşit düzeyde bilmesi imkânsızdır. Onlardan birine ulaşan bir haber diğerine ulaşmamış; birinin duyduğunu diğerleri duymamış olabilir. Nitekim ninenin mirastan 1/6 pay alacağına dair hadis Hz. Ebu Bekir'in; isti'zan hadisi de Hz. Ömer'in malûmu değildi. Hâlbuki bunlar da belvânın umûmî olduğu meselelerdendi.¹⁹

Kanama, kusma ve kakhaha ile gülmenin abdesti bozup bozmaması ve vitir namazının vâcib oluşu vb. hususlar birer umûmü'l-belvâ türü mesele olup bu hususta Hanefîler âhad haberlerle amel ettikleri gerekçesiyle tenkit edilmiştir.²⁰

Kanama ve kusmanın abdesti bozacağına dair hadiste Hz. Peygamber “*Kim namazda kusar veya burnu kanarsa yahut boğazından bir şey gelir veya mezi gelirse, hemen gitsin abdest alsın. Sonra o halde konuşmayarak namazını bıraktığı yerden tamamlasın.*”²¹ demiştir.

Namazda kakhaha ile gülmenin namazı bozduğu gibi abdesti de bozacağına dair hadis ise şöyledir: Hz. Peygamber ashabına namaz kıldırırken, namaz kılmak üzere mescide gelen görme özürlü birisi oradaki bir çukura basarak düşer. Bu duruma namaz kılanlardan bazıları gülerler. Namazı bitirdikten sonra Rasulullah şöyle buyurur: “*Sizden kim kakhaha ile gülmüşse abdesti ve namazı iade etsin.*” (

¹⁸ İbn. Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Mektebetü Âtıf, Mısır, 1978, I, 182.

¹⁹ İbn. Hazm, *a.g.e.* I, 180-181

²⁰ Âmidî, Seyfüddin Ebü'l-Hasen, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1985, I, 339-341; el-Hinn, *a.g.e.* 309.

²¹ İbn. Mâce, *İkâmet*, 137 (hadis no:1221) Bu hadis mürsel olarak rivayet edilmiştir.

Zeylâî bu hadisin biri Ebû Musa el-Eş'ârî ve diğeri Ebû Hüreyre olmak üzere iki tarikten rivayet edildiğini belirtir.)²²

Serahsî, vitrin vâcib oluşu, gusülde ağza ve buruna su almanın farz kılınması gibi umûmü'l-belvâdan olan bir kısım meselelerde âhad haberle amel ettiklerinden dolayı Hanefilere itirazda bulunulduğunu belirterek, bu meselelerle ilgili vârid olan haberlerin âhad değil meşhur olduğunu söyler. Serahsî, söz konusu hususları Hz. Peygamber'in hem yaptığı hem de bize yapılmasını emrettiğini belirterek, buna dair uygulamanın "müstefiz" bir nakil ile sabit olduğunu vurgular.²³

Usûlcülerin çoğunluğu umûmü'l-belvâ konusunda ilke olarak Hanefilere yakın olmakla beraber, nelerin umûmü'l-belvâ olacağı konusunda farklı görüş ortaya koymaktadırlar.²⁴ İbn Rüşd, umûmü'l-belvâ ile Medine ehlinin amelinin aynı cinsten olduğuna işaret ederek şunları söyler: "Medinelilerin kendilerinden önceki kuşaktan devraldıkları pratikler sünnet merkezli olup bunlar sık sık yapıla gelmelerinden dolayı Hanefilerin benimsedikleri umûmü'l-belvâ mesabesindedir. Bu itibarla bunların neshedilmiş olmaları da muhtemel değildir."²⁵

Mâlikîlerin âhad haberlerle amel noktasında Hanefilerle benzer bir yöntemi benimsemiş olmaları²⁶ furû alanında da onlarla aynı veya yakın bir sonuca ulaşmalarına neden olmuştur. Mesela, cenaze namazına yetişemeyen bir kimse İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Ehl-i Hadis'e göre, bu namazı mezarlıkta kılabilir. Onlar konuyla ilgili Hz. Peygamber'in bir kadının kabri başında cenaze namazını

²² Bkz. Zeylâî, Cemalüddîn Ebû Muhammed (ö.762 h.) *Nasbu'r-Râye li-Ahadisi'l-Hidaye*, Kahire ty. I, 47-48

²³ Serahsî, *Usûl*, I, 369

²⁴ Apaydın, *a.g. md.*, 360

²⁵ İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed (ö. 595 h.) *Bidâyetü'l-Müctehid* Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, I, 137.

²⁶ Mâlikî bir fakih ve usûlcü olan Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâci (ö. 474 h.) ise Mâlikî mezhebindeki hâkim görüşün, umûmü'l-belvâ türü meselelerde haber-i vâhid ile amel etmenin caiz olmayacağı yönünde olduğunu söyler. Ve der ki: umûmü'l-belvâ türü meselelerde nasıl ki kıyasla amel ediliyorsa haber-i vâhid'le de amel edilir. Bkz. *İhkâmu'l-Füsûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, Beyrut 1989, 266-267

kıldığını delil getirirler. İmam Mâlik bu hadisi kabul etmekle beraber mevcut uygulama bu istikamette olmadığı için cenaze namazına yetişemeyen kimsenin, cenaze namazını kabirde kılamayacağına hükmetmiştir. Ebû Hanife ise cenazeye yetişemeyenin mezarlıkta cenaze namazı kılamayacağı, sadece ölenin velisinin kılabileceği görüşündedir. İbn Rüşd'e göre Ebû Hanife bunu umûmü'l-belvâ bir mesele olarak görmüş ve konuyla ilgili haberin yaygınlık kazanmaması ve bu yönde bir uygulamanın gelişmemiş olmasından dolayı söz konusu rivayetin zayıf veya mensuh olduğu sonucuna ulaşmıştır. İbn Rüşd Ebû Hanife ve İmam Mâlik'in aynı sonuca ulaşmasını şöyle değerlendirmiştir. "Bizim uygulamayı (Medine ehlinin amelini kastediyor) delil almamız ile Hanefîlerin umûmü'l-belvâyı delil almaları gerçekte aynı şeydir."²⁷

İbn Rüşd'ün bu ifadelerinin bir diğer açılımı şudur: Hanefîlerin umûmü'l-belvâ ile ilgili meselelerde haber-i vâhid ile amel etmede temkinli davranmaları ile Mâlikîlerin haber-i vâhidle amel noktasında Medine ehlinin uygulamasına ters düşmemesine itina göstermeleri gerçekte yaygın uygulama şeklinde vücut bulmuş "meşhur sünnet"e aykırı davranmama düşüncesinin bir ürünüdür.

Hanefîlerde olduğu gibi Mâlikîlere göre de "meşhur sünnet" haber-i vâhiden üstündür. Çünkü bu tâbiûn tabakasında şöhret bulan bir topluluğun ashabtan rivayeti demektir.²⁸ Zaten Medine ehlinin amelinin ictihadî olmayan kısmı yani naklî kısmı ile ilgili meselelerde herhangi bir itiraz vuku bulmamışsa bu tatbikat ulemâ arasındaki hâkim kanaat'e göre bağlayıcı sünnet muvacehesinde değerlendirilir.²⁹

Bu cümleden olarak ezan, ikâmet ve namazla ilgili meseleler zikredilebilir. Çünkü bunlar Medine ehlinin tatbikatının Hz. Peygamber'den bu yana nesilden nesile aktarıla -gelen sünnet kaynaklı kısmını oluşturur.³⁰ Bu şekilde Medine ehlinin

²⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, 190

²⁸ Ebû Zehra, *İmam Mâlik* çev. Osman Keskiöğlü, Hilal yayınları Ankara 1984, 285

²⁹ Dönmez, İbrahim Kâfi "Amel-i Ehli Medine, *DİA*. III, 23.

³⁰ Dönmez, *a.g. md.*, 22.

icmâ'nın/tatbikatının esasını nakle dayanıyorsa bunun, haber-i vâhid'e tercih edileceğinde Mâlikî âlimler ittifak etmişlerdir.³¹

İmam Mâlik'e göre, seferde namazı kazaya bırakan kişi, sefer bittikten sonra onu üzerinde farz olduğu şekliyle kaza eder. Mâlik, el-Muvatta'da şöyle der: "Seferde namaz vakti gelen kişi namazı sehven veya unutarak geciktirir, aynı namaz vakti çıkmadan evine ulaşırsa mukîmin kıldığı gibi kılsın. Ancak evine geldiğinde namaz vakti geçmişse yolcunun namazı gibi kaza etsin. Çünkü o namazı borçlu olduğu şekliyle kaza etmelidir.: "Şehrimizdeki ilim ehli ve halktan gördüğüm uygulama bu şekildedir."³²

Bu konuda Hanefiler de Mâlikîlerle aynı görüşte olup seferde kazaya kalan namaz mukîm iken onlara göre de iki rekat olarak kılınır.³³ İmam Mâlik yine Medine ehlinin uygulamasını, meşhur sünnetin bu yönde olduğuna delil göstererek ezanın sözlerinin ikişer, kâmetin sözlerinin ise tek tek olduğuna hükmeder.³⁴ Hanefiler ise ikâmetin de ezan gibi ikişer kez söyleneceği fikrini benimser ve buna Bilal'in ölünceye dek böyle yaptığını dair rivayetlerin şöhret bulduğunu delil gösterirler.³⁵

Burada kâmetle ilgili şöhret bulan uygulamanın tespitinde Mâlikî ve Hanefilerin farklı sonuçlara ulaştığı görülmektedir. Ancak her iki ekolün de hareket noktası yaygın uygulamayı yani sünnet'i tespittir.

Yine yaygın uygulamadan hareketle hem Hanefiler hem de Mâlikîler vitrin rekat sayısının asgari üç olduğu sonucunda birleşmişlerdir. Bilindiği üzere

³¹ Ebû Zehra, *a.g.e.*, 330.

³² Muvatta, *Vukûtu's-Salât* 5 (I, 23)

³³ El-Merğînânî, Burhanüddin Ebü'l-Hasan. (ö. 593 h.) *el-Hidaye*, Eda Neşriyat İstanbul ty. I.82.

³⁴ *Muvatta, Salât*, 1 (I, 155).

³⁵ El-Hinn, *a.g.e.*, 330.

Hanefiler bu sonuca ulaşırken meşhur sünnetle ihticâc etmişler, Mâlikîler ise Medine ehlinin tatbikatını delil göstermişlerdir.³⁶

İmam Mâlik Medinelilerin ameliyle ihticâc ederken bunun arkasında normatif sünneti arar, yoksa sırf uygulamaya bakmaz veya motamot tatbikata itibar etmez. Mesela Ramazanı müteakip Şevval ayında tutulan altı günlük oruç konusunda, mevcut uygulamayı tasvip etmez ve bunun bid'at olduğunu söyler. Medinelilerin teamülü söz konusu günlerde oruç tutmanın zorunlu olduğu yönündedir. Fakat Mâlik, bu uygulamayı doğru bulmayarak tercihini aksi yönde kullanır.³⁷

İmam Mâlik'in, bu noktada bazen kendisiyle çeliştiği bile olmuştur. Mesela, onun bedel haccı konusundaki ictihadı böyledir. İmam Mâlik'e göre bir insanın başkasının yerine haccetmesi caiz değildir. Oysa konuyla ilgili naklettiği bütün hadisler onun görüşünün aksi yönündedir.³⁸ Yine kendisinin bizzat belirttiğine göre Medineli âlimlerin çoğunluğu aksi yönde kanaata sahiptir. Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Müseyyib, İbn Şîhab ve Râbia b. Ebî Abdurrahman ise bir kimsenin başkasının yerine haccetmesinin caiz olduğunu belirtmişlerdir.³⁹ İmam Şâfiî sahabeden hiçbir kimsenin İmam Mâlik'in görüşünde olmadığını, ayrıca Mekke, Yemen ve doğudaki bütün fakihlerin bilakis başkasının yerine haccetmenin caiz olduğuna dair fetva verdiklerini söyler. Şâfiî, İmam Mâlik'in konuyla ilgili görüşünün İbn Ömer'in

³⁶ Guraya, Muhammed Yusuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım* (çev. M. Emin Özafşar) Ankara 1999, 68.

³⁷ Guraya, *a.g.e.*, 123.

³⁸ Veda haccı esnasında, Hz. Peygamber'e Has'am kabilesinden bir hanım gelerek şöyle bir soru sormuştur: "Ey Allah'ın Rasulü! Babama hacc farz olmuştu. Fakat o çok yaşlandı ve binite binemeyecek duruma düştü. Ben onun yerine haccetsem olur mu? Hz. Peygamber ona "evet" karşılığını vermiştir. Bkz. *Muvatta*, Hacc, 30 (hadis no: 806) Yakın manadaki rivayet için bkz. Buhari, *Hacc*, 1; Müslim, *Hacc* 71.

³⁹ Şâfiî, Muhammed b. İdris (ö. 204 h.), *el-Ümm*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1993, VII, 354.

başkasının yerine namaz ve oruç caiz olmayacağı görüşüne dayandığını belirterek bunun çok zayıf bir istidlâl olduğunu vurgular.⁴⁰

Bu meselede İmam Mâlik'in zikredilen rivayetlerin uygulama alanı bulmadığını, süregelen tatbikatın da buna paralel olmadığını⁴¹ belirtmesi onun Medine uygulamasına dair kanaatinin meşhur sünnete takdîminde (bu durum nadiren de olsa) tipik bir örneği teşkil eder. Bu da Medine uygulamasının arkasında normatif sünneti arayan İmam Mâlik'in ana düşüncesiyle çelişen bir durumdur. İmam Mâlik bu yönden bir çok eleştiriye hedef olmuştur. Bu konuda Leys b. Sad da İmam Mâlik'i eleştirmiş ve Sünnetin Medine ehlinin ameliyle sınırlandırılmayacağını belirtmiştir. Zira O'na göre Hz.Peygamber'in ashabından birçok kimse yeni fetihlerle genişleyen İslam coğrafyasına yayılmış, bundan dolayı Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman bu sahabelerle hiçbir zaman irtibatı kesmemişlerdir. Leys b Sad Mâlik'e yazdığı mektubunda onun Medineliler arasında icmâ' olduğunu söylediği bir çok meselenin tâbiûndan bu tarafa ihtilafı olduğunu dile getirerek örnekler verir. Biz burada sözü uzatmamak için Onun verdiği örneklerden ikisini nakletmekle yetineceğiz. O, şöyle der:

“Medine ehli, evlenen kadının vadesi henüz gelmemiş olan (müeccel mehrini) istemesi halinde derhal ödeneceğine hükmetmişlerdir. Her ne kadar bu hususta Iraklı âlimler Medine ehline katılsa bile, ne sahabe ne de ondan sonraki Mısır ve Suriye'deki müctehidler böyle bir hüküm vermemişler. Ne sahabe ne de tabiûndan böyle bir hüküm nakledilmemiştir. Onlar ancak ölüm ve boşanma durumunda müeccel mehrin ödeneceğine fetva vermişlerdir.(...)İki ortağın her birisinin hissesi nisap miktarına ulaşmadığı sürece müşterek hisselerinin toplamı ulaşsa bile bunların zekât vermeyeceklerini söylediğini duydum. Hâlbuki Hz. Ömer'in valilere gönderdiği talimatta “Ortakların toplam malları nisap miktarına ulaşınca zekât verilir. Herkes hissesine düşeni öder” hükmü var. Ömer b. Abdulaziz'in valiliği döneminde ve ondan sonra da uygulama böyle devam etti.

⁴⁰ Şâfiî, *a.g.e.* VII, 355.

⁴¹ Guraya, *a.g.e.*, 61.

Medine devrinin en büyük âlimlerinden olan Yahya b. Said'in nakli de bu yödedir".⁴²

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hem Hanefîler hem de Mâlikîler Müslümanların öteden beri süregelen tatbikatı (Sünnetü'l-Müslimîn / es-Sünnetü'l-Marufah)'na özel bir önem atfetmişlerdir.

Mâlikîler bu tatbikatın muteberliğini Medine ehlinin ameli ile sınırlandırırken, Hanefîler bunu umûmü'l-belvâ çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bu kıstaslar, her iki mezhebin sahip olduğu meşhur sünnet anlayışının oluşumundaki temel etkenlerden birini teşkil etmektedir.

İki ekolün uygulamaya verdiği bu önem velinin izni bulunmayan nikahın caiz olmayacağına dair hadise yaklaşımlarında daha da belirginleşir. İlgili hadiste: "*Velinin izni olmadan evlenen bir kadının nikahı batıldır.*"⁴³ buyurulmaktadır.

Bu hadisi rivayet eden Hz. Aişe, kardeşi Abdurrahman Şam'da iken onun kızını Zübeyr'in oğlu Münzir'le evlendirmişti. Abdurrahman döndüğünde kendisine danışılmadan yapılan bu evlilik akdine kızmış, ancak bu akdi feshetme yoluna da gitmemiştir.

Hanefîler Hz. Aişe'nin rivayet ettiği hadisin aksi yönündeki uygulamayı dikkate alarak âkil-bâliğ olan kızın velisinin izni olmadan da evlenebileceğine hükmetmişlerdir.⁴⁴

Mâlikîler ise, Hz. Aişe'nin, yeğenini babasının izni olmadan evlendirmesini yorumlayarak Aişe'nin vekil gibi hareket ettiğini ileri sürerler.⁴⁵ Mâlik, Hz.

⁴² El-Hudâri, Muhammed, *Târihüt-Teşriü'l-İslâmî*, Dârü'l-Mârifet, Beyrut 1994, s. 123-126.

⁴³ Dârimî, *Nikah*, 11:

⁴⁴ El-Hinn, *a.g.e.*, 315

⁴⁵ İbn Kâsım Hz. Aişe'nin uygulamasıyla ilgili haberi şöyle değerlendirir: "Bu hadis bize kadar intikal etmiştir. Şayet bu hadis, onu rivayet eden selefin uygulamasıyla örtüşüyor

Peygamber'in "Dul kadın, evliliği konusunda ailesinden daha fazla söz sahibidir. Bâkireye ise mutlaka danışılmalıdır". hadisini Muvatta'da naklettikten sonra : "Kasım b. Muhammed ve Sâlim b. Abdullah kızlarını evlendirmişler fakat onlara danışmamışlar".⁴⁶ diyerek uygulamayı Hz. Peygamber'in hadisine takdim ettiğini belirtir. Yani bekâr kızların evlendirilmesinde onlara mutlaka danışılmasını öngören hadise karşılık, Kasım ve Sâlim'in uygulamasını esas alır. Burada her iki ekolün de haber-i âhadla ilgili istidlallerinde uygulamadan hareket etmeleri çok anlamlıdır. Şöyle ki; Hanefîler evlilikte veli iznini şart koşan âhad haberi Hz. Âişe'nin aksi yöndeki uygulaması dolayısıyla terk etmişler. Mâlikîler ise evlilik konusunda bekarlara danışılmasına dair haberi de (İmam Mâlik naklettiği halde) Kasım ve Sâlim'in aksi yöndeki uygulamalarını dikkate alarak terk etmişlerdir.

Bunlar da gösteriyor ki, Sünneti hadisle özdeşleştiren/hadise indirgeyen Şâfiî'nin aksine, Hanefîler ve Mâlikîler onu uygulamayla bütünleştirerek "yaşayan sünnet" mefhumunu öne çıkarmışlardır. Yaşayan sünnet teâmülün ötesinde normatif ve bağlayıcı bir karaktere sahiptir.

Neticede Hanefîlerin umûmü'l-belvâ olan meselelere ilişkin bir haberi kabul etmemelerinde, Mâlikîlerin de Medine ehlinin amelîne aykırı haberlerin kabul etmemelerinde, her iki mezhebin de genel geçerliliği olan uygulamayı tespit amacının belirleyici olduğu söylenebilir. Yoksa bu haberleri geçersiz kılma gibi bir niyetlerinin olduğu söylenemez. Nitekim İmam Mâlik'in amel etmediği bir çok hadisi rivayet etmesi bu fikri doğrulamaktadır. Sonuçta her iki mezhebin kendince geliştirdiği bu usulde şazz olan rivayetlerle amel edilmesinin önüne geçilmesi amaçlanmaktadır denilebilir.

olsaydı alınabilirdi. Gerçekte o, uygulamaya medar olmayan hadisler zümresindedir". Bkz. Sehnun b. Said, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Beyrut 1995, II, 117-118

⁴⁶ *Muvatta*, Nikah, 22 (hadis no: 1114-1116)

*Haneîilerin Umûmü 'l-Belvâ ve Mâlikîilerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında
Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine*

“...SAVAŞMAKLA EMROLUNDUM.” HADİSİ ÖRNEĞİNDE HADİSLERİN TASNİFİ PROBLEMİ

Doç. Dr. Ahmet KELEŞ*

Konuya Giriş ve Problemin Tespiti

Hız. Peygamber'in (a.s.) sözlerini, fiillerini ve takrirlerini bize intikal ettiren hadis mecmuaları iki türde telif edilmişlerdir. Birinci tür; ravilerin isimlerini alfabetik sistemle sıralayıp, bu ravilere ait rivayetleri de anlam ve konu ilişkisi gözetmeksizin alt alta dizmek suretiyle oluşturulmuştur. Bunlara, ale'r-ricâl hadis eserleri diyoruz. İkinci tür ise, hadislerin anlam ve konularına göre tasnif edilip sıralanmasıyla (ale'l-ebvâb) oluşmuştur. Câmiler, Musannefler, Sünenler, Müstedrekler v.s. bu türden yazılan eserlerdir.¹

İkinci tür hadis mecmuaları hem kullanış, hem de fikhî yönden yararlanma bakımından daha elverişli olduğu için tercih edilmiştir. Özellikle Sünen türü eserler, fikhî konuları yine fikhî konuların sistematiği içinde tasnif ettiği için, İslam Hukukunun baş vurduğu en temel eserlerdir. Ale'l-ebvâb eserler dediğimiz bu tür çalışmalarda rivayetler, anlam benzerliği veya bir hadisin içinde geçen farklı konular münasebetiyle farklı “**Kitap**” ve “**Bab**” başlıkları altında mükerrer olarak rivayet edilirler. Bu nedenle söz konusu eserlerdeki hadislerin sayıları, mükerrer olanlar düşüldükten sonra bazılarında yarıya düşebilmektedir.

* Dicle Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. Keles71@yahoo.com

¹ İsmail L. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul, 1985, s. 14-20.

“...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi

İşte bu mükerrer hadislerin tekrar edilmesinde ortaya çıkan bir problemi bu makalemizde incelemeye ve bir çözüm önerisi getirmeye çalışacağız. Câmî ve Sünen türü eserlerin bab başlıkları aynı zamanda fikhî bir hükmü belirttiği için, her hangi bir hadis, zikredildiği bab altında yanlış bir anlam ilişkisi ile tahriç/tasnif edilmiş ise, bu durum hadisin anlamının kaymasına ve dolayısıyla da yanlış bir hükmün çıkarılmasına neden olabilmektedir. Çıkarılan bu hüküm fikhî bir hüküm olabileceği gibi, itikadî bir hüküm de olabilir.

Günümüzde genel olarak İslamî ilimlerde yeni bir metodoloji oluşturma arayışları, özede de Hadis İlmi için yeni bir metodoloji oluşturulması gereği ön plana çıkmaktadır. Bu amaca yönelik oldukça değerli çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmaların arasında; özellikle metin tenkidine yönelik olanlar ön plana çıkmaktadır. Hadis Usûlü çerçevesinde yapılan bu faaliyetlere katılıyor ve gereğine de inanıyoruz.

Bu çalışmamız, hadislerin sadece sıhhat bakımından problem içermeyip, aynı zamanda sıhhatleri sabit olduktan sonra bu hadislerin nasıl tasnif edileceği konusunda da önemli bir problemin mevcut olduğunu göstermek ve yeni bir tasnif yöntemi belirlemek gereğine işaret etmektedir.

Hadislerin yeni bir tasnif sistemiyle düzenlenmesi gerektiğini Yusuf el-Kardâvî ve Ebû Gudde gibi çağdaş alimlerimiz de kabul ederek, bu görüşlerini Mehmet Görmez ile yaptıkları bir söyleşide şu şekilde ifade etmişlerdir:

“M. Görmez: Mesela sizce hadis külliyyatını konu başlıklarına göre, insanımızın çağdaş problemlerini göz önünde bulundurarak yeniden tasnife tabi tutmak gerekmez mi?

Ebû Gudde: Elbette yeni bir tasnif gerekiyor. Mesela bugün işsizlik toplumsal bir problemdir. Ben işsizlik diye bir başlık atar ve altında şu hadise yer verebilirim. Bir gün Hz. Peygamber mescide geldiğinde, Ebû Umâme el-Bâhilî'nin orada oturduğunu gördü ve ona; “Neden namaz vaktinin dışında da mescidde boş oturduğunu”, sordu. O da; işi gücü olmadığını üstelik borçlu olduğunu söyledi.

Rasûlullah ona, seni bu halden kurtaracak bir tavsiyede bulunayım mı, diye sordu. O da; buyur yâ Rasûlullah deyince, şöyle buyurdular: “ Sabah akşam şöyle dua et: Yâ Rabbi! Keder ve üzüntüden, acizlik ve tembellikten, korkaklık ve cimrilikten, borcun ve alacaklının baskısından sana sığınıyorum.” Ebû Umâme dedi ki; bunu yaptım ve problemlerim sona erdi. İşte bu ve bunun gibi hadisleri toplayıp, işsizlik veya işsizliğin önlenmesi gibi bir başlık koyabiliriz.”²

Ebû Gudde'nin “**İşsizlik**” başlığı/babı altına koymayı düşündüğü hadis, klasik kaynaklarımızda “ Daavât/dualar”, “ **Zikr**”, “**İstiâze**” gibi başlıklar altında tahric edilmiştir. Bunun nedeni de; hadiste Rasûlullah'ın bir sahâbîye öğretmiş olduğu duadır. Ayrıca bu duanın sabah akşam okunması da tavsiye edilince, “**zikir**” başlığı altında kolayca nakledilmiştir. Bu duanın anlamında; içinde bulunulan durumdan Allah'a sığınma olduğu için “**İstiâze**” başlığı altında da nakledilmiştir. Ebû Gudde'nin önerdiği tasnifte belirleyici olan nokta ise hadisin verdiği mesajdır. Bu da; işsizlikten kurtulmak ve bir iş edinmektir.³

M. Görmez: Efendim bu söyledikleriniz hadisin sıhhat ve sübut problemleriyle ilgilidir. Hadisleri yeniden, asrın ihtiyaçlarına göre tasnif etmeye de gerek var mı sizce?

Y. el-Kardâvî: Elbette hadisleri yeni bir tasnife tabi tutmaya ihtiyaç vardır. Nitekim ben kendim de yeni bir hadis ansiklopedisi hazırlıyorum. Bununla da yetinmeyip bu çalışmaya farklı branşlardaki bilginlerin katılması gerekiyor. Psikoloji, sosyoloji, pedagoji, tıp, iktisat vs. gibi sahalarda uzman olmuş kimselerin de bu çalışmada yer alması gerekmektedir. Mesela ben psikoloji alanına girebilecek hadisleri tasnif edemem. Bu sebeple hem İslâmî İlimleri bilen, hem de sahasında

² M. Görmez, *Abdulfettah Ebû Gude İle Hadis Üzerine Bir Söyleşi*, İslâmî Araştırmalar, Hadis-Sünnet Özel Sayısı, C. 10, S., 1-2-3, s. 143, Ankara, 1997.

³ Söz konusu hadisin tahric edildiği bablar için bkz: Buhârî, Ebû Abdillâh M. b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1979, Daavât, 38, 40; Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. El-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (Nevevî Şerhi ile birlikte), Beyrut, tsz., Zikir, 51, 73; Tirmizî, Ebû İsmâ M. b. Sevre, *Sünen*, Beyrut, tsz., Daavât, 70, 115; Nesâî, *Sünen*, (Süyûtî'nin şerhi ile birlikte), Beyrut, tsz., İstiâze, 6.

“...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi

uzmanlaşmış bir psikologa ihtiyaç vardır. Ayrıca hadislerin yeniden tasnifinde bilgisayar teknolojisinden mutlaka yararlanmak gerekiyor.”⁴

Çağdaş hadis alimlerinin önemli isimlerinden olan yukarıda zikrettiğimiz görüşlerin sahipleri, çağımızda yeni bir hadis tasnifinin gerekliliğini tereddütsüz bir şekilde ifade etmektedirler. Daha önce yapılan tasnifler, ya fikhî konular paralelinde veya hadiste zikredilen konulardan hareketle yapılmıştır. Bu tasnif yöntemi bir dönemin ihtiyacından kaynaklanmış ve ona cevap vermeye çalışmıştır. Bugün, bizim ihtiyaçlarımızın dikkate alınacağı bir tasnif yapılmalıdır. Ebû Gudde bir kısım çağdaş problemleri başlıklara taşımayı, ilgili hadisleri bu başlıklar altında sıralamayı önerirken, Kardâvî tasnifi daha geniş düşünerek, çeşitli ilim alanlarındaki uzman kişilerin uzmanlıklarından, teknoloji ile birlikte yararlanmak suretiyle söz konusu tasnifin yapılması gerektiğini düşünmektedir. Bu nokta üzerinde, yeni tasnif yönteminin ilkelerinden bahsederken duracağımız için burada sözü uzatmak istemiyoruz.

Hadislerin yeniden tasnif edilmesi ihtiyacını daha farklı bir boyutta ifade eden Tâhir b. Âşur’un görüşünü de burada zikretmek istiyoruz:

Tahir b. Âşur, “*Hz. Peygamber’in Tasarruflarının Sınıflandırılması*” başlığı altında bir çok alt başlık tespit ederek, Sünnetin/Hadisnin hepsini de aynı şekilde anlamının doğru olmadığını, bunların mutlaka farklı anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. “*Gönülleri En Güzele Yönlendirmeyi İsteme Durumu*” başlığı altında konumuzla ilgili şunları söylemektedir:

“Hz. Peygamber’in ashabının gönüllerini olgunlaştırması ve onları, dini kapasitelerine uygun olan durumların en güzeliyle sıfatlanmaya yönlendirmesiyle ilgili emir ve yasaklarının çoğu böyledir. Şayet bütün ümmet bunlara yönlendirilirse zorluk ortaya çıkar. Rasûlullah’ın tasarruflarının çoğunda bunu gördüm. Bazı bilginlerin, bir çok fikhî yanlışlığa ve sünnetten bir çok delili ilgisiz şekilde yorumlamaya

⁴ M. Görmez, *Sünnet ve Hadis Üzerine Yusuf el-Kardâvî İle Bir Söyleşi*, a.g.d., s. 146.

başvurarak Rasûlullah'ın tasarruflarındaki bu halden habersiz olduğunu da gözledim. Böyle bir durumu görerek, bu konulardaki büyük şaşkınlığım da ortadan kalktı. Hz. Peygamber, bazen kendilerine mahsus olmak üzere ashabına çeşitli mükellefiyetler yüklemiştir... Ebû Dâvûd'un Hz. Ali'den rivayet ettiği şu hadis buna tanıklık etmektedir: Hz. Ali şöyle demiştir: “Rasûlullah kırmızılı giymeyi, altın yüzük takmayı, rükûda ve secdede kıraatı yasakladı. ‘Size yasakladı’, demiyorum.”⁵

Konumuz bakımından oldukça önemli olan bu görüşler üzerinde, yeni tasnif yönteminden bahsederken ayrıca durulacaktır. Şimdi tasnif problemini tespit etmemizi sağlayacak olan örnek hadis üzerinde durmaya geçebiliriz.

Örnek olarak ele alacağımız hadis hem amelî, hem de içtihadî olarak ciddi problemlere neden olmuştur. Bu problemlerin ortaya çıkması ise, hadisin hadis mecmualarında yer aldığı bölümlerden kaynaklanmaktadır. Aşağıda görüleceği üzere bu hadis pek çok bab başlığı altında zikredilmiş ve bab başlıklarına uygun olan anlamlarla ilişkisi kurulmuştur. Kurulan ilişkilerin bir çoğu, hadisin asıl taşıdığı anlamın kaymasına ve sapmasına neden olmuştur. Bizce ortaya çıkan bu problemde hadislerin tasnifinin (bab başlıkları altına yerleştirilmesinin) rolü büyüktür.

Tasnif Probleminin Tespiti

Bir örnek hadisten hareketle ortaya koymaya çalışacağımız bu problem, bir çok hadis için aynı şekilde varittir.

Örnek Hadis ve Tasnifinin Neden Olduğu Problemler

İbn Ömer rivayet etmektedir: Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurdular: “ *Ben, insanlar Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın elçisi olduğuma*

⁵ Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eşas es-Sicistânî, *Sünen*, Humus, 1971, Hatem, 4; Buhârî, *Nikah*, 71; Nesâî, *Cenâiz*, 53. Ayrıca yapmış olduğumuz alıntı için bkz: M. Tâhir b. Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, (Terc: Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1988, s. 58-60.

“...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi

şahitlik edip, namazlarını kılıp zekatlarını verinceye kadar onlar ile savaşmakla emrolundum. İşte bunu yaptıklarında canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar. Ancak İslam'ın hakkı hariç ki onun da hesabı Allah'a aittir.”⁶

Örnek olarak seçtiğimiz bu hadisin, bir çok rivayet varyantları vardır. Biz bu hadis ile anlam bakımından benzerlik taşıyan diğer rivayetleri üç başlık altında toplayarak nakledeceğiz. Nakledeceğimiz bu rivayetler ile, bu konuda hadis olarak ne gibi ifadelerin nakledilmiş olduğunu da göstermek istiyoruz. Önemli lafız farklılığı taşımayan rivayetleri sadece dipnotta göstermekle yetindik. Ancak, anlam bakımından önemli farklılık taşıyan rivayetleri ise burada zikretmeye çalıştık.

1- “Lâ ilâhe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum”

Şeklindeki Hadisler

Bu şekilde nakledilen rivayetlerde savaşmanın sadece kelime-i şهادet getirilinceye kadar olacağı belirtilmektedir.

Ebû Hüreyre'den nakledilmiştir: “Ben insanlar ile, onlar Lâ ilâhe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim bunu söylerse, malını ve canını benden korumuş olur.”⁷

Bir diğer rivayette şu farklı ifade yer almaktadır: “Lâ ilâhe illallah deyip benim getirdiklerime inanıncaya kadar...”⁸

Bir rivayet de şöyledir: “Kim Lâ ilâhe illallah der ve Allah'tan başkasına kulluk yapılmasını inkar ederse, malı ve canı haram olur ve hesabı Allah'a aittir.”⁹

⁶ Buhârî, îman, 17.

⁷ Müslim, îman, 8; Şâfi, M. İdrîs, *Sünenü'l-Me'sûreti*, Beyrut, 1406, II, 432 ; İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *Musannef Fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*, Beyrut, 1989, V, 556 ; Tirmizî, *Sünen*, îman, 1, 2; İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, Beyrut, tsz., I, 337 , 423, 439, 475. Bu rivayetlerin hepsi Ebû Hüreyre'den nakledilmiştir. III, 300, 339, 394. Bu hadisler Câbir b. Abdillâh'tan nakledilmiştir. Hemmam b. Münebbih, *Sahîfe*, (Rifat Fevzi'nin tahkiki ile olan neşri.), Kahire, 1985, s.175.

⁸ Müslim, îman, 8.

⁹ Müslim, îman, 8.

2- “Lâ ilâhe illallah deyip namaz kılp zekat verinceye kadar...” Şeklindeki Hadisler

Bu konuda nakledilen hadisi şerifler genellikle Hz. Ebû Bekr'in ridde olayları sırasında zekat vermektan kaçınan kavimlerle savaş yapmak istediği ve bu kararı aldığı istişari görüşmeler bağlamında nakledilmektedir. Şimdi de bu rivayetleri verelim:

Ebû Hüreyre'den nakledilmektedir: Hz. Peygamber (a.s.) vefat edince Ebû Bekir halife oldu. Bu arada Araplardan küfre dönenler oldu. Ebû Bekir bu durumu ashaba danıştı. Ömer şöyle dedi:

- Allah birdir ve ondan başka da ilah yoktur diyen insanlar ile nasıl savaşacaksın? Rasulullah da (a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Ben insanlar ile onlar; Allah birdir ve ondan başka da ilah yoktur deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim bunu söylerse malını ve canını benden korumuş olur. Ancak İslam'ın hakkı hariçtir. Onun hesabı da Allah'a aittir.*”

Bunun üzerine Ebû Bekir şöyle cevap verdi:

“Allah'a yemin olsun ki! Kim namaz ile zekatın arasını ayırırsa onunla savaşırım. Çünkü zekat malın hakkıdır. Yemin ederim ki, Rasûlullah'a verdikleri bir yuları bana vermeseler onun için harp ederim.”

Hz. Ömer ise şöyle dedi: “Yemin olsun ki, Allah Ebû Bekr'in kalbini genişletti ve hakkı gördü.”¹⁰

¹⁰ Buhârî, Zekat, 1; İ'tisam, 1; İstitabe, 3; Müslim, 8; İbn Hanbel, I, 11; Ebû Dâvud, *Sünen*, Zekat, 1; Tirmizî, İman, 1; Nesâî, Zekat, 3; Cihad, 1; San'ânî, Abdurrezzak b. Hemmam, *Musannef*, Karaçi, 1970, IV, 43-44; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 208; Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1406, IV, 104; VII, 3; IX, 182. Bezzar, Ebû Bekir Abdulhâlık, *Müsned*, Beyrut, 1409, I, 99, 334; Tabârânî, *Mu'cemu'l-Evsât*, Kâhire, tsz., I, 288. İbn Mende, M. b. İşhak b. Yahya, *el-İman*, Beyrut, 1406, I, 164, 380; Sündî, Nureddin b. Abdilllah b. Ebi'l-Hasen, *Hâşiyetü's-Sündî ala'n-Nesâî*, Beyrut, 1410, V, s. 15. Müellif burada hadiste geçen mürted lafzını, zekatın farzıyyetini inkar etmek şeklinde yorumlamaktadır.

“...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi

3-Diğer Rivayetler

Yukarıda vermiş olduğumuz rivayetlerin dışında, bir kısım rivayetler daha vardır ki bunlarda da aynı konu işlenmiştir. Bu rivayetlerin bazıları şöyledir:

Enes b. Mâlik nakletmektedir: “ Ben insanlar Allah’dan başka ilah yoktur deyip, namaz kılıp kiblemize dönünceye, kestiklerimizi yiyinceye kadar harp etmekle emrolundum. Bunları yapınca, kanları ve malları bize haram olur. Ancak İslam’ın hakkı hariçtir. O da Allah’a kalmıştır.”¹¹

Meymun b. Siyah Enes b. Mâlik’e şöyle soruyor:

Yâ Ebâ Hamza ! Kulun canını ve malını haram kılan şey nedir?

Enes b. Mâlik şöyle cevap veriyor:

“ Kim Allah’tan başka bir ilah olmadığına şahitlik eder ve kiblemize dönüp namazımızı kılar ve kestiğimizi yerse o kimse müslümandır ve müslümanın lehine olan onun da lehine, aleyhine olan onun da aleyhinedir.”¹²

Nesâî Enes’ten gelen bu rivayeti; “...Müşriklerle savaşmakla emrolundum.” şeklinde nakletmektedir.¹³

Bu konuda bir diğer rivayette şöyledir:

Nu’mân b. Salim Amr b. Evs’den o da babasından şu hadiseyi nakletmektedir: Biz Rasûlullah ile birlikte bir çardağın altında oturuyorduk. Bir adam geldi ve ona gizlice bir şeyler söyledi. O adama: “ Gidin ve onu öldürün.” dedi. Adam gidince onu tekrar çağırıp şunu sordu: “ O adam Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik ediyor mu?” Adam: “evet” dedi. Bunun Üzerine: “ Bırakın onu,

¹¹ Buhârî, Salah, 28.

¹² Buhârî, Salah, 28. İbn Hanbel, Müsned, III, 199, 224. Râzî, Abdurrahman b. M. b. İdris, *İtelü’l-Hadîs*, Beyrut, 1405, II, 157.

¹³ Nesâî, *Sünen*, Tahrir, 1.

ben insanlar ile onlar Lâ İlâhe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim bunu söylerse canı ve malı haram olur. İslam hariç”, buyurdular.¹⁴

İbn Hazm da şu rivayeti nakletmiştir:

“Rasûlullah bir adamı zekat almak üzere gönderdi. Adam gidip geldi ve kendisine gönderildiği kişinin zekat vermediğini söyledi. Bunun üzerine Rasûlullah şöyle buyurdu: Git ve zekatı vermez ise boynunu vur.” Hadisin ravisi şöyle diyor: Ben Hakim b. Abbâd b. Hanife; “ Hz. Ebû Bekir ridde ehli için bu hadise binaen savaşmıştır diye düşünüyorum, dedim. O da; “ evet öyledir” dedi.¹⁵

Yukarıda üç grupta toplamaya çalıştığımız rivayetler, Hz. Peygamber’in hangi durumda insanlar ile savaşmakla emrolunduğunu bildirmektedirler. Bu rivayetlerde zikredilen; “*Lâ ilâhe illallah deyinceye kadar*” ifadesi hadisin iman babında, “*namaz kılınca ve zekat verinceye kadar*” ifadesi namaz ve zekat babında, diğer ifadeler de hadisin ilgili bablar altında zikredilmesine/tasnifine neden olmuştur. Aşağıda daha geniş bir şekilde bu babları ve tahric edildikleri hadis mecmualarını vereceğiz.

“Emrolundum” Hadislerinin Zikredildikleri Kitap ve Bab Başlıkları

Makalemizin başında söz konusu hadisin nasıl değişik başlıklar altında tasnif edilmiş olduğunu ve bunun ne gibi yanlış anlamalara neden olduğunu söylemiştik. Şimdi bunları vermek istiyoruz. Hadisin tasnif edildiği kitap başlıkları genel olarak şunlardır:

İman, Zekat, Salah, İstıtabe, İ'tisam, Cihad, Tahrim, Mukaddime, Fiten, Siyer, Cizye.

¹⁴ Nesâî, Sünen, İman, 15; İbn Hanbel, IV; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahman, Sünenen’i-Dârimî, yy., tsz., Siyer, 10. Dârimî’nin bu rivayetinde, Şu’be; “Muhammedun Rasullullah da dedi mi bunu tam hatırlamıyorum”, demektedir.

¹⁵ İbn Hazm, el-muhallâ, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, Beyrut, tsz., XI, 313, 2257 numaralı hadis.

“...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi

Yukarıda vermiş olduğumuz kitap başlıkları, hadisin ihtiva ettiği anlamın hadisçilerce nasıl anlaşılıp, söz konusu hadisi bu anlayış doğrultusunda nasıl tasnif ettiklerini göstermektedir. Bilindiği üzere hadis mecmualarındaki kitap adları çok genel başlıklardır. Bu kitapların alt başlıklarını oluşturan bab başlıkları, bu konuda ortaya çıkan yanlış anlamlandırmayı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hatalı tasnifi göstermesi bakımından çok daha önemlidir. Şimdi de söz konusu rivayetlerin hangi bab başlıkları ile nakledildiğini gösterelim.

Örnek Hadisin Zikredildiği Bab Başlıkları

“Şayet tövbe ederler, namazı kıлып zekatı verirlerse, onları serbest bırakınız.”¹⁶

“Zekatın farz olması”¹⁷

“Kibleye dönmenin fazileti”¹⁸

“Farzları kabulden yüz çevirenlerin öldürülmesi ve neyin irtidat sayılacağı”¹⁹

“Rasûlullah'ın Sünnetine sarılmanın gerekliliği”²⁰

“Onların işleri aralarında yapacakları istişare iledir”²¹

“İnsanlar Lâ İlâhe İllallah deyinceye kadar onlar ile savaşmanın emredilmesi”²²

“İslam rükünlerinden birini terk eden ile savaşılması”²³

¹⁶ Buhârî, İmân, 17. (I, 11)

¹⁷ Buhârî, Zekat, 1, (II, 108)

¹⁸ Buhârî, Salah, 28, (I, 102-3)

¹⁹ Buhârî, İstîtâbe, 3, (VIII, 50-51)

²⁰ Buhârî, İ'tisâm, 2, (VIII, 140-1)

²¹ Buhârî, İ'tisâm, 28, (VIII, 162-3)

²² Müslim, İmân, 32, 36, (I, 200-205). Nevevî şerhi ile birlikte.

²³ Müslim, İmân, 28, (I, 203).

“İnsanlar ile ne üzerine savaşılacağına dair”²⁴

“Zekatı vermeyenler”²⁵

“Cihadın gerekliliği”²⁶

“Allah’ın, seçkin kuluna (safiyyehû/ Hz. Peygamber’e) insanlar iman edinceye kadar onlarla savaşmayı emretmesi ”²⁷

“Hayır bazı fazilet sahiplerine gizli kalır da, onu ancak daha üstün olanlar anlayabilir.”²⁸ Bu başlık ile, zekat vermeyenlerle savaşmanın gerekliliğini Ömer’in anlamayıp, Ebû Bekir’in anlayabilmiş olduğuna vurgu yapılmaktadır.

“Kanın akıtılmayacağı ve bir kişinin öldürülmeyeceği durumlar”²⁹

“Öldürmeden sakınıp kan dökülmeyecek durumlar”³⁰

“Zekat vermeyenlerin ve namaz kılmayanların kâfir diye isimlendirilmelerinin hak olduğu”³¹

Verilen başlıklardan da anlaşılacağı üzere bu hadis, birçok farklı başlık altında ve değişik konular içinde nakledilmiş ve hadis kitapları içerisinde yer almıştır. Bu tasnif yöntemi beraberinde aynı hadisten farklı anlamlar ve yorumlar çıkarılmasına neden olmuştur. Şimdi bu hadis çerçevesinde yapılmış olan görüşleri ve yorumları zikredebiliriz.

²⁴ Nesâî, İmân, 15.

²⁵ Nesâî, Zekat, 1, (V, 439).

²⁶ Nesâî, Cihad, 1, (VI, 4-10).

²⁷ İbn Hibbân, *Sahih*, I, 449.

²⁸ İbn Hibbân, *a.g.e.*, I, 450.

²⁹ İbn Ebî Şeybe, VI, 575- 579.

³⁰ İbn Ebî Şeybe, VII, 650- 653.

³¹ İbn Mende, *a.g.e.*, I, 380.

“...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi

Bu Hadis İle İlgili Yorumlar

Değişik versiyonlarını nakletmiş olduğumuz örnek hadis çerçevesinde önemli yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlar; rivayetlerin lafız farklılıklarının yanında, daha çok bu hadislerden çıkarılan hükümler ve ortaya konulan uygulamalar çerçevesinde olmuştur. Şimdi kısaca bu görüşleri aktarmak istiyoruz.

Bu konuda en geniş yorum, Hattâbî tarafından yapılmıştır. Daha sonra yazılan şerhlerin bütünü Hattâbî'nin yorumlarına atıfta bulunmuşlardır. Biz de öncelikli olarak onun görüşlerini zikrettikten sonra, farklı yaklaşımları ve yorumları buna ilave edeceğiz.

Ebû Dâvûd'un “*Kitâbu'l-Cihad*” bahsinde ilk hadis olan mezkur hadisin şerhi sadedinde Hattâbî özetle şu yorumları yapmıştır:

“ Bir kısım Rafizîler ve ehl-i bida bu hadis etrafında bazı şüpheler ortaya atmışlardır. Biz inşaallah bunları açıklığa kavuşturacağız. Öncelikle bilinmelidir ki, Ebû Bekir'in savaşmış olduğu ehl-i ridde iki sınıftır. Bunlardan bir kısmı dinden dönenler idi. Ebû Hüreyre'nin rivayetinde bu kimseler; “...küfredenler küfretti..” ifadesiyle anlatılmıştır. Bu sınıf da kendi arasında iki gruptan oluşmaktadır. Birinci grup, Müseyleme'nin taraftarlarıdır. Bunlar onun nübüvvetini tasdik etmektedirler. El-Esved el-Ansî'nin taraftarları da bunlardandır. Ebû Bekir bunlar ile, Müseyleme katledilinceye kadar harp etmiştir. Diğer grup ise, İslâm'ın rükünlerini/esaslarını inkar edenlerdir. Bunlar cahiliyedeki hallerine dönmüşlerdir. İkinci sınıf ise, namaz ile zekatı birbirinden ayırt eden, namaz kılarız ama zekat vermeyiz diyenlerdir. Bunlar, hem zekatın farziyyetini, hem de imama (devlet başkanına) verilmesi gerektiğini inkar etmişlerdir. Bu gruba ehl-i ridde isminin izafe edilmesi genel bir ifadededir. Dinin iki önemli rüknünü inkarları dolayısıyladır. Yoksa, şirk ehline yardım ve onlara ilhak edilmelerinden dolayı ridde ehlinden sayılma, Ali'nin hilafeti döneminde olmuştur.”³²

³² Özetle aktarmış olduğumuz Hattâbî'nin görüşleri için bkz: Hattâbî, M. B. Muhammed b. İbrahim, *Meâlimü's-Sünen, Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, Humus, 1970, s. III, 199 – 208. Bu

Nevevî Hattâbî'nin konuyla ilgili görüşlerinin bu konuda yapılacak en güzel açıklamalar olduğunu belirttiikten sonra, Ebû Bekir ile Ömer arasında cereyan eden konuşmanın üzerinde durup önemli bir tespitte bulunmaktadır. Nevevî'ye göre, hem Ebû Bekir'in hem de Ömer'in söz konusu bu (içinde; "namaz kılıp zekat verinceye..." ifadesi bulunan) rivayetten haberleri olmamıştır. Şayet olsaydı; Ömer itirazını bu hadisten dolayı yapmazdı. Çünkü, Ebû Bekir'in uygulamasının Rasûlullah'ın emrinin bir gereği olduğunu bilirdi. Ebû Bekir de, Ömer'e kıyas yoluyla delil getirmeyip bu hadis ile istidlalde bulunurdu. Bu iki durumunda olmayışı, bu hadisten haberlerinin olmadığını göstermektedir.³³ Aynî de aynı görüşü benimsediği gibi, bu durumdan bir de sonuç çıkarmış ve şöyle demiştir: " Bu durum gösteriyor ki, sünnet sahabenin büyüklerine gizli kalıp, onlardan herhangi birilerine malum olabilmektedir."³⁴ Nevevî yorumunun devamında, rivayetlerdeki lafız farklılıklarına da dikkat çekmiş ve bunu, sahabenin rivayeti farklı ortamlarda duymuş olabileceklerine bağlamıştır.³⁵

Nevevî, sadece kelime-i tevhidin söylenmesinin kılınçın kaldırılması için yeterli olmayacağını, bu konuda varit olan diğer rivayetlerin de dikkate alınması gerektiğini söylemektedir. Ona göre, diğer rivayetlerde zikredilen, namaz, zekat ve Rasûlullah'ın getirmiş olduklarını kabul etmemek gibi şartlar da mukâtele/ savaşma gerekçesidir.³⁶

Aynî ve İbn Hacer söz konusu hadisin önce zikredildiği bab ile ilişkisini açıklamaya çalışmaktadır. Aynî, Buhârî'nin bu hadisi Tevbe Sûresi 5. Ayetin altında zikretmekle, o ayetin tefsirini kastetmediğini, bu hadisin söz konusu ayetin bir tefsiri sayılmayacağını söylerken, İbn Hacer aksi görüştedir ve bu hadisin

konuda şarihlerin görüşlerini bir arada görmek için bkz: Hemmâm b. Münebbih, *Sahîfetü Hemmam b. Münebbih*, Tahkik ve Neşr, Rifat Fevzi Abdulmuttalip, Kahire, 1985, s., 175-9.

³³ Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyya, *Şerhu Sahîhi Müslim*, tsz. , yy., I, 206.

³⁴ Aynî, Bedruddin, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, tsz., I, 178.

³⁵ Nevevî, *a.g.e.*, 206.

³⁶ Nevevî, *a.g.e.*, I, 174.

“...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi

Tevbe 5. Ayetin bir tefsiri olduğunu, hatta ayette geçen “tahliye/salıverme” lafzı ile hadisteki “ismet/koruma” sözcüğünün aynı anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Her iki Buhârî şârihi de Buhârî'nin bu babı, Mürcie'ye reddiye için açmış olduğunu, Mürcie'nin iman olduktan sonra amelin önemi olmadığı görüşünü, reddetmek istediğini belirtmişlerdir.³⁷

Söz konusu hadisin Tevbe Sûresi 5. Ayet ile ilgisini burada zikretmişken, bu konuda Ahkâmu'l-Kuran müellifi İbn Arabî'nin de görüşünü nakletmek istiyoruz. O şöyle demektedir: “Hadis ayeti açıklamaktadır. Böylece Sünnet ile Kuran bir bütün olmaktadır.”³⁸

Aynî bu hadisten çıkarılacak hükümler sadedinde ise, Nevevî'den naklen namaz kılmayanların öldürüleceğine dair görüşleri vermektedir. Hanefilerin dışındaki mezheplerde ve cumhura göre namazı terk edenlerin öldürüleceği görüşünü nakletmiştir. Nakletmiş olduğu bu görüşü isabetli bulmayan Aynî, “mukatele/savaşmak” ile “katl/öldürmek” birbirinden ayrıdır, demiştir.³⁹

İbn Hacer, Taberî'den yapmış olduğu nakile dayanarak rivayetlerde varit olan lafız farklılıklarını şu şekilde izaha çalışmıştır: “Sadece kelime-i tevhidi söyleyinceye kadar savaşmayı emreden rivayet, müşrik putperestler içindir.⁴⁰ Kelime-i tevhidin yanında Rasûlullah'ın getirmiş olduğu şeylere de inanmayı şart koşan rivayet, ehl-i kitap için, namaz, zekat vs. gibi dinin diğer emirlerini şart koşan rivayetler ise, İslam'ı kabul edenler içindir. Her grupla Allah'ın emirlerine boyun eğinceye kadar savaşılır.”⁴¹

³⁷ Aynî, *a.g.e.*, I, 177-8; İbn Hacer, Hafız Ahmed Ali, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 1989, I, s. 102.

³⁸ İbn Arabî, M. b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kuran*, Beyrut, tsz., II, s. 902.

³⁹ Aynî, *a.g.e.*, I, 181.

⁴⁰ Bu ifade için bkz: İbn Bâz, Abdurrahman b. Hasan, *Fethu'l-Mecîd Şerhu Kitabi't-Tevhîd*, yy., 1985, s. 123-4.

⁴¹ İbn Hacer, XII, 342-3. Özetle aktarılmıştır.

İbn Hacer, söz konusu rivayet ile ilgili sorulabilecek bir soruyu da dikkate almış ve bu soruyu sorarak cevap vermiştir. Soru şöyledir: Eğer, bu hadisin gereği tüm tevhidten uzak olanlar ile savaşılacak ise, bu durumda cizye verenler ile, muahede/ anlaşmalı olanların durumları ne olacaktır?

İbn Hacer bu soruya şu şekilde cevap vermektedir: “ Bu soruya üç açıdan cevap verilir. *Birincisi*, nesihdir. Çünkü hadis cizyeye ve muahedeye/anlaşmaya izin veren ayetler ile neshedilmiştir. *İkincisi*, hadisteki genel hükümden bu gruplar tahsis edilmiştir. Umûmî olan bir hükümden tahsis yapılabilir. *Üçüncüsü* ise, hadiste geçen en-nâs/ insanlar ifadesi bütün insanlar değildir. Bu umûmî sözcük, kendisiyle hâs/özel bir durumun kastedildiği bir kelimedir. Burada kastedilenler de tüm insanlar değil, müşriklerdir. Nitekim Nesâ’i bu hadisi; “Müşriklerle savaşmakla emrolundum” şeklinde rivayet etmiştir.⁴²

Yukarıda naklettiğimiz Buhârî şarihlerine göre Ebû Bekir savaş kararını, kendi içtihat ve re’yi ile almış ve Ömer de buna karşı çıkmıştır. Cessâs “*Ahkâmu’l-Kuran*” adlı eserinde, nakletmiş olduğu bir rivayete dayanarak, Ebû Bekir’in savaşma kararını bir hadisten aldığını söylemiştir. Cessâs’ın, Ma’mer, Zührî ve Enes tarikiyle naklettiği rivayet şöyledir: “Allah’tan başka ilah olmadığına, Muhammed’in onun elçisi olduğuna şahadet ederler, namazı kılıp zekatı verirlerse benden canlarını ve mallarını korumuş olurlar.”⁴³ Bu rivayeti yukarıda nakletmiş olduğumuz görüşler çerçevesinde kabul etmemiz mümkün değildir. Zaten müellifte eserinin 123. Sayfasında savaş kararını Ebû Bekir’in re’y ve içtihad ile aldığını, ashabın da ona muvafakat ettiklerini söylemektedir.⁴⁴

Süyûtî’nin el-Câmiu’s-Sagîr’nden naklen; “bu hadis mütevatirdir” diyen Elbânî, “Silsiletü’l-Ehâdîsi’s-Sahîha” adlı eserinde bu konudaki hadisin bazı lafız farklılıklarıyla bir çok sahabeden nakledildiğini tespit etmiştir. Sadece Ebû

⁴² İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 104.

⁴³ Cessâs, Ebû Bekir Ahmed er-Râzî, *Ahkâmu’l-Kuran*, Beyrut, 1993, III, s. 122.

⁴⁴ Cessâs, *a.g.e.*, III, 123.

“...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi

Hüreyre’den yapılan rivayetin on üç tarikini eserinde kaydeden Elbânî şu sonuca ulaşmıştır: “Çağımızdaki bazı yazarların hilafına bu rivayetlerin bütününde, İslam’a davet için savaşmanın farziyyetine açık bir şekilde delil vardır.”⁴⁵

“İslam’da Cihad” adlı eserinde⁴⁶ Ramazan el-Bûtî konumuz ile ilgili olarak kayda değer bilgiler vermektedir. Kitabında “İnsanlar ile...savaşmakla emrolundum.” hadisinde bir problem olup olmadığına dair bir başlık koymuş ve bu bağlamda ortaya çıkan görüşleri iki kısımda toplamıştır: **Birinci görüş**: (Bu en zayıf görüştür.) bu görüşte olanlar derler ki, İslam’a zor ve kılıç kullanmadan davet etmek Mekke döneminde ve cihad izni olmaksızın yapılan davet idi. Şimdi ise cihad emri gelmiştir ve dolayısıyla savaşmak meşru olmuştur. Müşrikleri kılıç zoruyla İslam’a sokmak gereklidir.

İkinci görüş ise, hadiste zikredilen “insanlar” ifadesinden maksadın putperestler olduğudur. Bunların dışında kalanlar ise, “Dinde zorlama yoktur”, ayeti gereğince bu hükmün dışında kalırlar, şeklindedir. Bu görüşte olanlar, dine davette zorlama olmayacağına dair Kuran’da pek çok ayet olduğunu ifade etmektedirler.⁴⁷

el-Bûtî bu görüşleri değerlendirirken, cihadı zorlama şeklinde anlayan ve bu görüşlerine de Kuran’dan deliller getirenlerin, delil getirdikleri ayetleri o günkü şartlarda vaki olan savaşlarla ilgili olduğu ve bu nedenle de onların devamlı bir emir olmadığı şeklinde değerlendirmiştir.⁴⁸

İbn Ömer hadisinde zikredilen fazlalıkla ilgili daha önce aktarmış olduğumuz Nevevî, İbn Hacer ve Aynî’nin görüşlerini Ramazan el-Bûtî de kabul etmiş ve Ebû Bekir ile Ömer’in bu ziyade ile sabit olmuş bir hadisten haberlerinin olmadığını söylemiştir. Bu durum da göstermektedir ki; ya rivayette bir problem vardır, ya da

⁴⁵ Elbânî, Muhammed Nâsiruddin, *Silsiletü'l-Ehâdisü's-Sahîha*, Şam, 1985, I, 697. Konumuzla ilgili rivayetin değişik versiyonları için bkz: 407, 408, 409, 410 numaralı hadisler. I, 691-97.

⁴⁶ Ramazan el-Bûtî, *el-Cihâd Fi'l-İslâm Keyfe Nefhemuhû ve Nümarisuhû*, Şam, 1992.

⁴⁷ Ramazan el-Bûtî, *a.g.e.*, 53- 55.

⁴⁸ A.y., 55.

hadise bu fazlalıklar sonradan ilave edilmiştir. Zekat vermeyenler ile savaşın içtihad ile alınan bir karar olduğu kesindir. Rivayetin sonunda da bu açıkça zikredilmektedir.⁴⁹

Söz konusu hadis ile ilgili İbrahim Cânan'ın görüşlerini de burada zikretmemizde yarar vardır: “Hadiste, İslam'ın şartlarını yerine getiren kimsenin mal, can ve namus... emniyetinin sağlanacağı, kimsenin artık onu rahatsız edemeyeceği belirtiliyor. Bu garantiden hariç tutulan “ İslam'ın hakkı” ile, kanûnî vecibeler kastediliyor: Yani, zekat alınır, suç işlediği takdirde fiiline uygun ceza verilir demektir.”⁵⁰

Hadiste zikredilen bu fazlalık (namaz kılincaya, zekat verinceye kadar) ile ilgili bir problemin olduğunu, bu rivayet ile Muaz b. Cebel'in Yemen'e gönderilirken kendisine yapılan tenbihleri bildiren hadisle karşılaştığımızda da görebilmek mümkündür. İbn Abbas'dan nakledilmektedir:

Rasûlullah Yemen'e gönderdiği Muâz'a şöyle tenbihte bulunmaktadır: “ Sen Kitap ehli bir kavme gidiyorsun. Onları ilk davet edeceğin şey Allah'a ibadet olsun. Allah'ı kabul ederler ise, onlara gündüz ve gecede beş vakit namazın farz olduğunu haber ver. Bunu yerine getirirlerse onlara, zenginlerinden alınıp fakirlerine verilecek olan zekatın farz olduğunu haber ver. Eğer itaat ederlerse zekatı al. Sakın mallarının en iyisini alma.”⁵¹

Bu hadiste açıkça görüleceği gibi, ne namaz kılmama, ne de zekat vermeme durumunda, onlar ile savaşmak gibi bir emir söz konusu edilmemektedir.

Buraya kadar yapmış olduğumuz tetkikten şu sonucu çıkarabiliriz: Rasûlullah'tan, kendisinin insanlar ile savaşmasına izin verildiğini belirten bir hadis varit olmuştur. Bu hadise göre Hz. Peygamber, şartları oluştuğunda insanlar ile savaşmakla emrolunmuştur, yani kendisine izin verilmiştir. Bu sabittir. Ancak sabit

⁴⁹ Ramazan el-Bûtî, *a.g.e.*, 53-54.

⁵⁰ İbrahim Cânan, *Kütüb-i Sitte Hadis Ansiklopedisi*, İstanbul, tsz., I, s. 99.

⁵¹ Müslim, İman, 7.

olan bu rivayetin taşıdığı anlam ile ona yüklenen anlam arasında bazı problemlerin olduğu da bir gerçektir. İşte bu problemleri ortaya koyabilmek için, şimdi hadiste geçen “ emrolundum” ifadesi üzerinde biraz durmak istiyoruz.

İbn Hacer bu hadisin şerhinde “emrolundum” lafzı üzerinde durmuş ve Rasûlullah’a emredecek tek makamın Allah olduğunu söylemiştir.⁵² Yani, Hz. Peygamber bu savaşma emrini Allah’tan almıştır. Bu durumda şu noktayı açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Rasûlullah Allah’tan bu emri nasıl almıştır? Bu sorunun cevabı doğal olarak; Kuran iledir. Diğer bir ifadeyle; vahiyledir. Şayet bu cevabımız esas alınacak olursa, o zaman da bu emrin Kuran’ın neresinde olduğu sorusunun cevabını vermemiz gerekecektir. Problemin bu noktasında, önceden beri tartışılan; Hz. Peygamber Kuran dışında da vahiy alıyor mu, almıyor mu, tartışması ortaya çıkacaktır. Biz bu tartışmayı konumuzun dışında tutarak, böyle ehemmiyetli bir konuda mutlaka Kuran vahyinin esas alınması gerektiği prensibini benimseyip çözüm arayışında bulunacağız. Bu nedenle de, öncelikli olarak Kuran vahyi içinde Rasûlullah’a neyin emredilmiş olduğunu ve savaş emrinin Kuran’da nasıl işlendiğini tespit etmemiz gerekmektedir. Şimdi Konunun Kuran’da nasıl ele alındığını kısaca göstermeye çalışalım.

Konuyla İlgili Kuran Metinleri

1- “Artık Allah yolunda savaş. Sen kendinden başkası (sebebiyle) sorumlu tutulamazsın. Mü’minleri de teşvik et. Umulur ki Allah kafirlerin gücünü kırar. Allah’ın gücü daha çetin ve cezası daha şiddetlidir.”⁵³

Kuran’ı Kerim’de Hz. Peygamber’e (a.s) direkt olarak emir sigasıyla “savaş” şeklinde bir tek emir vardır, o da bu ayettir. Kuran’da Hz. Peygambere (a.s) savaşmayı mü’minlerle beraber emreden diğer Kuran ayetleri ve yine konumuzla ilgili olan cihad ayetleri ise şöyledir:

⁵² İbn Hacer, *a.g.e.*, 103.

⁵³ Nisâ, 4 / 84.

2- “Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozarlar ve dininize saldırırlarsa, küfrün önderlerine karşı savaşın. Çünkü onlar yeminleri olmayan adamlardır. (Böylece) Umulur ki son verirler.”⁵⁴

Bu ayette verilen savaşma emrinin bir antlaşmanın bozulması nedeniyle ve karşı tarafın Müslümanların dinine saldırımlarına karşılık verildiği aşikardır.

3- “Kendilerine Kitap verilenlerden Allah’a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve Rasûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendilerine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”⁵⁵

4- “Fitne (baskı ve işkence) tamamen yok edilinceye ve din de yalnız Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın. Şayet vazgeçerlerse zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur.”⁵⁶

Konumuzla ilgili en önemli ayetlerden birisi bu olduğu için bu ayet üzerinde durmak istiyoruz

Bu ayette verilen savaş emri ve dinin sadece Allah’a ait oluncaya kadar savaşılması, birkaç ayet öncesinde gerekçelendirilmektedir. Bu ayet yalnız başına alındığında, sanki hiçbir gerekçe olmaksızın sadece din Allah’ın dini olması yönünde bir savaş emri verilmekte imiş gibi anlaşılabilir. Halbuki, diğer ayetler ile beraber okunduğunda, ayetin emrinin böyle olmadığı görülmektedir. Şimdi bu ayetleri beraberce zikretmek istiyoruz:

“Size karşı savaş açanlara sizde Allah yolunda savaş açın. Sakın aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez. Onları (size karşı savaşanları) yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne adam öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Haramda onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün.

⁵⁴ Tevbe, 9 / 12. Ayrıca aynı bağlamda zikredilen 14. Ayete de bakılabilir.

⁵⁵ Tevbe, 9 / 29.

⁵⁶ Bakara, 2 / 193.

“...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi

İşte kafirlerin cezası budur. Eğer onlar vazgeçerlerse Allah Gafûr ve Rahimdir. Fitne tamamen yok edilinceye ve din sadece Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Şayet vazgeçerlerse zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur.”⁵⁷

Ayeti zikredildiği bağlamı içinde öncesi ve sonrasıyla okuduğumuzda; çok açık bir şekilde ayetin, saldırgan ve fitneci (baskıcı ve işkenceci) kafirlere karşı yapılan bir savaş durumunu anlattığı anlaşılmaktadır.

5- “Fitne (baskı ve işkence) ortadan kalkıncaya ve din yalnızca Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer vazgeçerlerse, şüphesiz Allah onların yaptıklarını çok iyi görendir.”⁵⁸

Yukarıda açıklamasını yapmış olduğumuz ayetle aynı mealdeki bu ayet, Bedir savaşıyla ilgili ayetler bağlamında zikredilmektedir. Enfal Süresinin 38. ayetinden 45. Ayete kadar beraber bakılıp okunduğunda; emrin yine bir savaş ortamına ait olduğu görülecektir.

Mü’minler topluluğuna genel olarak savaşmayı hem de “Din” için savaşmayı açıkça emreden ayetleri zikrettikten sonra, şimdi de Kuran’ın genel bir prensip olarak mutlak küfre ve mü’minlerin kafirler ile olan iman konusundaki münasebetlerine dair ifadelerini vermek istiyoruz. Kuran’ın bu ifadeleri, tarihsel şartlardaki savaş durumuna ilişkin değil tamamen evrensel ilkeler ve Allah’ın iman konusunda kullarına vermiş olduğu özgürlüğü ve seçme hakkını ifade etmektedirler.

1- “Dinde zorlama yoktur. Şüphesiz doğru ile eğri birbirinden ayrılmıştır. Şu halde kim tagutu inkar eder de Allah’a inanırsa kopmayan sağlam kulpa yapışmış olur. Allah işitir ve bilir.”⁵⁹

2- “Eğer Rabb’in dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederlerdi. O halde sen onları inandırmak için zorlayacak mısın.”⁶⁰

⁵⁷ Bakara, 2 / 190,191, 192,193.

⁵⁸ Enfâl, 8 / 39.

⁵⁹ Bakara, 2 / 256.

3- “Sen ancak korkanlar (sakınanlar) için bir uyarıcısın.”⁶¹

4- “O halde öğüt ver. Çünkü sen sadece bir öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorlayıcı zorba değilsin. Ancak yüz çevirip inkar edenlere gelince, işte öylesini Allah en büyük azap ile cezalandırır. Şüphesiz onların dönüşü sadece bizedir. Sonra onların hesaba çekilmesi de yine sadece bizedir.”⁶²

5- “De ki; Hak Rabb’inizdendir. Öyle ise dileyen inansın dileyen de inkar etsin. Biz zalimlere öyle bir Cehennem hazırladık ki, onun duvarları onları çepeçevre kuşatmıştır. İmdat dileyecek olsalar imdatlarına erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su ile cevap verilir. Ne fena bir içecek ve ne kötü bir kalma yeridir.”⁶³

Kuran’ı Kerim Hz. Peygamberin (a.s.) müşriklerin ve diğer insanların imana gelmelerini çok arzu ettiğini ve onlardan olumlu karşılık görmediğinde ise çok üzülüp, nerede ise kendisini helak edecek derecede etkilendiğini birkaç ayette zikretmektedir.⁶⁴ Bu durumlarda Allah, Hz. Peygamberine (a.s) görevinin sadece tebliğ olduğunu hatırlatıp, bu görevini yerine getirdikten sonra, insanların kişisel tercihlerinden dolayı kendisine eziyet etmemesi gerektiğini ifade etmektedir.

Yukarıda vermiş olduğumuz ayetlerden hareketle, Kuran’ın Allah Rasûlüne (a.s.); insanları inandırmaya, Lâ İlâhe İllallah dedirtinceye kadar, savaşma emri vermemiş olduğunu söyleyebiliriz. Kuran vahyi ile Rasûlullah’a verilen inandırmak için savaşmak emri değil, ona karşı yapılacak fiili bir saldırıya karşı, onun da savaşması iznidir.

Ayrıca şu ayetler, Kuran’ın ona neyi emrettiğini ve Rasûlullah’ın ne ile emrolunduğunu bildiren ayetlerdir:

⁶⁰ Yûnus, 10 / 99.

⁶¹ Nâziât, 79 / 45.

⁶² Gâşiye, 88 / 22 – 26.

⁶³ Kehf, 18 / 29.

⁶⁴ Kehf, 18 / 6.

“...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi

1- “Peygambere sadece tebliğ görevi vardır.”⁶⁵

2- “Ey Peygamber! Rabb’inden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, Onun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Allah kafirler topluluğuna rehberlik etmez.”⁶⁶

Yukarıda vermiş olduğumuz ayetlerden anlaşılmaktadır ki, Hz. Peygamberin (a.s.) aslı olarak emredildiği görevi “tebliğ” dir. Bu aslı görevin dışında kalan diğer uygulamaların tamamı tarihsel ve konjoktüredir. İhtiyaca binaendir. Bu ayetlerden hareketle, Hz. Peygamberin (a.s.) insanları, davet etmiş olduğu dine inandırmak için zor kullanıp, savaşa başvurmakla emrolunmadığını söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle, İslam’da savaş (cihad) dini yaymak için başvurulan bir araç değildir. Hz. Peygamber’in (a.s.) ilk uygulamalarından anlaşılının bu olduğunu söyleyebiliriz.

Rivayetlerin Değerlendirilmesi:

Söz konusu rivayette yer alan “savaşmakla emrolundum” ifadesini, yukarıda izah etmeye çalıştığımız çerçevede anlamak koşuluyla bu rivayetin; Hz. Peygamber’in insanlar ile savaşmakla emrolunmasını anlatan rivayetlerden, “*Lâ ilâhe illallah deyinçeye kadar...*” şeklinde nakledilenlerin dışındaki rivayetlerde idrac olduğu kanaatindeyiz. Özellikle Raşit Halifelerin uygulamalarını Sünnet olarak kabul etme eğiliminden sonra, bu tür idracların hadis literatürümüzde çoğaldığını söylemek mümkündür.

Hz. Peygamber’e yakınlıklarıyla ön plana çıkmış en ünlü iki sahabenin ve ilk iki halifenin bilemediği bir ayrıntıyı, diğer sahabenin bilebileceğini kabul etmek zordur. Aynî’nin yukarıda nakletmiş olduğumuz; “bazı sünnetler büyük sahabeye gizli kalırken diğer ashap tarafından bilinebileceği” şeklindeki görüşü de, durumdan çıkarılan bir sonuçtur. Ayrıca, İbn Ömer’in “namaz kılıp zekat verinceye kadar” şeklindeki bir ifadeyi aynı zamanda babasına (Ömer b. Hattâb’a) isnat etmesi, fakat

⁶⁵ Mâide, 5 / 99. Ayrıca bu mealdeki ayetler için bkz: Nahl, 16 / 35, 82. Nûr, 24 / 54. Ankebût, 29/ 18. Yâsîn 36 / 17.

⁶⁶ Mâide, 5 / 67.

Ömer'in ise Ebû Bekir ile tartıştığı istişare toplantısında bu ifadeleri zikretmemesi, ifadeye çalıştığımız tezimizi doğrulamaktadır. Şayet Ömer böyle bir ayrıntıyı oğluna nakletmiş olsaydı, bunu göz ardı ederek Ebû Bekir'in zekat vermeyenler ile savaşmasına karşı çıkmazdı. R. el-Bûtî de bu görüşü bahsetmiş olduğumuz eserde ifade etmiştir.⁶⁷

Bizce, bu hadisler çerçevesinde üzerinde durulması gereken iki önemli nokta vardır: Bunlardan birincisi, İslam Dini'ne girdiği halde İslam'ın bazı hükümlerini yerine getirmeyen müslümanlar ile ilgili düzenlemelerdir. Bunlar Kitabı'l-Hudûd gibi bölümlerde ayrıca işlenmiştir. Bu kapsama girenlerin söz konusu hadisle bir ilgisinin olduğunu düşünmüyoruz. Ebû Bekir devrinde savaşılması ise, zekat vermeyenlerin müşrikler ve İslam Dini'ni yok etmeye karar veren sahte peygamberlerin düzenlemiş olduğu harekete katılmaları nedeniyledir. Bu katılım direkt olmasa bile, merkezi idareye karşı yapılan bir itirazın o günkü şartlarda zayıflatıcı bir unsur olmasındandır. Bu da idareci kadronun bunlar ile savaş açmalarına neden olmuştur.

Burada bizi ilgilendiren asıl konu, İslam'ı din olarak seçmeyen fert veya topluluklara, Allah'ın bir olduğunu Hz. Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğunu kabul ettirmek için savaşılıp savaşılmayacağını tespit etme ve bu bağlamda mezkur hadislerin nasıl anlaşılacağıdır. Kuran'ın bu konudaki emirlerini tespitte çalıştığımız yerde de ifade edildiği gibi, Rasûlullah'a yapılan savaşma emri, onu yok etmek ve davetine engel olmak isteyenlerin ortaya koydukları silahlı engellemeyi aşabilmek için yapılacak savaşma iznidir. Bu savaşma izni de, savaşan tarafın ister fert, isterse topluluk bazında olsun kelime-i tevhidi söylemesi ile sona erer ve Rasûlullah'ın almış olduğu savaş izni biter ve artık savaşmaz. Kelime-i tevhidi söyleyerek müslüman olan ve kendisiyle savaşılmayan kimsenin, müslüman olmakla üstlendiği sorumlulukların hesabı ise Peygamber'e değil, Allah'a aittir. İşte söz konusu rivayetler bu durumu anlatmaktadırlar. Yoksa, bütün insanlığı

⁶⁷ R. el-Bûtî, *a.g.e.*, 52-53.

“...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi

inandırmak için açılan bir genel savaş durumunu değil. Zaten İslam Tarihi’nde de müslümanların, bütün insanlara savaş ilan etmediklerini, hatta ellerinde güç/kuvvet olarak zorlama imkanına sahip oldukları devirlerde bile zor kullanmayıp, insanları istedikleri dini seçmekte serbest bıraktıkları bilinen bir durumdur. Bunun en açık ve bizim için ölçü olacak tarihî uygulaması Mekke’nin fethini müteakip, bizzat Rasûlullah tarafından uygulanmıştır.

Sonuç olarak bu hadisin, bütün insanları inandırmak için zorlamak gerektiği anlamını taşımadığını, bu anlamı hadis külliyatındaki tasnifleriyle daha sonra kazandığını, yeni bir tasnif sistemi içinde bu hadisin sadece “*Cihad*” başlığı altında zikredilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Buradaki cihad sözcüğüyle, bir devletin kendi bütünlüğünü ve istiklalini koruması amacıyla yapmak zorunda olduğu savaşma hakkını kastediyoruz.

Yine bu rivayetlerin vermiş olduğu mesaja göre, savaşılan taraf iman ettiği andan itibaren de Müslüman’ın savaşı biter ve savaşılan insanlar dinde kardeşlerimiz olurlar. Özellikle hadise daha sonra ilave edilen, namaz kılmayıp zekat vermeyenler ile savaşılacağı şeklindeki anlam ise, Kuran’ın ve diğer sahih Sünnet ve hadislerin çerçevesinde kabul edilebilir bir durum değildir.

Özellikle de bu hadisin “İman” bahsi altında zikredilmesinin tamamen yanlış olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu başlık altında bu hadisi okumak ister istemez, iman ettirmek için savaşmanın bir farz olduğunu ve bunun Rasûlullah’a emredilmiş olduğu anlamını çıkarmamıza neden olmaktadır. Nitekim böyle anlayanları yukarıda zikrettik.

İslam ve savaş ile ilgili önemli bir değerlendirmede bulunan Pickthall’ın şu sözlerini buraya almakta yara görüyoruz: “ İslam peygamberi savaşı sevmedi. Ancak düşmanları ona karşı savaş meydanına çıkınca; Medine’de onu öldürmek, halkını kılıçtan geçirmek ve İslam’ı yok etmek amacıyla yola çıkınca o da müslümanlara savaş emrini verdi. O hiçbir zaman sertlik yanlısı olmadı. Savaş esirlerine yapılagelen uygulamaları da değiştirdi. Onların haklarını korudu.

Mü'minleri savaşta bile kendi hallerine bırakmaz ve onların adaletsiz bir şey yapmalarını engellerdi.⁶⁸

Önerilen Tasnif Yöntemi

Bir hadisin, tasnifine bağlı olarak kazanabileceği kimi yanlış anlamları ve bu anlamlar sonucu ulaşılan hatalı sonuçları zikrettikten sonra, şimdi önermiş olduğumuz tasnif yönteminin ana ilkelerini belirlemeye geçebiliriz. İlkeler diyoruz, çünkü; bütün hadislerin nasıl tasnif edilmesi gerektiğinin sadece başlıklarını sıralamak bile, değil bir makale hacmini, bir kitap hacmini de aşacağı malumdur. Bu nedenle önereceğimiz tasnif yöntemi, ilkeler çerçevesinde olacaktır.

Hadislerin gerek hukûkî bağlayıcılıkları, gerekse kendi aralarındaki derecelerinin farklı olmaları durumu, ilk asırlardan beri tartışılan bir konudur. Bizim bu konudaki ilk önerimiz, öncelikli olarak Hz. Peygamber'in Sünnetinin/hadislerinin onun fonksiyonlarına göre bir tasnife tabi tutulmasıdır. Bunu biraz daha açacak olursak, söylenen sözlerden/hadislerden hareketle bir tasnif değil, söyleyenin konumu ve söylenenlerin hangi konumda söylenmiş olduklarını belirleyen bir tasnife gitmek çok daha yararlı ve az anlam hatası taşıyan bir yöntem olacaktır. Gerçi burada da, Hz. Peygamber'in fonksiyonlarının ne olduğu konusunda bazı değişik yaklaşım ve görüş ayrılıkları ortaya çıkacaktır. Ancak prensip bazındaki bu ayrıcalıkların, teferruatlarda ortaya çıkan ayrılıklardan daha az ve hafif olacağı kanaatindeyiz.

Yukarıda, hadislerin tasniflerinden kaynaklanan fukahanın farklı içtihatlarına va anlayışlarına neden olduğu görüşünü naklettiğimiz İbn Âşur, eserinde Hz. Peygamber'in Sünnetini on iki katagoride sınıflandırmaktadır. Bir örnek olması bakımından ifade edecek olursak; bu on iki kategori, hadislerin toplanacağı ana başlıklar, bu başlıkların altında ihtiyaca göre çoğaltılacak alt başlıklar zikredilebilir. Önemine binaen bu başlıkların sadece adlarını burada zikredeceğiz:

⁶⁸ Kemal Kahraman, *Muhammed M. Pickthall*, İstanbul,1994, s. 113.

“...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi

1- Yasama, 2- Fetvâ, 3- Yargı, 4- Devlet Başkanlığı (el-İmâre), 5- İyiye ve Güzele Teşvik, 6- Arabuluculuk (hem fert, hem toplup, hem müslümanlar arasında, hem de dış dünya ile ilişkilerde), 7- Yol Göstericilik, 8- Nasihat, 9- İnsanları En Mükemmele Yönlendirme, 10- Yüce Hakikatleri Telkin, 11- Tehdît ve Te'dîb, 12- Yaratılışı ve Tabiatı İcâbı Yaptıkları.⁶⁹

Tahir b. Âşur'un bu taksiminden farklı ve çok daha geniş kapsamlı bir tasnif şeklini İbn Hibbân yapmıştır. İbn Hibbân öce beş ana (büyük) başlık/konu belirlemiş, daha sonra bu başlıkları kendi içinde yüzü aşkın alt başlıklara ayırmıştır. İsterse çok daha fazla başlıklara ayırabileceğini söyleyen İbn Hibbân'ın ifadesi tezimizi doğrulayan bir ifadedir. Çünkü tasnif başlıkları ihtiyacın paralelinde gelişmeye açıktır. Değişik alanlarda farklı başlıklar ile tasnifler yapılır. Fakat, burada hassasiyetle üzerinde durulması gereken nokta, ana başlıklar ile, hadisleri Nebevî fonksiyona göre, alan kaymalarına ve anlam sapmalarına izin vermeden bu tasnifleri yapmaktır.

İbn Hibbân eserinde şu beş ana başlıktan bahsetmektedir:

1- Allah'ın Kullarına Emrettiği Emirleri, 2- Allah'ın Kullarına Yasakları, 3- Bilinmesine İhtiyaç Duyulan Haberler, 4- Mübah Kıldıkları, 5- Kendi Şahıslarına Münhasır Fiilleri.⁷⁰

Görüleceği gibi İbn Hibbân çok genel başlıklar ile ana bölümleri beşe indirmiştir. Ancak, bu bölümlerin altında zikrettiği alt başlıklar oldukça çoktur. Sadece rakamlar olarak vermek istiyoruz:

Birinci kısım 110, ikinci kısım 110, üçüncü kısım 80, dördüncü kısım 50, beşinci kısım 50 alt bölümden oluşmaktadır.⁷¹

⁶⁹ M. Tâhir b. Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, 51- 65.

⁷⁰ İbn Hibbân, el-Emîr Alâuddin Ali b. Belbân el-Fârisî, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, Beyrut, 1993, I, 100 – 165.

⁷¹ İbn Hibbân, *a.g.e.*, a.y.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî söz konusu tasnifi daha farklı boyutta ele almış ve şöyle bir taksim önermiştir: Hz. Peygamber'in risâletinin gereği olanlar. Bunlar ümmeti için bağlayıcı niteliktedir. İkincisi ise bunların dışında kalan, örf ve adetler gibi dini bir bağlayıcılığı olmayanlardır.⁷²

Bu taksimin çok genel olduğu ve alt başlıkları tespitinde bu ayrımın nasıl belirleneceği önemli bir problem olabilir. Gerçi diğer taksimler için de bu söz konusudur. Ancak, ana başlıkları azalttıkça bu problemin artabileceği söylenebilir.

Sünneti bu anlamda tasnif edenlerin ilk temsilcilerinden sayılan İbn Kuteybe'nin taksiminden de kısaca bahsetmek istiyoruz:

İbn Kuteybe de Sünnetin üç başlık altında toplanması gerektiğini söylemiştir: Bunlar kısaca şöyledir:

“Sünnetler bize göre üç türdür: Birincisi; Cebrâil'in Allahu Tealadan getirdiği, İkincisi, Rasûlullah'ın bizzat kendisinin Allah'ın ona verdiği izinle Sünnet kıldıkları, üçüncüsü ise, bize edep bakımından sünnet kıldıklarıdır. İlk ikisi uymamız gereken, ama diğeri uyduğumuz takdirde bizim için iyi olan ama, uymadığımız takdirde bir sakıncası olmayan sünnettir.⁷³

İslam Düşüncesinde Sünnet adlı eserinde M. Hayri Kırbaçoğlu, tarihimizde bu alanda yapılan çalışmaları ve Sünnet konusunda İslam alimlerinin yaklaşımlarını özetledikten sonra, Sünneti bir daire içerisinde ihtiva ettiği ana konular bakımından şöyle çember içine almıştır:

“Farz (vacip), Mendup/Nafîle/Tatavvu, Mübah, Mekruh, Haram”, bu şemada görüldüğü gibi “Sünnet” aslında Hz. Peygamber'in davranış ve hükümlerini içeren şemsiye bir kavramdır.⁷⁴

⁷² Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliga*, Beyrut, 1990, I, 371-373.

⁷³ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs, Hadis Müdafası*, (Terc: M. Hayri Kırbaçoğlu), İstanbul, 1989, 308-313.

⁷⁴ M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet Yeni Bir Yaklaşım*, Ankara, 1993, 82-83.

“...Savaşmakla emrolundum.” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi

Bu vermiş olduğumuz bilgiler, bir yönden Sünnetin bağlayıcı olup olmaması bakımından bir taksim gibi görünmektedir. Ancak, bizim bu çalışmamızda ulaşmak istediğimiz sonuç ile örtüşmektedir. Bizim önerimize göre Sünnet/Hadisler, doğru alanlar içinde taksim edilip tasnif edilirlerse, söz konusu yanlışlıklar asgariye inecektir.

Bizim önerdiğimiz tasnif sisteminin ilkelerini şu şekilde tespit edebiliriz:

Birinci İlke: Bize ulaşan hadislerin sıhhatlerinin tespitidir. Bu ilkenin klasik hadis çalışmalarının ana hedefi olduğu malumdur.

İkinci İlke: Sıhhati tespit edilen hadislerin, anlamlarını doğru bir şekilde belirlemek, mümkünse sebab-i vürûdunu ve hadisin söylendiği bağlam ile ilgili bütün bilgileri toplamaktır. Bu yapılacak çalışma, hadisin öncelikle yanlış anlaşılmasını önleyip, doğru başlık altına konulmasını sağlayacaktır.

Üçüncü İlke: Hz. Peygamber’in fonksiyonlarını başlıklar halinde, tedahüller olmadan belirlemektir. Yukarıda nakletmiş olduğumuz tüm görüşler, hemen hemen bu nokta ile ilgilidir. Örneğin İbn Âşur’un taksimi bizim bu nokta ile ilgili iyi bir taksimdir. Özel bir çalışma ile bu hususu, metodoloji olarak belirlenmelidir. İlk iki ilkede yapılan çalışmaların sonuçları bu üçüncü ilkede belirlenen ana başlıklar ve bu başlıklar altında sıralanacak olan tali başlıklar altına dizilmelidir.

Bu üç ilke çerçevesinde yapılacak tasniflerin, hadislerdeki anlam kaymalarını ve yanlış hükme medar olmalarını asgariye indirecektir diye düşünüyoruz. Bu çalışmanın ancak, büyük bir kolektif işbirliğini ve enstitü organizasyonu ile gerçekleştirilecek bir çalışmayla mümkün olabileceği ise kuşkusuzdur. Fakat böyle bir çalışmaya hadis alanında şiddetle ihtiyaç olduğuna bu çalışmamızla işaret etmeye çalıştık.

KADIN HAREKETİNİ ETKİLEYEN FİKİR AKIMLARI

Yrd. Doç. Dr. Nebahat GÖÇERİ*

Özet

Kadın Hareketi, Aydınlanma Çağı ile başlayan paradigma değişiminin bir sonucu olarak Batı dünyasında ortaya çıkmış olup, harekete çeşitli fikir akımları yön vermiştir. Özellikle Rasyonalizm, Doğal Haklar Doktrininin gelişmesini sağlamış, Fransız İhtilali ile kadınlar bu doktrini kendi hayatlarında da uygulamak istemişlerdir. Anglo-Sakson kültür çevrelerinde ortaya çıkan liberalizm ise kadının özel (mahrem) hayatına ilişkin düzenlemeler yapılmasını istemiş, Sanayi Devrimi İngiltere’de kadın hakları konusunda sosyal değişiklikler yapılmasını mümkün kılmıştır. Rusya’da doğan Marksizm ise kadının sömürülmesi sorununu odak noktası yaparak, ekonomik yapının düzeltilmesi ile kadın sorununun düzeleceğini savunmuştur.

Key Words: Rasyonalizm, Liberalizm, Feminizm, Marksizm, Aydınlanma Çağı.

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı. ngoceri@cu.edu.tr

The Movements that affect the Woman Movement

Abstract

The Woman Movement emerged in the West as a result of the paradigm change that started with the Age of Enlightenment and different Movements gave a direction to this movement. Especially, Rationalism developed the Doctrine of Natural Rights and women wanted to apply this Doctrine in their own lives with French Revolution. The liberalism that emerged in the cultural surroundings of Anglo-Saxon wanted to make arrangements in women's private lives. The social changes about the women justices in England could only be possible with the Industrial Revolution. The Marxism that emerged in Russia focused on the problem of woman's exploitation and defended that the problem of woman would be corrected with correcting the economical structure.

Key Words: Rationalism, Liberalism, Feminism, Marxism, the Age of Enlightenment.

GİRİŞ

Bu makalede kadın hareketinin ana çizgileri hakkında bilgi vermek ve hareketin dayandığı temel düşünceleri tartışmak istiyoruz. Kadın hareketinin dayandığı temellerin Türkiye'deki etkilerini de kısmen tartışmaya açarak konuyu ülkemiz açısından da incelemek istiyoruz. Yöntembilim bakımından konuya bakıldığı zaman kadın hareketinin çeşitli fikir akımları ve siyasal düşüncelerin hatta ideolojilerin önemli konusu olduğu görülür. Kadınların tarih içinde görünür birer varlık haline gelmeleri de tarih boyunca süregelen düşünce mantığı ve düşünce biçimleri ile buna bağlı olarak bilim dünyasında meydana gelen paradigma değişikliklerinin bir sonucu olup modern zamanlara özgü bir olgudur. Bilim dünyasında paradigma değişimi sadece bilimin yönünü değiştirmemiş, kadının felsefe ve bilimin bir konusu olarak incelenmesinin de yolunu açmıştır. Başlangıçta meydana gelen değişiklikler zaman içinde kitlelere mal olmuş, kitleselleşme ortaya

çıkılmış, çeşitli siyasal hareketlerde kadınlar siyasetin ve ideolojinin odak noktasına oturmuştur. Bu yüzden önceki yüzyıllara ait hâkim fikirlerin değişmesini mümkün kılan felsefelerin alana yaptıkları katkının bilinmesi gerekmektedir. Burada açıklama yapmamız gereken bir nokta vardır, o da “kadın hareketi” kavramının ne olduğudur? Kadını tanımlamadan kadın hareketini tanımlamak doğru olmamakla birlikte, son dönemlerde genel kabul gören anlayışa göre “kadın hareketi” ya da “feminizm; kadın hakkında düşünce geleneği olup, bu geleneğin farklı ve değişik birikimi önemlidir.” Bilimin başlangıcında tanımlama yer alır, her tanımlama konuyla ilgili bütün kavramları içine almak zorundadır. Kadın hareketini başlatan şey, sadece kadınların kendisi değil, aynı zamanda kadın tanımlarıdır. Bununla birlikte bir kadın hareketini ortaya çıkaran şey, kadınların kendi kendilerini tanımlama çabalarıdır. Bu tanımlamalar mantıksal olarak doğru veya yanlış olabilir. Ancak ondan daha önemli olan bu konudaki psikolojik ve sosyolojik gerçekliktir. Her tanımlamanın; tanımlamanın ait olduğu bilimsel alanın, bilimsel alanda ortaya atılan kuramsal çerçevenin sınırlılıkları kadın konusunda da belirleyicidir. Bu haliyle bakıldığı zaman kadınlık olgusu, konu hakkında düşünenlerin kendisiyle, çağıyla, içinde bulunduğu sosyal ve tarihsel koşullarla ve hepsinden önemlisi sahip olduğu paradigmlar ve parametrelerle ilgilidir. Diğer taraftan içinde yaşanan ülkenin tarihsel ve kültürel değişim ve dönüşümleri siyasal hareketleri yönlendirir, siyasal hareketler de toplumsal değişmeyi aynı şekilde derinden etkiler. Üstelik siyasetin ötesinde ideolojik şekillenmeler ve yanlı açıklamalar, tek sebepli açıklama tarzları kadın tanımını etkileyerek bütün dünyada kadın hareketini yönlendirir.

FEMİNİST HAREKETİN ÖNÜNÜ AÇAN DÜŞÜNCELER

1) AYDINLANMACILIK (RASYONALİZM)

Başta Batı dünyası olmak üzere Osmanlı-Türk dünyasını da ciddi biçimde etkileyen Aydınlanma Düşüncesi 17. ve 18. yy.da etkili olmuştur. Bu dönemde modern toplum kavramı da geniş insan kitlelerini etkilemiş, yönetim tarzlarını

etkisi altına almıştır. Aydınlanma Çağının en önemli düşünürlerinden birisi olan Newton, bilim dünyasının karşısına tüm dünyada paradigmaları değiştirecek bir önerme ile çıkmıştır. Ünlü eseri *Matematiğin İlkeleri* (*Principia Mathematica*, 1687)'nde şu önermeyi dile getirir: “Tüm evren basit ve matematiksel kurallarla yönetilir¹”. Buradan hareket edenler fiziksel dünyanın insan aklı ile anlaşılabilen bir kaç basit kuralla yönetildiği kabul edilirse, o zaman etik, politik ve estetik dünyaların da bu kurallara göre yönetilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Newton'un bu önermesi sadece matematiği etkilememiş, siyaset bilimciler aynı ilkeyi siyasete uygulamaya çalışmışlardır. Buna göre: “insanlar için mutlak (a priori) doğal haklar vardır”. Böylece ortaya Doğal Haklar Doktrini ortaya çıkmıştır. Doğal Haklar Doktrinine göre “her birey doğuştan gelen doğal haklara sahiptir. Bu haklar yaşam, özgürlük ve mutluluktur.” Aydınlanma düşüncesi Batı'da Fransız İhtilali'ni hazırlamakla kalmamış, Türk dünyasındaki modernleşme hareketlerinde etkisini yakın zamanlara kadar sürdürmüştür.

Aydınlanma düşüncesinde akla (ratio) ve akli olana (rational) verilen değer, Osmanlı Türk toplumunda yenileşme hareketlerinin temel referansı olmuştur. Buradan yola çıkarak dinin akla değer veren yani toplumun durağan olan yapısını değiştirmek amacıyla modernleşme ve yenileşme hareketinde öne çıkarılmıştır. Aydınlanma Düşüncesi ilahi olanın yani Tanrı'nın yerine insanı, Kutsal Kitab'ın yani vahyin yerine ise akli koymuştur. Türk Aydınlanması'nda ise hem ilahi olandan uzaklaşma hem de modernleşmede dinden bir manivela olarak faydalanma, ve akli unsurları devreye sokmak şeklinde bir çizgi takip edilmiştir. Bu hal kendi içinde çelişkili olsa bile, yine de toplumun değişim ve dönüşümünde işe yaramıştır. İslam dininin akla önem veren yanı Türk modernleşmesinde kullanılmış, insanın söylemek istediği din yoluyla söylenmiştir. Kadın konusunda da aynı şey olmuş, kadının durumunu iyileştirmek için dini metinler kullanılmış, dini gelenek içinde kadının lehine örnekler bulmak için uğraşmıştır. Türk

¹ Josephine Donovan, *Feminist Teori*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 17.

toplumunda belirgin siyasal etkisini 1839 Tanzimat Fermanı ile gösteren düşüncelerin etkisi 1856 tarihli Islahat Fermanı'nda da devam etmiştir.

Batıda Aydınlanma döneminde akıl ön plana çıkmıştır. Akla inanmak son derece önemlidir. Akıl ile Tanrı neredeyse eşanlımlı sayılmıştır. Aynı düşünceye göre kadınıla erkeğin ruhları ve akılcı yetenekleri aynıdır. Bu dönemde toplumsal değişim ve dönüşümün en iyi yolunun eğitim olduğuna inanılmıştır. Aydınlanma Düşüncesine göre insan/ birey gerçeği arayan akılcı bir aktördür. Kendi kaderi yani yapıp etmeleri üzerinde etkin olan yine kendisidir. Doğal haklar doktrinine de içtenlikle bağlı olan Aydınlanma kuramcıları “insan aklının üstünlüğü” ilkesini kabul etmektedir. Fakat bu üstünlük yine de sadece erkek için var sayılmaktaydı. Aydınlanma düşüncesi erkeği “birey” olarak kabul ediyor, kadını henüz birey olarak kabul edemiyordu. “Birey” kavramıyla “kendi kaderini kendisi çizen akıl sahibi varlık” kastedilmekteydi.² Bu durum sonraları tepki ile karşılanmış, en ciddi tepkiyi ise Batılı kadınlar göstermiştir. Çünkü erkek akli (rasyonel) olanla, kadın ise akıl dışı (irrasyonel) olanla özdeşleştirilmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak da kadın ve erkek kavramına yüklenen anlamlar farklı olmuş, bu farklılıklar kadının kamusal alana katılımını, toplumsal cinsiyet rollerini vb. olumsuz yönde etkilemiştir.

Osmanlı Türk toplumu Aydınlanma Düşüncesinin belki de en çok, eğitim konusundaki anlayışını kabul etmiş, eğitim yoluyla toplumu değiştirmeye ve dönüştürmeye talip olmuştur. Bunu yaparken Osmanlı- Türk aydınları kadınların da en az erkekler kadar akıllı birer varlık olduklarını, dinsel argümanları da kullanmak suretiyle hayata geçirmeye çalışmış, böylece Aydınlanma Düşüncesine bizim toplumumuza özgü olmak üzere kendi rengini vermeye çalışmıştır. Türk aydını Doğal Haklar Doktrinini elinden geldiğinde toplumun modernleşmesi yolunda kullanmak için gayret sarfetmiştir. Bu konuda devletin ve bürokrasinin çok ciddi iyileştirme çabaları olmuştur. Aydınlanma Çağı'nın düşüncelerine bağlı olan Osmanlı devlet adamları ve bürokratlar kadının eğitimini önemli bir

² Donovan, s. 27.

Maarifçilik davası sayarak bu konuda toplumun önüne çıkan engelleri bertaraf etmeye çalışmışlardır. Örneğin Tanzimat'tan önce 1826 yılında II. Mahmut'un bütün kız ve erkek çocukları için eğitimi zorunlu sayması bu çabaların en önemlilerinden birisidir. Osmanlı devlet adamlarının eşleri ve kızları Aydınlanma Düşüncesinin de etkisiyle paşa konaklarında özel eğitim alarak yetiştirilmiş, ancak ne yazık ki eğitimin yaygınlaştırılması yoluyla kadınlığın yükseltilmesi için daha sonraki dönemleri beklemek gerekmiştir.

2. LİBERALİZM

Dünyada kadın hareketine şekil ve yön veren ikinci düşünce akımı liberalizmdir. Liberalizm 17 ve 18.yy. boyunca devam eden, özellikle İngiliz Anglo- Sakson kültür çevrelerinde etkisini sürdüren, ve kültürel anlamda devamı niteliğini taşıyan Amerika'da etkin olan bir düşüncedir. "Toplum" yerine "birey"i öne çıkararak bireyin özgürlüğü ve mutluluğunu esas alan liberalizm, kadına en önemli bireysel görev olarak "eş" ve "anne" olma rolünü biçmektedir. Liberalizme göre kadının en önemli görevi eş ve anne olmaktır. Kadın eş ve anne olarak kabul edildiğinden "aile" kurumu "özel" (mahrem) alan kabul edilmiştir. Liberalizmin etkili olduğu ülkelerde kadının aileye bağlılığı, sadakati, aile kurumunun korunması gibi hususlar kanunla belirlenmiştir. (Ancak bu kanunlara tepki gösteren kadınlar başlangıçta tartışması bile kabul edilmeyen kanunları Yahudi- Hristiyan geleneğinin aile içindeki hakim gücü olarak tanımlamışlardır.) Bu tür toplumlarda kanunla belirlenmiş kadınlık rolleri önemlidir. Ancak eşler arasındaki karşılıklı duygusal ilişkiler ve bu alanda ortaya çıkabilecek muhtemel sorunlar devletin müdahale alanının dışında bırakılan "korunmuş" (masun) bir alanı oluşturmuştur. Bu şekilde liberalizm 18.yy. sonu ile 19.yy. başında kadın konusundaki bakış açıları yönlendirmiştir.

Bu çağın önemli bir olayı ise Sanayi Devrimidir. Sanayi Devrimi önce İngiltere'de başlamış, oradan bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Sanayi Devrimi'nin yaptığı en önemli değişikliklerden birisi kadının erkeğin yaptığı hemen her türlü işi yapar hale gelmesi, böylece kol gücünün yerini makinenin almasıdır. Böylece

kadınlar sanayide de çalışmak suretiyle evlerinden dışarıya çıkmış, bu yolla kamusal hayata katılabilmıştır. Ancak kadının toplum içinde çalışmaları olgusu beraberinde sorunların da getirmiştir. “Kadın iş gücü ucuz iş gücü” olarak anlaşılmış, çok çalışıp az para kazanmıştır. Bu arada kadının geleneksel toplumsal rolleri de tartışılmaya başlanmış, toplumsal cinsiyet rolleri üzerinde oluşan tartışma ve tereddütler insanları çözüm arayışına itmiştir. Bu dönemin en önemli sosyal problemi aile kurumunun yeni toplumsal rollere uyumu, mahrem alanın korunması, kadının çok çalışıp az para kazanması ve kadınlık rollerinin tartışılmasıdır. İngiltere’de devlet toplumsal çalkantıları önlemek için özellikle Kraliçe Victoria’nın şahsında kadının geleneksel rollerini pekiştirmek ve yeni kadınlık rollerine karşı çıkmak zorunluluğunu hissetmiştir.³ Ancak bu durum kadınlar tarafından şiddetli bir tepkiyle karşılanmıştır. Bunun sonucu olarak I. Dünya Savaşı’nın başlamasına kadar etkisini devam ettiren, çoğu zaman da militan bir kadın hareketi olan Sufrajat Hareketi doğmuştur. Liberalizm sonraki dönemlerde kadınlıkla ilgili konularda iki farklı çizgi izlemiştir.

a) Liberal Feminizm (Equality Feminism)

Liberalizmin temel tezine göre kadınlıkla erkek arasındaki ayrılık cinsler arası bir farklılık olarak esasta (yaratılıştan) vardır. Bu nedenle Liberalizm yaratılıştan gelen farklılığa dayanarak toplumsal cinsiyet rollerinde ayrıma gider. Bu yüzden kadın için ayrılan mekanlar bellidir. İş yeri (kamusal alan) erkekler için; ev içi (özel alan) kadınlar içindir. Bu ayrımın doğal bir sonucu olarak “akılcılık” kamusal alana dolayısıyla erkeğe özgü bir niteliktir. “Akıl-dışı ve ahlak” ise özel alana yani kadına özgüdür. Liberalizmde “özel alan” kadın ile özdeşleştirilir. Liberalizmde esas tartışma konusu “kadının kanun önünde hiç bir yasal ve kamusal varoluşunun olmayışıdır.” Liberal hukuk geleneği olan ülkelerde kadın evlenince mülkiyet hakkı erkeğe geçer, üstelik kadının miras hakkı ve çocukları üzerinde vesayet hakkı

³ Lynn Abrams, “*Ideals of womanhood in Victorian Britain*”

http://www.bbc.co.uk/history/lj/victorian_britain/idealwomen_01.shtml

yoktur. Bu durum 19.yy. “kadın hakları hareketinin ortak paydası” olmuştur. Liberal erkek kuramcılara göre “kadın kocasının kolları arasında aileye aittir” ve bu durum böylece devam etmelidir. Bu anlayışa ilk itiraz edenlerden birisi ünlü felsefeci John Locke’tur. Ona göre herkesin uymaya mecbur olduğu bir doğa yasası vardır. Akıl bir doğa yasası olarak insanlığa eşit ve bağımsız olmayı, başka hayatların malına, sağlığına, özgürlüğüne zarar vermemek olduğunu öğretir. İnsanın doğal özgürlüğü, dünya üzerindeki var olan her hangi bir gücün kontrolü, yasa yapıcının otoritesi yada iradesi altına alınamaz. Ancak insan/ kişi (man) sadece erkek olarak biliniyor, öyle anlaşılıyor ve yorumlanıyordu. J. Lock, sonuç olarak karı ile kocanın bazen kaçınılmaz olarak farklı isteklere sahip olabileceğini, bu konuda yetki sahibi olanın güçlü ve iktidar sahibi olan erkek olduğunu söylüyordu. Liberal erkek kuramcılara göre “doğal haklara sahip olan kişiler, ailelerin efendileri olan mal sahibi erkeklerdir”. Doğal haklar geleneğinden gelen feminist kuramcılara göre ise “kadın bir vatandaş olarak erkekle aynı temel haklara sahip bir ‘insan’dır”.

Özellikle İngiltere’de bir devre adını veren Kraliçe Victoria (1837-1901) dönemi kadının toplumsal cinsiyet rollerinin tartışıldığı bir dönem olmuştur. Bu tartışmanın bir yanında Victorian kadınlık anlayışına bağlı kalmak isteyenler, diğer yanda bu anlayışa şiddet eylemlerine de başvurmak suretiyle tepki gösterenler. Tepki gösterenler içinde entelektüel ve asilzadeler de yer almakta olup, böylece bir toplumsal hareket başlamış ve kadın hareketinin İngiliz kültür bölgelerindeki yönünü belirlemiştir.

O dönem İngiltere’sinin toplumsal cinsiyet rollerini belirleyen Kraliçe Victoria 19. yy. sonunda orta sınıf kadınları arasında kadınlığın ve evcimenliğin simgesi haline gelmiştir. Geleneksel İngiliz toplumu bir sanayi toplumuna dönüşürken kadının rolü yeniden belirlenmeye çalışılmıştır. Bu konuda toplumsal kaosu engellemek ve –sosyalist terminoloji ile söylersek- kadınları ev içi alanda tutmak için fikirler geliştirilmeye çalışılmıştır. Buna göre kadın evinin ve kalbinin çevrelediği bir alanda yaşamaya devam etmelidir. Erkek ise işyeri, ekonomik

yaşam ve sosyal hayatın çevrelediği bir alanda yaşmalıdır. Ancak bu tez, kadının evde, sokakta ve işte edindiği deneyimleri sorgulamasının yolunu kesemedi. Kadınlar yaşadıklarından etkilendiler ve önce İngiltere’de ardından da Amerika’da bir kadın hareketi başladı, her iki kıtayı da baştan sona etkisi altına aldı. Zamanın Daily Mail gazetesi bunlara Sufrajeter adını taktı. Sufrajeterler militan bir kadın hareketi olarak mitingler, şiddet eylemleri, direnişler, grevler, açlık grevleri vb. eylemlere yönelerek seslerini duyurmaya çalıştı. Latince’de oy anlamına gelen sufrajeter (suffrage) hareketi kadının oy hakkına sahip olmasının mücadelesini verdi. Hareketi desteklemek amacıyla National Union of Women's Suffrage (1897) kuruldu. Ancak hareket 1903’te Emmeline Pankhurst’ün sayesinde **Hata! Başvuru kaynağı bulunamadı.** hız kazandı. 1914’de I. Dünya savaşı patlak verdiğinde siyasal ve toplumsal şartlar nedeniyle Sufrajeter hareketi sona erdi. Sufrajeter’lerden bir kısmı savaşa katıldı. Kadınlar çabalarına karşılık ancak savaştan sonra oy hakkı elde edebildi.⁴

Kadın Hareketi Tarihi ile ilgilenen bazı araştırmacılar Türk kadın hareketi ile Batılı kadın hareketinin bir karşılaştırmasının yapıp yapılamayacağını tartışmaktadır. Bu tartışmanın bir boyutu Türk kadınlığının Victoria dönemi kadınlık anlayışına ne kadar benzediği ya da ondan ne kadar uzak olduğudur. Ancak genel olarak tüm 19. yüzyıl boyunca dünyanın hemen her yerinde ve bu arada İngiliz toplumu gibi geleneksel bir toplumsal yapıyı sürdüren ülkelerde kadınlık olgusu benzer özellikler taşımaktaydı. Bunun dışında bir kadınlık tipolojisinin olmadığını söylemek ise yanlış sayılmaz.

Liberal kadın hareketinin İngiltere ve Amerika’da ortaya çıkması, diğer Batılı toplumları ve Osmanlı Türklerini etkilememesi önemli bir farklılıktır. Bu farklılığı yaratan temel sebep bu kültürel geleneğin adem-i merkezîyetçi özelliğidir. Adem-i merkezîyet fikri Osmanlı modernleşmesinde fazlaca itibar edilmeyen bir öneri biçiminde Prens Sabahattin’in “Türkiye Nasıl Kurtulur?” isimli eserinde

⁴ “Women’s Suffrage in Scotland”, <http://www.scan.org.uk/education/suffrage/movie.html>

tartışılmış, Türk modernleşmesi neredeyse tümüyle Fransız devriminin çizgisinde yürümüştür.

Kasaca söylemek gerekirse liberal kadın hareketi (liberal feminizm) kadının erkekle aynı yurttaşlık haklarından yararlanması ve kadına da fırsat eşitliğinin sağlanması gerektiğini savunmaktadır. Liberal harekette kadının yurttaş olmasının yolunun siyasal alanda temsil hakkına sahip olmak, yani oy kullanmak olduğu düşünülmüş, bu hakkı elde eden kadının kendisini erkekle eşit kılacak siyasal karar mekanizmalarında yer almak suretiyle önemli görevler ifa edeceği kabul edilmiştir.

b) Kültürel Feminizm (Difference Feminism)

Kadın hareketinin liberal kanadında yer alan ve liberalizmin kültürel yansıması olarak kabul edilebilecek akım kültürel feminizmdir. Kültürel feminizm aydınlanmacı liberal feminizme tepki olarak doğmuştur. Kültürel feminizm eşitlikçi olan liberal feministlerin aksine siyasal değişime odaklanmaz, onun yerine geniş bir kültürel dönüşüm yaratmanın önemli olduğunu kabul ederler. Kültürel feministler Aydınlanmacılar gibi eleştirel düşünmeye önem verirler. Bununla birlikte hayatın akıldışı, sezgisel ve kolektif yönü üzerinde ısrarla dururlar. Kültürel feministler kadınla erkek arasındaki benzerlikleri vurgulamak yerine genellikle kadınlık niteliklerinin farklılıkları üzerinde dururlar. Bu farklılıklar onlara göre kadının sahip olduğu kişisel kuvvet ve gururdur. Bunun yanı sıra kadın, kamusal hayatı yenileyebilecek bir yenilenme kaynağıdır. Kültürel feministler din, evlilik ve aile (yuva) kurumunun çürümüş, günü geçmiş birer sosyal kurum olduklarını iddia eder ve bu konuda çeşitli alternatifler düşünürler.⁵ Liberal feministler kadın haklarına daha fazla yer ayırmak suretiyle, daha geniş bir toplumsal reform teorisini geliştirmeye çalışmaktadır. Bu nedenle kadının kamusal alana mutlaka girmesi ve oy kullanması gerektiğini savunmaktadır. Bu durum gerçekleşirse politikanın çürümüş (eril) dünyasını kadının artacağını, bunun için kadının ahlaki bakış açısına ihtiyaç olduğunu söylemektedir.

⁵ Donovan, s. 69-70.

Kültürel feminist teorinin altında anaerkil bir bakış yatmaktadır. Anaerkilliğe göre toplum temelde dişil etki ve değerler aracılığıyla yönlendirilebilir ve yönlendirilmelidir. Bu görüş “kadın toplumu” görüşü olup, “toplumcu kadın” görüşünden farklıdır. Kültürel feministlere göre barışseverlik, işbirliği, farklılıkların şiddetsiz bir aradılığı ve kamusal hayatın uyumlu bir şekilde düzenlenmesi ancak kadın toplumu ile mümkün olacaktır. Yani bu durum kadınca değerlerin topluma hâkim olması ile mümkün olabilir.⁶ Bu ütöfik görüş, kültürel feministlerin 19. yy.ın ikinci yarısında yazıp çizilen anaerkil antropologların tarih öncesi zamanlarda varolduğunu varsaydıkları anaerkil bir dönemi referans alıyor olmalarından beslenmektedir. Buna göre yönetimin annelerde (kadında) olduğu bir dönem olmuştur. Bu teori en önemli ifadesini Charlotte Perkins Gilman’ın anaerkil ütopyası olan “Herland”da (dişi)/ o’nun ülkesi (1911) adlı eserinde bulmuştur.

Araştırmacıların tespitine göre anaerkil bakış (muhtemelen) yüzyılın ikinci yarısında Batı düşüncesine egemen olan Sosyal Darwinizm’in eril ideolojisine tepki olarak doğmuştur. Biyoloji alanında kalması gereken bu görüş, zaman içinde toplumsal yapıya da uyarlanmış ve toplumsal bir ideoloji haline gelmiştir. Bu haliyle de anti-feministlerin işine yaramıştır. Çünkü temel tezleri bakımından feministlerin şiddetle karşı çıktığı “rekabet” ve “savaş” felsefesine destek vermiştir. Sosyal Darwinizm’in “uyum sağlayanın hayatta kalması” ilkesi bireye ve topluma uygulanmıştır. Buna göre bir şeyin varolmasının yolu mücadeleden geçer. Bu mücadeleyi ırkın saldırgan ve rekabetçi erkekleri yapar. Hayat ancak çılgın rekabet ve savaş yoluyla ilerleyebilir. İşte toplumda hâkim olan bu fikirler, kültürel feministlerin karşı çıktığı fikirler haline gelmiştir.

Burada liberal feminist kuram ile kültürel feminist kuram arasındaki temel farkları da söylemek gerekmektedir. Liberaller kadınla erkeğin benzer yeteneklere sahip olduklarına inanıyorlardı. Bu nedenle liberal feministler fırsat eşitliğinin sağlanmasını istiyor; kültürel feministler ise kadının erkekten farklı olduğuna, bu farklılığı korumak için de özel yasalara ihtiyaç bulunduğuna inanıyordu.

⁶ Donovan, s. 70.

Ancak kültürel feminist kuramın önemli bir sorunu vardır. Kadın ile erkek arasındaki kimlik farklılığını ve epistemolojik farklılığı ortaya çıkaran şey nedir? Bu durum biyolojik mi, yoksa kültürel midir? Bu soruya cevap arayan radikal feminizmin kollarından biri olan çağdaş kültürel feminizme göre bu durum biyolojik bir belirlenim (determiner)dir⁷. Farklılık genlerde ya da hormonlarda yatmaktadır. Erkek- kadın farklılığı genlerde değilse o zaman da toplumsal çevrenin ürettiği bir sorundur. Durum böyleyse kadına ve erkeğe yüklediğimiz özellikler değişebilir. Bugünün kültürel feministleri çözümü bütün insanların sonuç itibarıyla eğitilebilir olduklarına inanmakta bulmuştur. Böylece doğanın mı, yoksa kültür ve yetiştirmenin mi insanlar arasındaki farklılığı yarattığı sorunu bir yana bırakılmıştır.

Liberal feminist kuramın veya kültürel feminist kuramın Türk kadın hareketi içinde bir etkisi var mıdır? sorusunun cevabını aramak gerekir. Türk kadın hareketi Aydınlanmacı Fransız kültür devriminden önemli ölçüde etkilenmiş, erkekle kadının denkliği prensibinden hareket etmiştir. Kadının erkekten düşük özelliklere sahip olduğu fikrini çoğu zaman reddetmiş, bununla birlikte erkekle kadının birbirinden bazı yönlerden farklı olduğunu da kabul etmiş, farklılıkları yok saymamıştır. Kadınlık olgusunun tartışmaya açıldığı dönemden, yani Cumhuriyet öncesinden konuyu incelemeye başlarsak farklı sonuçlarla karşılaşabiliriz. Türk kadın hareketi, Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı'ndan önceki dönemde kadının çocuk bakımı, ev işi, el işi konularında yeterli hale getirilmesi için uğraşmış, bu konuda kadın dergilerinin de öncülüğünde kadınlar için kurslar açılmıştır. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde açılan Ankara Olgunlaşma Enstitüsü bu düşüncenin tipik bir örneğidir.

Kültürel feministlerin kendisi için alternatifler düşündüğü din, evlilik ve aile kurumunu hakkında şu tespitleri yapabiliriz: Din kurumu, Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle akılcı bir eleştiriye tabi tutulmuş, dini ortadan kaldırmaya yönelik düşünceler ortaya çıkmış olmasına rağmen, toplumsal kabul görmemiştir. Ancak

⁷ Donovan, s. 124-125.

dinin yanlış anlaşıldığı ve yorumlandığı düşüncesi hâkim düşünce haline gelmiş, dinsel kuralların kadını ikincil konuma düşüren, kamu hayatına girmesine izin vermeyen yorumu yerine kadını ve kadınlığı olumluyan dinsel düşünceler öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte din kurumunu tümüyle ortadan kaldırmaya çalışan kültürel feministler Cumhuriyet öncesinde tek tük, Cumhuriyet sonrasında ise gene sayıca az sayıda toplumda yer almıştır. Ancak Marksist-Sosyalist söylem bu konuda Türkiye’de daha etkin ve daha eskidir. Kültürel feministler Türkiye’de aile kurumu yerine başka kurumlar önerse bile bunun toplumun eski ve köklü yapısı üzerinde ciddi bir sarsıcı etki yapacağını kabul etmek zordur.

2) MARKSİST-SOSYALİST KADIN HAREKETİ

Marksist-Sosyalist Kadın hareketi Rusya’da doğmuş, oradan Avrupa’ya ve dünyanın diğer bölgelerine yayılmıştır. Marksistler Komünist Manifesto’yu takip etmişlerdir. Temel tezleri toplumun iktisadi, cinsel, kişisel ve siyasi tüm alanlarının değişmesi gerektiğidir. Buradan yola çıkarak Marksistler bilinç geliştirme tekniğini kullanmışlardır. Türkiye’deki kadın hareketi içinde de bilinç geliştirme kavramı – terminolojinin kökeni bilinmese bile- sıklıkla kullanılmaktadır.

Aslında Komünizm kadınlara ait fazla bir şey söylememektedir. Bu konuda birkaç söz söylenmişti. F. Engels “erkek burjuvazidir ve karısı proletaryayı temsil eder” (1884)⁸ diyordu. Bu genel söylem Marksist kadın hareketinde belirleyici bir ilke olarak kullanıldı. Sınıf kavramını ve sınıf bilincini kullanan Marksizm kadınların proleter yani ikincil ve alt statüden birer varlık olarak kendi sınıfsal bilinçlerine varmalarını sağlamak için çalıştı. Yöntem açısından bakıldığında Sosyalist Feminizm, Marks ve Engels’in ortaya attığı fikirlerin feminizme uygulanması sonucu ortaya çıkmıştır.

Marksizm temel tezleri bakımından şunları söylüyordu: Maddeci determinizm teorisi ile bir ideoloji ve sınıf bilincinin oluşması isteniyor; yabancılaşmış emek,

⁸ Marx, Engels, Lenin, Stalin, Komintern, Clara Zetkin, *Kadın Sorunu Üzerine*, (Çeviren: İsmail Yarkın), İnter Yayınları, Üçüncü Baskı, 1992, İstanbul, s. 13-29; Donovan, s. 129-130.

praksis (bilinçli eylem) ve ekonomik değerlerin belirlenmesi sorunu tartışılıyor, emek ve kapitalizm hakkında teoriler üretiliyordu.⁹ Engels'in "Ailenin, Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni (1884)" adlı yapıtında söyledikleri halen sürdürülen feminist teorik yönelimi belirliyordu. İşte sosyalist kadın hareketi bu düşünsel zemin üzerine yerleşerek Marks ve Engels'in kavramlarını kullanmıştır, kullanmaya da devam etmektedir.

Marks'a göre bir toplumdaki egemen ideoloji, yöneten sınıf yani kapitalistler tarafından belirlenmektedir. Yönetilen sınıf olan proleterya yönetenlere karşı bilinçlenmelidir. Karşımızda yöneten ve yönetilenler sınıfı vardır. Marks'a göre "bir sınıf ancak kendisinin sınıf olduğunun bilincine vardığı zaman var olur. Her sınıf bir başka toplumsal gruba duyulan pişmanlığını gerektirir." Böylece sınıf bilinci egemen sınıfın karşıtlığı diyalektiği içinde biçimlenir. Marks'ın teorisinin ikinci önemli yanı yabancılaşma kavramı, praksis düşüncesi ve değer belirlemedir. Yabancılaşma kavramı Marks'ın teorisinin temelinde yer almaktadır. Engels'e göre kadının üretimin toplumsal alanına girmesinin sağlanması ve özel üretim alanının toplumsallaştırılması kadınların kurtuluşu için gereklidir. Komünist programın merkezi bu ana fikirdir. Kadın sorunu ile ilgilenen birinci dalga Marksist teorisyenler sorunu Komünizm içinde ele almışlardır.¹⁰ Çağdaş kadın hareketi ise Marksistlerin kadınların ezilmişliğine dair yeni bir Marksist teori geliştirilmesi gerektiğini söylemektedir. Bugün Çağdaş Feminizm artık katıksız bir feminizmden çok, temelde radikal feminizmin değiştirdiği bir Marksizmi temsil etmektedir. Bu yüzden Sosyalist Feminizm diye adlandırılmasının daha doğrudur. Marks'ın temel görüşlerinden biri tarihsel materyalizmdir. Buna göre kültür ve toplumun

⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Genişletilmiş Üçüncü Basım, Savaş Yayınları, Ankara 1984, s. 122.

¹⁰ "Feminizme Karşı Marksizm",

<http://www.marksist.com/KAD/FeminizmekarşıMarksizm.html>

kökleri maddi ve ekonomik koşullarda yatmaktadır. Feministlerin de buna uygun kadınlık çözümlenmeleri yapması beklenen bir şeydir.

Marksist-Sosyalist teorinin Türkiye'deki yansımaları veya etkileri hakkında ne tür tespitler yapılabileceği sorusu önemlidir. Türkiye'de Marksist- Sosyalist nitelikli ilk parti II. Meşrutiyet döneminde (1910) kurulmuş, bunu yakın aralıklarla bir kaç iki parti daha takip etmiştir. Ancak Marksist Sosyalist nitelikli kadın söylemi, Osmanlı Türk toplumunda adına kadın hareketi demesek bile göreceli olarak vardır. Bu hareket Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyetin ilk döneminde etkin bir fikir ve ideoloji haline gelememiş, ancak vatanperver/ milliyetçi kadın idealinden uzaklaşmaya başladıktan sonra etkili olmuştur. Fakat Marksist fikirler Cumhuriyetin hâkim ideolojisi içinde özellikle Batıcılık içinde kendini ifade imkânı bulmuş, adına Marksizm demese bile, sosyalist nitelikli fikirlerini kadınlık tanımı ve ideolojisi içine yerleştirmiştir. Yine de Marksist ideolojinin etkin hale gelmesi 1960'lerden sonra mümkün olmuştur.¹¹ 1980'lerden sonra ise "sol kesim" "bireyi keşfetmiştir". Bu hususu bir araştırmacı şöyle anlatıyor: "Sağın millet, Türklük veya ümmet adına feda ettiği, solun küçük burjuvazinin veya bencil bireyciliğin konusu sayıp kötülediği zavallı "birey" artık, devlet ve toplumun saygı duyması gereken önemli bir kişi olarak keşfediliyordu. Bilhassa sol, (çok uzun zamandır kutsal sayılıp dokunulmayan) sınıfların, aslında, gençlerden, yaşlılardan, eşcinsellerden, heteroseksüellerden, sanatçılardan, futbolseverlerden, hatta erkeklerden ve kadınlardan oluştuğunu artık görmüştü. İşte tam da bu insan çeşitliliği önem taşıyordu."¹²

¹¹ Fatmagül Berktaş, "Türkiye Solunun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, (Yayına Hazırlayan: Şirin Tekeli) İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 313-326.

¹² Ayşe Durakbaşı, *Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 18.

SONUÇ YERİNE

Kısaca söylemek gerekirse, kadın hareketi felsefi düşüncelerden ve siyasal hareketlerden bağımsız bir hareket olmaktan çok, onların bir uzantısı veya izdüşümü olarak adlandırılabilir bir toplumsal harekettir. Her toplumda kendi kültürel kodlarına göre şekillenmiş olan bu hareket bütün kadın sorununa farklı açılardan bakmayı mümkün kılacak bir düşünsel zemin oluşturmaktadır. Bu süreç kadının rasyonel bir varlık olup olmadığından, eğitim öğretim hakkı verilmesine, mahrem ilişkilerden üretim ilişkilerine varıncaya kadar her konuda değişiklik yapmayı öneren fikirler ile insanlık alemini daha ileri bir düzeye götürme çabası olarak anlaşılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

- *Abrams, Lynn; “Ideals of womanhood in Victorian Britain”
http://www.bbc.co.uk/history/lj/victorian_britain/idealwomen_01.shtml
- *Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Genişletilmiş Üçüncü Basım, Savaş Yayınları, Ankara 1984.
- *“Feminizme Karşı Marksizm”,
<http://www.marksist.com/KAD/FeminizmekarşıMarksizm.html>
- *Berktaş, Fatmagül, “Türkiye Solunun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?”,
1980’ler Türkiye’inde Kadın Bakış Açısından Kadınlar, (Yayına Hazırlayan: Şirin Tekeli) İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 313-326
- *Durakbaşı, Ayşe; Halide Edip, *Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.
- *Donovan, Josephine, *Feminist Teori*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
- *Marx, Engels, Lenin, Stalin, Komintern, Clara Zetkin, *Kadın Sorunu Üzerine*, (Çeviren: İsmail Yarkın), İnter Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul, 1992.
- *“Women’s Suffrage in Scotland”,
<http://www.scan.org.uk/education/suffrage/movie.html>

NEO-SELEFİLİK VE KUR'AN -REŞİD RIZA'NIN KUR'AN VE YORUM ANLAYIŞI ÜZERİNE-

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

Giriş

19. yüzyıl, Mümtazer Türköne'nin deyişiyle, bütün İslâm tarihi boyunca Müslümanların yaşadıkları en düşkün dönemdir.¹ Batı'nın hemen her yönden hegemonik bir güç olarak boy gösterdiği bu dönemde Müslümanlar askerî, siyasi, ekonomik ve kültürel alanda ne kadar geri kalmış bir durumda olduklarını tam olarak idrak ettiler. Derken, kendilerini tekrar selamete erdirecek yegane formülün İslâm'la özdeş olduğunu düşündüler. Ancak bu, tarihsel tecrübe (geleneğe) anlamında bir İslâm değil, "şimdi"nin ihtiyaçlarına cevap verebilen, dolayısıyla temel metinleri yeniden yorumlanması gereken bir İslâm idi -ki- Müslümanlar ancak bu sayede güçlü bir mevzi kazanacak ve Batı'nın ilerleyişine karşı koyacaktı.

İşte bu yeni yorum talebi, ıslah-tecdit projesi ve bir anlamda da modernleşme tecrübesi olarak -ki bu tecrübe Batı dışı toplumların kendilerine ait olmayan bir tarihi yaşama mecburiyetinde kalması gibi bir anlam da içermektedir-, İslâm coğrafyasının Hindistan, Mısır, Türkiye gibi muhtelif bölgelerinde az çok farklı tonlarda mikes buldu. İslâmî geleneğin modern şartlara intibak sorununu halletmek

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

¹ Mümtaz'er Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", *Bilgi ve Hikmet*, 1993, sayı: 1, s. 74.

ve bu maksatla hem kendi geleneği ile hem de Batı'nın değerleriyle hesaplaşmak gibi çok esaslı hedefler içeren bu projenin İslâm dünyasında ses getirmesine ön ayak olan en önemli şahsiyetler, hiç şüphesiz, Cemâleddin el-Afgânî (1839-1897) ve Muhammed Abduh idi (1849-1905). Bu ikilinin başını çektiği kervana sonradan Reşid Rıza da iştirak etti.

Reşid Rıza'nın Hayatı

Reşid Rıza (Tam adı: Muhammed Reşîd b. es-Seyyid Ali Rızâ b. Şemsuddîn b. Muhammed Bahâuddîn b. Monlâ/Mollâ Ali Halife) aslen Bağdatlı olup dönemin Suriye-Lübnan toprakları içinde bulunan Trablusşam (Tripoli) kentinin birkaç kilometre güneyindeki Kalemûn adlı bir köyde, soy kütüğü Hz. Hüseyin'e uzandığı söylenen dindar bir ailenin çocuğu olarak 25 Eylül 1865'te (27 Cumâde'l-ülâ 1282) dünyaya geldi. Eğitimine geleneksel olarak mahalle mektebinde Kur'an dersleri olarak başladı. Daha sonra Trablusşam'daki Osmanlı devlet okuluna devam etti. Bir yıl sonra bu okuldan ayrılıp Milli-İslâmî Medrese'ye kaydoldu. Hüseyin el-Cisr'in (1845-1909) 1879 yılında kurduğu bu medresede Arapça, Türkçe ve Fransızca dersleri aldı. Ayrıca İslâmî ilimlerle birlikte mantık, felsefe ve matematik gibi dersler de okudu. İslam toplumunun parlak geleceğini dinî eğitim ile modern bilimlerin sentezinde gören el-Cisr'in rehberliğinde entelektüel bir donanım sahibi de olan Reşid Rıza 1897'de "alim" unvanıyla hocalık diploması aldı.²

Reşid Rıza bir ölçüde ailesinin İslâmî yaşantı tarzından da kaynaklanan zühde düşkünlüğü sebebiyle belli bir süre tasavvufî öğretiyeye merak saldı. Hayatının bu döneminde Gazâlî'nin *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* adlı eserine muttali oldu ve bu arada -biraz da anılan eserin cazibesine kapılarak- Nakşibendiyye tarikatına intisap etti. Fakat bir süre sonra müesses tasavvufun sahih İslâmî öğretide yeri olmayan birtakım yanlış anlayış ve uygulamalar içerdiğini fark ederek tarikat defterini

² Eliezer Tauber, "Rashîd Ridâ As Pan-Arabist Before World War I", *The Muslim World* 79/2 (1989), s. 102; Ahmed eş-Şerbâsî, *Reşid Rızâ Sâhibu'l-Menâr*, Kahire 1970, s. 231-246; Emad Eldin Shahin, "Rashîd Ridâ, Muhammad", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, New York 1995, III. 410.

kapattı. Bu süreçte İbn Teymiyye'nin düşünce ve görüşlerine ilgi duymaya başladı ve bu ilgi onun Vehhâbiliğe sıcak bakmasında da etkili oldu.³

Tasavvufa meyilli olduğu zamanlarda memleketindeki camilerde Kur'an merkezli vaaz ve irşat faaliyetlerinde de bulunan Reşid Rıza, tesadüfen *el-Urvetü'l-Vüskâ* gazetesinin birkaç nüshasına muttali oldu ve bu gazetede ki makaleleri okumasının ardından hayatında yepyeni bir sayfa açıldı. Yine bu makaleler sayesinde Cemâleddîn el-Afgânî ve Muhammed Abduh'a karşı büyük bir sevgi ve sempati duymaya başladı. O dönemde İstanbul'da bulunan Afgânî ile tanışıp görüşlerinden istifade etmeyi düşündü ve bu düşüncesini bir mektupla Afgânî'ye bildirdi. Ne var ki, 1897'de vefat eden Afgânî ile bizzat tanışıp görüşme fırsatı bulamadı. Bu arada Mısır'a gidip Abduh'la görüşmeye karar verdi. Reşid Rıza Abduh'la ilk kez 1884-1885'te -ki Abduh bu tarihte Lübnan'a sürgün edilmişti-Trablus'ta görüştü. İkinci görüşmesi ise 1984'te yine aynı yerde gerçekleşti. Bu son görüşmede müstakbel üstadıyla uzun uzadıya konuşma fırsatı buldu ve bu tarihten itibaren Abduh'un sadık öğrencisi, yorumcusu ve savunucusu oldu.⁴

Trablusşam'daki eğitimini tamamlamasının ardından 1897'nin son aylarında Kahire'ye giden Reşid Rıza buradaki ilk buluşmada Abduh'a *el-Urvetü'l-Vüskâ*'daki makalelerin ruhunu yansıtacak bir Kur'an tefsiri yazmasını önerdi. Abduh bu öneriye, "Kur'an'ın baştan sona tefsir edilmesine ihtiyaç yoktur. Nitekim bugün birçok tefsir mevcut olup bunlardan bir kısmı diğerinin eksigini tamamlar niteliktedir. En acil ihtiyaç bazı ayetlerin tefsir edilmesidir. Kaldı ki Kur'an'ın tümünü içeren bir tefsirin telifine ömür yetmez." şeklinde mukabele edince Reşid Rıza bu defa da hocasından Ezher'de tefsir dersleri vermesini istedi ve bu isteğinde ısrar etti.⁵

³ Hayreddin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, İstanbul trz., s. 119-120; Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000, 236; W. Ende, "Rashîd Ridâ", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), Leiden 1994, VIII. 447.

⁴ Hasib es-Sâmerrâî, *Reşid Rızâ el-Müfessir*, Bağdat 1976, s. 289-290.

⁵ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I. 17 [Müellifin önsözü].

Reşid Rıza 15 Mart 1898'de (22 Şevval 1315) *el-Menâr* dergisinin ilk sayısını yayımladı. Başlangıçta haftalık, bir yıl sonra da aylık olarak neşredilen bu dergi, A. Hourani'nin deyişiyle, bir bakıma onun hayatıydı. Manevi hayatındaki mülâhazalarını, İslâmî öğretiyile ilgili açıklamalarını, sonu gelmeyen polemiklerini, İslam dünyasının muhtelif köşelerinden kendisine ulaşan haberleri, dünya siyasetine ilişkin düşüncelerini, Abduh'un derslerine dayanan ve fakat kendisi tarafından devam ettirilmesine rağmen tamamına ermeyen Kur'an tefsirini bu dergiye aktardı.⁶

Dönemin İslam dünyasındaki siyasi gelişmelerle de yakından ilgilenen Reşid Rıza Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde hem Arap-Türk unsurunun birlik ve dirliğini sağlamak hem de yöre halkına söz verilen ıslahat programının takipçisi olunmasını öğütlemek amacıyla Beyrut, Trablus ve Şam'ı ziyaret etti. Ekim 1909'da, özellikle gerçek İslam düşüncesinin öğretileceği bir yüksek eğitim kurumunun tesisine ön ayak olmak ve aynı zamanda bu konuda yardım almak amacıyla İstanbul hükümetine müracaat etti. Ancak, siyasi mülâhazalardan kaynaklanan birtakım ihtilaflar sebebiyle İstanbul'dan eli boş olarak dönmek zorunda kaldı. Bundan yaklaşık iki yıl sonra Mısır'da "Davet ve İrşad Enstitüsü"nü (*Dâru'd-Da've ve'l-İrşâd*) kurdu ve enstitüyü 1912'de fiilen hizmete açtı. 1914'te Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi üzerine enstitünün faaliyetleri kesintiye uğradı.⁷

Reşid Rıza, Şiblî en-Nu'mânî'nin (1858-1914) daveti üzerine 1912'de Hindistan'a gitti ve Bombaylı bir tacirden sözü edilen enstitü için büyük bir maddi yardım aldı. 1916'da ise hem hac vazifesini ifa etmek hem de Mekke emiri Şerif Hüseyin (1854-1931) ile görüşmek için Hicaz'a gitti. 8 Mart 1920'de Emir Faysal'ın (1885-1933) İngilizler tarafından Suriye krallığına getirilmesini müteakip Suriye Genel Meclisi'ne başkanlık etti. Fakat 1920'de toplanan San Remo Konferansı'nda Suriye ve Lübnan'ın Fransızların mandasına verilip Şam'ın işgal edilmesi üzerine Mısır'a geri döndü. 1921'de, *el-İttihâdu's-Sûri* partisinin temsilcisi

⁶ Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 237.

⁷ Tauber, "Rashîd Ridâ", s. 104-107.

sıfatıyla Suriye ve Filistin konferansına katılmak üzere Cenevre'ye gitti. 1925'te, İslâmî yönetim ve hilafet meselesini görüşmek maksadıyla Mekke'de organize edilen Dünya İslam Kongresi'ne katıldı. Son olarak, 1931'de Filistin müftüsü Emin el-Hüseyn'in daveti üzerine Kudüs'teki Dünya İslam Birliği Kongresi'ne iştirak eden Reşid Rıza, Kral Abdülaziz ile vedalaşmak üzere gittiği Süveyş'ten Kahire'ye dönüşü sırasında vefat etti (22 Ağustos 1935).⁸

Reşid Rıza hayatı boyunca hocası M. Abduh'un izinden gitti. Fakat Sünnî düşünceye eğilim noktasında hocasından epeyce farklı bir yerde durmayı tercih etti. Çünkü Sünnîlik Abduh'un dinî düşüncesinde başat unsur değildi. Dahası o, bir konuda Mu'tezilî, bir başka konuda Selefi, daha başka bir konuda ise Eş'arî gibi düşünmekte herhangi bir beis görmemişti. Oysa Reşid Rıza Sünnîliğin en muhafazakâr kanadını temsil eden Hanbelîlik çizgisine daha yakın bir yerde durmayı yeğledi. Nitekim bu yakınlık onu *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* (Kahire 1925-26) adlı bir eser yazarak Vehhâbilik hareketinin gelişimine düşünsel katkıda bulunmaya ve hareketin o dönemdeki lideri Abdülazîz b. Suûd'un (1880-1953) siyasetine destek vermeye sevk etti.

Kısaca, Reşid Rıza siyasi fikirleri ümmetçilik ile Arap milliyetçiliği arasında gidip gelen, dinî açıdan ise büyük ölçüde İbn Teymiyye-İbn Kayyim damarından beslenen bir neo-selefîdir. Ne var ki Abduh'u bu şekilde tanımlamak pek mümkün değildir. Abduh her ne kadar taklitten uzak durmak, içtihat kurumunu ihya etmek, dini her türlü bidat ve hurafeden arındırmak, bilhassa müesses tasavvufa sert eleştiriler yöneltmek gibi konularda İbn Teymiyye ekolünden etkilenmiş gözükse de, bu düzeyde bir etkilenim onun topyekün selefi düşünceyi benimsediği anlamına gelmez. Sonuçta Abduh'un İslâmî düşüncesini ille de bir yere izafe etmek gerekirse, bunun İbn Teymiyye'den ziyade dinî-felsefî düşünce sisteminde akıl-vahiy ilişkisine çok büyük önem atfeden ve tearuz durumunda nassı akla uygun şekilde

⁸ Şerbâsî, *Reşid Rızâ*, s. 145-161; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 125-126.

yorumlamayı öneren Mu'tezilî gelenek ile İbn Rüşd'ün düşüncesine benzediğini söylemek mümkündür.⁹

Başlıca Eserleri

19. yüzyılın ikinci yarısında Cemâleddîn el-Afgânî ve Muhammed Abduh tarafından temsil edilen İslâmî ıslahat düşüncesini Selefilik lehine yorumlayan ve bu yorumuyla İhvân-ı Müslimîn'in eylemci ideolojisinin şekillenmesine de katkıda bulunan Reşid Rıza¹⁰ hayatı boyunca sürdürdüğü ilmî faaliyetlere paralel olarak çok sayıda eser verdi. Eserlerinden önemli bir kısmı ilkin *el-Menâr* dergisinde tefrika edilip bilahare müstakil kitap hâlinde yayımlandı. Müellifin belli başlı eserleri şunlardır:

(1) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*. Literatürde *Tefsîru'l-Menâr* ismiyle de anılan bu eser, tamamı oniki ciltten oluşan bir Kur'an tefsiridir. Fatiha suresinden başlayıp Yûsuf suresi 12/101 ayette son bulan bu tefsir,* Muhammed Abduh'un Ezher'de vermiş olduğu tefsir derslerinde alınan notların Reşid Rıza tarafından *el-Menâr* dergisinin üçüncü cildinden itibaren (Muharrem 1318) yayımlanmasıyla ortaya çıkmıştır. İlk baskısı 1928'de 12 cilt halinde yapılan tefsirin ilk beş cildi Abduh'a, diğer ciltleri Reşid Rıza'ya aittir.

Abduh'un yaklaşık altı yıl süren tefsir dersleri 1323/1905 tarihine rastlayan vefatı sebebiyle Nisâ suresi 4/125. ayette son bulmuştur. Anılan ayetin tefsirine, "Bu ayet, üstadımız Muhammed Abduh'un Ezher'de tefsir ettiği son ayettir. Allah ondan razı olsun ve en güzel şekilde müfâkatlandırın. İnşâallah biz ondan öğrendiğimiz yöntem üzere tefsir faaliyetini sürdüreceğiz. Her ne kadar Kur'an'ın diğer ayetleriyle ilgili olarak, -Amme cüz'ünü kapsayan muhtasar ve faydalı tefsiri hariç- ilâhî feyzden onun ışık saçan aklına düşen hikmet dolu bilgilerden mahrum olsak da..."¹¹ şeklinde bir not düşen Reşid Rıza, hocasının Kur'an ve yorum

⁹ Sâmerî, *Reşid Rızâ*, s. 24.

¹⁰ Hamid İnanet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1988, s. 132.

* Tefsirin matbu onikinci cildi Yûsuf 12/52. ayette son bulmaktadır.

¹¹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, V. 356.

anlayışına sadık kalarak tefsiri tamamlamayı hedeflemiş ve fakat bu hedefine ulaşmadan vefat etmiştir.

Bizzat kendi ifadesine göre dergide yayımlayacağı tefsir notlarını hocasının onayına sunan ve onun çoğu kez kelime düzeyindeki tashihinden sonra yayımlayan Reşid Rıza bu süreci şöyle anlatmıştır: “Üstad -Allah ona rahmet etsin- benim yazdıklarımın tümünü çoğu zaman yayımlanmadan önce, nâdiren de yayımlandıktan sonra okurdu. Bu okumalarında, tefsir derslerinde anlattıklarından hareketle kendisine nisbet etmiş olduğum hiçbir görüşü yadsıdığına bir kez dahi tanık olmadım. Üstadın bu ikrarı benim onu doğru anladığımı teyit ediyordu. Ama Üstad öldükten sonra emanete hiyanet olur düşüncesiyle ona sadece derslerde yazmış olduğum ve yine bizzat kendisinden işitip hızettiğim bilgileri isnat ettim. Bu yüzden de, ‘Eğer yaşasaydı ve yazdığımı okusaydı mutlaka tümünü onaylardı’ inancıyla, ‘[Üstad] bu manâda dedi ki’, ‘[Üstadın] söylemiş olduğu şeyin özeti şu’ gibi tabirler kullandım.”¹²

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Reşid Rıza’nın hocasına ait görüş ve yorumları standart bir şekilde aktarmamış olması Menâr tefsirinde Abduh ile Reşid Rıza’nın görüşlerini birbirinden tefrik ve temyiz etmeyi epeyce güçleştirmektedir. Nitekim söz konusu görüşlerin kimi zaman uzun uzadıya, kimi zaman özet hâlinde, kimi zaman da teyit veya tenkit içeren ilave bilgilerle aktarılmış olmasını Abduh’un orijinal yorumlarına bir müdahale olarak değerlendiren Muhammed Amâra, *el-Menâr* dergisinin ilk beş cildinde yayımlanan tefsirdeki malumatı kendince ayıkladıktan sonra Abduh’un tüm eserlerini içeren *el-A‘mâlû’l-Kâmile* adlı derlemenin 4 ve 5. ciltlerinde yayımlamıştır.

Menar tefsiri, ıslah ve tecdit hareketine özgü görüş ve düşünceleri içermesi hasebiyle klasik tefsirlerden farklı bir özellik taşır. Dahası Menâr, bilinen anlamda bir tefsir olmaktan ziyade siyasal düzenden ekonomik yapıya kadar pratik hayatın hemen her alanını ihata eden bir tecdit hareketinin manifestosudur. Kur’an mesajını

¹² Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, I. 20 [Müellifin önsözü].

çağdaş insanın idrakine sunmak temel maksat olduğu için, klasik tefsirlerde sıkça rastlanan i'rab, belagat, rivayet, hadis, kadim Arap şiiri, fıkıh ve kelâm gibi alanlara mahsus bilgi malzemesi Menar tefsirinde merkezî bir önem arzetmez.¹³

Tefsir üzerine Batı'da ve İslam dünyasında bazı önemli çalışmalar da yapılmıştır. Jacques Jomier'in *Le Commentaire Coranique du Manar* (Paris 1954) isimli eseri Batı'da yapılan ciddi çalışmalardan biri olup bu çalışmanın giriş kısmında Reşid Rıza ve tefsiri hakkında önemli bilgiler yer almaktadır. Hasîb es-Samerrâî'nin Ezher'de hazırlamış olduğu *Reşîd Rızâ el-Müfessir* (Bağdat 1976) isimli doktora tezi de İslam dünyasında yapılan ciddi çalışmalar arasında sayılmaktadır.¹⁴

(ii) *Mecelletu'l-Menâr*. Cemâleddîn el-Afgânî ve Abduh'un vücut verdiği dinsel ve toplumsal ıslah hareketinin kitlelere duyurulması gibi bir misyon yüklenen bu derginin ismi, "İslam'ın, tıpkı yol işaretleri gibi işaretleri vardır" anlamındaki hadiste geçen "menâr" (yol işareti veya fener) kelimesinden mülhemdir. Derginin yayım hayatı 15 Mart 1898'de Kahire'de başlamıştır. Bir süre sekiz sayfalık hacimle haftalık olarak, daha sonra ise aylık periyotlarla neşredilmiştir. Son sayısı (cilt 34, sayı 10) 30 Temmuz 1935'te neşredilen dergide genellikle tefsir yazıları, dinî-ahlâkî içerikli makaleler, eğitim-öğretimle ilgili yazılar, fetvalar ve İslam dünyasından haberler-yorumlara yer verilmiştir. Abduh'un vefatından sonra Reşid Rıza dergide siyasi konulara da yer vermiş ve bu çerçevede kimi siyasi hareketleri desteklemiş, kimi hareketlerle de polemiğe girmiştir.

(iii) *Tarîhu'l-Üstâdi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*. Tamamı üç ciltten oluşan bu eserin ilk cildinde Abduh'un hayatı, Afganî ile buluşması, *el-Urvetu'l-Vüskâ*'nın hikayesi ve adı geçen zatların ıslahat programı gibi konulara yer verilmiştir. İkinci cilt Abduh'un kitapları ve makalelerine tahsis edilmiştir. Üçüncü ciltte ise Abduh hakkında söylenen sözler, ağıtlar ve şiirler derlenmiştir. Baskı

¹³ Samerrâî, *Reşîd Rızâ*, s. 18-19.

¹⁴ Karaman, *İslâm'da Gerçek Birlik*, s. 131.

tarihleri cilt sırasının tersine bir sıra takip eden eser, Afgani-Abduh-Reşid Rıza üçlüsünün temsil ettiği düşünce ekolünün oluşum ve gelişim seyrini takip etme bakımından çok önemli bir kaynaktır.

(iv) *el-Vahyu'l-Muhammedî*. Bu eser aslında Menâr tefsirine serpiştirilmiş bilgi malzemesinin biraz daha geniş ve derli toplu bir şekilde sunumundan ibarettir. Vahiy, nübüvvet, risalet, Kur'an'ın temel hedefleri ve i'câzı gibi konuların işlendiği eser birkaç defa basılmış ve birkaç dile çevrilmiştir.¹⁵

(iv) *Tercemetu'l-Kur'ân ve-mâ fihâ mine'l-Mefâsid*. Bu eser dönemin İslam dünyasında büyük gürültü koparan Kur'an'ın tercümesi ve Türkçe Kur'an tartışmaları üzerine kaleme alınmıştır. 1926'da Kahire'de yayımlanan eserde Kur'an'ı Arapça'dan başka bir dilde aynen üretmenin (harfî-literal tercüme) mümkün olmadığı, bu sebeple tarih boyunca Arap olmayan müslüman toplumların onu orijinal dilinden öğrenmeyi tercih ettikleri gibi fikirler yanında tercümenin doğurduğu/doğuracağı kötü sonuçlar ile Türkçe tercümede görülen bazı hatalara dikkat çekilmiştir.¹⁶

(v) *Akîdetü's-Salb ve'l-Fidâ*. Yaklaşık 150 sayfadan oluşan bu eser ilk olarak *el-Menâr* dergisinde yayımlanmış, sonradan iki kez basılmıştır (1913 ve 1935). Hz. İsa ve çarmıh konusuna tahsis edilen eserde ilkin bu konunun İslam inancına göre açıklaması yapılmış, ardından İnciller'deki bilgiler tahlil ve tenkit edilerek Hıristiyanlıkta'ki çarmıh dogması çürütülmeye çalışılmıştır.

(vi) *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*. İlk *el-Menâr* dergisinin 3 ve 4. ciltlerinde *Muhâveretü'l-Muslih ve'l-Mukallid* ismiyle tefrika edilen bu eser, İslâmî tecdit ve ictihadı savunan “muslih” ile buna karşı çıkan “mukallit” ya da katı gelenekçi arasındaki diyalog tarzında kaleme alınmıştır. Müellifin bu kurgusal diyalog üzerinden İslâmî tecdit ve ıslah projesini anlatmaya çalıştığı eserin kitap

¹⁵ Eserin Türkçe çevirisi “Muhammedî Vahiy” (çev. Salih Özer, Fecri Yayınları, Ankara 1991) ismini taşımaktadır.

¹⁶ Bu eserdeki bilgiler A'râf 7/158. ayet münasebetiyle Menâr tefsirinde de kaydedilmiştir. Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IX. 264-303.

formatındaki ilk baskısı 1324/1908 yılında yapılmıştır. Sonraki yıllarda da birkaç kez yayımlanan kitap merhum A. Hamdi Akseki (1887-1951) tarafından *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir. Akseki'nin 1332'de İstanbul'da yayımlanan bu çevirisi daha sonra Hayreddin Karaman tarafından sadeleştirilmiş ve bazı notlarla birlikte *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* adıyla yeniden basılmıştır (Ankara 1974). Eser, daha sonraki yıllarda yine H. Karaman tarafından 1948 tarihli Arapça baskısı esas alınarak Türkçe'ye çevrilmiştir. *Gerçek İslâm'da Birlik* ismiyle yayımlanan (Nesil Yayınları, İstanbul trz.) eserin ilk bölümünde mütercim Afgânî, Abduh ve Reşid Rıza'nın hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında kapsamlı bilgi vermiştir.

(vii) *el-Hilâfe evi'l-İmâmetu'l-Uzmâ*. Bu eser dönemin Türkiye'sinde halifelğin ilga edilmesinden kısa bir süre önce kaleme alınmıştır. Eser önce *el-Menâr*'da neşredilmeye başlanmış (1922), daha sonra müstakil bir kitap olarak yayımlanmıştır (Kahire 1923). Halifelik konusuyla ilgili klasik bilgilerin tahlil ve tenkidinin yanısıra 20. yüzyıla uygun bir hilafet kurumunun nasıllığı konusunda birtakım yeni fikir ve düşünceler de içeren eser Henry Laoust tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir (Beyrut 1938).

Reşid Rıza bazı surelerin tefsiri ile İslam'da kolaylık ve yasama yöntemi, kadın hakları, haccın menâsiki ve ahkâmı, faiz, Hz. Peygamber'in sireti, İslam mezhepleri, Hıristiyanlık, İncil vb. konularla ilgili olarak, *Yusru'l-İslâm ve Usûlü't-Teşrü'l-Âmm*, *Nidâun li'l-Cinsi'l-Latîf (Hukûku'n-Nisâ fi'l-İslâm)*, *Müsâvâtü'l-Mer'e bi'r-Racül*, *Menâsiku'l-Hacc ve Ahkâmuh*, *Hitâbun Âmm fi-mâ Yecübü 'ale'l-Müslimîne li Beyti'llâhi'l-Harâm*, *Hakikatü'r-Ribâ (er-Ribâ ve'l-Muâmelât fi'l-İslâm)*, *Hulâsatü'd-Da'veti'l-Muhammediyye*, *Zikra'l-Mevlidi'n-Nebevî*, *el-Maksûrâtü'r-Râşidiyye*, *el-Hikmetü's-Şer'iyye fi Muhâkemeti'l-Kâdiriyye ve'r-Rufâ'iyye*, *es-Sünne ve's-Şîa*, *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz*, *Şubuhâtü'n-Nasârâ ve*

Hucecu'l-İslâm, İncilü Barnaba, el-Muslimun ve'l-Kıbt, el-Menâr ve'l-Ezher gibi eserlere de imza atmıştır.¹⁷

Kur'an'ın Neliği ve Vahyediliş Sebebi

Reşid Rıza, tıpkı hocası Abduh gibi, “Kur'an hayatı doğru yaşamının kılavuzudur” önermesinde ifadesini bulan düşünceyi her fırsatta tekrar eder. Bu çerçevede Kur'an'ın hidayet misyonunun on temel maksadın tahakkukuna matuf olduğunu söyler ve bu maksatları şöyle sıralar: (i) Dinin tevhid, ölümden sonra diriliş, hesap ve amel-i salihden oluşan rükunlarını beyan etmek; (ii) Nübüvvet-risalet ve rasullerin görevlerini beyan etmek; (iii) İslam'ın selim fitrat, akıl, fikir, ilim, hikmet, fikh, burhan, hüccet, vicdan, özgürlük ve bağımsızlık dini olduğunu beyan etmek; (iv) Beşerî, ictimai ve siyasi ıslahı beyan etmek, (v) Emir ve yasaklarla ilgili olarak İslam'ın genel özelliklerini beyan etmek; (vi) İslam'da devlet ve siyasetin temel esaslarını beyan etmek, (vii) Ekonomik ıslahı beyan etmek; (viii) Savaş nizamını ıslah etmek, savaşın felsefesini çürütmek; (ix) Kadına beşerî, dinî ve medenî haklarının tümünü vermek; (x) Köleyi özgürleştirme hususunda İslâmî çözüm yolunu göstermek.¹⁸

¹⁷ Reşid Rıza'nın hayatı, eserleri ve genel düşünce sistemi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Sâlih el-Merrâkeşî, *Tefkîru Muhammed Reşid Rızâ min Hilâli Mecelleti'l-Menâr*, Tunus 1985; İbrahim Ahmed el-Adevî, *Reşid Rızâ el-İmâmu'l-Müctehid*, Kahire trz.; Şekîb Arslan, *es-Seyyid Reşid Rızâ*, Dımaşk 1937; Zeyyâd Halil Muhammed ed-Değâmin, “Menhecü't-Te'âmül me'a'l-Kur'ân fi Fikri'ş-Şeyh Muhammed Reşid Rızâ”, *Mecelletü'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 17/50, (Küveyt 2002), ss. 167-218; Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, s. 115-167; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II. 778-783; Malcom H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashîd Ridâ*, Berkeley 1970; a. mlf., “Rashîd Ridâ and Islamic Legal Reform An Ideological Analysis”, *The Muslim World* 50/3 (New York 1968), ss. 99-108, 170-181; Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*, London 1933; E. E. Shahin, “Muhammad Rashîd Ridâ's Perspectives on the West as Reflected in Al-Manâr”, *The Muslim World* 79/2 (April 1989), ss. 113-132; M. L. Hussain, “Rashîd Ridâ”, *Encyclopaedia of the Holy Qur'an*, ed. N.K. Singh-A.R. Agvan, Delhi 2000, IV. 1193-1196.

¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, Ankara 1991, s. 159-361.

Reşid Rıza'ya göre Kur'an bu on maksadın hasılası olan iki temel gaye üzerine vahyedilmiştir. İlki Allah'a, kainata ve insana ilişkin doğru bir tasavvurun nasıllığını beyan etmek; ikincisi ise bu ilâhî beyan çerçevesinde Allah'ın ezelde kendisi için belirlemiş olduğu değişmez ilkeleri (sünnetullah) bilmek ve hayatın her alanını Kur'an'ın kılavuzluğunda tanzim etmek.¹⁹

Sünnetullah, Reşid Rıza'nın Kur'an ve yorum anlayışındaki en temel kavramlardan biridir. Bu kavramı, "Allah'ın insan/toplum ve kainata ilişkin değişmez yasaları" anlamında kullanan Reşid Rıza'ya göre ümmetin selamete erip esenlik bulması için Allah'ın değişmez yasalarını çiğnemekten vazgeçmek gerekir. Çünkü Allah Ra'd 13/11. ayette, bir toplumun bekasının fazilet donanımıyla kaim olduğuna, helakinin ise reziletten kaynaklandığına işaretle bu yasanın toplumdaki topluma, zamana ve zemine göre değişmediğini beyan eder. Reşid Rıza tam bu noktada müslümanları bir iç hesaplaşmaya davet ederek şunları söyler:

Şimdi elimizi vicdanımıza koyup soralım; biz şu an iman yönünden selefimizle aynı çizgide miyiz? Biz bu konuda onların takipçisi miyiz? Biz kendimizi değiştirmedikçe Allah bizi değiştirir mi? Yoksa Allah sabit hükmünü bizim için mi değiştirdi? Hâşâ! Biz değiştik, biz bozduk ve biz bozulduk. Bu yüzden O da bizim izzetimizi zillete, zenginliğimizi fakr-u zarurate, efendiliğimizi köleliğe tebdil etti. Biz onun buyruklarından sarfi nazar ettiğimiz için yardımından mahrum kaldık. Yapıp ettiklerimizin cezasını bulduk. Şimdi artık O'na yönelmekten başka kurtuluş yok.²⁰

Görüldüğü gibi, "Biz bu hâle nasıl düştük ve bu kötü halden kurtulmak için ne yapmak gerek?" sorusuna cevap bulmaya çalışan Reşid Rıza'ya göre hâl-i pür melâlimiz, Kur'an'dan ve selef-i sâlihînin yolundan çark edişimizdendir. Kurtuluş için tek çaremiz ise Kur'an'ın tarif ettiği sırât-ı müstakîme avdet etmemizdir. Bizim

¹⁹ Değâmin, "Menhecü't-Te'âmül...", s.176-177.

²⁰ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, X. 36-37 [Enfâl 8/53. ayetin tefsiri].

sünnetullahdan bihaber olmak gibi çok ciddi bir sorunumuz vardır. Bu konudaki cehlimizin sebebi ise kendimizi Kur'an'ın rehberliğinden müstağni görmüş olmamızdır.²¹

Reşid Rıza Menâr tefsirine yazdığı önsözde ilk olarak Kur'an'ın hidayet, öğüt, uyarı ve doğruyu yanlıştan ayırt etme ölçütü olarak vahyedildiğini bildiren ayetleri sıraladıktan sonra şunları söyler: “İmdi, ey müslümanlar! Allah kitabını size bir hidayet ve ışık olarak inzâl etti. Böylelikle ilâhî mesajı ve hikmeti size öğretmeyi, sizi manevi kirlerden arındırmayı, bizzat kendisinin vaad etmiş olduğu dünya ve ahiret mutluluğuna erişmenizi murad etti. Allah Kur'an'ı, kanun koyucuların ürettikleri bir yasa metni olarak inzâl etmedi. Onu, hastalıkları tedavi edici bir tıp kitabı olarak da vahyetmedi. Geçmiş dönemlerde vuku bulan olayları anlatan bir tarih kitabı olarak da indirmede. Keza iyi bir meslek sahibi olmanın ve çok para kazanmanın yolunu gösteren bir kılavuz olarak da göndermedi.”²²

Bütün bunların aksine Kur'an, sadece ve sadece hidayet etmek, hak ve hakikat yolunu göstermek maksadıyla vahyedilmiştir. Çünkü Allah onu muttakiler için bir rehber olarak tavsif etmiştir. Kur'an, başta hidayet olmak üzere her bakımdan bir mucizedir. Bu konuda geçmiş dönem İslam alimlerinden pek farklı düşünmemekle birlikte “i'câz”a ilişkin vurgusunu daha ziyade hidayet ya da bireysel ve toplumsal ıslah ekseninde yoğunlaştıran Reşid Rıza, Kur'an'daki tüm buyrukların tarih-üstü geçerliliğine inanır ve buna bağlı olarak, “Kur'an'da miadi dolmuş hiçbir buyruk yoktur. Bilakis her ayetin her zaman ve zeminde söyleyecek bir sözü vardır.” fikrini hararetle savunur.²³ Kur'an'ı özgül tarihsel bağlamından koparmak suretiyle onu her insanın kendi tarihselliği içinde okumasına ruhsat veren bu tarih-üstülük düşüncesi, Muhammed Esed'in *The Message of The Qur'an* adlı meal-tefsirine damgasını vuran anakronik zihniyeti de büyük ölçüde şekillendirmiş gözükmektedir.

²¹ Reşid Rıza, *Tefsîru 'l-Menâr*, X. 35-40.

²² Reşid Rıza, *Tefsîru 'l-Menâr*, I. 10 [Müellifin önsözü].

²³ Reşid Rıza, *Tefsîru 'l-Menâr*, I. 179, IV. 280.

Reşid Rıza, Kur'ânî i'câz konusunda Arapça'ya çok belirgin bir biçimde vurgu yapar.²⁴ Bu bahisle de çok yakından irtibatlı olarak A'râf 7/158. ayetin tefsirinde Kur'an'ın tercümesi ve Türkçe Kur'an tartışmasına dair çok kapsamlı bir bahis açan Reşid Rıza'ya göre Kur'an ancak Arapça olarak Kur'an'dır. Nitekim bu gerçek birçok ayette de açıkça belirtilmiştir. Binaenaleyh, hiçbir tercüme Kur'an olarak görülemeyeceği gibi tercümeden hareketle Allah'a da hiçbir şey isnat ve izafe edilemez. Kaldı ki literal düzeyde bir Kur'an tercümesi beşerî imkan dahilinde görülemez. Kusurlu ve küsurlu bir tercüme ise gerek lafız gerek manâ cihetiyle Kur'an'ın Arapça nazmına mahsus i'câz unsurlarından hiçbirini ihtiva etmez. Ayrıca Arap dilindeki bazı kelimelerin diğer dillerde tam karşılıkları yoktur. Yine Arapça'daki müşterek lafızlara, gerek anlam gerekse kullanım yönünden diğer dillerde birebir karşılık bulmak çok zordur.²⁵ Hele de Mekkî surelerdeki veciz ifadeler ile çok anlamlı (*zû-vucûh*) kelimeleri tam olarak tercüme etmek olanaksızdır. Yine mecaz, kinaye, istiare gibi söz sanatlarıyla meşbu Kur'an ifadelerini eksiksiz bir biçimde tercüme etmek de olanaksızdır. Sözgelishi, Bakara suresi 2/223. ayetteki *nisâuküm harsun leküm* ifadesini, "Kadınlar sizin tarlanızdır" şeklinde çevirmek, kinaye yoluyla ifade edilen manâ güzelliğini heder etmektir.²⁶

Bütün bu teknik imkansızlıkların yanında herhangi bir konuda Kur'an tercümesini esas almak, Allah'ın kelâmından öte mütercimim kendine özgü anlayışını din edinmek gibi çok ciddi bir tehlike içermektedir. Oysa Allah mütercimim taklit edilmesini değil, kendi sözüne kulak verilmesini emretmektedir. Sonuç itibariyle, Kur'an'ı aynıyla bir başka dilde üretmek imkansızdır. Kur'an, Arapça'dan başka bir dile tercüme edilmesi hâlinde Kur'an olmaktan çıkar.²⁷

Bütün bu görüşleri, dönemin Cumhuriyet Türkiye'sindeki Türkçe Kur'an tartışmaları bağlamında dile getiren Reşid Rıza'ya göre Kur'an'ın Türkçe'ye

²⁴ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 165-190.

²⁵ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IX. 265-273.

²⁶ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IX. 292-297.

²⁷ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IX. 273-277.

çevrilmesi yönündeki çabalar, aslında bir toplum mühendisliği projesi olup bu proje gerçekte Türk Müslümanların Arabî karakterli her öge ile ilişkisini kesmeyi hedefleyen bir siyasi irade tarafından uygulamaya konulmuştur. Söz konusu projeyi ilhad, proje sahiplerini de mülhid olarak nitelendiren Reşid Rıza'nın²⁸ Türkçe özelinde Kur'an tercümesinin imkansızlığına dair serdettiği gerekçeler büyük ölçüde pan-islamizm düşüncesinin ürünü olmakla birlikte bilhassa Arabiliğe ilişkin vurgusu kanaatimizce Arap milliyetçiliğini işrap etmektedir. Ne var ki, Reşid Rıza'nın bu konuyla ilgili görüşleri arasında Arabîlik vurgusundan ziyade İslâmî hassasiyeti yansıtan gerekçeleri ön plana çıkmış ve bu gerekçeler Mehmet Akif Ersoy ve Elmalılı M. Hamdi Yazır tarafından da haklı görülüp savunulmuştur. Diğer bir deyişle, hem Mehmet Akif'in Türkçe Kur'an meali konusundaki çekincelerinde, hem de Elmalılı'nın *Hak Dini*'ne yazdığı mukaddimede Reşid Rıza etkisini sezinlemek mümkündür.

Tefsirin Mahiyeti ve Temel Hedefi

Tefsir, Reşid Rıza'ya göre akademik bir faaliyet değil, ilim ve ehliyet sahibi müslümanların/müfessirlerin ifasına memur oldukları dinî-ahlâkî bir vazifedir. Diğer bir deyişle, tefsir, Allah'ın Kur'an'da dile gelen iradesini gerçekleştirmenin aracıdır. Dolayısıyla müfessirin aslî görevi de Kur'an'ın gerçek nüzul sebebi olan hidayet misyonuna işlerlik kazandırmak, Allah'ın tarih-üstü buyruklarını insanlara tebyin etmektir.²⁹ İlim erbabının üstlendiği bu vazife, bir bakıma Allah'a verilmiş bir sözdür. Çünkü Allah, Ehl-i kitap bilginlerine atfen, "Allah, kendilerine geçmişte vahiy verilenlerden, 'Bu ilâhî mesajı insanlara açıklayın ve onu gizlemeyin' diye sağlam bir taahhüt almıştı" (Âl-i İmrân, 3/187) buyurmuştur. Bu ilâhî buyruk, vahiy mesajındaki anlamı bütün nesneliliğiyle açıklamak ve te'vil yordamıyla nesnel anlamı çarpıtmamak gerektiğine işaret etmektedir. Ehl-i kitaba yönelik bu buyruk aynıyla bizim için de geçerlidir. Yani müfessirin yegane görevi, Kur'an ayetlerini mezhebî önkabullerine kurban etmek yahut Kur'an'ı müslümanların birlik ve

²⁸ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IX. 267-270.

²⁹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 25-26.

dirligini ifsat etmeye vesile kılmak değil, vahyin gerçek nüzul sebebi olan temel maksat ve gayelerin tüm inanan insanlar tarafından iyice anlaşılmasına yardımcı olmaktır. Çünkü ümmet, ihtilaflardan dolayı çok acı çekmiştir. Artık onun acılarını dindirme zamanı gelmiştir. Bunun için Kur'an'ın kılavuzluğuna başvurmak ve onun dil, ırk, renk gibi ayrışma unsurlarını ortadan kaldıran rehberliğinde ümmeti yekvücut bir şekilde tekrar ayağa kaldırmak gerekmektedir.³⁰

Reşid Rıza, Allah'ın tarih-üstü mesajını kitlelere doğru biçimde aktarma ameliyesi olarak gördüğü tefsirdeki en sağlıklı yöntemin neligi hususunda İbn Teymiyye ve hocası Abdüh gibi düşünür. Yani, Kur'an mutlaka Kur'an ile tefsir edilmelidir. Çünkü aynı konuyla ilgili ayetler bir arada değerlendirilmediği takdirde sahih bir anlam ve anlamadan söz edilemez. İslam mezhepler tarihindeki Kaderiyye ve Cebriyye gibi birbirine zıt kelâm ekollerinin vücut bulma nedenlerinden biri, ayetlerin parçacı bir yaklaşımla ele alınmasıdır. Reşid Rıza, Kur'an bütünlüğünün parçalanmasında esbâb-ı nüzul rivayetlerinin de etkili olduğunu düşünür. Ona göre her ayet, hatta her cümle hakkında müstakil bir nüzul sebebi aktaran zevat, Kur'an'ın tüm zamanlar ve durumlara teşmil edilebilecek mesajını tarihin belli bir dilimine hasretmek gibi bir cürüm işlemiştir. Oysa nüzule sebep teşkil edenler bu dünyadan ayrılalı çok zaman olduğu halde Kur'an hâlen yaşamakta ve hükmü konuşmaktadır. Onun her ifadesi tarih-üstü ve evrensel bir mesaj içerdiği için kıyamete kadar da konuşmaya devam edecektir. Müfessirlerin belli bir Kur'an ifadesini nüzul dönemindeki muhataplara hasretmesi, bu hitapta kastedilen umumi anlamın tarihe gömülmesi demektir. Oysa Kur'an tüm zamanlara ve tüm insanlara hitap etmektedir. Kur'an'ın yol göstericilik misyonu zaman aşımına uğramadığı için, esbâb-ı nüzul rivayetlerinin bizi geçmişin tarihselliğinden haberdar etmesi dışında hiçbir değeri yoktur. Kur'an okumalarında sebebin hususiliğine değil, hükmün umûmiliğine itibar edilmelidir. Kısaca, her Müslüman Kur'an'ı kendine vahyedilmiş gibi okumalıdır.³¹

³⁰ Değâmin, "Menhecü't-Te'âmül...", s. 208-213.

³¹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 153, 341, VII. 504; XI. 348.

Reşid Rıza'nın büyük ölçüde Abduh'tan tevarüs ettiği bu anlayış, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, M. Esed'in her ayete mutlaka tarih-üstü bir anlam yüklemek gerektiği yönündeki meal-tefsir ilkesine kaynaklık etmiş gözükmektedir. Keza, Reşid Rıza'nın sahih anlamı belirlemek için bir konuyla ilgili tüm ayetleri birlikte değerlendirmek gerektiği fikri de Esed tarafından bir başka temel ilke olarak kabul edilmiştir.³² Reşid Rıza'nın söz konusu fikrini, konulu tefsir yöntemine ilişkin bir öneri şeklinde algılamak mümkün olmakla birlikte Menâr anılan yöntemin tam anlamıyla tatbik edildiği bir tefsir olarak değerlendirilemez. Zira Reşid Rıza bu yöntemin önemine işaret etmiş ve fakat pratikte çok fazla işletmemiştir.³³

Reşid Rıza'ya göre Kur'an'ı sağlıklı biçimde anlamının temel koşullarından biri de tedebbür ve tefekkürdür. Tedebbür, kalp ve diğer duyuşsal komponentlerin tümünü anlama sürecine dahil etmektir. Sırf tilavet maksadıyla Kur'an okumak faydasız bir iştir. Zira gerçek tilavet, ilâhî hitabın içerdiği akaid, ahkam ve sair dinî-ahlâkî buyruklar üzerinde tam bir iman ve teslimiyet duygusuyla tefekkür/tedebbür etmektir.³⁴

Kur'an'ın Arapça olması hasebiyle tefsir faaliyetinde Arap dili ve edebiyatı başta olmak üzere usûl-i fıkıh, rivayet gibi muhtelif bilgi ve ilim dallarından da

³² Esed her zaman gözetmeye çalıştığı temel çeviri kuralları olarak nitelediği bu iki husus hakkında şöyle der: "Birincisi, Kur'an; münferit emir ve talimatların bir derlemesi değil, *bölünmez bir bütün* olarak görülmelidir. Yani, her ayetin veya cümlenin diğer ayetler veya cümlelerle yakın bir ilişki içinde olduğu ve her birinin bir diğerini açıkladığı veya açtığı bir değer sisteminin topyekün ifadesi olarak (...) Bu kural bilinçli şekilde uygulandığı zaman, Kur'an, -Muhammed Abduh'un deyişiyle- 'kendi kendisinin en iyi tefsiri' olduğunu ortaya koyacaktır. İkinci olarak, Kur'an'ın hiçbir parçası saf bir *tarihsel* bakış açısıyla ele alınmamalıdır. Yani, Kur'an'ın hem Hz. Peygamber zamanındaki, hem de daha önceki tarihsel şartlara ve olaylara yaptığı bütün atıflar tek başlarına ele alınmayıp insânî durumun bir açıklaması olarak değerlendirilmelidir. Bu sebeple, belli bir ayetin tarihsel nüzul sebebinin -klasik müfessirlerin haklı olarak cazip gördükleri bir araç- o ayetin esas *maksadını* ve Kur'an'ın bir bütün olarak vaz'ettiği ahlâkî sistem ile iç bağlantısını örtmesine izin verilmemelidir." Esed, *Kur'an Mesajı*, xxvi-xxvii [Müellifin önsözü].

³³ Değâmin, "Menhecü't-Te'âmül...", s. 202-203.

³⁴ Değâmin, "Menhecü't-Te'âmül...", s. 203-207.

istifade etmek gerekir. Hatta Kur'an tefsirinde tarih, sosyoloji, siyasetbilim gibi beşerî bilimlerden de istifade edilmelidir. Ancak buradaki istifadenin bir ölçüsü olmalıdır. Yani söz konusu disiplinler, Kur'an'ın çağdaş durum içerisinde daha iyi anlaşılmasına katkı sunan birer enstrüman olarak istihdam etmekle mukayyet kılınmalıdır. Çünkü Kur'an, edebiyat eleştirisine konu olacak bir metin değil, temel maksadı hayra davet eden ve sırf hayır/iyilik üreten bir toplum inşa etmek olan dinî-ahlâkî bir mesajdır. Kur'an'ı okuyup anlamaya çalışan her kimse bu gerçeği asla unutmamalıdır.³⁵

Kur'an, bizzat Allah'ın beyanıyla "mübîn" bir mesaj olduğu için, insanın idrak ve anlayış düzeyini aşan hiçbir ifade içermez. Bu konuda Mu'tezilî alimler gibi düşünen Reşid Rıza'ya göre Kur'an'ın çok büyük bir kısmı muhkem, yani açık ve anlaşılabilir beyanlardan oluşmaktadır. Müteşabihât izafidir. Allah'ın müteşabih olarak nitelendirdiği beyanların te'vilini ilimde yetkinlik/derinlik sahibi olanlar bilebilir.³⁶ Ancak burada sözü edilen te'vil, sözlü veya yazılı metni anlayıp yorumlamak veya daha teknik tanımıyla, "kelâmı, bir karine ya da delil yordamıyla ilk ve aslî anlamından muhtemil bulunduğu ikincil (mercu) anlamına hamletmek" değildir. Çünkü te'vil lafzı, Kur'an'da zikredildiği 15 ayetin hiçbirinde böyle bir anlam içermemektedir. Bilakis bu lafız, Kur'an terminolojisinde, "bir şeyin akibet ve sonucu yahut reel varlık düzlemdeki tezahürü" gibi mânâlara karşılık gelmektedir.³⁷

Te'vil lafzının Kur'an'daki anlam ve kullanımı konusunda İbn Teymiyye'nin görüşlerini benimseyen Reşid Rıza bu münasebetle tefsirde çok önemli bir kaidenin de altını çizer: Kur'ânî kelime ve kavramları tarihsel süreçte kazandıkları izafi anlamlardan arındırmak.... Reşid Rıza, Kur'an kavramlarının orijinal anlamlarıyla kullanılması gerektiği fikrinde ısrar eder. Çünkü bu kavramlara İslâmî ilimlerin kendine özgü ıstılahlarına uygun anlamlar yüklenmesi, nesnel anlamın yok olması

³⁵ Değâmin, "Menhecü't-Te'âmül...", s. 194-197.

³⁶ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 135-143.

³⁷ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 143 vd.

demektir. Reşid Rıza'nın bu konudaki hassasiyeti M. Esed tarafından da paylaşılmış gözükmektedir.³⁸

Geleneksel Tefsir Anlayışına Eleştiri

Reşid Rıza'ya göre detaylı gramer izahları, belağat ve edebi sanatlarla ilgili nükteler, kelâmî problemlerle ilgili bahisler, usulcülerin istinbatları, mukallit fıkıhçıların hüküm ve fetvaları ile mezheplerin ayetler üzerinden birbirlerine cevap yetiştirme gayretlerinin ürünü olan polemik türü bilgilerle meşbu klasik tefsirler Kur'an'ın bir Müslüman gözüyle okunup anlaşılmasından ziyade anlaşılmamasına hizmet etmektedir. Çünkü bu tefsirlerdeki bilgilerin ekseriyeti, Kur'an'ın hedef gösterdiği dinî-ahlâkî faziletlerle donanmak isteyen insanlar için birer mâniadır (*savârif-şevâgıl*). Kuşkusuz, Kur'an'ı anlamak için Arap dili başta olmak üzere usûl, rivayet ve sair bilgilerden de istifade edilmelidir. Ancak bu tür bilgileri lüzumu hâlinde ölçülü bir şekilde kullanmak, yani klasik tefsirlerdeki gibi aracı amaç hâline getirmemek gerekir. Hele hele, Arap diline ait gramer kaideleri, Kur'an nazımının yapısal özelliklerini denetleyen bir merci haline getirilmemelidir. Dil kurallarının bu konuda hakem tayin edilmesi, Allah'a karşı çok büyük bir cüretkarlıktır. Sözgeşi, *ve kefâ billâhî* ifadesindeki *bâ* harfinin zâid olduğunu söylemek, Kur'an'ın eşsiz güzellikteki bu ifadesini beşer mahsulü bir kurala kurban etmektir. Kaldı ki, tefsir literatüründeki filolojik izahat, Kur'an'ı anlama çabasından öte nahiv ekolleri arasındaki ihtilafların Kur'an üzerinden ifraz edilmesidir.³⁹

Reşid Rıza'nın geleneksel tefsir anlayışına yönelik eleştirilerinden nasibini alan bir başka zümre de fıkıhçılardır. Şöyle ki, ona göre dilciler nahiv kurallarını

³⁸ Esed bu konuda şöyle der: “Kur'an'da kullanılan dinî terimleri, İslam'ın belli kanun, kural ve uygulamalar demeti şeklinde 'kurumsallaşması'ndan sonra kazandıkları anlamlara göre tercüme etmekten daima kaçınılmalıdır. Bu 'kurumsallaşma', İslam tarihi çerçevesinde ne kadar meşru da olsa, söz konusu terimlerin, onları bizzat Hz. Peygamber'in ağzından duyan insanlar için taşıdığı -ve taşınması istenmiş olan- asıl anlamını ve amacını gözden kaçırarak sadece daha sonraki ideolojik gelişmeler ışığında yorumlamakla Kur'an doğru anlaşılabilir olmaz.” Esed, *Kur'an Mesajı*, xxv [Müellifin önsözü].

³⁹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 46-47; III. 48; IV. 392.

Kur'an'a hakem tayin etmekle nasıl kantarın topuzunu kaçırmışlarsa fıkıhçılar da mezhebî görüş ve kanaatlerini Kur'an'la teyit etme hususunda haddi aşmışlardır. Dahası fukaha, sıradan insanlar tarafından bile kolayca anlaşılabilir ifadeleri fikhî hüküm üretme uğruna anlaşılmaz bir hâle sokmuş, Nisâ 4/34. ayette geçen “yatakları ayırmak” tabirine ilişkin yorumlarında da görüleceği gibi, anlamı son derece yalın olan Kur'an pasajlarından dahi bir dizi ihtilaf üretmeyi başarmıştır.⁴⁰

Reşid Rıza rivayetlere karşı epeyce mesafelidir ama büsbütün kayıtsız da değildir. Zira ona göre merfu ve sahih rivayetler her şeyden önce gelir. Sahabenin luğavî manâlar ve/veya kendi dönemlerindeki pratik uygulamalarla ilgili beyanları ise bilgi değeri açısından ikinci sırada yer alır. Bununla birlikte, tefsir literatüründeki sahih rivayet malzemesi gerçekten çok azdır. Rivayet yoğunluklu tefsirlerdeki bilgilerin birçoğu, İbn Kesîr'in de ifade ettiği gibi Yahudi ve Mecusi zındıklar ile Yahudi ve Hıristiyan asıllı mühtedilere aittir. Söz konusu bilgiler ise İsrailoğulları'na gönderilen peygamberlerin kıssaları ve mucizeleri başta olmak üzere Ashâb-ı Kehf, İrem, Hârût-Mârût ve Avc b. Unuk gibi hikayeler ile kıyamet alametleri, kıyametin kopması ve sonrasına ilişkin gaybî konularla ilgilidir. Ne var ki, ilgili rivayetlerin ekserisi hurafe türünden olup hiçbir sahih mesnedi yoktur. Hâl böyle iken bazı sahabîler dahi bu tür hurafeleri birer hakikat mesabesinde görüp tasdik etmiştir. İşte bu esef verici gelişmeden ötürü Ahmed b. Hanbel tefsir, melâhim ve meğâzinin asılsız olduğunu söylemiştir. Onun bu sözü, tefsir alanında hiçbir sahih hadis bulunmadığına değil, mevcut rivayetlerin çoğunlukla muttasıl bir senetten yoksun olduğuna, sahih ve senedi muttasıl olan rivayetler arasında ise ihticaca müsait merfu haber oranının çok az olduğuna işaret etmektedir.⁴¹

Tefsirdeki ihtilafın keyfiyeti konusunda İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr (Mukaddime fî 'Usûli't-Tefsîr)* adlı risalesinden uzunca alıntılar yapan Reşid Rıza, rivayet tefsirlerindeki pek çok bilginin Kur'an mesajını hapseden bir duvar

⁴⁰ Bu konuyla ilgili daha başka eleştiriler için bkz. Değâmin, “Menhecü't-Te'âmül”, s. 189-193.

⁴¹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 13-15 [Müellifin önsözü].

olarak tavsif etmekle birlikte işe yarar nitelikteki rivayetleri, tıpkı bazı hadis musanniflerinin yaptıkları gibi müstakil kitaplar hâlinde bir araya toplamak, senet yönünden tahkik etmek, sahih rivayetleri tıpkı fıkıh kitaplarındaki hadisler gibi senetsiz olarak nakletmek gerektiğini söylemeyi de ihmal etmez.⁴²

Kur'an tefsirinde rivayetlere gereğinden fazla yer vermenin, müfessirin akıl yürütme ve özgün yorum üretme yetisini dumura uğratacağını söyleyen Reşid Rıza, hadislerin metin yönünden tenkit edilmesi gerektiğine de dikkat çeker. “Ben, ne Kur'an'ın zahirine aykırı bir hadisin sahih bir senedinin bulunduğuna ne de bilgin bir sahabînin bu türden [Kur'an'ın zahirine aykırı] bir söz söylemiş olduğuna inanıyorum. Velevki rivayetin senedinde isimleri geçen raviler tevsik edilmiş olsalar bile.” diyen Reşid Rıza sözlerine şöyle devam eder: “Zira nice raviler vardır ki görünüşte güvenilir (sika) ama özünde çürüktürler. Eğer senet tenkidi kadar metin tenkidi de yapılmış olsaydı rivayetlerin metinleri birçok senedi nakzederdi.”⁴³

Kısaca, Reşid Rıza Kur'an'ın temel maksatları açısından hiçbir değer taşımayan rivayet yığınıyla boğuşmaktan kurtulmak için hadiste metin tenkidi yöntemine daha fazla işlerlik kazandırılması veya bu yöntemin çok daha geniş bir alana teşmiş edilmesi gerektiğini salık vermektedir.⁴⁴ Reşid Rıza'nın bu talebine icabet edildiği takdirde klasik tefsirlerdeki birçok rivayeti bir çırpıda hurafe olarak addetmek gerekir. Mesela, Kur'an'da Lût kavmiyle birlikte yok edilen yerleşim birimleri anlamında kullanılan “mü'tefike” kavramıyla ilgili rivayetler kelimenin tam anlamıyla bir hurafedir.⁴⁵ Keza, “ra'd”ın (gök gürlemesi), aslında elindeki sopa

⁴² Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 13-15 [Müellifin önsözü].

⁴³ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 141.

⁴⁴ Değâmin, “Menhecü't-Te'âmül...”, s. 182.

⁴⁵ Bu rivayetlere göre Cebrail bir kanadını söz konusu yerleşim birimlerinin altına sokmuş ve beş şehirden oluşan bu yerleşim birimlerini yerküreden koparıp yedinci kat göğe kadar kaldırmıştır. Bu esnada yedinci kat göğün sakinleri Lût kavmine ait köpekler ile horozların acı feryatlarını işitmiştir. Nihayet Cebrail söz konusu şehirleri tüm sakinleriyle birlikte yedinci kat gökten aşağıya bırakmak suretiyle yerin dibine geçirmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 97-98; XXVII. 79; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, II. 397-398.

ile bulutları yönlendiren bir melek olduğu yönündeki rivayetler de katıksız hurafe olup hiçbir sahih dayanağı yoktur. Kaldı ki, "lafızlar hakiki anlamından ancak bir delille birlikte başka bir manâya hamledilir. Hele de nesnelere dünyasındaki anlamları herkesçe bilinen lafızlara, gerçek mahiyeti sadece Allah tarafından bilinen gaybî alanla ilgili bir manâ yüklenemez. Yani Kur'an dilinin gerek lafız gerek üslup itibarıyla delalet etmediği bir manâ vahye ilhak edilemez."⁴⁶

Bütün bu sözlerinden de anlaşıldığı üzere, Reşid Rızâ'nın rivayet ağırlıklı tefsir literatürüne yönelik en sert eleştirilerinden biri İsrâiliyyât ile ilgilidir. Bilindiği gibi İsrâiliyyât, Yahudilik başta olmak üzere Hıristiyanlık, Mecusilik, Sâbiilik gibi muhtelif din ve kültürlerden aktarılan ve genellikle asılsız olduğu kabul edilen rivayet malzemesini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. İslâmî kültürüne çoğunlukla Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih tarafından mal edilmiş olan İsrâiliyyât, özellikle hadis ve tefsir alanında tartışma konusu olmuştur. İslâmî gelenekte İsrâiliyyât'ı nakletmenin caiz olup olmadığı meselesi tartışılmış ve bu tartışmalar muvacehesinde iki farklı görüş ön plana çıkmıştır. Bu arada İsrâilî rivayetleri Kur'an ve Sünnet ışığında sahih, uydurma veya doğruluğu ve yanlışlığı tahkike muhtaç bilgiler olmak üzere üç grupta değerlendirilmesi gerektiği de ifade edilmiştir.⁴⁷

Bütün bu teorik mülahazalara rağmen hemen her müfessir şu veya bu maksatla İsrâiliyyât'ı nakletmiştir. Mesela Taberî gibi bazı müfessirler İsrâiliyyât'ı senetli olarak nakledip nâdirene eleştirmiştir. Mukâtil b. Süleymân ve Ebû İshâk es-Sa'lebî gibi müfessirler ise İsrâiliyyât'ı hiçbir eleştiriye tâbi tutmadan nakletmişlerdir.⁴⁸ Buna mukabil, klasik dönem İslâm alimleri arasında özellikle selefi çizgiyi temsil eden İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî ve İbn Kesîr gibi ünlü simalar bu

⁴⁶ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, VIII. 174-175.

⁴⁷ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara trz., s. 9-17.

⁴⁸ Bu konuda geniş bilgi için M. Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadis*, Dimaşk 1985; a. mlf., *el-İtticâhâtü'l-Munharife fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1986; Remzi Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve Eseruhâ fi Kütübi't-Tefsîr*, Dimaşk 1970; Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevzûât fi Kütübi't-Tefsîr*, Kahire 19.

konuda epeyce titiz davranmışlardır. Mesela İsrâiliyyât'ı tenkit maksadıyla zikreden İbn Kesîr'e göre asılsız bilgi içeren bu rivayetlerle ilgilenmek zaman kaybından başka bir şey değildir. Kur'an tefsirinde kullanılan İsrâiliyyât esas itibariyle Tevrat'tan çok Yahudiler arasındaki zındıklar tarafından kendi din ve dindaşlarının sahih inanç sistemini ifsat etmek maksadıyla uydurulmuş bilgilerden oluşmaktadır.⁴⁹

Reşid Rızâ, İbn Kesîr'in bu son ifadesine atıf yaparak İsrâiliyyât'ın rivayet yoğunluklu tefsir literatüründeki en ciddi sorunlardan biri olduğuna dikkat çeker. Ona göre İsrâiliyyât Kur'an'ın sağlıklı biçimde anlaşılmasının önündeki en büyük engellerden birisi ve belki de birincisidir. İsrâiliyyât'a hiçbir şekilde itimat edilemez ve hiçbir şekilde delil gösterilemez. Reşid Rıza tefsirinde İsrâiliyyât'ı reddetmekle kalmamış, bunları rivayet eden Ka'b el-Ahbâr'ı İslam inancını kasten bozma teşebbüsüyle itham etmiştir. Bu bağlamda, geleneksel olarak sahih addedilen Deccal, kıyametin kopması ve Hz. İsa'nın nüzulüyle ilgili kimi rivayetleri İsrâiliyyât kategorisinde değerlendirmesi eleştiri konusu olmuştur.⁵⁰

Reşid Rıza, İsrâiliyyât'ı bu denli eleştirmesine rağmen kimi zaman Ahd-i Atîk'e başvurarak ayetlerdeki kapalılıkları gidermeye çalışmış, bu arada klasik tefsir ve hadis kitaplarındaki rivayetleri reddetmiştir. Bununla birlikte, İsrâiloğulları'na tufan, çekirge, haşere, kurbağa ve kan gönderilmesinden bahseden A'râf 7/133. ayetin tefsirinde Ahd-i Atîk'teki Çıkış kitabından (Çıkış, 9/20 vd.) bazı bilgiler aktarmış ve bu bilgileri İslam kaynaklarındaki rivayetlere tercih etmiştir.⁵¹ Reşid Rıza kimi zaman da İslam tefsir literatüründeki bazı bilgilerin asılsızlığını ispat etmek ve bu tür bilgilerin İslam kültürüne dış mihraklar tarafından dahil edildiğini göstermek için Ahd-i Atîk'le istişhadda bulunmuştur. Bu cümleden olarak, Mâide suresi 5/22. ayet münasebetiyle eski tefsirlerdeki rivayetleri nakletmiş, daha sonra hikayenin aslının Ahd-i Atîk'teki Sayılar kitabının 13-14. pasajlarında da zikredildiğine dikkat çektikten sonra konuyu, "Görüldüğü gibi,

⁴⁹ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983, III. 182; IV. 221.

⁵⁰ Mesela bkz. Sâmerî, *Reşid Rızâ*, s. 327-359.

⁵¹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IX. 76-78.

İsrailoğullarına ait bu güvenilir rivayette Müslümanların [İslam'ın] ilk asırlarında anlatageldikleri bu tür hurafeler yoktur” diyerek noktalamıştır.⁵² Reşid Rıza'nın İsrâiliyyât konusundaki bu tutumu M. Hüseyin ez-Zehebî ve Remzi Na'nâa gibi araştırmacılar tarafından haklı olarak eleştirilmiştir.⁵³

Reşid Rıza, klasik tefsirler bağlamında rey merkezli bazı yaklaşımları da eleştirmiştir. Mesela Hûd 11/113. ayette geçen *ve-lâ terkenû* ifadesinin ne anlama geldiği hususunda Zemahşerî başta olmak üzere hemen bütün müfessirleri tenkit etmiştir. Bu cümleden olarak Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Kurtubî, Tûsî, Fahreddîn er-Râzî, Beyzâvî, Neseî, Ebü's-Su'ûd, Âlûsî, Şevkânî ve Sıddık Hasen Han gibi müfessirleri Zemahşerî'yi taklit ve tekrar etmekle suçlamıştır.⁵⁴ Yine bu cümleden olarak Fahreddîn er-Râzî'yi Kur'an'ın anlaşılmasının önündeki engellere bir yenisini eklemekle itham etmiştir. Zira Fahreddîn er-Râzî yaşadığı devirdeki mevcut bilgilerin hemen hepsini *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı eserine dercetmek suretiyle Kur'an tefsirini bilimler ve kültürler ansiklopedisine dönüştürmüştür. Son dönemdeki bazı müfessirler tarafından da sürdürülen bu geleneğe, Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde Allah'ın varlığına, birliğine ve lütufkarlığına birer gösterge olarak zikredilen *arz* (yeryüzü) ve *semâ* (gökyüzü) gibi lafızlar münasebetiyle modern döneme özgü pozitif bilimlerle ilgili hemen her çeşit bilgi Kur'an tefsirine dercedilmiştir.⁵⁵

Tefsir anlayışını, “Bugün tefsir alanındaki en acil ihtiyaç, Kur'an'ın hidayet, inzar, tebşir ve ıslah misyonunu işlevsel kılacak bir anlama çabasının ortaya konulmasıdır. Bu çerçevede modern çağın ve/veya içinde bulunduğumuz hâlin muktezasını dikkate alan, okuyucunun anlayış ve idrak düzeyini hesaba katan, dolayısıyla kolay anlaşılabilen ve nihayet felsefe ve pozitif bilimlerle meşgul olanların ortaya attıkları şüpheleri bertaraf eden bir tefsir yapılmalıdır” şeklindeki

⁵² Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, v. 275-276.

⁵³ Bkz. Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 180 vd.; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 358 vd.

⁵⁴ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, XII. 134-138.

⁵⁵ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 13 [Müellifin önsözü].

sözleriyle özetleyen Reşid Rıza, kadim müfessirlerin görüşlerine iki maksatla başvurmuştur. İlki, tefsiri Kur'an'ın hidayet misyonuna engel teşkil eden lüzumsuz bilgilerden -kendi deyişle *savârif*, *şevâğil* ve *hucub*'tan- arındırmak; ikincisi ise İbn Teymiyye, İbn Kayyim, İbn Kesîr, Gazâlî ve İbn Haldûn gibi alimlerin görüş ve düşüncelerinden ilham alarak çağın sorunlarına çözüm üretmek veya onların düşüncelerini ümmetin kolektif bilincini uyarma faaliyetinde istihdam etmek.⁵⁶

Eleştiriye Konu Olan Görüşleri

Reşid Rıza'nın Kur'an tefsiri bağlamında dile getirdiği bazı görüşleri tartışma ve tenkit konusu olmuştur. Bu çerçevede kaydedilmesi gereken görüşlerinden biri mucize kavramı ve Hz. Peygamber'in hissî mucize izhar edip etmediği meselesiyle ilgilidir. Bilindiği gibi Kur'an'da mucize kelimesi yer almamakta; bunun yerine genellikle "ayet" veya daha az sıklıkta *beyyine*, *hüccet*, *burhan* gibi muhtelif kelimeler kullanılmaktadır. İslâm literatürüne muhtemelen hicrî 3. asrın sonları ile 4. asrın başlarında giren mucize kavramı, yalnızca ilâhî kudret dahilinde bulunan bir fiil olarak tehaddi ve nübüvvet iddiasıyla birlikte peygamberler tarafından tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde izhar edilen hârikulâdelik şeklinde tanımlanmıştır. Çeşitli yönlerden tasnife tâbi tutulan mucize genellikle hissî/kevnî ve aklî olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmiştir.⁵⁷ Bu çerçevede, tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde vuku bulan ve aynı zamanda duyularla algılanabilen mucizeler, hissî veya kevnî olarak isimlendirilmiştir. Bu ikili tasnif Reşid Rıza tarafından da benimsenmiştir. Ona göre hissî-kevnî mucizeler, tamamen Allah'ın kudreti dahilinde cereyan eden olağanüstü bir hâdise olup bu hâdisenin gerçekleşmesinde peygamberlerin hiçbir dahli yoktur.⁵⁸ Reşid Rıza, kanun koyucunun çok özel bir maslahat gereği vaz ettiği istisnâî hükümlere benzettiği hissî-kevnî mucizeleri

⁵⁶ Değâmin, "Menhecü't-Te'âmül...", s. 181.

⁵⁷ Mucize konusunda geniş bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, İstanbul 2002, s. 21-24; 57-74.

⁵⁸ Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, s. 220.

açıkça inkar etmemekle birlikte bu tür mucizelerin çağdaş dünyada dini kabul vesilesi olmaktan ziyade reddetme gerekçesi olarak telakki edildiğine dikkat çeker:

Eğer Kur'an'da Hz. İsa ve Hz. Musa'yı teyit eden mucizelerden söz edilmeseydi kimbilir belki de Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm'a yönelip hidayete ermeleri daha fazla ve daha hızlı olabilirdi. Zira İslâm akıl, ilim ve beşer fitratına uygunluk, bireylerin ruhlarını arındırma ve kamu yararının gelişimini sağlama gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. İslam'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucize, evvelen Kur'an sonra da Nebi'nin ümmî oluşudur. Bu mucize ise akıl, duyu ve vicdanla kavranabilen bir mahiyettir. Kevnî mucizelere gelince, bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivayet, sıhhat ve delaletine ilişkin birçok te'vil üretilmiştir. Ayrıca bunlara benzer olaylar her zaman her yerde birtakım insalar tarafından da izhar edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve Müslüman mistiklerine isnat edilen rivayetlerin sayısı Tevrat ve İncil'de sözü edilen mucizeler ile azizlerin menkıbelerinden daha çoktur. Çağımızda ilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının en büyük nedenlerinden biri hissî-kevnî mucizelerdir.⁵⁹

Bu sözler, Reşid Rıza'nın hissî mucizelerin objektif gerçekliğine dair ciddi kuşkular duyduğunu ima etmektedir. Ne var ki o, Kur'an'da Hz. Musa, Hz. İsa ve diğer birçok peygambere isnat edilen hissî mucizeleri açıkça inkar etmekten çekindiği için olsa gerek, konuyla ilgili görüşlerini kabul ile inkar arasında bir yerde bırakmış gözükmektedir. Buna mukabil, Hz. Peygamber'in hissî mucize izhar edip etmediği meselesinde daha cesur davranarak çoğunluk ulemanın aksine bir görüşü savunmuştur. Ona göre Allah Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risaletinin sıhhatini ispat hususunda hissî mucizeleri değil akıl, ilim ve burhanı esas kılmıştır. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in tek ve en büyük mucizesi evrensel ve tarihistü bir mesaj taşıyan Kur'an'dır. Nitekim bizzat Hz. Peygamber de kendisine sadece Kur'an

⁵⁹ Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, s. 51-52 [Çeviri metinde kulak tırmalayan bazı ifade bozuklukları, mefhumu bozmayacak şekilde tashih edilmiştir].

mucizesinin verildiğini söylemiştir.⁶⁰ İlaveten, A. Comte'in "üç hâl kanunu" tezini anıştıran bir yaklaşımla, insanların tabiat kanunlarındaki sisteme aykırı ve tuhaf işler gerçekleştiren kimseyi kabul etmemeyi gerektiren bir olgunluk çağında İslâm dinine girmeye başladıklarını belirtmiştir. Hissî mucize denen garipliklerin kabul edilmesi hâlinde insandaki aklî istidadın dumura uğrayacağına da işare eden Reşid Rıza, son olarak Allah'ın Hz. Peygamber'e vermiş olduğu mucize ya da nübüvvet delilinin Kur'an'la özdeş kılındığını belirtmiştir.⁶¹

Bedir ve Hendek gazvelerinde olduğu gibi, Hz. Peygamber ve ashâbının zor zamanlarında meleklerin yardıma gelmesinin de aslında ilâhî rahmet ve inayetin birer manevî -hissî değil- tecellisi olduğunu söyleyen Reşid Rıza, klasik dönem müfessirlerin ekseriyetince benimsenen görüşün aksine Hz. Peygamber döneminde ayın yarıldığını (*inşikâku'l-kamer*) kabul etmemiştir. Ona göre kıyametin yaklaştığını bildiren Kamer 54/1. ayetteki *inşikâku'l-kamer* tabiri Bâkîllânî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Fahreddîn er-Râzî gibi alimlerin iddia ettikleri gibi Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil teşkil eden bir hissî-kevnî mucize değil, kıyametin kopuş vaktine matuf bir işarettir. Bu itibarla, söz konusu tabirdeki geçmiş zaman kipine gelecek zaman manâsı verilmelidir. Nitekim Kur'an'da da bunun birçok örneği vardır. Hz. Peygamber döneminde ayın gerçekten yarıldığını bildiren rivayetler ise İsrâiliyyât türündedir.⁶²

Reşid Rıza, Bedir -veya Uhud- savaşında Allah'ın bin melekle Müslümanlara yardım ettiğini bildiren Enfâl 8/9-10. ayetlerin tefsirinde de geleneksel yorumun dışına çıkarak anılan ayetlerde meleklerin ete kemiğe bürünüp (temessül) fiilen savaşa iştirak ettiklerinden değil, Allah tarafından müslüman savaşçıların kalp ve gönüllerine manevî destek verildiğinden söz edildiği fikrini savunmuştur.⁶³

⁶⁰ Bu hadis için bkz. Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân"1, "İ'tisâm"1; İbn Hanbel, III. 341, 451.

⁶¹ Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, s. 59-60.

⁶² Reşid Rıza, *Fetâvâ*, nşr. Selâhaddin el-Müneccid-Yûsuf K. Hûri, Beyrut trz., V. 2150-2154. Bu görüş ve eleştirisi için ayrıca bkz. Sâmerî, *Reşid Rızâ*, s. 313-332.

⁶³ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, IX. 507-513.

Mucize konusundaki bu görüşler Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) tarafından “mu‘cizât-ı kevnîyyeye kâil olmadığını işrâb eden bazı tevcihler” şeklinde değerlendirilmiş,⁶⁴ son dönem Osmanlı şeyhülislamlarından Mustafa Sabri (1869-1954) ise aklî mucizeleri kabul etmelerine rağmen Hz. Peygamber’in izhar ettiği hissî mucizelerin gerçekliğine inanmayan Muhammed Heykel, Merâğî ve Reşid Rıza gibi alimleri, pozitivistimin etkisinde kalmakla suçlamanın yanında bu anlayışın hem hadislerin güvenilirliği konusunda şüphe uyandırdığını hem de Hz. Peygamber’e hiçbir hissî mucize verilmediği yönündeki oryantalistik iddiaya haklılık payesi verdiğini belirtmiştir.⁶⁵

Reşid Rıza’nın tartışma konusu olan bir diğer önemli görüşü de faizle ilgilidir. Bilindiği gibi faiz Kur’an’da “fazlalık, artma, çoğalma” anlamına gelen *ribâ* kelimesiyle ifade edilmiş; ancak mahiyetine ilişkin bir izah getirilmemiştir. Nitekim Hz. Ömer gibi bazı sahâbiler faiz yasağının kapsamlı bir şekilde anlatıldığı Bakara 2/275-279. ayetlerin en son vahyedilen ayetler olması hasebiyle bu konuda Hz. Peygamber’den yeterli bilgi edinme imkanına kavuşamadıklarını söylemiştir.⁶⁶ Fıkıh literatüründe, borç verilen bir parayı veya malı belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla geri almak şeklinde terimleşen *ribâ* (faiz), vade faizi-fazlalık faizi (*ribe'n-nesîe-ribe'l-fadl*) ve/veya borç faizi-alışveriş faizi (*ribe'd-deyn-ribe'l-bey'*) gibi başlıklar altında incelenmiştir.

Reşid Rıza, mislî bir malın aralarında kalite-vasıf farkı olsa bile kendi cinsinden bir mal ile mübadele edilmesi halinde bedellerden birinde bulunan kemmî fazlalığın (*ribe'l-fadl*) haram olmadığı fikrini savunmuştur. Buna göre işlenmiş bir altın, fazla miktarı işçiliğe sayılmak üzere kendisinden daha ağır bir altınla mübadele edilebilir. Peşin alışverişte ortaya çıkan fazlalık faizinin caiz olduğu konusunda Mısırlı alim Abdülazîz Çâviş’in izinden giden Reşid Rıza’ya göre haram olan faiz, katlı bileşik faizdir (*ed'âf-ı mudâafe*). “Faiz ancak veresiyede cereyan

⁶⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II. 782.

⁶⁵ Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-'Akl ve'l-İlm*, Beyrut 1981, IV. 122-123; 168-170.

⁶⁶ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 327.

eder” şeklindeki Üsâme hadisine dayanarak bu faiz türüne izin veren İbn Abbas ile İbn Kayyim’in *İ’lâmu’l-Muvakkı’in* adlı eserinde “gizli faiz” (*er-riba’l-hafiy*) olarak nitelendirdiği fazlalık faizinin ihtiyaç hâlinde câiz olabileceğine ilişkin görüşünü esas alan Reşid Rıza, vadeli ve fazlalıklı mübadeleye cevaz vermiş, haram olan faizin ancak ikinci bir vadeye karşılık ilave bir fazlalığın talep edilmesi hâlinde gerçekleşeceğini savunmuştur. Buna göre Kur’an’da yasaklanan faiz, vade faizidir (*er-ribe’n-nesîe*). Bunun zararı açık olduğu için *er-riba’l-celî* olarak da isimlendirilebilir. Fazlalık faizi ise doğrudan değil, vade faizine yol açtığı için dolaylı olarak haram olup (*haram liğayrih*) zaruret veya ihtiyaç halinde mübahtır.⁶⁷ Yine o, Mısır’da 20. yüzyılın başında kurulan Posta Yatırım Sandığı’nın (*Sundûku’t-Tevfir*) halktan topladığı mevduata banka gibi sabit bir faiz vermesini, bir tür mudârabe kârı olarak görmüş ve bu görüş günümüzdeki banka faizlerinin de bu tür bir kâr olabileceği iddiasında mesnet olarak kullanılmıştır.⁶⁸

İlk akiddeki fazlalığın faiz olmadığı noktasında Fazlur Rahmân da Reşid Rızâ’ya tâbi olmuştur. Ancak faizle ilgili bu yaklaşım, “Reşid Rıza’nın görüşü kabul edildiği takdirde İslâm’daki haram olan faizden geriye bir şey kalmamaktadır. Zira faizle borç verenin, vade sonunda borçlu ile her defasında yeni bir akid yapıp bu akidlerdeki fazlalığı ilk fazlalık olarak değerlendirmesini önlemek mümkün değildir... Basit faizle mürekkep faiz arasında mahiyet itibariyle önemli bir fark yoktur. Zira gayri meşruluk ve çirkinlik işin aslında yani faizdedir.” gerekçesiyle eleştirilmiştir.⁶⁹

⁶⁷ Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, III. 96-98.

⁶⁸ Karaman, *Gerçek İslâm’da Birlik*, s. 161; İsmail Özsoy, “Faiz,” *DİA*, İstanbul 1995, XII. 122.

⁶⁹ Özsoy, “Faiz,” *DİA*, XII.122. Başka bir eleştiri için bkz. Sâmerîrâî, *Reşid Rızâ*, s. 410-413.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Reşid Rıza, 19. yüzyılın ikinci yarısında Cemâleddîn el-Afgânî ve Muhammed Abduh tarafından temsil edilen İslâmî ıslahat ve tecdit hareketinin önemli simalarından biridir. Ancak o, üstatlarından farklı olarak selefi düşüncüyü bu hareket içinde ön plana çıkarmış ve bu yüzden neo-selefiyeci olarak anılmıştır. Bununla birlikte, Kur'an'ın her şeyden önce bir hidayet mesajı olduğu, geleneksel tefsir anlayışının Kur'an mesajını insanlara iletmede hemen hiçbir katkı sağlamadığı, tefsirin akademik bir faaliyet değil, ilim ve ehliyet sahibi her Müslüman birey için ifası zorunlu bir dinî vazife olduğu gibi görüşlerinde hocası Abduh'un izini takip etmiştir.

Geçmiş dönemlerde yazılan tefsirleri birçok yönden tenkit eden Reşid Rıza, özellikle rivayet yoğunluklu tefsirlerdeki İsrâiliyyât konusunda son derece tavizsiz bir tavır takınmıştır. Bunun yanında Fahreddin er-Râzî gibi bazı müfessirleri, Kur'an'la ilgisi bulunmayan birçok bilgiyi tefsir adı altında nakletmekle suçlamıştır. Buna mukabil geleneksel kabullere aykırı nitelikteki bazı görüşlerinden dolayı kendisi de eleştirilmiştir. Sözügelşi, Hz. İsa'nın nüzülü, Deccal ve inşikâk-ı kamer gibi tartışmalı konularla ilgili birçok rivayeti asılsız addetmesi, mucizenin imkanı konusunda red ile kabul arasında gidip gelen bir düşünceye sahip olması, bilhassa Hz. Peygamber'in hiçbir hissî mucizesinin bulunmadığı fikrinde ısrar etmesi ve nihayet fazlalık faizinin (*ribe'l-fadl*) haram olmadığı fikrini benimsemesi ciddi tenkitlere konu olmuştur.

ZÜLKİFL'İN DÎNÎ VE TARİHÎ KİMLİĞİNE DAİR BİR ARAŞTIRMA

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

Giriş

Kur'an kıssalarında birçok peygamberin hayatına dair muhtelif bilgiler verilmiş, bazı peygamberlerden ise dürüst, erdemli ve seçkin kimseler olduklarını ifadeyle sadece ismen söz edilmiştir. Ayrıca bazı ayetlerde *Zünnûn*, *Zülkarneyn*, *Zül-eyd* ve *Zülkişl* gibi lakaplar/sıfatlar zikredilmiş;¹ fakat bunlardan bir kısmının medlulleri hakkında herhangi bir tavsiz ve tasrihte bulunulmamıştır.

Kur'an'daki kıssaların aktarımında muhatabın dinî-ahlâkî yönden hissedar kılınmasının temel hedef olarak gözetildiği malumdur. Bu itibarla peygamberlerin tarihsel kimlikleri hakkında detaylı bilgi verilmemiş olması epeyce anlaşılabilir bir durumdur. Lâkin bazı peygamberler ve/veya erdemli insanların sadece lakaplarıyla anılmış olması, özellikle Kur'an'ın çağdaş muhatapları olan bizler açısından merak celbeden bir durum, dolayısıyla entelektüel düzeyde anlamayla ilgili bir sorundur.

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

¹ Bkz. Kehf 18/83, 86, 94; Enbiyâ 21/85, 87; Sâd 38/17, 48.

Allah kendi hitabına muhatap kıldığı toplumun dil ve kültür dünyası içinden konuştuğu, hatta beşerî algı ve idrak düzeyinin ötesinde kalan cennet, cehennem gibi gaybî varlık alanlarının tasvirinde çok kere o toplumun tecrübe dünyasına ait nesnel varlık birimlerine atıfta bulunduğu için doğal olarak, vahyin nüzulüne tanıklık eden ilk neslin, yani Müslümanlar ve Mekkeli müşriklerden oluşan Ümmîler ile Ehl-i Kitab'ın *Zülkarneyn* ve *Zülkifl* gibi lakaplarla kimlerin kastedildiğini pekâla bilmiş oldukları düşünülür. Ancak bize intikal eden rivayet malzemesine bakıldığında bu düşüncenin kimi zaman bir varsayıma tekabül ettiği görülür.

Bu durum düşündürücü olmakla birlikte Allah'ın doğrudan doğruya Hz. Peygamber'e, dolayısıyla da vahyin nüzulüne tanıklık eden diğer insanlara tarihî kimlikleri hakkında hemen hiçbir bilgi vermediği bazı seçkin şahsiyetleri yâd etmeye matuf bir emir tevcih etmesi pek makul olmasa gerektir. Bizce söz konusu lakaplarla kimlerin kastedildiği hususunda Hz. Peygamber ve ilk muhatapların, yani Müslümanların veya en azından Ehl-i Kitab'ın bilgi sahibi olduğunu ve fakat bu bilginin sıhhatli bir şekilde bize kadar ulaşmadığını farz etmek daha makul gözükmektedir.

Böyle bir faraziye ile giriş yaptığımız bu çalışmada, “Zülkifl”in dinî ve tarihî şahsiyeti hakkında makul bir kanaat izhar edilecektir. Çalışmanın hedefini daha en başından makul bir kanaat olarak belirlemiş olmamız tercihten öte mecburiyettendir. Zira Zülkifl hakkında bilgi veren tarih, tefsir ve kısas-ı enbiya kitaplarındaki bilgiler maalesef bize bu konuda kesin bir görüş belirtme imkanı vermemektedir.

Zülkifl Kelimesinin Delâleti

Zülkifl lafzı Kur'an'da sadece iki ayette (Enbiyâ, 21/85 ve Sâd, 38/48) geçer. Mushaf tertibinde Zülkifl'den söz eden ilk ayette, “İsmail'i, İdris'i ve Zülkifl'i de [an]. Zira onların tümü sabreden kimselerdi.” (ve *ismâ'ile ve idrîse ve ze'l-kifl küllün mine's-sâbirîn*) denilmiş; diğer ayette ise, “İsmail'i, Elyesa'ı ve Zülkifl'i de

an. Çünkü onların tümü çok hayırlı kimselerdi.” (*vezkur ismâ ‘île ve ‘l-yese ‘a ve ze ‘l-kifl ve küllün mine ‘l-ahyâr*) mealinde bir ifadeye yer verilmiştir.

Zülkifl kelimesi, “sahip, malik” manasındaki *zû* ile “kat, nasip, eş, benzer ve kefalet” gibi anlamlar içeren *kifl* kelimesinden mürekkeptir.² Buna göre kelimenin nasip ve/veya kefalet sahibi gibi bir mana ifade ettiği söylenebilir.³ Nitekim *kifl* kelimesi, muhtelif türevleriyle on ayette zikredilir ve bu ayetlerde de nasip, pay, kat, kefalet ve tekeffül gibi anlamlar içerir.⁴ Buna mukabil kelimeye bazı meallerde daha değişik bir anlam yüklendiği göze çarpar. Mesela M. Esed ilgili ayetlerdeki Zülkifl lafzını, “kendisini andla Allah’a bağlayan herkes” (*who has pledged himself [unto God]*) ve “Kendisini bize adayan herkes (*every one who has pledged himself [unto Us]*)” şeklinde karşılamayı tercih eder.⁵

Bu çeviriye göre “Zülkifl” bir tek fert değil Allah’a gönülden bağlanmış olan herkeştir. “Çünkü” der Esed, “*Zu‘l-kifl* ifadesi, ‘[bir şeyden ya da bir kişiden] sorumlu oldu’ anlamındaki *kefele* ve özellikle bu fiilin *tekeffele* (‘[bir şeyi yapmayı] tekeffül etti/üzerine aldı’) türevinden yapılmıştır. Klasik müfessirler *zu ‘l-kifl* tabirini her ne kadar belli bir peygamberin ismi ya da sıfatı olarak alıyorlar ve onu rasgele İlyas, Yeşu, Zekerriyya ya da Hezekiel ile özdeşleştiriyorlar ise de bu konuda tek bir güvenilir Hadis’e, yahut zayıf da olsa herhangi bir mesnede sahip olmadığımızı göre, bizce böyle bir ‘kişileştirme’yi haklı gösterecek herhangi bir sebep yoktur ortada. Bu yüzden, kanaatimizce, burada (38: 48’de geçen benzer ifadede olduğu

² Zeccâc (ö. 311/923), *kifl* kelimesinin sözlükte devenin sırtına konulan örtü anlamına geldiğini de söylemiştir. Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me‘âni‘l-Kur‘ân ve İ‘râbuh*, Beyrut trz., III. 401-402.

³ *Zû ve Kifl* lafızları hakkında geniş bilgi için bkz. Mecduddîn el-Fîrûzâbâdî, *Basâiru Zevi‘t-Temyîz fi Letâifi‘l-Kitâbi‘l-Azîz*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut trz., III. 25; IV. 366-367.

⁴ Âl-i İmrân 3/37, 44; Nisâ 4/85; Nahl 16/91; Tâ-hâ 20/40; Enbiya 21/85; Kasas 28/12; Sâd 38/23, 48; Hadîd 57/28.

⁵ Muhammed Esed, *Kur‘an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1986, II. 660, III. 930. İngilizce çeviri için bkz. Muhammad Asad, *The Message of The Qur‘ân*, Gibraltar 1980, s. 498, 700.

gibi), hepsi de kendilerini Allah'a andla bağlayan ve O'nun mesajını insanlara ulaştırmakla sorumlu olan kimseler olduğuna göre, peygamberlerin her biri için kullanılan ortak bir deyimle karşı karşıyayız.⁶

Biz, birkaç makul gerekçeye istinaden Esed'in bu görüşüne katılmıyoruz. Her şeyden önce, bahis konusu olan ayetlerdeki sözün siyakından Zülkifl'in bir peygamber, dolayısıyla tarihî bir şahsiyet olduğu anlaşılmalıdır.⁷ Çünkü Zülkifl, Fahreddîn er-Râzî'nin de (ö. 606/1209) belirttiği gibi, peygamberlerden söz eden Enbiya suresinde Hz. İsmail ve Hz. İdris ile birlikte zikredilmektedir. Keza Sâd suresinde de Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Ya'kûb'tan söz eden 45. ayetten iki ayet sonra yine Hz. İsmail ve Elyesa' ile birlikte anılmaktadır. Bu kontekstler Zülkifl'in bir peygamber olduğuna işaret etmekte, dolayısıyla M. Esed'in serdettiği kanaatin yanısıra sahabeden Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 44/665) ile tâbiûndan Mücâhid'e (ö. 104/722) isnat edilen, "Zülkifl peygamber değil salih bir kuldur" şeklindeki görüş tercihe şayan gözükmemektedir.⁸

Zülkifl'in isim mi yoksa lakap mı olduğu meselesine gelince, Fahreddîn er-Râzî her ikisini de muhtemel görmekle birlikte kelimenin isim olma ihtimalinin daha kuvvetli olduğunu söylemiştir. "Bir isme, mümkün olduğu takdirde anlam ifade eden bir muhteva yüklemek onu lakaba hamletmekten daha evladır." diyen Râzî ardından şunları ilave eder: "Kifl kelimesi nasip [pay, hisse] anlamına gelir. Allah'ın ona bu ismi yüceltme (ta'zîm) maksadıyla verdiği açıktır. Binaenaleyh, kifl kelimesiyle mükâfat ve sevap hissesinin kastedilmiş olması gerekir. Allah, Zülkifl'i bu şekilde isimlendirmekle hem onun amelinin hem de amelini terettüp eden mükâfatının başkasına ait ameller ile bu amellerin mükâfatından bir kat daha fazla olduğuna işaret etmek istemiştir."⁹

⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 661 (81. not).

⁷ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1997, I. 249.

⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 1995, XXII. 212.

⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII. 212.

Râzî'nin bu yorumu makuldür; fakat bizce daha makul yorum, Zülkif'in bir isim değil, lakap ya da sıfat olduğunu söylemektir. Çünkü Enbiyâ 21/87. ayetteki *zünûn* (balık sahibi) tabiri Hz. Yûnus'un, Sâd 38/17. ayette muhtemelen "güçlü irade sahibi" anlamında kullanılan *zül-eyd* tabiri de Hz. Dâvûd'un lakabı yahut sıfatı olarak zikredilmiştir. Keza, Kehf 18/83-98. ayetlerde bahsi geçen Zülkarneyn de tarihsel kimliği meçhul bir figürün lakabı olmalıdır. Netice itibariyle, nasip veya kefalet sahibi anlamındaki Zülkifl bir isim değil, lakaptır ve bu lakap çok büyük bir ihtimalle -ki bilahare bu ihtimal üzerinde durulacaktır- İsrâiloğulları'na mensup bir peygambere aittir. Ayrıca buradaki nasip ya da pay, yine büyük bir ihtimalle, dünyevî zenginlikten öte söz konusu şahsın üstün kişiliğine ve ahiretteki derecesine işaret etmektedir.¹⁰

Zülkifl ile İlgili Rivayetlerin Sıhhat ve Bilgi Değeri

Rivayetlerde Zülkifl'in hayatı ve şahsiyeti hakkında çok çeşitli bilgiler mevcuttur. Ne var ki bu bilgiler sıhhati sübut bulmuş türden değildir. Ayrıca mevcut bilgilerin pek çoğu birbirinden epeyce farklıdır. Hadis kitaplarında da konuyla ilgili yeterli malumat yoktur. Velîlik konusundaki görüşleriyle tanınan Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) yaklaşık 300 hadisin şerhini içeren *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ahbâri'r-Rasûl* adlı eserinde yer aldığı söylenen bir rivayete göre Zülkifl -İsrâiloğulları'ndan- her türlü günahı rahatlıkla işleyen ve fakat daha sonra tövbe edip Allah'ın affına mazhar olan bir insandır.¹¹

Sahâbî Abdullah İbn Ömer'den (ö. 73/692), "Ben bu hadisi Rasûlullah'tan (s.a.v.) pek çok defa işittim" kaydıyla gelen bu rivayet *Kütüb-i sitte* müelliflerinden Ebû İsa et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) yanı sıra İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), İbn Hibbân (ö. 354/965), Taberânî (ö. 360/970), Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014), İbn Merdeveyh (ö.

¹⁰ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, İstanbul 1986, III. 297.

¹¹ Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XI. 216.

410/1020) ve Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından da nakledilmiştir.¹² Tirmizî'nin "hasen" olarak nitelendirdiği rivayet şöyledir:

İsrâiloğulların'dan Kifl [adlı zat] günah işlemekten hiç çekinmezdi. Derken, karşısına bir kadın çıktı. Kadına, kendisiyle cinsel ilişkide bulunmak şartıyla altmış dinar verdi. Fakat Kifl ilişkiye gireceği sırada kadın titreyip ağlamaya başladı. Kifl, "Niye ağlıyorsun, ben seni bu işi yapmaya zorladım mı ki?" diye sordu. Kadın, "Hayır; ama bu benim daha önce hiç yapmadığım bir iş. Beni buna kahrolası fakirlik mecbur etti." diye karşılık verdi. Bunun üzerine Kifl, "Demek öyle! O halde git ve altmış dinar da senin olsun" dedi ve ardından "And olsun, bundan sonra zinhar Allah'a isyan etmeyeceğim" diyerek kendi kendine söz verdi. Kifl o gece vefat etti. Gün ağardığında Kifl'in kapısının üzerinde "Allah Kifl'i bağışladı" yazılı idi.¹³

Allah'ın rahmetinden asla ümit kesilmemesi ve tövbe kapısının her zaman açık olduğunun unutulmaması gerektiğine dair bir menkıbe türündeki bu rivayetin Kur'an'da anılan Zülkifl'le ilgili olması zayıf bir ihtimaldir. Zira her şeyden önce bu rivayette sözü edilen kişi, ömrünün hemen tamamını günah işlemekle heder etmiş bir insandır. Oysa Kur'an'daki Zülkifl, Hz. İsmail ve Hz. İdris gibi peygamberlerle birlikte fazilet ve hayırla yâd edilen birisidir. Kaldı ki, söz konusu hadisin Tirmizî ve İbn Hanbel versiyonlarında "Zülkifl" değil, "Kifl" kelimesi kullanılmıştır.¹⁴ Rivayet metnindeki bu ayrıntıya dikkat çeken İbn Kesîr (ö. 774/1372) der ki, "Bu hadis Kütüb-i sitte müelliflerinden hiçbiri tarafından nakledilmemiş olup isnadı gariptir. Senet yönünden sağlam olsa bile hadisin

¹² Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trz., III. 424.

¹³ Tirmizî, "Kıyâme" 48.

¹⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 23.

metninde Zülkifl değil, Kifl kelimesi zikredilmiştir. Kifl muhtemelen Zülkifl'den farklı bir kişidir. Allah -elbette- en iyisini bilir.”¹⁵

Geleneksel olarak muteber sayılan hadis koleksiyonlarında -Tirmizî ve İbn Hanbel'in naklettiği hadis hariç- Kifl veya Zülkifl'le ilgili hiçbir bilgi yoktur. Buna karşılık tefsir ve kısas-ı enbiya literatüründe konuyla ilgili bir dizi rivayet mevcuttur. Bu rivayetlerin bir kısmı Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 44/665) ve Abdullah İbn Abbâs (ö. 68/688) gibi sahâbîlere, bir kısmı ise Abdullah b. el-Hâris (ö. 84/703), Mücâhid (ö. 104/722) ve Hasen el-Basrî (ö. 110/728) gibi tâbiîn alimlerine dayanmaktadır. Ayrıca sıhhati sübut bulmamış bu rivayetler arasında kayda değer farklılıklar göze çarpmaktadır. Mesela Ebû Musa el-Eş'arî ve Mücâhid'e göre Zülkifl peygamber değil Allah'ın övgüsüne mazhar olmuş salih bir kuldur. İbn Abbas'a göre İsrâiloğulları'ndan -tıpkı Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman gibi- bir kral peygamber yahut İsrâiloğulları arasında ismi adalet ve hakkaniyetle özdeşleşmiş bir kadı veya kralın halefî, tâbiûndan Abdullah b. el-Hâris ve Hasen el-Basrî'ye -ki bu görüş çoğunluk ulema tarafından da benimsenmiştir- göre ise peygamberdir.¹⁶

¹⁵ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, III. 191. İbn Kesîr'in Tirmizî'de yer alan bu hadisin *Kütüb-i sitte* müelliflerinden hiçbiri tarafından nakledilmediğini söylemesi muhtemelen bir zühul eseridir. Nitekim o, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinde isnadı problemlili ve gerçekten garip olarak nitelediği bu hadisin Tirmizî tarafından nakledildiğini belirtmiştir (İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 251). Diğer taraftan, onun Zülkifl hakkında Taberî'nin (ö. 310/923) tevakkuf ettiğini söylemesi de pek doğru gözükmemektedir. (Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 190; *el-Bidâye*, I. 249) Çünkü Taberî, ilgili ayet'in tefsirine girişte, “Zülkifl bir peygamber veya iyi bir hükümdarın işlerini hakkıyla deruhte etmiş ve bu yüzden Allah'ın övgüsüne hak kazanmış salih bir kimsedir” şeklindeki ifadeyle bu konudaki kanaatini izhar etmiş gözükmemektedir. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XVII. 73.

¹⁶ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII. 73-75; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 190-191; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995, III. 264-265. Kurtubî (ö. 671/1273), Zülkifl'in peygamber olmadığına ilişkin görüşü cumhura atfetmiş; Râzî ve İbn Kesîr gibi müfessirler ise çoğunluğun “Zülkif bir peygamberdir” şeklindeki görüşü benimsediğini belirtmişlerdir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 217; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII. 212; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 249.

Rivayetler Zülkifl'in niçin bu lakap yahut sıfatla anıldığı noktasında da farklılık arz etmektedir. Mücâhid'den gelen bir rivayete göre Zülkifl, Elyesa' peygamberin halefidir. Elyesa' peygamber yaşlanınca halefi olacak kimsenin deruhte edeceği işleri nasıl yürüttüğünü görmek ister. Bunun için üç gün boyunca kendi kavmi arasında gündüzü oruçla, geceyi namazla geçirecek ve ihtilafli konularda sinirlerine hakim olacak birini araştırır. Her seferinde bu şartları yerine getireceğine söz veren ve fakat ilk bakışta pek göz doldurmayan bir genç, kendisine haksızlığa uğramış bir yaşlı adam kılığında musallat olan şeytanın zamansız istekleri karşısında sabır ve metanetle direnerek söz konusu şartları hakkıyla yerine getirdiğini ispatlar ve böylece Zülkifl diye anılmaya hak kazanır.¹⁷

İbn Abbas'a isnat edilen rivayetlerden birine İsrâiloğulları'na mensup bir kral veya kadı, ölümünden kısa bir süre önce, "Kim benim yerine geçecek ama asla öfkelenmeyecek" diye bir çağrıda bulunur ve bu çağrıya adamın biri "Ben" diye icabet eder. Bütün gece boyunca namaz kılan, gündüzleri oruçlu olan, insanlar arasında adaletle hükmeden bu zat şeytanın tuzaklarından da başarıyla kurtulur ve bu yüzden Zülkifl diye anılır.¹⁸

Bir başka rivayete göre İsrâiloğulları peygamberlerinden biri, Allah'ın, "Senin ruhunu almak istiyorum. Artık işlerini İsrailoğulları'na teklif et. İçlerinden kim sabaha kadar namaz kılacak, gündüz oruç tutacak ve insanlar arasında öfkelenmeden hükmedecekse vazifeni ona tevdi et" diye vahyetmesi üzerine harekete geçer. Bu işlerin üstesinden geleceği sözünü veren bir genç, tekeffül etmiş olduğu vazifeyi hakkıyla yerine getirdiği için Zülkifl diye adlandırılır.¹⁹

Ebû Musa el-Eş'arî rivayetine göre bir peygamber olan Zülkifl, İsrailoğulları arasında yaşayan ve günde yüz kere namaz kılan salih bir zatın vefat etmesini

¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII. 74; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, III. 264. Ayrıca bkz. Ebû İshâk es-Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, Mısır trz., s. 147.

¹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 190-191.

¹⁹ Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, III. 264; Râzî, *Mefâtûhu'l-Ğayb*, XXII. 212.

müteakip onun güzel işlerini deruhte etmiş ve o da selefi gibi her gün yüz kere namaz kıldığı için Zülkifl diye anılmıştır.²⁰

Ana fikir itibariyle birbirinden çok farklı olmayan bütün bu rivayetlerin dışında Zülkifl'in zor durumdaki her insanın işlerini deruhte ettiği için veya kendi dönemindeki nebilerden bir kat daha fazla sorumluluk üstlendiği, dolayısıyla onlardan bir kat daha fazla sevaba nail olduğu için bu lakapla anıldığı da söylenmiştir.²¹

Takdir edileceği gibi, Zülkifl diye anılan zatın niçin bu lakapla anıldığı sorusuna mezkur rivayetlerdeki bilgiler ışığında tatmin edici bir cevap bulmak mümkün değildir. Zira mevcut rivayetlerin tümü, büyük olasılıkla, Kur'an'da güzellikle yâd edilen bir zâta ait Zülkifl lakabına, sözlükteki muhtelif verilerden yola çıkarak acaba nasıl bir makul manâ yüklenebilir gibi bir fikir ve gayretin ürünüdür. Diğer bir deyişle, sahabe ve tâbiîn rivayetlerinde anlatılanlar, tarihin bir uğrağında gerçekten olmuş bitmiş bir hâdisenin aktarımından ziyade Zülkifl kelimesinin sözlük anlam[lar]ından hareketle üretilmiş bir dizi hayâlî hikaye gibi gözükmektedir.

Zülkifl'in Tarihsel Kimliğine İlişkin Görüşler

Bir önceki başlık altında aktarılan rivayetlerde daha ziyade Zülkifl'in bir peygamber olup olmadığı, buna bağlı olarak da niçin bu lakapla anıldığı meselesi üzerinde durulmuştur. Ancak İslam tefsir geleneğinde Zülkifl'in tarihsel kimliğine dair daha muayyen görüşler de beyan edilmiştir. Tefsir kitaplarından öğrendiğimiz kadarıyla Zülkifl Hz. Eyyûb'un oğlu Bısr, Yuşâ b. Nûn, Hz. Zekeriyya, Elyesa', Hezekiel ve hatta Gotama Budha ile özdeşleştirilmiştir.²² Bütün bu görüşlerin dışında Zülkifl'in Allah'ın iki isimle andığı beş peygamberden biri olduğu da ileri sürülmüştür. Buna göre "İsrâil" Hz. Ya'kûb'un, "Mesih" Hz. İsa'nın, "Zünnûn" Hz.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII. 75; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 191; a. mlf., *el-Bidâye*, I. 250-251.

²¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 217; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII. 212.

²² Şihâbuddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 1994, X. 121.

Yûnus'un, "Ahmed" Hz. Muhammed'in "Zülkifl" de Hz. İlyas'ın Kur'an'daki ikinci ismidir.²³

Başta da ifade edildiği üzere, Zülkifl'in dinî ve tarihî kimliğinin yukarıda isimleri anılan şahsiyetlerden hangisine tekabül ettiği ve niçin bu lakapla anıldığı gibi sorulara kesin bir cevap bulmak elimizdeki bilgiler dahilinde pek mümkün gözükmemekle birlikte İslâm ulemasının Zülkifl ile aynileştirdiği şahsiyetler hakkında kısaca bilgi vermek, sonuçta serdedeceğimiz kanaat cihetinden faydalı olacaktır.

(i) Hz. İlyas

Kur'an, Zülkifl ile özdeşleştirilen Hz. İlyas'tan üç ayette (En'âm 6/85; Sâffât 37/123, 130) söz eder. İlk iki ayette "İlyâs", sonuncu (Sâffât 37/130) ayette ise muhtemelen seci (nesir kafiyesi) oluşturma maksadıyla "İlyâsîn" şeklinde zikredilen kelimenin Arapça kökenli olmadığı kesin olmakla birlikte aslının hangi dilden geldiği tartışmalıdır. Hz. İlyas'la ilgili ayetlerde onun mümin kullardan olduğu, putperest kavminin Ba'l inancıyla mücadele ettiği ve daha sonraki nesiller tarafından hayırla anıldığı belirtilmektedir. Tarih, tefsir ve kısas-ı enbiya kitaplarında ise Hz. İlyas hakkında çeşitli rivayetler yer almaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'in Krallar bölümünde milâttan önce IX. yüzyılda yaşayan İsrâil kralı Ahab (874-853) ile oğlu Ahazya (853-852) döneminde görev yaptığı belirtilen Hz. İlyas'ın şeceresi, Taberî'nin (ö. 310/923) naklettiği bir rivayette İlyâs b. Yâsîn b. Finhâs b. İzâr b. Hârûn b. İmrân şeklinde verilmiştir.²⁴

Kur'an'da zikredilen İlyas, çok büyük bir ihtimalle Kitâb-ı Mukaddes'teki İlyâ'dır (Eliyahu-Eli). Çünkü Kur'an'daki İlyas da tıpkı peygamber İlyâ gibi Ba'l putperestliğiyle mücadele etmiştir. Ahd-i Atık'teki büyük peygamberlerden biri olan İlyâ (İlyas) yaşadığı dönemdeki İsrâil saltanatıyla da mücadele etmiş ve

²³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXII. 212.

²⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII. 58.

ölümünden önce bir kasırga eşliğinde gelen ateşten araba ve atlarla göğe yükseltilmiştir.²⁵

İslâmî kaynaklarda Ka‘b el-Ahbâr (ö. 32/652 [?]) ve Vehb b. Münebbih (ö. 110/728 [?]) gibi meşhur İsrâiliyyât kaynaklarına dayandırılan bazı rivayetlerde yedi yaşında Tevrat’ı ezberlediği ve Hezekiel’den sonra peygamber olarak görevlendirildiği belirtilen İlyas, kimi rivayetlerde de Hızır ile ilişkilendirilmiş ve bilhassa tasavvufî gelenekte onun hâlen hayatta olduğuna inanılmıştır. Ayrıca İbn Mes‘ûd (ö. 32/652) ve İbn Abbas’a (ö. 68/687) isnat edilen bir rivayette onun Hz. İdris’le aynı kişi olduğu ifade edilmiş ve bu çerçevede İbn Mes‘ûd’un Kur’an’daki “İlyâs” (*İlyâsîn*) kelimesini “İdris” (*İdrâsîn*) şeklinde okuduğu bilgisine de yer verilmiştir.²⁶ Fakat bütün bu rivayetlerde onun “Zülkifl” ile aynı şahıs olduğunu teyit edecek herhangi bir imada bulunulmamıştır.

(ii) Elyesa‘

İslâmî kaynaklarda Zülkifl ile aynı kişi olma ihtimalinden söz edilen Elyesa‘ Kur’an’da sadece En‘âm 6/86 ve Sâd 38/48. ayetlerde anılmıştır. İlk ayette Hz. İsmail, Hz. Yûnus ve Hz. Lût’la birlikte Elyesa‘ya da hidayet edildiği ve hepsinin âlemlere üstün kılındığı ifade edilmiş, Sâd 38/48. ayette ise Hz. Peygamber’e Hz. İsmail ve Zülkifl ile birlikte Elyesa‘ı da anması salık verilmiştir. Klasik tefsir ve tarih kitaplarında şeceresi Elyesa‘ b. Ahtûb b. Acûz -ki bu şecere peygamber Hezekiel’e de nisbet edilmiştir-²⁷ şeklinde verilen Elyesa‘, muhtemelen Ahd-i Atik’te Elişa adıyla anılan peygamberdir. Ahd-i Atik’e göre Elişa (Elyesa‘) milâttan önce VIII. yüzyılda İsrâil Krallığı’nda yaşayan Şafat’ın oğludur. Tanrı’nın emri

²⁵ Bkz. I. Krallar, 21/17-26; II. Krallar, I/1-17; 2/1-12.

²⁶ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIII. 61-62; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 378. İlyas hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Sa‘lebî, *‘Arâisü’l-Mecâlis*, s. 142-147; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 363-378; Ömer Faruk Harman, “İlyâs”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 160-162; Ahmet Yaşar Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara 1985, s. 72-81; Abdullah Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, Ankara 1992, s. 225-233.

²⁷ Bkz. Sa‘lebî, *Arâisü’l-Mecâlis*, s. 141.

üzerine peygamber İlya (İlyas) onu kendisine halef olarak seçmiştir. İlya, Tanrı tarafından göğe yükseltilmeden önce Elişa'ya bir isteği olup olmadığını sormuş, Elişa da, "Senin ruhundan *iki payım* olsun" demiştir. İlya'nın göğe kaldırılmasından sonra Eriha'ya dönüp peygamberlik görevine başlayan Elişa, susuz çölu sularla doldurmak, azıcık bir yemekle çok sayıda insanı doyurmak, ölüyü diriltmek, düşman saldırısını ve savaşta kazanılacak zaferi önceden haber vermek gibi birçok mucize göstermiş ve nihayet İsrail kralı Yaoş zamanında vefat etmiştir.²⁸

Zülkifl ile ilgili rivayetlerdeki malumat ile Ahd-i Atik'te Elişa hakkında anlatılanlar mukayese edildiğinde Elyesa' peygamber ile Zülkifl'in aynı kişi olduğuna ilişkin görüş makul addedilebilir. Özellikle de Elişa'nın İlya tarafından halef tayin edilmesi ve göğe ref esnasındaki diyaloglarında İlya'ya, "Senin ruhundan *iki payım* olsun" şeklinde bir söz söylemesi, Zülkifl kelimesiyle ilgili geleneksel izahlarla bağdaşmaktadır. Buna karşılık Elyesa'nın Sâd 38/48. ayette Zülkifl'den ayrı olarak zikredilmesi ve iki ismin "vav" harfiyle birbirinden tefrik edilmesi, bizce bu görüşün doğruluk ihtimalini zayıflatmaktadır ki muhtemelen bu sebeple Zülkifl ile aynıleştirilen Elyesa'nın Kur'an'da sözü edilen peygamberden başka biri olduğu da söylenmiş; ancak bu iddiayı teyit edecek hiçbir delil gösterilmemiştir.²⁹

(iii) Hz. Zekeriyya

Kur'an'ın yedi ayetinde sekiz kez ismi anılan Zekeriyya,³⁰ İsrâiloğulları'na gönderilen son peygamberlerden biridir. İslâmî kaynaklarda şeceresi Hz. Dâvûd'a dayandırılan Zekeriyya, milattan önceki son asırda yani Romalı Pompeius'un Kudüs'ü ele geçirmesi (İ.Ö. 63) ile Yahuda kralı Herod'un hakimiyet dönemine

²⁸ Bkz. II. Krallar, 3/1-20; 4/8-44, 6/24, 13/14-20. Elyesa' hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII. 261-262; Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 145-147; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. 383-384; Ömer Faruk Harman, "Elyesa'", *DİA*, İstanbul 1995, XI. 69-70.

²⁹ Bkz. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târih*, Bağdat trz., III. 100.

³⁰ Bkz. Âl-i İmrân 3/37, 38; En'âm 6/85; Meryem 19/2, 7; Enbiyâ 21/89.

rastlayan İ.Ö. 37-4. yıllar arasında yaşamış olmalıdır. Zekeriyya ile ilgili Kur'ânî bilgiler daha ziyade onun yaşlılık dönemine aittir.

Luka'ya göre İncil'de Beyt-i Makdis'te vazifeli bir din adamı olarak gösterilen Zekeriyya, İslâmî kaynaklardaki bazı rivayetlerde de dülgerlik mesleğiyle geçinen bir kimse olarak tanıtılmıştır. Yine İslâmî kaynaklardaki bazı rivayetlere göre Zekeriyya'nın eşi İşâ, Hz. Meryem'in annesi Hannâ'nın kız kardeşi veya İmrân'ın kızıdır. Bu son seçereye göre İşâ, Hz. Meryem'in kız kardeşi olmalıdır. Hannâ Allah'a verdiği söz gereği Meryem'i mabede adamak üzere geldiği sırada Zekeriyya peygamber onu himayesine almak istedi. Fakat diğer din adamları, Meryem'in kim tarafından himaye edileceği hususunda kur'a çekilmesi gerektiğinde ısrar ettiler. Kalemlerin nehre atılmasıyla çekilen kur'a sonunda Zekeriyya Meryem'in hamisi oldu. Zekeriyya onu mabette ziyaret ettiğinde yanında yiyeceklerle görür ve "Ey Meryem! Bunlar sana nereden geliyor?" diye sorardı. Meryem de her defasında, "Bunlar Allah'tan'dır" diye karşılık verirdi.

Müfessirlere göre Zekeriyya 70 veya 90 küsur yaşlarında iken, "Ey Rabbim! Bana güzel bir zürriyet (çocuk) bağışla" diye mabette dua etti. Bunun üzerine melekler, ona tam bir iffet sahibi, dürüst ve erdemli bir peygamber olacak Yahya'nın doğumunu müjdelediler. Zekeriyya kendisinin yaşlı karısının da kısır olması hasebiyle bu müjdeyi şaşkınlıkla karşıladı ve bu yüzden Allah'a, "Ey Rabbim! [Bu müjdeyi teyit edecek] bir işaret göster" diye yalvardı. Allah da ona, "Senin işaretin, üç gün boyunca -yüz işaretleri hariç- insanlarla konuşmaman ve hiç durmadan rabbini anıp O'nun şanını yüceltmendir" diye icabet etti.³¹

Zekeriyya'nın oğlu Yahya içinde yetiştiği Yahudi toplumunun resmî din anlayışını eleştiren bir peygamber olarak Yudea kırsalı ile Ürdün nehri civarında görev yaptı. Hıristiyan kaynaklarına göre Hz. İsa'yı da vaftiz eden Yahya, halkı fazilete, tövbe etmeye ve vaftiz olmaya (boy abdesti almaya) çağırdı. Ancak onun bu faaliyetleri dönemin hükümdarı Herod tarafından sakıncalı bulunarak önce

³¹ Bu kısım için bkz. Âl-i İmrân 3/36-41.

tutuklandı, sonra da katledildi. İncillere göre ise Yahya kral Herod'un karısı ve kızının teşvikiyle başı kesildi.³² Oğlunun, saray hanedanından bir kadının arzusu üzerine şehit edilmesine çok üzülen Zekeriyya, Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi İsrâiliyyât kaynaklarına nisbet edilen bir rivayete göre halkın uzaklaşmak için gittiği bir bahçede, içinde saklandığı ağacın kesilmesiyle hayatını kaybetti.³³

Zekeriyya ve oğlu vaftizci Yahya'nın kıssası özetle budur. Bu kıssada Zekeriyya'yı Zülkifl ile özdeşleştirecek bir tek unsur, Âlûsî'nin (ö. 1270/1853) de belirttiği gibi, onun mabette Meryem'i bakıp gözetme işini deruhte etmesidir.³⁴ Bu iş Kur'an'da *ve-keffelehâ zekeriyyâ* şeklinde ifade edildiği için, *tekeffül* ile Zülkifl arasında bir irtibat kurulmuştur. Bu irtibat ilk bakışta mânidar gözükmekte, fakat Zülkifl'den söz eden Enbiyâ 21/85. ayetten birkaç ayet sonra "Ve Zekeriyyâ'yı da [an]" (Enbiyâ, 21/89) denmiş olması Zülkifl'in Zekeriyyâ ile aynı kişi olmadığını göstermektedir.

(iv) Yûşâ (Yeşu) b. Nûn

İslâmî kaynaklarda, Zülkifl ile niçin özdeşleştirildiği sorusuna cevap teşkil edecek hiçbir makul gerekçe bulunmayan Yûşâ b. Nûn, İsrâiloğulları'na gönderilmiş peygamberlerden biri olup tarih ve tefsir kitaplarındaki bazı kayıtlara göre Hz. Yûsuf'un torunlarından. Bazı rivayetlerde Elyesa' peygamberle de özdeşleştirilen Yûşâ, Hz. Musa döneminde yaşamış ve milâttan önce 1200'lü yıllarda İsrâiloğulları'nı Kenan diyarına (*Arz-ı Mev'ûd*) götürmek üzere Mısır'dan çıkaran Hz. Musa'nın yanında yer almıştır.

³² Markos 6/17-29; Matta, 14/3-12; Luka, 3/19-20. Yahyâ peygamber hakkında derli toplu bilgi için ayrıca bkz. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara 2001, s. 159-165.

³³ Zekeriyya peygamber hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II. 429-436; Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 209-214; Ahmet Subhi Furat, "Zekeriyyâ", *İA*, İstanbul 1993, XIII. 505-506.

³⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, X. 122.

Kur'an Yûşâ peygamberden açıkça söz etmemiştir. Bununla birlikte, Mâide 5/23. ayette geçen "Allah'ın kendilerine nimet bahsettiği iki kişi"den birinin Yûşâ olduğu kabul edilmiş, ayrıca İslâm kültüründe Hızır-Musa Kıssası olarak bilinen Kur'an pasajındaki "fetâ" (Kehf 18/60) kelimesi de çoğunlukla Yûşâ peygambere hamledilmiştir. İslâmî kaynaklarda Hz. Musa'dan sonra 29 yıl peygamberlik yaptığı ve yüz küsur yaşında öldüğü belirtilen Yûşâ'nın hayatı, dinî faaliyetleri ve fetihleri Ahd-i Atîk'teki Yeşu kitabında uzun uzadıya anlatılmıştır.³⁵

(v) Siddharta Gotama Budha

Zülkifl Budizmin kurucusu Gotama Budha ile de özdeşleştirilmiştir. Bu noktada özdeşliğin nasıl kurulduğuna geçmeden önce Budha'nın ilginç hayat hikayesi hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. Bilindiği gibi Budha, soteriyolojik bir çağrının din hâline getirilip tarihsel Prens Siddharta kişiliğinin oldukça erken dönemde tanrısal bir varlığa dönüştürüldüğü Budist geleneğin rûhânî önderidir. Bir rivayete göre Budha büyük olasılıkla milâttan önce 558'in nisan-mayıs aylarında (veya 567'de) Kapilavastu'da küçük bir kral olan Suddhodana ile onun ilk eşi Mâyâ'nın oğlu olarak dünyaya geldi. On altı yaşında evlendi, yirmi dokuz yaşında ise saray yaşantısını terk etti. Yüce uyanış ve aydınlanma tecrübesini milâttan önce 523 (veya 532) yılının nisan-mayıs aylarında yaşadı ve hayatının kalan kısmında çağrısını yaydıktan sonra M.Ö. 478 (veya 487) yılının kasım ayında, seksen yaşında iken vefat etti.

Genç prens Siddharta Gotama'nın "aydınlanmış" ve/veya "uyanmış varlık" anlamındaki Budha (*Bodhisattva*) unvanını alış süreci bir dizi mitolojik hikaye ile tezyin edilmiştir. Buna göre prens Siddharta Gotama saraydan ayrılıp gezgin bir çileci olur. Gezgincilik yıllarında kendisine krallık gibi çok büyük dünyevî teklifler yapılır ve o bütün teklifleri reddeder. Gayâ civarında sakin bir inziva yeri bulup yerleşir ve beş-altı yıl boyunca nefesine en ağır eziyetleri çektirir. Günde bir darı

³⁵ Yûşâ ve kitabı hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, İstanbul 1988, s. 99-103.

tanesiyle beslenmeyi başarır, ama daha sonra kesintisiz oruç tutmaya karar verir. Fakat bir zaman sonra iskelete dönmüş bedeniyle toza toprağa karışacak hâle gelir. Bu çetin nefis çilesinin ardından “Sakyaların Çilecisi” unvanını alır. Riyazetin son kertesine ulaştığında ve içinde yaşam gücünün yalnızca binde biri kalınca çilenin bir kurtuluş aracı olmayacağını anlar ve orucuna son verme kararını alır. Gotama, dindar bir kadının kendisine sunduğu pirinç lapasını kabul edince buna canları çok sıkılan beş müridi onu terk edip Benares’e (Varanasi) gider. Bu mucizevi gıdayla bedeni onarılan Gotama bir ormana yönelir. Ormanda incir ağacını (*asvatta; ficus religiosa*) seçer ve onun dibine oturur. Gotama, uyanışa vasıl olmak için meditasyona dalmadan önce tanrı Mara’nın gönderdiği korkunç iblisler ve hayaletler ordusunun ayartma maksatlı saldırısına uğrar ama o bu saldırıyı hasarsız bir şekilde bertaraf etmeyi başarır. Nihayet, incir ağacının altında birkaç gece süren meditasyonla birlikte uyanmış/aydınlanmış bir varlık, yani Budha olur.³⁶

Zülkifl hakkındaki kanaatini “tamamen meçhul bir şahsiyet” şeklinde izhar eden M. Hamidullah’ın verdiği bilgiye göre bazı müfessirler, söz konusu şahsiyeti Budha ile özdeşleştirmişlerdir. Söz konusu müfessirler, Zülkifl kelimesinin “Kifl”li veya “Kifl”e mensup anlamına gelmesinden hareketle bu yerin Budha’nın doğduğu Kapilavastu şehri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zülkifl’in aynı zamanda “besin”, “gıda” gibi anlamlar da içermesinden dolayı kelimenin “temiz yiyecek” manasına gelen ve Budha’nın babasının ismi olduğu söylenen “Suddhudâna” sözcüğüyle de ilgisi de kurulmuştur. Ayrıca Tîn suresi 95/1. ayette geçen *et-tîn* (incir) kelimesiyle Buda’nın, altında ilham aldığı incir ağacı arasında da irtibat kurulmaya çalışılmıştır.³⁷ Evet, söz konusu ilgi ve irtibat bu şekilde kurulmuştur; ama ilâhî hitabın nüzul dönemindeki insanların kültür dünyası dışında kalan hususlardan

³⁶ Budha’nın hayatı ve öğretisi hakkında geniş bilgi için bkz. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, İstanbul 2003, II. 86-119; Asaf Hâlet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, Ankara trz.

³⁷ M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Ankara 2003, I. 649; a. mlf., *Aziz Kur’an*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, İstanbul 2000, s. 476 (4. not).

hemen hiçbir şekilde söz etmediği hatırlanırsa Zülkifl-Budha özdeşliğinin çok uzak bir ihtimal olduğu hemen fark edilir.

(vi) Hz. Eyyûb'un Oğlu Bişr

Zülkifl ile ilgisi kurulan bir başka şahsiyet de Hz. Eyyûb'un oğlu olduğu söylenen Bişr'dir. Bilindiği gibi Kur'an'da Eyyûb'a vahiy gönderildiği (Nisa 4/163), hidayete erdirildiği (En'âm 6/84) belirtilmiş, ayrıca iki yerde ayrıntıya girilmeksizin hastalığıyla ilgili olarak dinî-ahlâkî bir mesaj verilmiştir (Enbiya 21/83-84; Sâd 38/41-44). Ahd-i Atik içinde yer alan Eyûb kitabında ise başından geçenler uzun uzadıya anlatılmıştır. Ahd-i Atik'e göre Eyyûb Edom diyarının bir bölgesi olan ve Ölüdeniz'in güneydoğusunda yer aldığı söylenen Uts diyarında yaşamıştır.³⁸

Rivayetlere göre binlerce hayvanı ve pek çok kölesi bulunan Eyyûb yoksulluk ve hastalık gibi çok ağır imtihanlara tâbi tutulur. Ama o bütün bu felaketleri büyük bir tevekkül ve teslimiyetle karşılar ve sonunda Allah'ın övgüsüne mahzar olur. Ahd-i Atik'te yer alan bir kayda göre ise Eyyûb hastalığı uzayınca doğduğu güne lanet eder. Yanındaki birkaç dostunun tesellisine rağmen kendisinin bu musibetleri hiç hak etmediğini söyler. Derken, Tanrı bu isyanından dolayı Eyyûb'u kınar. Eyyûb pişman olup tövbe eder. Bunun üzerine Tanrı onu hem tekrar sağlığına kavuşturur hem de önceki malından iki kat fazla servet sahibi yapar. Yedi oğul ve üç kız babası olan Eyyûb bu tarihten sonra 140 yıl daha yaşar.³⁹

Osmanlı dönemi müelliflerinden Karamânî'nin (ö. 1019/1610) *Ahbâru'd-Düvel ve Âsâru'l-Üvel* adlı eserinde belirttiğine göre Zülkif, Eyyûb'un yedi oğlundan biri olan Bişr'dir. Hiçbir sahih mesnedi bulunmayan masalsı bir rivayete göre Allah onu babası Eyyûb'tan sonra Rûm diyarına peygamber olarak göndermiştir. Tebliğde bulunduğu toplum ona inanmış ve tasdik etmiştir. Allah

³⁸ Ömer Faruk Harman, "Eyyûb", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 16-17.

³⁹ Eyyûb hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 244-249; Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 86-92, Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I. 416-419.

daha sonra o topluma cihadı emretmiş, fakat onlar bu konuda zafiyet göstermiş ve Bişr'e şöyle demişlerdir: "Biz, yaşamayı seven, ölümden nefret eden bir toplumuz. Bununla birlikte Allah'a ve elçisine isyan etmek de istemiyoruz. Sen ömürlerimizi uzatması ve istediğimiz zaman ölmemiz için Allah'a dua edersen biz hem gereğince kulluk eder hem de O'nun düşmanlarıyla savaşırız" dediler. Bişr, "Benden çok büyük bir şey istiyor ve beni çok ağır bir yük altında bırakıyorsunuz" diye karşılık verdi. Bişr daha sonra namaz kıılıp Allah'a niyazda bulundu. Allah da Bişr'e şöyle vahyetti: "Ey Bişr! Ben senin kavminin ne dediğini işittim. Onların istediklerini verdim ve ömürlerini uzattım. Artık istedikleri zaman ölecekler. Sen onlara bu hususta kefil ol" diye vahyetti. Bişr bu ilâhî mesajı ilettili ve Allah'ın kendisine emrettiği şekilde onlara kefil oldu. Bu yüzden Zülkifl diye isimlendirilen Bişr, 75 veya 90 yıl süren ömrünün sonuna kadar Şam'da yaşadı.⁴⁰

Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) Vehb b. Münebbih'e dayandırdığı bu hikaye,⁴¹ muhtemelen, Allah'ın ölüm korkusuyla yurtlarını terk eden binlerce kişiyi öldürüp sonradan tekrar diriltmesiyle ilgili Bakara 2/243. ayet bağlamında söz konusu edilen Hezekiel'le ilgilidir. Çünkü Bişr ile ilgili rivayetin bir benzeri Hezekiel hakkında da nakledilmiştir.⁴² Sonuç itibarıyla, bu görüşün Zülkifl'den söz eden iki ayetin Hz. Eyyûb kıssasından hemen sonra zikredilmiş olmasından başka bir dayanağı yoktur.

(vii) Hezekiel

Zülkifl'in tarihsel kimliği hakkında ileri sürülen bir başka görüş de onun Hezekiel peygamber olduğu yönündedir. Hezekiel, milâttan önce 597'de vuku bulan Babil esareti döneminde yaşamış ve sürgün tarihinden 571'e kadar tebliğ görevini sürdürmüş İsrâiloğulları peygamberlerinden biridir. İsminin İbranca'da "Tanrı kudret sahibidir" anlamına geldiği söylenen Hezekiel, milâttan önce 597'de kral Yehoyakin'le birlikte Babil'e sürgüne gönderilen ilk kabilede yer almıştır.

⁴⁰ Ahmed b. Yûsuf el-Karamânî, *Ahbâru'd-Düvel ve Âsâru'l-Üvel fi't-Târih*, nşr. Fehmî Sa'd-Ahmed Hafîf, Beyrut 1992, I. 116-117. Ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, X. 121.

⁴¹ Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, s. 93.

⁴² Bkz. Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 1999, II. 367.

Kendi ismiyle anılan ve 48 bölümden oluşan kitapta anlatıldığına göre kral Yehoyakin'in sürgün edilişinin beşinci yılında Hezekiel bir peygamber olarak görevlendirilir. Bu arada ilâhî ilham ve/veya vahye (ru'yet) mazhar olur. Daha sonra Kudüs'ün yıkılacağı haberini verir. Yehoyakin'in esaretinin altıncı yılında Yahuda'nın putperestliğini reddeder. Sürgünün yedinci yılında Tanrı'nın adını kirleten İsrail'in hükmünü bildirir ve bu arada bazı vaatler de serdedilir. Hezekiel kendi kavmine geleceğe dair daha pek çok bildirimde bulunur ve Yehoyakin'in esaretinin yirmi beşinci yılında İsrâil halkının aydınlık geleceğine ilişkin bir rüya görür. Buna göre mabet yeniden inşa edilmiş ve arınmış halk Tanrı'nın kabulüne mazhar olmuştur.⁴³

Kendi ismiyle anılan kitaptan anladığımız kadarıyla tanrı Yehova onu sıradan insanlardan farklı kılacak birtakım vecibeleri ifaya memur etmiştir. Bu cümleden olarak, karısının ölümünde yas tutması yasaklanmış;⁴⁴ 390 gün bir yanı 40 gün de diğer yanı üzerinde yatmak zorunda bırakılmıştır.⁴⁵ Eşyalarını toplayıp Tel-Aviv'de bir mülteci gibi dolaşmaya başladığında Yehova kendisini artık sarsılmadan ve amaçsızca oradan oraya sürüklenmekten alıkoyamayacak derecede şiddetli bir korkuya sevk etmiştir. Bir defasında Kudüs'ün kuşatılması esnasında, soydaşlarının açlığa karşı çaresizce çırpınışlarının bir göstergesi olarak dışkı yemeye zorlanmıştır.⁴⁶

⁴³ Bu konuda derli toplu bir özet için bkz. Harman, *Yahudi Kutsal Kitapları*, s. 118-120.

⁴⁴ Bkz. Hezekiel, 24/15-17.

⁴⁵ Bkz. Hezekiel, 4/4-6.

⁴⁶ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel ve diğr., Ankara 1998, s. 85-86. Hezekiel hakkında ayrıca bkz. Ahmed Şelebî, *Mukâranetü'l-Edyân (el-Yahûdiyye)*, Kahire 1997, s. 171-172; Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, İstanbul 1966, s. 144; W.R.F. Browning, *A Dictionary of The Bible*, New York 1996, s. 129-130; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 428-430.

Değerlendirme ve Sonuç

Buraya kadar aktarmış olduğumuz görüşler arasında Zülkifl ile Hezekiel'i aynileştiren görüşün doğruluk ihtimali daha yüksektir. Zira İslâmî kaynaklarda genellikle, "Sen ölüm korkusuyla yurtlarını terk eden binlerce kişiyi görmedin mi? Allah onlara 'Ölün!' diye seslenmiş ve sonra da onları hayata geri döndürmüştü. Unutmayın ki Allah, insanoğluna karşı lütfunda sınırsızdır, ancak insanların çoğu nankördür" mealindeki Bakara 2/243. ayet bağlamında söz konusu edilen Hezekiel'in⁴⁷ çok çeşitli meşakkat ve ağır mükellefiyetlerle dolu ilginç öyküsü dikkate alındığında Fahreddin er-Râzî'nin, külfet-nimet dengesi uyarınca Zülkifl'i kendi dönemindeki diğer peygamberlerden bir kat daha fazla sevap sahibi bir peygamber olarak nitelendirmesi, dolayısıyla Zülkifl'in Hezekiel peygamberle özdeşleştirilmesi kısmen makullük kesbetmektedir. Ayrıca Hezekiel ile irtibatlandırılan Bakara 2/243. ayetin tefsirinde Hasen el-Basrî ve Mukâtil gibi bazı erken dönem müfessirlerin bu görüşte olduklarına ilişkin bir kayıt da dikkat çekmektedir.⁴⁸

⁴⁷ İslâmî kaynaklarda "İbnü'l-Acûz" (Kocakarının oğlu) lakabıyla anılan Hezekiel'le ilgili bilgilerin pek çoğu, Tefsir tarihinde ismi İsrâîlyâtlâ özdeşleştirilen Vehb b. Münebbih'e dayanmaktadır. Ondan gelen bir rivayete göre Allah Hezekiel'i Kâleb b. Yuhanna'nın vefatını müteakip peygamber olarak görevlendirmiştir. Yine bir başka rivayete göre, vebadan korunmak için yüksek bölgelere kaçan bir kavme Allah "Ölün!" demiş ve bu ilâhî emir üzerine bütün kavim ölmüştür. Çok zaman sonra Hezekiel bu ölü kavme rastlamış ve gördüğü manzara karşısında düşünceye dalmıştır. Bu esnada kendisine, "Allah'ın bu kavmi senin gözlerinin önünde diriltmesini ister misin?" denilmiş, o da "Evet" diye karşılık verince Allah Hezekiel'e ölümlerin tekrar ete kemiğe bürünmesi için bir çağrıda bulunmasını emretmiştir. Hezekiel ölümlere çağırır çağırılmaz bütün kavim tekrar hayata dönmüştür. Bir başka rivayete göre ise, Hezekiel kendi kavmine Allah yolunda savaş çağrısı yapmış, ancak onlar korkaklıktan dolayı bu çağrıya olumsuz cevap vermişlerdir. Bunun üzerine Hezekiel onlara beddua etmiş ve bu bedduadan dolayı Allah onların binlercesini öldürmüştür. Bu duruma çok üzülen Hezekiel tekrar Allah'a dua etmiş ve bu dua üzerine Allah onları diriltmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 587-588; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, I. 224; Sa'lebî, *'Arâisü'l-Mecâlis*, s. 141-142; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I. 381-383. Bu rivayetlerde anlatılanlar, özellikle Ahd-i Atik'te yer almadığı için Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ gibi bazı müfessirler tarafından kabul görmemiştir. Bkz. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 1999, II. 366-367.

⁴⁸ Bkz. Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, I. 224.

Öte yandan Zülkil'in Yahudilerce de Hezekiel ile özdeşleştirildiği söylenmektedir.⁴⁹ Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 629/1229) *Mu'cemü'l-Buldân* adlı eserinde Barmelâha adlı yer hakkında aktarmış olduğu, "Zülkil diye anılan peygamberin kabri Babil civarındaki Hille'nin yakınında bulunan Barmelâha'dadır. Burası Yahudilerin ziyaret mekanlarından biridir"⁵⁰ şeklindeki bilgi de bu özdeşliği teyit etmektedir.⁵¹ Ama bütün bu bilgilere rağmen Zülkil'in dinî ve tarihî kimliği hakkında kesin bir yargıda bulunmak pek mümkün gözükmemektedir.

⁴⁹ Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, X. 122.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, Beyrut 1990, I. 478.

⁵¹ Konuyla ilgili diğer görüşlerden hiçbirinin doğruluk değeri taşımadığını belirten Mevdudi de şöyle der: "Çağdaş müfessirler, hakkında inandırıcı bir delil olmamasına rağmen onun [Zülkil'in] Hezekiel olduğu görüşünü kabul etme taraftarıdır. Bu görüş mantıklı görünmektedir, çünkü ayette geçen 'O sabreden salihlerdendi ve ona lutfettik' ifadesi Hezekiel kitabınca da desteklenmektedir. O da İsrailoğulları'ndan aldığı esirleri Irak'taki Habur ırmağı yakınlarında Tel-Aviv'e yerleştiren Buhtunnasr'ın Kudüs'ü fethettiğinde aldığı esirlerden biriydi ve o tam 22 yıl boyunca gerek esaretteki İsrailoğulları'na gerekse zalim yönetici ve adamlarına Allah'ın mesajını tebliğ etti. Görevinin 9. yılında 'gözlerinin sevgilisi' diye adlandırdığı karısı öldü, fakat o ertesi gün karısının ölümüne ağlamaya gelenleri Allah'ın gazabı ve gelecek olan azapla korkuttu (Bab 24: 15-27)". Mevdudi, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III. 297.

RECEZ BAHRİNİN ARÛZ ŞEKİLLERİ

Yrd. Doç. Dr. İbrahim YILMAZ*

Özet

Bilindiği gibi, *recez* vezninin Arap şiir bahirleri içerisinde özel bir yeri ve geniş bir kullanım alanı vardır. Bundan dolayı onun başlı başına incelenmesi ve şiirlerdeki uygulamalarda, varmış olduğu noktaların bilinmesi gerekmektedir. Bu makalede, ilk örneklerinden itibaren *recez* vezinlerinin belirlenmesi ve beyitlerde gösterilmesi amaçlanmıştır. Diğer yandan *recez* bahrinin, nazım şekillerine bağlı olarak vezin yapılarında değişiklik gösterdiği tespit edilmiş ve bunlar beyitler üzerinde gösterilmeye çalışılmıştır. *Recez* vezninde olmasına rağmen, diğerleri ile karıştırılan bazı şiirlere de yer verilmiştir. Ayrıca ibtidâ ve haşivdeki tef ile değişiklikleri belirlenme ve beyitler üzerinde gösterilme yoluna gidilmiştir.

Recez, Arap şiir bahirleri içerisinde en geniş kapsamlı vezin sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek vezindeki değişme ve gelişmeler, gerekse nazım şeklinin esnek hâli onu, en çok kullanılan bir vezin (bahir) hâline getirmiştir. *Arap Şiir Sanatında Recez ve Urcûze*¹ adlı eserde bu vezne, tarihî gelişimine işaret edilmiş ve bu konuda şiir yazan şairlerden bahsedilmiştir. Daha sonra, vezindeki değişme ve gelişmeler açısından, *recez*in detaylı bir şekilde işlenmesi; arûz, darb,

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Yılmaz, İbrahim, *Arap Şiir Sanatında Recez ve Urcûze*, Erzurum 2002.

ibtidâ ve haşivlerdeki² zihâf ve illetlerin³ tam olarak tespit edilip örneklendirilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Ayrıca, recezin sadece arûz şekillerini incelemek, küçük ebatta da olsa, müstakil bir çalışma konusu olduğu öteden beri bilinen hususlar arasındadır. Çünkü şairler, esnek bir yapıya sahip olduğundan dolayı onu, *himâru* 'ş-şi'r (şiirin bineği) ve 'matıyyetu'ş-şu'arâ' (şairlerin bineği) gibi isimlerle anmışlardır⁴.

Câhiliyye devrinde genelde birkaç beyitten oluşan ve daha ziyade halkın söylediği recez veznindeki şiirler, Emevî devrinin ilk yıllarından itibaren kasîd tarzında, birçok beyitten oluşan recez veznindeki şiirlere dönüşmüş ve onlara urcûze denilmiş, şairlerine de râciz, reccâz ve reccâze adı verilmiştir⁵.

Recez kalıpları aşağıda verilecek olan vezinlerle sınırlandırılmamalı ve az da olsa, farklı şekilde vezinlerin gelebileceği akıldan çıkarılmamalıdır. Bu makalede, recez bahrinin arûz şekilleri, onun müseddes, meczû', meştûr, menhûk v.b. nazım şekillerine bağlı olarak incelenmiştir. Zira nazım şekillerine bağlı olarak, arûz ve darb vezinleri değişiklik arz edebilmektedir. Recez vezninin aslını, bir beyitte altı defa tekrarlanan (مُسْتَفْعِلُنْ) tef'ilesi oluşturur:

² Arap şiiri, genelde iki mısradan oluşur. Mısralar tef'ilelerden meydana gelir. *Arûz*, şiir sanatına dair bir ilim olmasının yanı sıra, beytin birinci mısrasının son tef'ilesine verilen bir isim olarak kullanılmaktadır. *Darb*, beytin ikinci mısrasının son tef'ilesine denilmektedir. *Tef'ile*, sebep, veted ve fâsılalardan oluşan küçük ünitelerdir. *İbtidâ*, beytin ilk tef'ilesidir. *Haşv*, bir beyitte arûz ve darbın dışında kalan tef'ilelere verilen addır (bk. Ahmed el-Hâşimî, *Mizânuz-zehab fî sanâ'ati şî'ri'l-'Arab*, Kahire 1378/1958; Celâl el-Hanefî, *el-'Arûd tehzîbuhû ve i'âdetu tedvînihî*, Bağdat 1398/1978, s. 30-34.

³ Arûzun bilinen aslı tef'ilelerinde kalıpları belli, bazı değişiklikler meydana gelir. Bu değişikliklere zihâf (çoğ. zihâfât) ve 'illet (çoğ. 'ilel) adı verilir (bk.Çetin, Nihad M., "Arûz", *DİA*, İstanbul 1991, III, 428.

⁴ Geniş bilgi için bk. Recâ' el-Cevherî, *Fennu'r-recez fî'l-'asri'l-'Abbâsî*, İskenderiyye, ts., s.28.

⁵ el-Cevherî, *es-Sihâh*, nşr. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr, Beyrut 1979/1399, III, 878; İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde*, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Kahire 1972, I, 136; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, Beyrut 1386/1966, IV, 36; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, tsz., V, 349 (رجز) ; D. Frolov, "The Place of Rajaz in The History of Arabic Verse", *Journal of Arabic Literature*, XXVIII, Leiden 1997, s. 257; Recâ' el-Cevherî, s.21; Yılmaz, s. 1-4.

مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . - - / - . - - - / - . - - -

مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . - - - / - . - - - - / - . - - - -

1.1.MÜSEDDES RECEZ

Müseddes (altılı), adından da anlaşılacağı üzere altı tef'ileden meydana gelir ve recez vezninin aslı şeklini oluşturur. Her beyit, üçer tef'ileden oluşmak üzere, iki mısradan meydana gelmiştir. Darblarda beyitler arası kâfiye birliği zorunludur. Müseddes recezin on iki arûzu ve bu arûzların otuz yedi darbı vardır. Aşağıdaki örnek şiir, onlardan birisidir:

فَقَرُّ ثُرَى آيَاتِهَا مِثْلَ الرُّبْرِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . - - / - . - - - / - . - - -

دَارٌ لِسَلْمَى إِذْ سَلِمَى جَارَةٌ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . - - - / - . - - - - / - . - - - -

“Bir zamanlar komşu olan Selmâ (Selmâcık)’nın evi, boş ve ıssız kalmış; (ondan geriye kalan) izler, kitabın satırları gibi görünür”⁶.

Birinci Arûzu

Müseddes recezin birinci arûzu, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun altı darbı vardır.

Birinci Arûzun Birinci Darbı

مِثْلَ الَّذِي يَسْعَى إِلَى رَدِّ الْأَدَى
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . - - - / - . - - - - / - . - - - -

لَيْسَ الَّذِي يَشْكُو الْأَدَى مِنْ خَصْمِهِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . - - - / - . - - - - / - . - - - -

Birinci darbı, kendisi gibi salim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir:

⁶ el-Cevherî, *K. ‘Arûdi’l-varaka*, nşr. M. Sadi Çögenli, Erzurum 1994, s. 28; İbn ‘Abd Rabbihî, *el-‘İkdu’l-ferîd*, nşr. Ahmed Emîn ve dğr., Kahire 1385/1965, V, 459, 485; İbn ‘Abbâd, *el-‘İknâ’ fi’l-‘arûd ve tahrîci’l-kavâfi*, nşr. Muhammed Hasan, Bağdat, tsz., s. 41, 50; el-Hatîb et-Tibrîzî, *K.el-Kâfi fi’l-‘arûd ve’l-kavâfi*, nşr. el-Hussânî, Kahire 1966, s. 77; ez-Zemahşerî, *el-Kustâs*, nşr. Fahrüddîn Kabâve, Beyrut 1989, s. 98; İbnu’s-Serrâc, *el-Mi’yâr fi evzâni’ş-şî’r ve’l-kâfi fi ‘ilmi’l-‘arûz*, nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1979, s. 74; es-Sekkâkî, *Mifâhu’l-‘ulûm*, nşr. Na’îm Zarzûr Beyrut 1983, s. 543; İbn Manzûr, VIII, 278 (قطع) ; Celâl el-Hanefî, s. 495.

“Düşmanından gelen sıkıntıdan şikâyetle bulunan kimse, sıkıntıya karşı koymaya çalışan gibi değildir”⁷.

Birinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, maktû‘ olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelir:

وَالْقَلْبُ مِنِّْي جَاهِدٌ مَجْهُودٌ	الْقَلْبُ مِنْهَا مُسْتَرِيحٌ سَالِمٌ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
-- / - / - - - / - - - -	- . - - / - . - - / - . - - -

“Kalbi rahat ve huzurlu, benimkisi ise, yorgun ve bitkin”⁸.

Birinci Arûzunun Üçüncü Darbı

إِنْ كَانَ لَا يُرْجَى لِيَوْمٍ خَيْرُهُ	لَا خَيْرَ فِيمَنْ كَفَّ عَنَّا شَرَّهُ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . - / - . - - - / - . - - -	- . - - - / - . - - - / - . - - -

Üçüncü darbı, mahbûn-maktû‘ olarak (فَعُولُنْ) şeklinde gelir:

“Bir gün hayır ümit edilmese de, bize kötülük yapmaktan vazgeçen kimsede hayır yoktur”⁹.

Birinci Arûzun Dördüncü Darbı

Dördüncü darbı, mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir:

⁷ Celâl el-Hanefî, s. 495.

⁸ *el-‘İkdu'l-ferîd*, V, 459, 485; *el-İknâ'*, s.41; *K.el-Kâfî*, s.78; *el-'Umde*, I, 182; *el-Kustâs*, s. 99; *el-Mi'yâr*, s. 74; *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 544; İbn Manzûr, VIII, 276 (قطع) ; Celâl el-Hanefî, s. 500.

⁹ *K. 'Arûdi'l-l-varaka*, s.30; *el- 'İkdu'l-ferîd*, V, 485; *el-İknâ'*, s.44; *K. el-Kâfî*, s. 81; *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 545.

فِي قَلْبٍ مِّنْ شَاهِدَها شُواظِها
مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

وَجَنَّتْهَا حَجُّ ذَوْهُ حَسَنِ
أَشْعَلَتْ
مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

“O sevgilinin yanağı, onu seyreden kimsenin kalbinde ateşi tutuşmuş bir güzellik meşalesidir”¹⁰.

Birinci Arûzun Beşinci Darbı

Beşinci darbı, maktû'-müsebbağ olarak (مَفْعُولَانْ) vezninde gelir:

قَدْ سَاءَ مِنْ أحوالِ هَذِي الأَزمَانِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ
= -- / - . . . / - . . .

قَدْ يَعْجَزُ التَّارِيخُ عَنِ تَدْوِينِ مَا
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

“Bazen tarih, zamanların kötü giden olaylarını yazmaktan âciz kalır”¹¹.

Birinci Arûzun Altıncı Darbı

Altıncı darbı, mahzûz olarak (فَعْلُنْ) şeklinde gelir:

مِثْلَ الَّذِي يَسْعَى إِلَى رَدِّه
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلُنْ
-- / - . . . / - . . .

لَيْسَ الَّذِي يَشْكُو الأَذَى مِنْ مَعْتَدٍ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

“Zulmeden birinin eziyetinden şikâyet eden, ona karşı durmaya çalışan kimse gibi değildir”¹².

Birinci Arûzun Yedinci Darbı

Yedinci darbı, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) şeklinde gelir:

بِالْخَيْرِ يُفْتِي فِي مِصرِهِ العُرْفَا
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَاتُ / مُفْتَعِلُنْ
- . . . / / - . . .

إِنَّ ابْنَ زَيْدٍ لَا زَالَ مُسْتَعْمِلًا
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَاتُ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . . / / - . . .

“Hâlâ iyiliği kullanan Zeyd'in oğlu, şehrinde iyiliği yayıyor”¹³.

¹⁰ Celâl el-Hanefî, s. 499.

¹¹ Celâl el-Hanefî, s. 506.

¹² Celâl el-Hanefî, s. 508.

İkinci Arûzu

Müseddes recezin ikinci arûzu, mahbûl olarak (فَعِلْتُنْ) şeklinde gelir. Bu arûzun üç darbı vardır.

İkinci Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi mahbûl olarak (فَعِلْتُنْ) vezninde gelir:

وَعَجَلٍ مَنَعَ خَيْرَ تُوْدَةٍ	وَتَقَلَّ مَنَعَ خَيْرَ طَلَبِ
فَعِلْتُنْ / فَعِلْتُنْ / فَعِلْتُنْ	فَعِلْتُنْ / فَعِلْتُنْ / فَعِلْتُنْ
- . . . / - . . . / - . . .	- . . . / - . . . / - . . .

“Nice ağırlıklar vardır ki, isteğin en hayırlısına engeldir ve nice acelecilikler de vardır ki, vakarın en hayırlısına engeldir”¹⁴.

İkinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelir:

وَرَامَتِ الشَّمْسُ بِهَا مُنْقَلَبًا	حَتَّى إِذَا وَقَّتْ الزَّوَالِ وَجَبَا
مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعِلْتُنْ
- . . - / - . . - / - . . -	- . . . / - . . - / - . . -

“(Güneşin) zeval vakti (semanın ortasında batıya doğru hareket etmesi) gerekli olup da güneş dönmek (alçalmak) istediği zaman...”¹⁵.

İkinci Arûzun Üçüncü Darbı

Üçüncü darbı, mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir:

¹³ K. 'Arûdi'l-l-varaka, s. 31; el- 'İkdu'l-ferîd, V, 490; el-İknâ', s. 56; K. el-Kâfi, s. 103; el-Kustâs, s. 112; el-Mi'yâr, s. 89; Miiftâhu'l-'ulûm, s. 552; İbn Manzûr, IX, 239 (عرف) .

¹⁴ K. 'Arûdi'l-l-varaka, s. 29; el-İknâ', s. 44; K. el-Kâfi, s.81; el-Kustâs, s. 99; el-Mi'yâr, s. 76; Miiftâhu'l-'ulûm, s. 545.

¹⁵ Celâl el-Hanefî, s. 498.

شَنَّتْ فِيكَ شَمْلَهُ لِيَجْمَعَكَ
مُفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

وَمَنْ إِذَا رَبِيبُ الزَّمَانِ صَدَعَكَ
مَفَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعَلْتُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

“(O), zamanın belaları seni sarstığında, seni toplamak için kendi toplu durumunu dağıtan kimsedir”¹⁶.

Üçüncü Arûzu

Müseddes recezin üçüncü arûzu, mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun sekiz darbı vardır.

Üçüncü Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir. Ebu'n-Necm el-‘İclî (ö.130/747)'nin recezinde, arûz ve darb dahil bütün tef'ileler mahbûn olarak gelmiştir:

سَقَى بِكَفِّ خَالِدٍ وَأَطْعَمَا
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

وَطَالَمَا وَطَالَمَا وَطَالَمَا
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

“O, nice zamanlar, Hâlid'in eliyle yedirip, içirdi”¹⁷.

Üçüncü Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir.

جَاءُوا بِمِذْقٍ هَلْ رَأَيْتَ الذَّنْبَ قَطُّ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

حَتَّى إِذَا جَنَّ الظَّلَامُ وَاخْتَلَطُ
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

“Gece olup da karanlık çöktüğü zaman, onlar, (kurtlar gibi her taraftan) geldiler. Sen hiç kurt (ların gelişini, saldırısını) gördün mü?”¹⁸.

¹⁶ Celâl el-Hanefî, s. 499.

¹⁷ K. ‘Arûdi'l-l-varaka, s. 28; el-‘İkdu'l-ferîd, V, 485; el-İknâ, s.43; K. el-Kâfî, s. 80; el-Kustâs, s. 99; el-Mi'yâr, s.76; Miiftâhu'l-'ulûm, s. 545; İbn Manzûr, XII, 386 (عجم) . İkinci beyitteki rivâyet farklılığı için bk. Jaakko Hameen - Anttila, “Five Rağaz Collections”, *Materials for the Study of Rağaz Poetry II*, Helsinki: Finnish Oriental Society 1995, s. 92.

¹⁸ Celâl el-Hanefî, s. 497.

Üçüncü Arûzun Üçüncü Darbı

Üçüncü darbı, mahbûl olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir:

من آل لیلی قد عفون حججًا
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

مَنَازِلُ هَيَّجَنَ مِنْ تَهَيَّجَا
مَفَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

“Leylâ’nın ailesinden geriye kalan ve üzerinden yıllar geçen o evler, heyecanlanma durumundaki insanı heyecanlandırdı”¹⁹.

Üçüncü Arûzun Dördüncü Darbı

Dördüncü darbı, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelir:

ولا بجزار على ظهر وضم
مَفَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
. - / - . . . / - . . .

ليس براعي ابل ولا غنم
مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

“Deve ve koyun çobanı ile kasap, et kütüğünün üzerinde değildir”²⁰.

Üçüncü Arûzun Beşinci Darbı

Beşinci darbı, maktû‘ olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelmektedir:

علامة قد موهت بالورس
مَفَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
- - - / - . . . / - . . .

ترى دم العشاق في بنانها
مَفَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

“Sen, âşıkların kanını, onların parmaklarında zâferan ile sulandırılmış bir nişan olarak görürsün”²¹.

Üçüncü Arûzun Altıncı Darbı

Altıncı darbı, mahbûn-maktû‘ olarak (فَعُولُنْ) vezninde gelir:

¹⁹ Celâl el-Hanefî, s. 497.

²⁰ Celâl el-Hanefî, s. 498.

²¹ Celâl el-Hanefî, s. 501.

وَهُوَ لَدَى الْعَلَّةِ خَيْرٌ نِطْسٍ
مُفْتَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فُعُولُنْ
-- ./-.../-...-

يُدْفَعُ عَنْكَ الضَّرَّ دُونَ مَنَّةٍ
مُفْتَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
-.../-.../-...-

“Karşılık beklemeden senden sıkıntıyı kaldıran kimse, hastalık anında en iyi hekimdir”²².

Üçüncü Arûzun Yedinci Darbı

Yedinci darbı, maktû‘-müsebbağ olarak (مَفْعُولَانْ) şeklinde gelir:

جَآبٌ إِذَا عَشَرَ صَاتِي الْإِرْنَانَ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مَفْعُولَانْ
= --./-.../-...-

كَأَنَّنِي فَوْقَ أَقْبَ سَهْوَقٍ
مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
-.../-.../-...-

“Sesim yankılandığında, sanki de ben, alımlı göbeği olan ince bir bel üzerindeyim”²³.

Üçüncü Arûzun Sekizinci Darbı

Sekizinci darbı, mahbûn-maktû‘-müsebbağ olarak (فَعُولَانْ) şeklinde gelir:

وَرُبَّمَا عَدَّ امْرُؤٌ بِآلِافٍ
مَفَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولَانْ
= --./-.../-...-

وَالنَّاسُ أَلْفٌ مِنْهُمْ كَوَاحِدٍ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
-.../-.../-...-

“İnsanlar bindir, onlardan (binlerden) bazıları bir gibidir. Bazen bir kişi binler sayılır”²⁴.

Dördüncü Arûzu

Müseddes recezin dördüncü arûzu, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun beş darbı vardır.

Dördüncü Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelir:

²² Celâl el-Hanefî, s. 501.

²³ Celâl el-Hanefî, s. 506.

²⁴ Celâl el-Hanefî, s. 506.

أَكْرَمَ مِنْ عَبْدٍ مَنَافٍ حَسَبًا
مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . . - / - . . . - / - . . . -

مَا وُلِدْتُ وَالِدَةً مِنْ وَلَدٍ
مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . . - / - . . . - / - . . . -

“Hiçbir ana, nesep bakımından 'Abdumenâftan daha değerlisini doğurmamıştır”²⁵.

Dördüncü Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, mahbûn-maktû‘ olarak (فَعُولُنْ) vezninde gelir:

إِلَّا دَوَاعِيِ الْوَجْدِ وَالْحَنِينِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ
- . . . / - . . . - / - . . . -

فَأَصْبَحَتْ كَمَا تَرَى لَيْسَ بِهَا
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . . - / - . . . - / - . . . -

“Gördüğün gibi o kadında sadece aşkın ve özlemin (başa getirdiği) haller vardır”²⁶.

Dördüncü Arûzun Üçüncü Darbı

Üçüncü darbı, mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir:

وَمَنْ يَضُرُّ نَفْسَهُ لِيَنْفَعَكُ
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . . - / - . . . -

إِنَّ أَحَاكَ الصَّدَقِ مَنْ كَانَ مَعَكَ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . . - / - . . . - / - . . . -

“Senin gerçek kardeşin, seninle beraber olan ve sana faydalı olmak için kendisine (yeri geldiğinde) zarar verendir”²⁷.

Dördüncü Arûzun Dördüncü Darbı

Dördüncü darbı, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir:

²⁵ K. ‘Arûdi'l-l-varaka, s. 29; el-‘İkdu'l-ferîd, V, 485; el-İknâ‘, s. 43; K. el-Kâfi, s. 80; el-Kustâs, s. 99; el-Mi‘yâr, s. 76; Miftâhu'l-‘ulûm, s. 545; Celâl el-Hanefî, s. 498.

²⁶ Celâl el-Hanefî, s. 502.

²⁷ Celâl el-Hanefî, s. 499.

لَيْسَ الْإِمَامُ بِالشَّحِيحِ الْمَلْحَدِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . - / - . . - / - . . -

قَدْنِي مِنْ نَصْرِ الْخَبِيبِ قَدِ
مُفْتَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . - / - . . - / - . . -

“Hubeybîlerin yardımı bana yeter. Çünkü imam (önder), sapkın (bir) cimri olamaz”²⁸.

Dördüncü Arûzun Beşinci Darbı

Beşinci darbı, mahzûz olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir:

إِلَّا دَوَاعِي الْهَمِّ وَالْعَمِّ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلُنْ
- - / - . . - / - . . -

فَأَصْبَحْتُ كَمَا تَرَى لَيْسَ بِهَا
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . - / - . . - / - . . -

“Gördüğün gibi, o kadında gam ve kederin (başa getirdiği) hallerden başka bir şey yoktur”²⁹.

Dördüncü Arûzun Altıncı Darbı

Altıncı darbı, maktû’ olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelir:

ذَاتُ ظَلَمٍ وَذَاتُ أَهْوَالٍ
مُفْعُولُنْ / فَاعِلَاتُ / مَفْعُولُنْ
- - - / - . . - / - . . -

وَلَيْلَةٌ لَا تُرَى كَوَاكِبُهَا
مَفَاعِلُنْ / فَاعِلَاتُ / مُفْتَعِلُنْ
- . . - / - . . - / - . . -

“Yıldızların görülmediği, karanlık ve korkunç nice geceler vardır”³⁰.

Beşinci Arûzu

Müseddes recezin beşinci arûzu, maktû’ olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun iki darbı vardır.

Beşinci Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi maktû’ olarak (مَفْعُولُنْ) şeklinde gelir:

²⁸ Celâl el-Hanefî, s. 499.

²⁹ Celâl el-Hanefî, s. 508.

³⁰ K. ‘Arûdi’l-l-varaka, s. 32.

لَا تَعْدُلَانِي إِنِّي فِي شُغْلِي
مُسْتَفْعِلُنَّ / مُسْتَفْعِلُنَّ / مَفْعُولُنَّ
--- / - . --- / - . ---

يَا صَاحِبِي رَحْلِي أَقْبَلًا عَدْلِي
مُسْتَفْعِلُنَّ / مُسْتَفْعِلُنَّ / مَفْعُولُنَّ
--- / - . --- / - . ---

“Ey iki yol arkadaşımla! Beni fazla ayıplamayın, (hatta hiç) ayıplamayın. Çünkü ben meşgulüm”³¹.

Beşinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, maktû‘-mahbûn olarak (فَعُولُنَّ) vezninde gelir:

يَسْمُ رَأْسِي يَسْمُ تَوْبِي
مَفَاعِلُنَّ / مُفْتَعِلُنَّ / فَعُولُنَّ
- . . / - . . - / - . . -

كُنْتُ إِذَا مَا جِئْتُهُ مِنْ غَيْبٍ
مُفْتَعِلُنَّ / مُسْتَفْعِلُنَّ / مَفْعُولُنَّ
- . . / - . . - / - . . -

“Başka bir yerden ona geldiğimde, o benim başımı ve elbisemi koklar”³².

Altıncı Arûzu

Altıncı arûzu, maktû‘-mahbûn olarak (فَعُولُنَّ) vezninde gelir. Bu arûzun iki darbı vardır.

Altıncı Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, maktû‘ olarak (مَفْعُولُنَّ) vezninde gelir:

وَإِنَّمَا نُعْطِي الَّذِي أُعْطِينَا
مَفَاعِلُنَّ / مُسْتَفْعِلُنَّ / مَفْعُولُنَّ
- . . / - . . - / - . . -

غَضَبَانَ أَنْ لَا تَلِدَ الْبَنِينَ
مُسْتَفْعِلُنَّ / مُفْتَعِلُنَّ / فَعُولُنَّ
- . . / - . . - / - . . -

“Bizim erkek çocuk doğurmamıza kızgın olan (Ey erkekler!). Biz, ancak bize verileni veririz”³³.

Altıncı Arûzun İkinci Darbı

³¹ Celâl el-Hanefî, s. 502. Bu beytin birinci mısrası için bk. (K. ‘Arûdi’l-l-varaka, s. 30; için bk. el-‘İkdu’l-ferîd, V, 467, 489; el-İknâ‘, s. 53; K. el-Kâfi, s. 99; el-Kustâs, s. 110; el-Mi‘yâr, s. 86; Miiftâhu’l-‘ulûm, s. 544, 550).

³² Celâl el-Hanefî, s. 505.

³³ Celâl el-Hanefî, s. 505.

İkinci darbı, maḥbûn-maktû‘ olarak (فَعُولُنْ) vezninde gelir:

لَا نِتَاجُ وَلَا نِتَاجُ	لِلْخَيْرِ وَالشَّرِّ بِهَا اَزْدَوَاجُ
مَفَاعِلُنْ / مُنْتَعِلُنْ / فَعُولُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُنْتَعِلُنْ / فَعُولُنْ
-- ./ - . - / - . - .	-- ./ - . - - / - . - . -

“Hayır ve şer onda birleşmiştir. O, bazen hayır, bazen şer ortaya çıkarır”³⁴.

Yedinci Arûzu

Müseddes recezin yedinci arûzu, maktû‘-müsebbağ olarak (مَفْعُولَانْ) vezninde gelir. Bu arûzun iki darbı vardır.

Yedinci Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi maktû‘-müsebbağ olarak (مَفْعُولَانْ) vezninde gelir:

مَا إِنْ يُعَادِي عَبْدَهُ مَهْمَا كَانَ	اللَّهُ جَلَّ اللَّهُ رَبُّ الْأَكْوَانِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ
= - - / - . - - / - . - -	= - - / - . - - / - . - -

“Allah, Yüce olan Allah, Varlıkların Rabbi, ne olursa olsun kullarına asla düşmanlık yapmaz”³⁵.

Yedinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, maḥbûn-maktû‘-müsebbağ olarak (فَعُولَانْ) vezninde gelir:

سُرَادِقُ الْمَجْدِ عَلَيْكَ مَمْدُودُ	يَا حَكَمَ بْنَ الْمُنْذِرِ بْنِ الْجَارُودُ
مَفَاعِلُنْ / مُنْتَعِلُنْ / فَعُولَانْ	مُنْتَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ
-- ./ - . - - / - . - -	= - - / - . - - / - . - -

“Ey Hakem b. el-Munzir b. el-Cârûd! Üzerinde övgü otağı uzun olsun”³⁶.

Sekizinci Arûzu

Müseddes recezin sekizinci arûzu, maḥbûn-maktû‘-müsebbağ olarak (فَعُولَانْ) vezninde gelir. Bu arûzun iki darbı vardır.

³⁴ Celâl el-Hanefî, s. 503.

³⁵ Burada arûz ve darbın vezni, sonları harekeli okunmak şekliyle (- - - // مَفْعُولَانْ) vezninde düşünülebilir. Ancak bu okunuş, recez bahrinin terk edilmiş veznidir. Öte yandan bu vezinde, Arap şiir tef'ilesi bulunmamaktadır (bk. Celâl el-Hanefî, s. 507).

³⁶ Celâl el-Hanefî, s. 507.

Sekizinci Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi mahbûn-maktû‘-müsebbağ olarak (فَعُولَانُ) vezninde gelir:

حَتَّى أَرَى مُصْبِحَهُ وَمُمْسَاهُ	لَيْسَ خَلِيلِي بِالْخَلِيلِ أَنْسَاهُ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / فَعُولَانُ	مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولَانُ
-- / - . . . / - . . .	-- / - . . . / - . . .

“Unuttuğum kimse benim dostum değildir. Zira sabah-akşam ben onu görürüm”³⁷.

Sekizinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, maktû‘-müsebbağ olarak (مَفْعُولَانُ) vezninde gelir:

مَشَى حَيَّاتٍ كَأَنَّ لَمْ يَفِرْ عَنْ	جَرَرْنَ أَطْرَافَ الذِّيُولِ وَارْبَعْنَ
مَفْعُولَانُ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانُ	مَفْعُولَانُ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولَانُ
-- / - . . . / - . . .	-- / - . . . / - . . .

“Onlar, eteklerinin uçlarını (kuyruklarını) çektiler ve korkmamış gibi, küçük yılanların yürüyüşü (akışı) ile dörtlü (çizerek) gittiler”³⁸.

Dokuzuncu Arûzu ve Darbı

Müseddes recezin dokuzuncu arûzu, mahzûz olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun bir darbı vardır, kendisi gibi, mahzûz olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir:

يَوْمًا وَمَنْ لَمْ يَجْنِ أَخْطَاءًا	مَنْ ذَا الَّذِي فِي النَّاسِ مَا سَاءَا
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلُنْ
-- / - . . . / - . . .	-- / - . . . / - . . .

“İnsanlar içinde bir gün kötülük ve hata yapmayan kim vardır?”³⁹.

Onuncu Arûzu

Müseddes recezin onuncu arûzu, müzeyyel olarak (مُسْتَفْعِلَانُ) vezninde gelir. Bu arûzun iki darbı vardır.

³⁷ Celâl el-Hanefî, s. 507.

³⁸ Celâl el-Hanefî, s. 507. “Dörtlü çizerek gittiler” ifadesi ile, büyük bir olasılıkla küçük yılanların giderken “s” şeklinde kavis çizmeleri kastedilmektedir.

³⁹ Celâl el-Hanefî, s. 508.

Onuncu Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi müzeyyel olarak (مُسْتَفْعِلَانُ) vezninde gelir:

يَجْلِي بِهَا الْجَهْلَ الَّذِي فِي الْجَاهِلِينَ	أَرْجُو زَةَ فِيهَا السَّبِيلُ الْمَسْتَبِينَ
مُسْتَفْعِلَانُ / مُسْتَفْعِلَانُ / مُسْتَفْعِلَانُ	مُسْتَفْعِلَانُ / مُسْتَفْعِلَانُ / مُسْتَفْعِلَانُ
- . - . - / - . - . - / - . - . -	- . - . - / - . - . - / - . - . -

“Bir urcûze ki, onda câhillerdeki cehâleti aydınlatacak apaçık bir yol vardır⁴⁰.”

Onuncu Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, mahebûn-müzeyyel olarak (مَفَاعِلَانُ) vezninde gelir:

فِي عَمَلٍ مُؤَاخَذٍ مِنَ الْأَنَامِ	وَإِنَّ مِنْ قَدِ شَدَّ نَهْجَ الْكِرَامِ
مُفْتَعِلَانُ / مَفَاعِلَانُ / مَفَاعِلَانُ	مُسْتَفْعِلَانُ / مُسْتَفْعِلَانُ / مُسْتَفْعِلَانُ
- . . - / - . . - / - . . -	- . - . - / - . - . - / - . - . -

“Bir işte iyilerin yolundan uzaklaşan kimse, insanlar tarafından hesaba çekilir⁴¹.”

Onbirinci Arûzu ve Darbı

Müseddes recezin onbirinci arûzu, mahebûn-müzeyyel olarak (مَفَاعِلَانُ) vezninde gelir. Bu arûzun bir darbı vardır, mahebûn-müzeyyel olarak (مَفَاعِلَانُ) vezninde gelir. *Kur’ân-ı Kerîm’in* tecvidi ile ilgili söylenen bir urcûzede bu tarz takip edilmiştir:

وَهِيَ الْوَجُوبُ وَالْجَوَازُ وَاللِّزُومُ	لِلْمَدِّ أَحْكَامُ ثَلَاثَةٌ تَدْوِمُ
مُفْتَعِلَانُ / مَفَاعِلَانُ / مَفَاعِلَانُ	مُسْتَفْعِلَانُ / مُسْتَفْعِلَانُ / مُسْتَفْعِلَانُ
- . . - / - . . - / - . . -	- . - . - / - . - . - / - . - . -

“Medd’in, vâcip, câiz ve lâzım olmak üzere geçerli olan üç hükmü vardır⁴².”

Onikinci Arûz ve Darbı

⁴⁰ Celâl el-Hanefî, s. 553.

⁴¹ Celâl el-Hanefî, s. 553.

⁴² Celâl el-Hanefî, s. 553, 556.

Müseddes recezin onikinci arûzu, maktû‘-matvî-müsebbağ olarak (فَاعِلَانُ) vezninde gelir. Bu arûzun bir darbı vardır, maktû‘-matvî-müsebbağ olarak (فَاعِلَانُ) vezninde gelir:

عُوجًا عَلَى الْمَنْزِلِ قَبْلَ الرَّحِيلِ مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / فَاعِلَانُ - . - / - . . - / - . - -	يَا صَاحِبِي رَحْلِي بِذَاتِ الْخَلِيلِ مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَاعِلَانُ - . - / - . - - / - . - -
---	--

“Ey benim Zâtu’l-Halîl’deki iki yol arkadaşım! Yola düşmeden önce bu menzilde konaklayınız”⁴³.

1.2. MECZÛ’ RECEZ

Eski dönemlerden beri bilinen recezin dört tef‘ileli beyit şeklidir. Bazı bilginler, meczû’ recezden murabba‘ (dörtlü) recez diye söz etmişlerdir⁴⁴. Klâsik eserlerde, meczû’ recezden, ‘recez bahrinin arûzu ve darbı meczû’dur’ şeklinde bahsedilmektedir⁴⁵. Meczû’ recezin on bir arûzu ve kırk dokuz darbı vardır. Bu sayının daha da artabileceğinden söz edilmektedir. Meczû’ recezin tam ve sâlim şekli, bir beyitte dört defa (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninin tekrarından oluşur.

Birinci Arûzu

Meczû’ recezin birinci arûzu, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun onüç darbı vardır.

Birinci Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir:

مِنْ أُمَّ عَمْرٍو مُقْفَرُ مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ - . - - / - . - -	قَدْ هَاجَ قَلْبِي مَنْزِلُ مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ - . - - / - . - -
---	---

Ümmü ‘Amr’dan boş kalan bir ev, kalbimi heyecanlandırdı⁴⁶.

⁴³ K. ‘Arûdi’l-varaka, s. 33.

⁴⁴ K. ‘Arûdi’l-varaka, s. 28.

⁴⁵ Beytin birinci ve ikinci şatırında birer tef‘ilenin düşmesidir (Mizânu’z-zeheb, s. 21-22).

⁴⁶ K. ‘Arûdi’l-varaka, s. 28; el-‘İkdu’l-ferîd, V, 485; el-İknâ‘, s42; K.el-Kâfî, s. 78; el-Mi‘yâr, s. 74; el-‘Umde, I, 183; Celâl el-Hanefî, s. 510.

Birinci Arûzun İkinci Darbı

Meczû' recezin birinci arûzunun ikinci darbı, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelir. Dureyd b. es-Simme (ö.8/630)'nin aşağıdaki recezi, bunun örneğini teşkil eder:

أَحَبُّ فِيهَا وَأَضَعُ	يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَدَعُ
مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . . / - . . .	- . . . / - . . .

“Keşke (Hz.Peygamberin zamanında) ben, genç olsaydım da, onun yolunda yürüyüp koşsaydım”⁴⁷.

Birinci Arûzun Üçüncü Darbı

Üçüncü darbı, matvî olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir:

وَشَقَّةٌ عَلَى شَقَّةٍ	عَيْنٌ بَعِينٌ تُبَيِّنُ
فَعَالُنْ / مَفَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . . / - . . .	- . . . / - . . .

“Göz gözle, dudak dudakla kalıcılık kazanır”⁴⁸.

Birinci Arûzun Dördüncü Darbı

Dördüncü darbı, müreffel olarak (مُسْتَفْعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

ضَامَتُهُ أَحْدَاثُ اللَّيَالِي	قَدْ هَاجَ قَلْبِي مَنْزِلٌ
مُسْتَفْعِلَاتُنْ / مُسْتَفْعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِلَاتُنْ / مُسْتَفْعِلَاتُنْ
- . . . / - . . .	- . . . / - . . .

“Gecenin hâdiselerinin zarar verdiği ev, kalbimi heyecanlandırdı”⁴⁹.

Birinci Arûzun Beşinci Darbı

Beşinci darbı, matvî-müreffel olarak (مُفْتَعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

⁴⁷ Bu şiir, Varaka b. Nevfel ve Dureyd b. es-Simme'ye nisbet edilmektedir (bk. K. 'Arûdi'l-l-varaka, s. 28; K.el-Eğânî, IX, 60, 345, X, 31, 41; el-'İkdu'l-ferîd, V, 460,486; el-İknâ', s. 42; K. el-Kâfî, s. 79; el-Kustâs, s. 101; Miftâhu'l-'ulûm, s. 544; İbn Manzûr, VIII, 45 (جدع); Celâl el-Hanefî, s. 510; Recâ' el-Cevherî, s.24; Mîzânu'z-zeheb, s. 22).

⁴⁸ Celâl el-Hanefî, s. 512.

⁴⁹ Celâl el-Hanefî, s. 515.

سَلَّمِي وَإِنْ كَانَ فَقِيرًا
مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلَاتُنْ
- - . . - / - . . -

قَالَتْ بِنَاتُ الْعَمِّ يَا
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . - / - . . -

“Amca kızları şöyle dediler: ‘Ey Selmâ! Fakir olsa da mı?’⁵⁰”

Birinci Arûzun Altıncı Darbı

Altıncı darbı, mahbûn-müreffel olarak (مَفَاعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

بِ تَدَّعِي عَلَيَّ دَنْبًا
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلَاتُنْ
- - . . - / - . . -

قَدْ أَصْبَحَتْ أُمُّ الْحُبَيْبِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . - / - . . -

“Hubeyb’in annesi, benim hakkımda suç iddia etmeye devam etti”⁵¹.

Birinci Arûzun Yedinci Darbı

Yedinci darbı, maktû‘ olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelir:

عَدَلْتُ عَنِّي هَادٍ
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
- - - / - . . -

اللَّهُ حَيٌّ خَالِقٌ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . - / - . . -

“Allah diridir, yaratandır, âdildir, ganîdir (muhtaç değildir), hidayet edendir”⁵².

Birinci Arûzun Sekizinci Darbı

Sekizinci darbı, mahbûn-maktû‘ olarak (فَعُولُنْ) vezninde gelir:

بِوَصْلِهَا تَرْوَعُ
مَفَاعِلُنْ / فَعُولُنْ
- - . / - . . -

وَيْلِي عَلَى أَنْسَانَةٍ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . - / - . . -

“(Maksadına) ulaşmasıyla, (beni) terk edip giden kadından dolayı vay bana!”⁵³.

⁵⁰ Celâl el-Hanefî, s. 516.

⁵¹ Celâl el-Hanefî, s. 516.

⁵² Celâl el-Hanefî, s. 517.

⁵³ Bu arûz ve darb, çok az olarak görülmüştür (bk. Celâl el-Hanefî, s. 518).

Birinci Arûzun Dokuzuncu Darbı

Dokuzuncu darbı, maktû'-müsebbağ olarak (مَفْعُولَانْ) vezninde gelir:

نُصْحًا وَكَمْ مِنْ غَدَارٍ	كَمْ مِنْ فِي الْوَرَى مِنْ مَاجِضٍ
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
--- / - . - . -	- . - - / - . - . -

“Halk içerisinde nice samimiyetle yol gösteren ve nice aldatanlar vardır”⁵⁴.

Birinci Arûzun Onuncu Darbı

Onuncu darbı, mahbûn-maktû'-müsebbağ olarak (فَعُولَانْ) vezninde gelir:

ذُو نُفَى وَفُجَارٍ	لَا يَسْتَوِي فِي كِفَاةٍ
مَفَاعِلُنْ / فَعُولَانْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- - . / - . - . .	- . - - / - . - - -

“Takva sahipleri ile günahkârlar, terazi kefesinde bir olmaz”⁵⁵.

Birinci Arûzun Onbirinci Darbı

Onbirinci darbı, mahzûz-müsebbağ olarak (فَعْلَانْ / فَعْلَانْ) vezninde gelir:

مِنْ أَمْ عَمْرٍو خَالٍ	قَدْ هَاجَ قَلْبِي مَنْزِلٌ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلَانْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- - / - . - - -	- . - - / - . - - -

“Ummu ‘Amr’ dan boş kalan ev, kalbimi heyecanlandırdı”⁵⁶.

Birinci Arûzun Onikinci Darbı

Onikinci darbı, mahbûn-maktû'-mahzûf olarak (فَعْلَنْ) vezninde gelir:

لَا يُوجِبُ التَّنَا	لَا تَفْعَلِ الْفَعْلَ الَّذِي
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلَنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . / - . - - -	- . - - / - . - - -

“Övgü gerektirmeyen işi yapma”⁵⁷.

⁵⁴ Celâl el-Hanefî, s. 524.

⁵⁵ Celâl el-Hanefî, s. 524.

⁵⁶ Celâl el-Hanefî, s. 526.

⁵⁷ Celâl el-Hanefî, s. 527.

Birinci Arûzun Onüçüncü Darbı

Onüçüncü darbı, mahzûz olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir:

لَا اَزِدُّكُمْ ظُلْمًا	مَا اِنْ شَكَوْنَا الظُّلْمَ اِلَى
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
-- / - . - . -	- . - . - / - . - . -

“Daha zulümden yeni şikâyet etmiştik ki, sizler zulmü artırdınız”⁵⁸.

İkinci Arûzu

Meczû’ recezin ikinci arûzu, mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun yedi darbı vardır.

İkinci Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir:

وَطَالَ مَا عَمَرْتُهَا	مَنَازِلُ الْفَنَاءِ
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ	مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . .	- . . . / - . . .

“Alıştığım ve nice zamanlar kaldığım o evler...”⁵⁹.

İkinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir:

كَلَاهِمَا عِنْدِي حَسَنٌ	حَدِيثُهُ وَوَجْهُهُ
مَفَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ	مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . .	- . . . / - . . .

“Onun sözü de yüzü de, her ikisi de benim yanımda güzeldir”⁶⁰.

İkinci Arûzun Üçüncü Darbı

Üçüncü darbı, matvî-müreffel olarak (مُفْتَعِلَاتُنْ) vezninde gelir.

⁵⁸ Celâl el-Hanefî, s. 532.

⁵⁹ Celâl el-Hanefî, s.510.

⁶⁰ Celâl el-Hanefî, s.513.

فُورًا عَلَى مَسِكَ شَبَابِهِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلَاتُنْ
- . . . / - . . .

دَرَّتْ يَدُ الزَّمَانِ كَمَا
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . .

“Zamanın eli (zaman), gençliğinin güzel kokusuna kâfur döktü”⁶¹.

İkinci Arûzun Dördüncü Darbı

Dördüncü darbı, mahebûn-maktû’olarak (فَعُولُنْ) vezninde gelir:

إِنْ لَمْ يَكُنْ جَرِيئًا
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ
- . . / - . . .

فَلَا مَنَاصَ لِمَرِيٍّ
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . .

“Bir insan cesur değilse, ona kurtuluş yoktur”⁶².

İkinci Arûzun Beşinci Darbı

Beşinci darbı, mahzûz-müsebbağ olarak (فَعْلَانْ) vezninde gelir:

مِثْلَكَ فِي الْعُسَّاقِ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلَانْ
- - / - . . .

مَا عَاشِقٌ شَكََا الْجَوِيَّ
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . .

“Âşıklar arasında senin gibi, aşktan şikâyet eden hiçbir âşık yoktur”⁶³.

İkinci Arûzun Altıncı Darbı

Altıncı darbı, mahebûn-maktû‘-mahzûf olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir:

⁶¹ Bazıları, bu şiiri kâmil bahrinin meczû’ şekli, bazıları da hezec’ten saymışlardır. Görüldüğü gibi, burada kâmil ve hezec bahrinin aslî tef’ilelerinden hiçbiri yer almamıştır (bk.Celâl el-Hanefî, s.516).

⁶² Celâl el-Hanefî, s. 518.

⁶³ Celâl el-Hanefî, s. 526.

مَا سَرَّ صَاحِبِي
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلُنْ
- ./ - . - . -

إِنِّي أَمْرٌ أُسْرُ مَمَّ
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . - / - . - . -

“Ben dostumu sevindiren şeyden dolayı sevinen biriyim”⁶⁴.

İkinci Arûzun Yedinci Darbı

Yedinci darbı, mahzûz olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir:

كَجَنَّةِ الْخُلْدِ
مَفَاعِلُنْ / فَعْلُنْ
- - / - . - . -

فَإِنَّ جَنَّةَ الْهَوَى
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . - / - . - . -

“Aşk cenneti, ebedî cennet gibidir”⁶⁵.

Üçüncü Arûzu

Meczû’ recezin üçüncü arûzu, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun dokuz darbı vardır.

Üçüncü Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelir:

مَنْ لَوْلُو الطَّلِّ سَبَّحْ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . . - / - . - . -

فِي رَوْضَةٍ قَدْ لَبَسَتْ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . . - / - . - . -

“O, hafif yağmur (çığ) incisi giyinmiş bir bahçede yüzdü (yürüdü)”⁶⁶.

Üçüncü Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir:

نَارِ السَّرُورِ بِالْفَدْحِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . - / - . - . -

وَصَاحِبٍ يَقْدَحُ لِي
مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . . - / - . - . -

“Nice arkadaş vardır ki, benim için kadehle sevinç ateşini yakar”⁶⁷.

⁶⁴ Celâl el-Hanefî, s. 528.

⁶⁵ Celâl el-Hanefî, s. 534.

⁶⁶ Celâl el-Hanefî, s. 511.

Üçüncü Arûzun Üçüncü Darbı

Üçüncü darbı, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir:

وَمَا رَأَيْتُ لِي مِنْ كَمَدٍ	أَسْهَرَ نِي ثُمَّ رَقَدَ
مَفَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ	مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . - . - / - . - . -	- . . - - / - . . - -

“O, beni uykusuz bıraktı, sonra da uyudu, üzüntüden dolayı da bana acımadı”⁶⁸.

Üçüncü Arûzun Dördüncü Darbı

Dördüncü darbı, müreffel olarak (مُسْتَفْعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

طَرَفٌ أَرِيْبٌ أَلْمَعِي	يَخْتَلِسُ التَّنْظِرَةَ مِنْ
مُسْتَفْعِلَاتُنْ / مُسْتَفْعِلَاتُنْ	مُفْتَعِلَاتُنْ / مُفْتَعِلَاتُنْ
- - . - . - / - - . - . -	- . . . - / - . . . -

“Arzulu ve zarif gözlerden gelen bakış, (insanı) çarpar”⁶⁹.

Üçüncü Arûzun Beşinci Darbı

Beşinci darbı, matvî-müreffel olarak (مُفْتَعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

رِصَامَتِ الْجَرَسِ شَجِي	هَسَّتْ لَهُ بَعْدَ حَوَا
مُسْتَفْعِلَاتُنْ / مُفْتَعِلَاتُنْ	مُفْتَعِلَاتُنْ / مُفْتَعِلَاتُنْ
- - . . . - / - - . - . -	- . . . - / - . . . -

“Alçak sesli ve dokunaklı bir konuşmadan sonra, (kadın) onu güler yüzle karşıladı”⁷⁰.

Üçüncü Arûzun Altıncı Darbı

Altıncı darbı, mahbûn-maktû‘ olarak (فَعُولُنْ) vezninde gelir:

⁶⁷ Celâl el-Hanefî, s. 511.

⁶⁸ Celâl el-Hanefî, s. 511.

⁶⁹ Celâl el-Hanefî, s. 517.

⁷⁰ Celâl el-Hanefî, s. 517.

حَسَنَّتْ مَا رَبَّاهَا
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ
- - . / - . - -

يَا هَرَمِي مِصْرَ لَقَدْ
مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . - / - . . -

“Ey Mısır’ın iki piramidi! Siz ikiniz, Mısır tepelerini güzelleştirdiniz”⁷¹.

Üçüncü Arûzun Yedinci Darbı

Yedinci darbı, maktû‘-müsebbâğ olarak (مَفْعُولَانْ) vezninde gelir:

وَمَا لَذَا إِلَّا الْعَارُ
مَفَاعِلُنْ / مَفْعُولَانْ
- - - / - . - .

فَذَاكَ يُطْرِي أَبَدًا
مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . - / - . . -

“Bu kimse, devamlı olarak (seni) över. Ancak bu, (senin) için bir kusurdur”⁷².

Üçüncü Arûzun Sekizinci Darbı

Sekizinci darbı, mahbûn-maktû‘-mahzûf olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir:

وَأَجَّ مِنْ الْجَوَى
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلُنْ
- . / - . - -

قَدْ لَقْنِي الْحُبُّ بِأَمِّ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . - / - . - -

“Sevgi dalgaları ile aşk beni sardı”⁷³.

Üçüncü Arûzun Dokuzuncu Darbı

Dokuzuncu darbı, mahzûz olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir:

نَتْ بَعْدَهُ يُرْوَى
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلُنْ
- - / - . - -

وَأِنَّمَا الْمَرْءُ حَدِيدٌ
مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . - / - . - -

“İnsan, kendisinden sonra, (yaşamı) anlatılan bir hadisedir”⁷⁴.

Dördüncü Arûzu

⁷¹ Celâl el-Hanefî, s. 518.

⁷² Celâl el-Hanefî, s. 524.

⁷³ Celâl el-Hanefî, s. 527.

⁷⁴ Celâl el-Hanefî, s. 533.

Meczû' recezin dördüncü arûzu, maktû' olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun dört darbı vardır.

Dördüncü Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi maktû' olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelir:

كَمْ ذَا التَّجَنِّي عَمَدَا	يَا مَنْ عَدَا وَاسْتَعَدَّى
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
--- / - . - -	--- / - . - -

“Ey düşmanlık eden ve kıskırtan kimse! Kasten yapılan bu kaçınıcı haksızlık?”⁷⁵.

Dördüncü Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, mahbûn-maktû' olarak (فَعُولُنْ) vezninde gelir:

فَارَقَبْ لَهُ الزَّوَالَا	فَالظَّلْمُ مَهْمَا طَالَ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
- - . / - . - -	--- / - . - -

“Zulüm ne kadar uzun devam ederse etsin, sen onun (bir gün) yok olacağını bekle”⁷⁶.

Dördüncü Arûzun Üçüncü Darbı

Üçüncü darbı, maktû' -müsebbağ olarak (مَفْعُولَانْ) vezninde gelir:

لَا يِرْعَوِي إِنْ لَمْنَاهَا	إِنَّ الْغَزَالَ الْعُذْرِي
مُسْتَفْعِلَانْ / مَفْعُولَانْ	مُسْتَفْعِلَانْ / مَفْعُولَانْ
- - - / - . - -	--- / - . - -

“Biz, onu kınasak da; platonik aşka tutulmuş ceylan (genç kız), (bundan) vazgeçmez”⁷⁷.

Dördüncü Arûzun Dördüncü Darbı

⁷⁵ Celâl el-Hanefî, s. 519.

⁷⁶ Celâl el-Hanefî, s. 519.

⁷⁷ Bu şiiri, münserih bahrinden sayanlar olmuştur. Ancak darbda recez ölçülerini taşıdığı görülmektedir (bk. Celâl el-Hanefî, s. 523).

Dördüncü darbı, mahzûz-müsebbağ olarak (فَعْلَانُ) vezninde gelir:

في هذه الأحوال	ماذا ترى يا صباح
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلَانُ	مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
-- / - . - -	--- / - . - -

“Ey arkadaşım! Bu olayları nasıl görüyorsun”⁷⁸.

Beşinci Arûzu

Meczû’ recezin beşinci arûzu mahbûn-maktû’ olarak (فَعُولُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun dört darbı vardır.

Beşinci Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi mahbûn-maktû’ olarak (فَعُولُنْ) vezninde gelir:

فَاتَهُ سَعِيدٌ	مَنْ نَالَ مَثَلَ هَذَا
مَفَاعِلُنْ / فَعُولُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ
- - . / - - . -	- - . / - - . -

“Kim bunun gibisini elde ederse, o mutlu olur”⁷⁹.

Beşinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, maktû’ olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelir:

مَا فِيهِمْ عَرَبِيدٌ	وَفَتِيَّةٌ كِرَامٌ
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ	مَفَاعِلُنْ / فَعُولُنْ
--- / - . - -	- - . / - - . -

“Nice iyi gençler vardır ki, aralarında kötülerini yoktur”⁸⁰.

Beşinci Arûzun Üçüncü Darbı

Üçüncü darbı, maktû’-müsebbağ olarak (مَفْعُولَانُ) vezninde gelir:

⁷⁸ Celâl el-Hanefî, s. 540.

⁷⁹ Celâl el-Hanefî, s. 521.

⁸⁰ Bu şiiri, münserih bahrinden olduğunu söyleyenler olmuştur. Ancak arûzunda recez ölçülerini taşımaktadır (bk. Celâl el-Hanefî, s. 522).

وَصَارَ طَيِّ النَّسِيَانُ
مَفَاعِلُنْ / مَفْعُولَانْ

--- / - . . .

يَا قَوْمُ ضَاعَ حَقِّي
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ

-- . / - . . .

“Ey İnsanlar! Hakkım yok olup gitti ve unutuldu”⁸¹.

Beşinci Arûzun Dördüncü Darbı

Dördüncü darbı, mahzûz-müsebbağ olarak (فَعْلَانْ) vezninde gelir:

لَوْهُ مِنَ الْأَقْوَالِ
مُفْتَعِلُنْ / فَعْلَانْ

-- / - . . .

أَمَّا سَمِعْتَ مَا قَا
فَعُولُنْ / فَعُولُنْ

-- . / - . . .

“Sen, onların söyledikleri sözleri işitmedin mi?”⁸².

Altıncı Arûzu

Meczû’ recezin altıncı arûzu, (مَفْعُولَانْ) şeklinde maktû‘-müsebbağ olarak gelir. Bu arûzun üç darbı vardır.

Altıncı Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi maktû‘-müsebbağ olarak (مَفْعُولَانْ) vezninde gelir.

وَيْهًا حَمَاةَ الْأَذْبَارِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ

--- / - . . .

وَيْهًا بَنِي عَبْدِ الدَّارِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ

--- / - . . .

“Haydi (Ey) ‘Abduddâr oğulları! Haydi göreyim arkalarını himaye edenler”⁸³.

Altıncı Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, maktû‘ olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelir:

⁸¹ Celâl el-Hanefî, s. 523.

⁸² Celâl el-Hanefî, s. 541.

⁸³ Celâl el-Hanefî, s. 524.

سَرَّحَ لِحُبِّ الدُّعَجِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ

--- / - . . .

سَرَّحَ لِحُبِّ الأَحْبَابِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ

= - . / - . . .

“Dostların ve kara gözlülerin sevgisine, (kendini) serbest bırak”⁸⁴.

Altıncı Arûzun Üçüncü Darbı

Üçüncü darbı, mahbûn-maktû‘-müsebbağ olarak (فَعُولَانْ) vezninde gelir:

يَبْطُلُ كُلَّ مَا قِيلَ
مُفْتَعِلُنْ / فَعُولَانْ

= - . / - . . .

إِنَّ الَّذِي قَدْ قَلْنَا
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ

= - - / - . . .

“Söylediğimiz kişi, kendisine söylenen her şeyi boş (hükümsüz) sayıyor”⁸⁵.

Yedinci Arûzu ve Darbı

Meczû’ recezin yedinci arûzu, mahbûn-maktû‘-müsebbağ olarak (فَعُولَانْ) vezninde gelir. Bu arûzun bir darbı vardır; maktû‘-müsebbağ olarak (مَفْعُولَانْ) vezninde gelir:

وَلَا شَكَا مِنْ إِجْحَافٍ
مَفَاعِلُنْ / مَفْعُولَانْ

= - - / - . . .

مَا خَافَ فِيهِ مِنْ خَافٍ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولَانْ

= - . / - . . .

“Korkan kimse, bu hususta korkmadı ve zarar vermekten şikâyet etmedi”⁸⁶.

Sekizinci Arûzu

Meczû’ recezin sekizinci arûzu, mahbûn-maktû‘-mahzûf olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun iki darbı vardır.

Sekizinci Arûzun Birinci Darbı

⁸⁴ Bazıları, bu şiirin arûz ve darbına bakarak, münserih bahrinden olduğunu söylemişlerdir. Ancak ibtidâ ve haşivdeki tef’ileler, onun recez vezninde olduğunu göstermektedir (bk. Celâl el-Hanefî, s. 523).

⁸⁵ Celâl el-Hanefî, s. 525.

⁸⁶ Celâl el-Hanefî, s. 525.

Birinci darbı, kendisi gibi, mahbûn-maktû'-mahzûf olarak (فَعَلٌ) vezninde gelir. Aşağıdaki iki beyitte arûz ve darb, bu vezinlerde gelmiştir:

صَلَّتْ بِه الصَّوَى	مَنْ سَاءَ خَلْفُهُ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعَلٌ	مُسْتَفْعِلُنْ / فَعَلٌ
- . / - . - -	- . / - . - -
فِي كَلِّ مَا رَمَى	وَحَابَّ سَهْمُهُ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعَلٌ	مَفَاعِلُنْ / فَعَلٌ
- . / - . - -	- . / - . - -

“Kim kötü huylu olursa, yoldaki işaret taşları onu saptırır ve onun oku, her atışta boşa çıkar (isabet etmez)”⁸⁷.

Sekizinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, mahbûn-maktû'-mahzûf-müsebbağ olarak (فَعَالٌ) vezninde gelir:

قَدْ بَاءَ بِالْخَسَارِ	صَفَحًا عَنِ امْرِئٍ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعَالٌ	مُسْتَفْعِلُنْ / فَعَلٌ
- . / - . - -	- . / - . - -

“(Verdiği) zararı itiraf eden (zarardan dönen) kişiyi bağışla”⁸⁸.

Dokuzuncu Arûzu

Meczû' recezin dokuzuncu arûzu, mahbûn-maktû'-mahzûf-müsebbağ olarak (فَعَالٌ) vezninde gelir. Bu arûzun, iki darbı vardır.

Dokuzuncu Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi mahbûn-maktû'-mahzûf-müsebbağ olarak (فَعَالٌ) vezninde gelir:

مَا شَاءَ مِنْ مَقَالٍ	قُلْنَا لَهُ وَقَالَ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعَالٌ	مُسْتَفْعِلُنْ / فَعَالٌ
- . / - . - -	- . / - . - -

“Biz ona söyledik. O da istediği sözü söyledi”⁸⁹.

⁸⁷ Celâl el-Hanefî, s. 529.

⁸⁸ Celâl el-Hanefî, s. 530.

⁸⁹ Celâl el-Hanefî, s. 530.

Dokuzuncu Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, mahbûn-maktû‘-mahzûf olarak (فَعْلٌ) vezninde gelir:

يَخْسِرُ بِهِ الْعُمْرُ	مَنْ يَخْسِرِ الزَّمَانَ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلٌ	مُسْتَفْعِلُنْ / فَعَالٌ
- . / - . - -	- . / - . - -

“Zamanını boşa harcayan, ömrünü boşa harcar”⁹⁰.

Onuncu Arûzu

Meczû’ recezin onuncu arûzu, mahzûz olarak (فَع لُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun iki darbı vardır.

Onuncu Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi mahzûz olarak (فَع لُنْ) vezninde gelir:

وَالْإِثْمُ لَا يُنْسَى	الْبِرُّ لَا يُبْلَى
مُسْتَفْعِلُنْ / فَع لُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / فَع لُنْ
-- / - . - -	-- / - . - -

“İyilik eskimez, kötülük unutulmaz”⁹¹.

Onuncu Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, mahzûz-müsebbağ olarak (فَع لَانْ) vezninde gelir:

مَنْ مَوْجِكَ الْهَدَّازُ	يَا لَيْتَنِي مَوْجَةٌ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَع لَانْ	مُسْتَفْعِلُنْ / فَع لَانْ
-- / - . - -	-- / - . - -

“Keşke ben, senin azgın dalgalarından bir dalga olsaydım”⁹².

Onbirinci Arûzu

Meczû’ recezin onbirinci arûzu, mahzûz-müsebbağ olarak (فَع لَانْ) vezninde gelir. Bu arûzun iki darbı vardır.

Onbirinci Arûzun Birinci Darbı

⁹⁰ Celâl el-Hanefî, s. 531.

⁹¹ Celâl el-Hanefî, s. 535.

⁹² Celâl el-Hanefî, s. 537.

Birinci darbı, kendisi gibi mahzûz-müsebbağ olarak (فَعْلَانُ) vezninde gelir:

دَوْمًا عَلَى الْإِحْسَانِ	قَدْ حَنَّنَا الْقُرْآنُ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلَانُ	مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلَانُ
-- / - . . .	-- / - . . .

“Kur’ân, her zaman bizi iyiliğe teşvik eder”⁹³.

Onbirinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, kendisi gibi mahzûz-müsebbağ olarak (فَعْلَانُ) vezninde gelir:

خَيْرَ الدِّيَانَاتِ	لَمْ يَبْرِحِ الْإِسْلَامُ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلَانُ	مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلَانُ
-- / - . . .	-- / - . . .

“İslâm, daima dinlerin en hayırlısıdır”⁹⁴.

1.3.MÜZDEVİC RECEZ

Müzdevicde, her beyit iki şatırdan meydana gelir. Birinci ve ikinci mısradaki arûz ve darb tef’ilelerinin vezni ve kâfiyesi arasında birlik söz konusudur. Yani iki mısra kendi içerisinde birbiri ile aynı vezinde ve aynı kâfiyede gelir. Kendisinden önceki ya da sonraki beyitlerle kâfiye, arûz ve darb birliği yoktur⁹⁵. Müzdevic recezde arûz ve darb vezinleri, müseddes ve murabbâ‘ şekilleri ile aynıdır. Ancak genelde arûz ve darbinın, maktû‘ (مَفْعُولُنْ) ve mahbûn-maktû‘ olarak (فَعُولُنْ) vezinlerinde geldiği görülmüştür. En eski örneğini el-Velîd b. Yezîd (hilâfeti: 125-126/743-744)'e nisbet edilen ondokuz beyitlik urcûze teşkil eder:

⁹³ Celâl el-Hanefî'nin belirttiğine göre, arûz ve darb tef’ilelerinin sâkin olarak okunduğu recezin bu vezninde birçok şiir vardır ve bunlar, günümüzde Bağdat'ta Ramazan gecelerinde halka ilahi olarak söylenmektedir (bk. Celâl el-Hanefî, s. 538).

⁹⁴ Celâl el-Hanefî, s. 539.

⁹⁵ Muhammed Suleymân 'Abdullâh el-Eşkar, *Mu‘cem ‘ulûmi'l-lugati'l-'Arabîyye*, Beyrut 1415/1995, s. 226.

أَحْمَدُهُ فِي يُسْرِنَا وَالْجَهْدِ
مُفْتَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
---/- .-. /- .-.
وَهُوَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ قَرِينُ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / فَعُولُنْ
-- . /- .-. /- .-.

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَلِيِّ الْحَمْدِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
---/- .-. /- .-.
وَهُوَ الَّذِي فِي الْكُرْبِ اسْتَعِينُ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ
-- . /- .-. /- .-.

“Hamd, Veliyyu'l-Hamd olan Allah'a mahsustur; Bolluk ve sıkıntıda O'na hamd ederim. Zorlukta O'ndan yardım isterim. O'nun eşi (ve benzeri) yoktur”⁹⁶.

1.4.MEŞTÛR RECEZ

Tek mısradan oluşan beyte *meştûr* denilir⁹⁷. En önemli karakteristiği, tek mısradan oluşması⁹⁸ ve mısralar arası kâfiye birliğinin zorunlu olmasıdır⁹⁹. Arûz ve darb, müstakil bir beyit hâline gelen mısranın son tef'ilesinde birleşmiştir. Bu nedenle meştûr recezin arûz ve darb şekilleri tektir ve diğer beyitle aynı vezinde ya da kurallar sonucunda belirli bir vezinde gelme zorunluğu yoktur. Meştûr recezin arûz ve darbu, genelde yedi vezin üzere gelir.

Birinci Arûz ve Darbu

Birinci arûz ve darbu, sâlim olarak gelir. Nitekim el-‘Accâc’ın aşağıdaki beytinde arûz ve darb, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezinde gelmiştir:

⁹⁶ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, Buyrut 1962, VII, 57; Recâ' el-Cevherî, s. 426.

⁹⁷ Bk. *K 'Arûdi'l-l-varaka*, s. 28; *el-'Umde*, I, 181; *Mizânu'z-zeheb*, s. 22.

⁹⁸ Ancak, meştur recezi müstakil beyit olarak kabul etmeyen, onu yarım bir mısra, yani beytin şatrı olarak düşünen ilim adamları da vardır. Gerekçe olarak da: “meştur, tasrî‘ imkansız olduğu için, tam bir beyit değildir, ancak tam bir mısradır” görüşü ileri sürülmektedir (bk. *el-'Arûz ve'l-kavâfi*, s. 46-47).

⁹⁹ Celâl el-Hanefî, s. 558.

ما هاجَ أحرانًا وشَجَبوا قد شَجَا
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . - . - / - . - . - / - . - . -

“(İnsanı) üzecek olan şey üzer”¹⁰⁰ .

İkinci Arûz ve Darbı

İkinci arûz ve darbı, maktû‘ olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelir:

يا صاحِبَي رَحْلِي أَقْلًا عَدْلِي
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
- - - / - . - . - / - . - . -

“Ey iki yol arkadaşım! Beni kınamayı azaltın”¹⁰¹ .

Üçüncü Arûz ve Darbı

Üçüncü arûz ve darbı, mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir. Ru’be b. el-‘Accâc’ın aşağıdaki şiirinin ikinci beytinde, arûz ve darb mahbûn olarak gelmiştir:

وَبَلَدٍ عَامِيَةٍ أَعْمَاؤُهُ
كَأَنَّ لَوْنَ أَرْضِيهِ سَمَاؤُهُ
فَعِلْتُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . - . - / - . - . - / - . - . -
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . - . - / - . - . - / - . - . -

“Nice karanlık (gizemli) beldeler vardır ki, toprağının rengi gökyüzü gibidir”¹⁰² .

Dördüncü Arûz ve Darbı

¹⁰⁰ el-‘Accâc, *Dîvân*, nşr. ‘İzzet Hasan, s. 348; K. ‘*Arûdi'l-l-varaka*, s. 28; el-‘*İkdu'l-ferîd*, V, 486; el-‘*İknâ‘*, s. 42; K. el-‘*Kâfî*, s. 79; el-‘*Kustâs*, s. 100; *Miftâhu'l-‘ulmûm*, s. 544; İbn Manzûr, V, 352 (رجز); Muhammed Keşşâş, s. 119.

¹⁰¹ K. ‘*Arûdi'l-l-varaka*, s. 30; el-‘*İkdu'l-ferîd*, V, 467, 489; el-‘*İknâ‘*, s.53; K. el-‘*Kâfî*, s. 99; el-‘*Kustâs*, s. 110; el-‘*Mi‘yâr*, s.86, *Miftâhu'l-‘ulûm*, s. 544, 550; Muhammed Keşşâş, s. 119.

¹⁰² Ru'be b. el-‘Accâc, *Dîvân*, nşr. W. Ahlwardt, Leipzig 1903, s. 3; Recâ’ el-Cevherî, s. 419.

Dördüncü arûz ve darbı, mahbûn-maktû‘ olarak (فَعُولُنْ) vezninde gelir. Ru’be, aşağıdaki beyitlerinde bu tarzı takip etmiştir:

يَا رَبِّ إِنِّي أَخْطَأْتُ أَوْ نَسِيتُ
فَأَنْتَ لَا تَنْسَى وَلَا تَمُوتُ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ
- . / - . - - / - . - -
مَفَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ
- - . / - . - - / - . - .

“Ey Rabbim! Ben hata etsem, unutsam da, Sen ne unutursun, ne de ölürsün”¹⁰³.

Beşinci Arûz ve Darbı

Beşinci arûz ve darbı, maktû‘-müsebbağ olarak (مَفْعُولَانْ) vezninde gelir:

يَا صَاحِبَ هَاجَتِكَ الدِّيَارِ الْأَكْرَاسِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ
- - - / - . - - / - . - -

“Ey arkadaşım! Yerle bir olmuş o eski yurtlar seni heyecanlandırdı”¹⁰⁴.

Altıncı Arûz ve Darbı

Altıncı arûz ve darbı, mahbûn-maktû‘-müsebbağ olarak (فَعُولَانْ) vezninde gelir. Aşağıdaki şiirin üçüncü beytinin arûz ve darbı, bu vezinde gelmiştir:

¹⁰³ Ru’be b. el-‘Accâc, *Dîvân*, s. 464; K. ‘*Arûdi'l-l-varaka*, s. 30; *el-‘İkdu'l-ferid*, V, 489; *el-İkna’*, s. 55; *K.el-Kâfi*, s. 102; *el-Kustâs*, s.111; İbn Manzûr, I, 65 (خطأ); Recâ’ el-Cevherî, s. 420.

¹⁰⁴ Ru’be b. el-‘Accâc, *Dîvân*, s. 5; Recâ’ el-Cevherî, s. 420.

ما لك لا تنبح يا كلب الدؤم
بعد هدوء الحي أصوات القوم
قد كنت نبأحا فما لك اليوم
مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مَفْعُولَانْ
--- / - . - - / - . . -
مُفْتَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ
--- / - - - / - . . -
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولَانْ
- - . / - . - - / - . - -

“Ey köpek! Aşiretteki insan seslerinin kesilmesinden sonra, niçin devamlı olarak havlamıyorsun? Sen çok havlayan bir köpektin. Bugün sana ne oldu?”¹⁰⁵..

Yedinci Arûz ve Darbı

Yedinci arûz ve darbı, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelir:

وَرُبَّ ضَيْفٍ طَرَقَ الْحَيَّ سَرَى
مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . - / - . . - / - . . -

“Nice misafirler vardır ki, geceleynin aşirete gelirler”¹⁰⁶.

Sekizinci Arûz ve Darbı

Sekizinci arûz ve darbı, mahebûl olarak (فَعِلْتُنْ) vezninde gelir:

هَلَّا سَأَلْتِ طَلَّأً وَحَمَمًا
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعِلْتُنْ / فَعِلْتُنْ
- . . . / - . . . / - . - -

“Sen, (sevgiliden geriye kalan) kalıntılara ve küllere sormadın mı?”¹⁰⁷.

1.5.MENHÛK RECEZ

Arap arûzunda, üçte ikisi olmayan beyite *menhûk* adı verilmektedir. Beyit, iki tef'ileden meydana gelmekte ve beyitler arası kâfiye birliği zorunlu olmaktadır¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Celâl el-Hanefî, s. 560.

¹⁰⁶ Celâl el-Hanefî, s. 560.

¹⁰⁷ K. 'Arûdi'l-l-varaka, s. 29; el-'İkdu'l-ferid, V, 486; el-Kustâs, s. 101.

*Meştûr*da olduğu gibi arûz ve darb, beytin son tef'ilesinde toplanmıştır¹⁰⁹. Ancak bu nazım şeklini iki mısra halinde düşünen ve birinci mısranın son tef'ilesini arûz, ikinci mısranın son tef'ilesini de darb kabul eden bazı araştırmacılar vardır¹¹⁰. Kâfiye birliği zorunlu olmasına rağmen, her beytin arûz ve darbında vezin birliği zorunlu değildir. Arûz ve darbı, dört vezinde gelmektedir.

Birinci Arûz ve Darbı

Birinci arûz ve darbı, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir. Dureyd b. es-Simme'nin meczû' receze örnek olarak verilen aşağıdaki şiiri, bazı klâsik eserlerde menhûk olarak kabul edilmekte ve örnek olarak gösterilmektedir¹¹¹:

يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَدَّعٌ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . - - / - . - -

İkinci Arûz ve Darbı

İkinci arûz ve darbı, maktû' olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelir. Sa'd b. Mu'âz'ın annesine ait olan aşağıdaki recezde bu tarz takip edilmiştir:

وَيْلُ أُمَّ سَعْدٍ سَعْدًا
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
- - - / - . - -

“Ümmü Sa'd'a, Sa'd'a yazıklar olsun”¹¹².

Üçüncü Arûz ve Darbı

¹⁰⁸ Bk. K. 'Arûdi'l-l-varaka, s. 28; el-'Umde, I, 181; el-Kustâs, s. 67; Recâ' el-Cevherî, s. 433; Muhammed Keşşâş, s. 120; Mîzânu'z-zeheb, s.22.

¹⁰⁹ Geniş bilgi için bk. Recâ' el-Cevherî, s. 433.

¹¹⁰ Geniş bilgi için bk. Muhammed Keşşâş, s. 120.

¹¹¹ K. 'Arûdi'l-l-varaka, s. 28; el-'İkdu'l-ferîd, V, 460, 486; el-İknâ', s. 42; K. el-Kâfi, s. 79; el-Kustâs, s. 101; Miftâhu'l-'ulûm, s. 544; İbn Manzûr, VIII, 45 (جدع); Recâ' el-Cevherî, s. 24; Muhammed Keşşâş, s. 120.

¹¹² K. 'Arûdi'l-l-varaka, s. 30; el-'İkdu'l-ferîd, V, 469,490; el-İknâ', s. 57; el-'Umde, I, 184; K. el-Kâfi, s. 104; el-Kustâs, s. 114; Miftâhu'l-'ulûm, s. 544, 556; İbn Manzûr, X, 500; (نهك); Muhammed Keşşâş, s. 120.

Arûz ve darbı, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelir. Aşağıdaki recezin birinci beytinde arûz ve darb bu şekilde gelmiştir:

الْحَمْدُ وَالنَّعْمَةُ لَكَ
وَالْمَلِكُ لَا شَرِيكَ لَكَ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُتَعِلُنْ
- . . - / - . . -
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . - / - . . -

“Hamd, şükür ve mülk sana aittir; senin ortağın yoktur”¹¹³.

Dördüncü Arûz ve Darbı

Dördüncü arûz ve darbı, mahbûl olarak (فَعِلُنْ) vezninde gelir:

يَا صَاحِبِ فِيمَ غَضِبُوا
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعِلُنْ
- . . . / - . . -

“Ey arkadaş! Onlar neye kızdılar?”¹¹⁴.

Beşinci Arûz ve Darbı

Beşinci arûz ve darbı mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir.

مَلِيكَ كُلِّ مَنْ مَلِكٌ
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . - / - . . -

“Bütün mâlik olanların hükümdarı”¹¹⁵.

Altıncı Arûz ve Darbı

Altıncı arûz ve darbı, mahbûn-maktû‘ olarak (فَعُولُنْ) vezninde gelir.

¹¹³ Recâ' el-Cevherî s. 23.

¹¹⁴ K. 'Arûdi'l-l-varaka, s. 29; el-'İkdu'l-ferîd, V, 486.

¹¹⁵ Celâl el-Hanefî, s. 562.

هَلْ بِالْدِّيَارِ إِنْسٌ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ
-- . / - . --

“O (eski) diyarlarda insan var mıdır?”¹¹⁶.

Yedinci Arûz ve Darbı

Yedinci arûz ve darbı, maktû'-müsebbağ olarak (مَفْعُولَانْ) vezninde gelir.

صَبْرًا بَنِي عَبْدِ الدَّارِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ
= -- / - . --

“Ey Abduddâr oğulları! Ben sabrediyorum”¹¹⁷.

Sekizinci Arûz ve Darbı

Sekizinci arûz ve darbı, mahebûn-maktû'-müsebbağ olarak (فَعُولَانْ) vezninde gelir.

لَمَّا التَّفَوُّوا بِسُؤْلَافٍ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولَانْ
-- . / - . --

“Sûlâf da karşılaştıkları zaman”¹¹⁸.

1.6.MUKATTA‘ RECEZ

Arap şiirinde *menhûk* recezin, *mukatta‘*, yani birer tef'ileli şekli de görülmektedir¹¹⁹. Bazıları, bir tef'ileyi müstakil bir beyti kabul etmekte; bazıları da, mısra kabul etmekte ve şiirin iki mısradan oluştuğunu iddia etmektedir. Ancak yaygın olan kanaat, her tef'ilenin müstakil bir beyit olduğu, arûz ve darbın aynı

¹¹⁶ K. ‘Arûdi'l-l-varaka, s. 30; el-İknâ‘, s. 59; K.el-Kâfi, s. 108; el-Kustâs, s. 114; Miftâhu'l-‘ulûm, s. 554.

¹¹⁷ Bu şiirin Hind bint. ‘Utbe’ye ait olduğu söylenmektedir (bk. K. ‘Arûdi'l-l-varaka, s. 33; el-‘İkdu'l-ferîd, V, 490; el-İknâ‘, s. 56; el-‘Umde, I, 184; K.el-Kâfi, s.104; el-Kustâs, s. 113; el-Mi‘yâr, s. 89; Miftâhu'l-‘ulûm, s. 552; İbn Manzûr, V, 352 (رجز), XIV, 83 (بكا)).

¹¹⁸ Yakût el-Hamevî, *Mu‘cemu'l-buldân*, Beyrut 1376/1957., III, 285; K.‘Arûdi'l-l-varaka, s. 33; el-İknâ‘, s. 58; K.el-Kâfi, s.107; el-Kustâs, s. 114; İbn Manzûr, IX, 161 (سلف).

¹¹⁹ el-‘Umde, II, 303.

tef' ilede toplandığı şeklidir. Bütün tef' ilelerde kâfiye birliği zorunludur.¹²⁰. İki arûz ve darbı vardır.

Birinci arûz ve Darbı

Birinci arûz ve darbı, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir. Selm el-Hâsir'in aşağıdaki şiirinde bu tarz kullanılmıştır:

مُوسَى الْمَطَرِ
غَيْثٌ بَكَرٌ
ثُمَّ أَنَّهُمْ
أَلْوَى الْمِرْرِ
مُسْتَفْعِلُنْ

“Yağmur gibi olan Musa, sabah erkenden yağar. Sonra boşalıp bereketi artırır”¹²¹.

İkinci Arûz ve Darbı

İkinci arûz ve darbı, mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir. Ebu'n-Necm el-‘İclî'nin aşağıdaki şiirinde, ikinci beyit mahbûn olarak gelmiştir:

طَيْفٌ أَلْمِ
بِذِي سَلْمِ
يَعْدُ الْعَتَمِ
يَطْوِي الْأَكْمِ
مُسْتَفْعِلُنْ
مَفَاعِلُنْ
مُسْتَفْعِلُنْ
مُسْتَفْعِلُنْ
- . - -

¹²⁰ Recâ' el-Cevherî, s.435.

¹²¹ el-‘Umde, I, 184; Celâl el-Hanefî, s.515; Recâ' el-Cevherî, s.436; Muhammed Keşşâs, s.121.

“Karanlık (bastık) tan sonra Zû Selem’de yaklaşan bir hayal tepeleri gizler”¹²².

Üçüncü Arûz ve Darbı

Üçüncü arûz ve darbı, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelir. Selm el-Hâsir’in meşhur şiirinde bazı beyitlerin arûz ve darbı, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelmektedir:

خَيْرُ الْبَشَرِ
فَرَعٌ مُضَرٌ
مُسْتَفْعِلُنْ

-. - -
مُفْتَعِلُنْ

- . . -

“(Mûsâ), insanların en hayırlısıdır ve Mudar kabilesinden gelmiştir”¹²³.

1.7.Müselles Recez

Müselles (üçlü) kavramı, Arap şiirinde iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, üç beyitte bir kâfiyenin değiştiği nazım şeklidir¹²⁴. Bunu, ilk defa Recâ’ el-Cevherî, dillendirmiştir¹²⁵. Bu tarzda, arûz ve darb meşâtürda olduğu gibi, her beytin son tefîlesinde birleşir. Verilen örnekte de görüleceği üzere, arûz ve darbin her üç beyitte birden aynı gelme gibi bir zorunluluğu yoktur. İlk üç beyitte sâlim olarak gelen arûz, dördüncü beyitte mahbûn-maktû‘ olarak (فَعُولُنْ), beşinci ve altıncı beyitlerde maktû‘ olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelmiştir. Muhammed b. İbrâhîm el-Fezârî (ö.180/796)’nin yazdığı urcûze bu şekildedir. Bu urcûzenin ilk beyitleri şu şekildedir:

¹²² K. ‘Arûdi’l-l-varaka, s. 28; el-‘Umde, I, 184; el-Mi’yâr, s. 75; Recâ’ el-Cevherî, s. 436; Celâl el-Hanefî, s. 515.

¹²³ Recâ’ el-Cevherî, s. 436.

¹²⁴ K ‘Arûdi’l-l-varaka, s. 28.

¹²⁵ Bk. Recâ’ el-Cevherî, s. 427.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَعْظَمِ
ذِي الْفَضْلِ وَالْمَجْدِ الْكَبِيرِ الْأَكْرَمِ
الْوَاحِدِ الْفَرْدِ الْجَوَادِ الْمُنْعَمِ

الْخَالِقِ السَّبْعِ الْعُلَى طِبَاقًا
وَالشَّمْسِ يَجْلُو ضَوْءُهَا الْإِغْسَاقًا
وَالْبَدْرِ يَمَلَأُ نُورُهُ الْأَفَاقًا

<<<

مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ

مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ

“Yüce ve büyük, fazilet ve şeref sahibi, bir olan, nimet veren, yedi kat göğü kat kat yapan; ışığı, karanlığı aydınlatan güneşi ve nuru, ufukları dolduran ayı yaratan Allah’a şükürler olsun”¹²⁶.

Müsellesin ikinci bir nazım şekli daha vardır. Beyitler, eyit tek mısradan değil iki mısradan meydana gelir. Birinci mısra iki, ikinci mısra tek tef'ilelidir. Arûzunda herhangi bir yer değiştirme söz konusu değildir. Bu tarzda, kâfiye birliğinin yanı sıra, mısralar arası arûz ve darb ahengi de vardır. İkili-birli müselles recezin sekiz arûzu, yirmi iki darbu vardır.

Birinci Arûzu

Birinci arûzu, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun iki darbu vardır.

Birinci Arûzun Birinci Darbu

Müselles recezin birinci arûzunun birinci darbu, müreffel olarak (مُسْتَفْعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

¹²⁶ Mu ‘cemu'l-udebâ’, V, 80; Recâ’ el-Cevherî, s. 427; Muhammed Keşşâs, s. 112.

إِثْمٌ عَظِيمٌ
مُسْتَفْعِلَاتُنْ

-- . . .

مَا قُلْتُ إِلَّا أَنَّهُ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ

- . . . / - . . .

“Ben, sadece onun büyük bir günah olduğunu söyledim”¹²⁷.

Birinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, müreffel-müsebbâğ olarak (مُسْتَفْعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

أَكْنَابُ جُرْجَانٍ
مُسْتَفْعِلَاتُنْ

-- . . .

يَا نَخْلَةَ بِالسَّفْحِ مِنْ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ

- . . . / - . . .

“Curcân’ın kenarında, dağın eteğinde bulunan Ey Nahle beldesi!”¹²⁸.

İkinci Arûzu

Müselles recezin ikinci arûzu, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun beş darbı vardır.

İkinci Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, müreffel olarak (مُسْتَفْعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

وَاللَّهُ أَعْلَمُ
مُسْتَفْعِلَاتُنْ

-- . . .

لَمْ نَدْرُ مِنْ تَيْمَةٍ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ

- . . . / - . . .

“Biz, onun gözünü kimin aşkla kör ettiğini bilmiyoruz. Allah bilir”¹²⁹.

İkinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, mahbûn-müreffel olarak (مَفَاعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

الْأَنَامُ حَقْدًا
مَفَاعِلَاتُنْ

-- . . .

مَا زِلْتَ تَزِدَاؤُ عَلِيَّ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ

- . . . / - . . .

“Sen, halk üzerinde kinini daima artırdın”¹³⁰.

¹²⁷ Celâl el-Hanefî, s. 542.

¹²⁸ Celâl el-Hanefî, s. 544.

¹²⁹ Celâl el-Hanefî, s. 542.

¹³⁰ Celâl el-Hanefî, s. 542.

İkinci Arûzun Üçüncü Darbı

İkinci arûzunun üçüncü darbı, müreffel-müsebbağ olarak (مُسْتَفْعِلَاتَانُ) vezninde gelir:

جَانِ عَرِيبَانُ مُسْتَفْعِلَاتَانُ -- . . .	إِنِّي وَإِيَّاكَ بَجْرُ مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ - . . - / - . . -
--	--

“Ben ve sen, Curcân’da iki garibiz”¹³¹.

İkinci Arûzun Dördüncü Darbı

İkinci arûzunun dördüncü darbı, matvî-müzeyyel olarak (مُفْتَعِلَاتَانُ) vezninde gelir:

مَرَّ بِكُمْ زَيْدٌ مُفْتَعِلَاتَانُ - . . -	وَسَأَلُ بِسَأَلِ هَلْ مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ - . . - / - . . -
--	---

“ ‘Size Zeyd uğradı mı?’ diye nice soru soranlar vardır”¹³².

İkinci Arûzun Beşinci Darbı

Beşinci darbı, mahbûn-müreffel-müsebbağ olarak (مَفَاعِلَاتَانُ) vezninde gelir:

وَلَا بَجْرَانَ مَفَاعِلَاتَانُ - . . -	لَيْسَ بِرَاعِيِ إِبِلٍ مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ - . . - / - . . -
---	---

“O deve çobanı ve kasap değildir”¹³³.

Üçüncü Arûzu

Müselles recezin üçüncü arûzu, mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun iki darbı vardır.

Üçüncü Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, mahbûn-müreffel olarak (مَفَاعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

¹³¹ Celâl el-Hanefî, s. 544.

¹³² Celâl el-Hanefî, s. 544.

¹³³ Celâl el-Hanefî, s. 544.

مع السَّلامِ
مَفَاعِلَاتُنْ

-- . . .

ثمَّ الصَّلَاةِ بَعْدَهُ
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ

-- . . . / -- . . .

“Sonra selâmla beraber namaz...”¹³⁴.

Üçüncü Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, müreffel olarak olarak (مُسْتَفْعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

يُعْطِي وَصَالَهُ
مُسْتَفْعِلَاتُنْ

-- . . .

لَمَّا أَتَى وَقَدْ أَبَى
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ

-- . . . / -- . . .

“Kavuşmayı reddederek geldiğinde...”¹³⁵.

Dördüncü Arûz ve Darbı

Müselles recezin dördüncü arûzu, maktû‘ olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun bir darbı vardır, müreffel olarak (مُسْتَفْعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

الطَّرْفَ الْكَحِيلَا
مُسْتَفْعِلَاتُنْ

-- . . .

مَنْ ذَا الَّذِي لَا يَهْوَى
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولُنْ

--- / -- . . .

“Sürmeli gözden kim hoşlanmaz ki”¹³⁶.

Beşinci Arûzu ve Darbı

Müselles recezin beşinci arûzu, mahbûn maktû‘ olarak (فَعُولُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun bir darbı vardır, mahbûn-müreffel olarak (مَفَاعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

بِتَّ أَنْ تُدَانِي
مَفَاعِلَاتُنْ

-- . . .

وَدَانَ كُلَّ مَنْ شِئْتُ
مَفَاعِلُنْ / فَعُولُنْ

-- . . . / -- . . .

“Yakın olmak istediğin her kimseye yakın ol”¹³⁷.

¹³⁴ Celâl el-Hanefî, s. 543.

¹³⁵ Celâl el-Hanefî, s. 543.

¹³⁶ Celâl el-Hanefî, s. 544.

¹³⁷ Bazıları, bu şiirleri müvelledûn tarafından icat edilen ‘münserid’ bahrinde olduğunu söylemişlerdir (bk. Celâl el-Hanefî, s. 545).

Altıncı Arûzu

Müselles recezin altıncı arûzu, mahzûz olarak (فَعُولُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun iki darbı vardır.

Altıncı Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, müreffel olarak (مُسْتَفْعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

وَصَلَ الْحَبِيبِ	لِلَّهِ مَا أَحْلَى
مُسْتَفْعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلَانْ
-- . --	-- / - . --

“Allah için, sevgiliye kavuşmak ne hoş!”¹³⁸.

Altıncı Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, matvî-müreffel olarak (مُفْتَعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

دُونَ رَقِيبِ	فَمُ وَاغْتَنِمَ قَبْلَهُ
مُفْتَعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلَانْ
-- . . --	-- / - . --

“Kalk, beklemeden (sevgiliden) öpücüğü ganimet olarak al”¹³⁹.

Yedinci Arûzu

Müselles recezin yedinci arûzu, mahzûz-müsebbağ olarak (فَعْلَانْ) vezninde gelir. Bu arûzun dört darbı vardır.

Yedinci Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, müreffel olarak (مُسْتَفْعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

يَسْبِي الْوَجُودَا	وَحَسْنُهُ الْفَتَانْ
مُسْتَفْعِلَاتُنْ	مَفَاعِلُنْ / فَعْلَانْ
-- . --	= - / - . . .

“Onun çarpıcı güzelliği, (karşıdaki) varlığı (insanı) kendisine esir ediyor”¹⁴⁰.

Yedinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, matvî-müreffel olarak (مُفْتَعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

¹³⁸ Celâl el-Hanefî, s. 545.

¹³⁹ Celâl el-Hanefî, s. 545.

¹⁴⁰ Celâl el-Hanefî, s. 546.

يُوجِبُ ذَمًّا
مُفْعَلَاتُنْ

-- . --

فَإِنَّ الْقَوْلَ الْكَذِبُ
مَفَاعِلُنْ / فَعْلَانْ

= - / - . . .

“Yalan söz, kınanmayı gerektirir”¹⁴¹.

Yedinci Arûzun Üçüncü Darbı

Müselles recezin yedinci arûzunun üçüncü darbı, müreffel-müsebbağ olarak (مُسْتَفْعَلَاتُنْ) vezninde gelir:

أَغْضَبْتُمْ اللَّهَ
مُسْتَفْعَلَاتُنْ

-- . --

يَا أَيُّهَا الْبَاغُونَ
مُسْتَفْعَلُنْ / فَعْلَانْ

= - / - . . .

“Ey azgınlar! Sizler Allah’ı öfkelenlendirdiniz”¹⁴².

Yedinci Arûzun Dördüncü Darbı

Dördüncü darbı, matvî-müzeyyel olarak (مُسْتَفْعَلَاتُنْ) vezninde gelir:

خَيْرُ بَنِي النَّاسِ
مُسْتَفْعَلَاتُنْ

-- . . . -

إِنَّ ذَوِي الْمَعْرُوفِ
مُسْتَفْعَلُنْ / فَعْلَانْ

= - / - . . . -

“İyilik sahipleri, insan oğullarının en hayırlısıdır”¹⁴³.

Sekizinci Arûzu

Müselles recezin sekizinci arûzu, maktû‘-müsebbağ olarak (مَفْعُولَانْ) vezninde gelir. Bu arûzun beş darbı vardır.

Sekizinci Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, sâlim olarak (مُسْتَفْعَلُنْ) vezninde gelir:

لَا يُنْسَخُ
مُسْتَفْعَلُنْ

- . . . -

إِنَّ الَّذِي قَرَّرْنَاهُ
مُسْتَفْعَلُنْ / مَفْعُولَانْ

= - - / - . . . -

“Kararlaştırdığımız şey, kesinlikle değiştirilmez”¹⁴⁴.

¹⁴¹ Celâl el-Hanefî, s. 546.

¹⁴² Celâl el-Hanefî, s. 548.

¹⁴³ Celâl el-Hanefî, s. 548.

Sekizinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, matvî olarak (مُتَعَلِّنٌ) vezninde gelir:

كَلَّ فَدَى	أَفْدِيكَ دَارَ الْأَحْبَابِ
مُتَعَلِّنٌ	مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ
- . . -	= - - / - . - -

“(Ey Sevgilim!) Sevenlerin yurdunu tamamen sana feda ediyorum”¹⁴⁵.

Sekizinci Arûzun Üçüncü Darbı

Üçüncü darbı, müreffel olarak (مُسْتَفْعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

مَاذَا أَعَانِي	يَا هَذِهِ لَوْ تَدْرِينَ
مُسْتَفْعِلَاتُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مَفْعُولَانْ
- . . - -	= - - / - . - -

“(Ey kadın!) Keşke benim nelere göğüs gerdiğimi bir bilsen!”¹⁴⁶.

Sekizinci Arûzun Dördüncü Darbı

Dördüncü darbı, matvî-müreffel olarak (مُتَعَلِّلَاتُنْ) vezninde gelir:

هَدَّ كِيَانِي	أَمَا تَرَيْنَ الْهَجْرَانَ
مُتَعَلِّلَاتُنْ	مَفَاعِلُنْ / مَفْعُولَانْ
- . . . -	= - - / - . - .

“(Ayrılığın benim varlığımı yok ettiğini görmüyor musun?”¹⁴⁷.

Sekizinci Arûzun Beşinci Darbı

Beşinci darbı, mahbûn-müreffel olarak (مَفَاعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

لَقَدْ كَفَانِي	لَقَدْ كَفَانِي الْجَرْمَانَ
مَفَاعِلَاتُنْ	مَفَاعِلُنْ / مَفْعُولَانْ
- . . .	= - - / - . - .

“(Senin) yokluğun bana yetti... bana yetti...”¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Celâl el-Hanefî, s. 546.

¹⁴⁵ Celâl el-Hanefî, s. 547.

¹⁴⁶ Celâl el-Hanefî, s. 547.

¹⁴⁷ Celâl el-Hanefî, s. 547.

¹⁴⁸ Celâl el-Hanefî, s.547.

1.8. MURABBA‘ RECEZ

Murabba‘ (dörtlü), Arap arûzunda farklı iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, iki-iki olmak üzere dört tef'ileden meydana gelen şiir beytidir. Klâsik eserlerde daha ziyade bu anlam kastedilmektedir¹⁴⁹. Ancak çağdaş araştırmacılar, dört beyitte bir kâfiyenin değiştiği şiire ad olarak vermişlerdir¹⁵⁰. Arûz ve darb, her beytin son tef'ilesidir. Şiir içerisinde arûz ve darb, recezin değişik vezinlerin gelebilir.

el-Hasan b. Vekî' et-Tinîsî'nin aşağıdaki şiirinde, arûz ve darb 1,2,4,5,7,8. beyitlerde mahbûn maktû‘ (فَعُولُنْ); 3,6. beyitlerde maktû‘ olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelmiştir.

رسالة من كلف عميد
حياته في قبضة الصدود
بلغة الشوق مدى المجهود
ما فوق ما يلقاه من مزيد

جار عليه حاكم الغرام
فدق أن يدرك بالأوهام
فلو أتاه طارق الحمام
لم يره من شدة السقام

<<<

مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / فَعُولُنْ
مَفَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ
مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ

مُفْتَعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / فَعُولُنْ
مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / فَعُولُنْ
مُفْتَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعُولُنْ

“Hayatı, yüzvermeyen bir sevgilinin pençesinde olan çaresiz âşıktan bir mektup. Aşk onu, gücünün üstüne, çekemeyeceği bir noktaya ulaştırdı. Aşk gücü,

¹⁴⁹ Bk. K. ‘*Arûdi'l-l-varaka*, s. 28.

¹⁵⁰ Bk. Bk. Recâ' el-Cevherî, s. 428.

ona zâlim davrandı ve vehimlerle idrakini azalttı. Artık ecel bile kendisine gelse, aşkın şiddetinden onu göremezdi”¹⁵¹.

1.9. MUHAMMES RECEZ

Muhammes (beşli), beş tef'ileden meydana gelen recez şeklidir. Eski Arap şiirinde görülmeyen bu nazım şekli, daha sonraları ortaya çıkmıştır. Bu tarzın, iki çeşidi vardır. Birincisi, ilk mısrası üç, ikinci mısrası iki; ikincisi de ilk mısrası iki, ikinci mısrası üç tef'ileden oluşan yapılarıdır. Celâl el-Hanefî'nin belirttiğine göre, muhammes şiirlerde üçe iki, ikiye üç ahengi, tef'ileleri kaydırma yoluyla kolaylıkla yer değiştirilebilir¹⁵². Bu değişimi yaparken tef'ileler, sırasıyla kaydırılmalıdır. Her iki şekilde de, şiirin darbında bir değişiklik olmamaktadır. Kâfiye açısından diğer şiirlerle benzerlik arz etmekte, kâfiye birliği zorunlu olarak görülmektedir. İlk mısranın son tef'ilesi arûzu, ikinci mısranın son tef'ilesi de darbı oluşturmaktadır. Muhammes recezin dört arûzu, on yedi darbı vardır.

Birinci Arûz ve Darbı

Muhammes recezin birinci arûzu, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun, iki darbı vardır.

Birinci Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir:

أَبْكَتْ عَدَا تَبَّأَ لَهَا	دَارٌ مَتَى مَا أَضْحَكْتَ فِي يَوْمِهَا
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . - - / - . - -	- . - - / - . - - / - . - -

“Bugün onu güldüren kahrolası yurt, yarın ağlatır”¹⁵³.

Birinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, müreffel olarak (مُسْتَفْعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

¹⁵¹ Bk. Recâ' el-Cevherî, s. 428.

¹⁵² Bk. Celâl el-Hanefî, s. 549.

¹⁵³ Celâl el-Hanefî, s. 548.

أَهْلِيكَ أَمْ عَهْدَ الْعَرَامِ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلَانُ
- - . - - / - . - - -

أَبُوكَ أَمْ زَمَانِي فِيكَ أَمْ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . - - / - . - - / - . - - -

“Sana ya da senin ve ailenin yanındaki zamanıma veya aşk yeminime ağlıyorum”¹⁵⁴.

Birinci Arûzun Üçüncü Darbı

Üçüncü darbı, mahzûz olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir:

إِنْ عَدَّ ذَا خَيْرٍ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلُنْ
- - / - . - - -

لَا خَيْرَ فِيمَنْ لَمْ يُصَبِّأْ خَيْرُهُ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . - - / - . - - / - . - - -

“İyilerden sayılsa bile bize iyiliği dokunmayan kimsede hayır yoktur”¹⁵⁵.

Birinci Arûzun Dördüncü Darbı

Dördüncü darbı, mahzûz-müsebbağ olarak (فَعْلَانُ) vezninde gelir:

إِنْ عُدَّ فِي الْأَخْيَارِ
مُسْتَفْعِلَانُ / فَعْلَانُ
= - / - . - - -

لَا خَيْرَ فِيمَنْ لَمْ يُصَبِّأْ خَيْرُهُ
مُسْتَفْعِلَانُ / مُسْتَفْعِلَانُ / مُسْتَفْعِلَانُ
- . - - / - . - - / - . - - -

“İyilerden sayılsa bile bize iyiliği dokunmayan kimsede hayır yoktur”¹⁵⁶.

Birinci Arûzun Beşinci Darbı

Beşinci darbı, maktû‘ olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelir:

يَا لَيْتَهُمْ مَا سَارُوا
مُسْتَفْعُولُنْ / مَفْعُولُنْ
- - - / - . - - -

سَارُوا وَسَرَّ الْوَجْدُ قَلْبِي وَدَعُوا
مُسْتَفْعُولُنْ / مُسْتَفْعُولُنْ / مُسْتَفْعُولُنْ
- . - - / - . - - / - . - - -

“Aşk kalbimi sevindirdiği hâlde gittiler, vedalaşıp ayrıldılar. Keşke hiç gitmeselerdi”¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Celâl el-Hanefî, s. 550.

¹⁵⁵ Celâl el-Hanefî, s. 550.

¹⁵⁶ Celâl el-Hanefî, s. 552.

¹⁵⁷ Celâl el-Hanefî, s. 552.

Birinci Arûzun Altıncı Darbı

Altıncı darbı, mahbûn-maktû‘-mahzûf-müsebbağ olarak (فَعَالٌ) vezninde gelir:

تَفَقُّوهُ بِالْبُكَاءِ	دارٌ متى ما أضحكَّت في يومها
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعَالُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . / - . - -	- . - - / - . - - / - . - -

“Bugün onu güldüren yurt, ardından ağlamayı gönderir”¹⁵⁸.

Birinci Arûzun Yedinci Darbı

Yedinci darbı, mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir:

فَرَحَمَهُ اللهُ عَلَى كِلَيْهِمَا	قد ماتَ عَمْرُو وابْنُهُ
مَفَاعِلُنْ / مُفَنِّعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . . / - . - - / - . - -	- . - - / - . - -

“Amr ve oğlu öldü. Allah her ikisine de rahmet etsin”¹⁵⁹.

İkinci Arûzu

Muhammes recezin ikinci arûzu mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun üç darbı vardır.

İkinci Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelir:

ذو الفضلِ فيها مُبْتَلَى	تَبَّتْ يَدُ الدَّهْرِ اللّئيمِ كمَ عَدَا
مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . - -	- . . . / - . - - / - . - -

“Alçak zamanın eli kahrolsun. Gelecekte kaç iyi insan belalara düşer olacak!”¹⁶⁰.

İkinci Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir:

¹⁵⁸ Celâl el-Hanefî, s.553.

¹⁵⁹ Celâl el-Hanefî, s.549.

¹⁶⁰ Celâl el-Hanefî, s.548.

خَيْرٌ مُعِدٌّ نَائِلًا
مُفْتَعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
- . . . / - . . .

الْقَاتِلِينَ الْمَلِكِ الْخُلَاجِلَا
مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

“Yüce kral adına öldürenler, mükâfata hazırlayanların en hayırlılarıdır”¹⁶¹.

İkinci Arûzun Üçüncü Darbı

Üçüncü darbı, mahbûl olarak (فَعَلْتُنْ) vezninde gelir:

وَعَذَلَهُنَّ حَبِلًا
مَفَاعِلُنْ / فَعَلْتُنْ
- . . . / - . . .

بَاكَرَنِي بِسُحْرَةِ عَوَازِلِي
مُفْتَعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

“Beni kınayan (kadınlar), sabahleyin geldiler. Onların kınamaları saçmalıktı”¹⁶².

İkinci Arûzun Dördüncü Darbı

Dördüncü darbı, müreffel olarak (مُسْتَفْعِلَاتُنْ) vezninde gelir:

أَتَوْكُمُ عِنْدَ الصَّبُوحِ
مَفَاعِلُنْ / مُسْتَفْعِلَاتُنْ
- . . . / - . . .

وَقَائِلِ كَيْفَ بَكُمْ إِذَا الْعِدَى
مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

“Bazıları şöyle der: Kahvaltı anında düşmanlar geldiği zaman, size ne oldu?”¹⁶³.

İkinci Arûzun Beşinci Darbı

Beşinci darbı, mahzûz olarak (فَعَلْتُنْ) vezninde gelir:

فَلَسْتَ ذَا سَمْعٍ
مَفَاعِلُنْ / فَعَلْتُنْ
- - / - . . .

إِنَّ أَنْتَ لَمْ تَسْمَعْ لِقَوْلِ نَاصِحٍ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ
- . . . / - . . . / - . . .

“Sen nasihat edenin sözünü dinleyen biri değilsen, o zaman sağırırsın”¹⁶⁴.

¹⁶¹ Celâl el-Hanefî, s. 549.

¹⁶² Celâl el-Hanefî, s. 549.

¹⁶³ Celâl el-Hanefî, s. 550.

¹⁶⁴ Celâl el-Hanefî, s. 550.

Üçüncü Arûzu

Muhammes recezin üçüncü arûzu, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun üç darbı vardır.

Üçüncü Arûzun Birinci Darbı

Birinci darbı, kendisi gibi matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) vezninde gelir:

فَكُنْ حَدِيثًا حَسَنًا	وَإِنَّمَا الْمَرْءُ حَدِيثٌ حَسَنٌ
مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ	مَفَاعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . . / - . . .	- . . . / - . . . / - . . .

“İnsan güzel bir hikâyedir. Sen de güzel bir hikâyeye ol”¹⁶⁵.

Üçüncü Arûzun İkinci Darbı

İkinci darbı, sâlim olarak (مُسْتَفْعِلُنْ) vezninde gelir:

أَتَاكَ تُؤْذِي الْمَحْسَنَا	مَا قَلْتُ إِلَّا أَنَّهَا مَائِمَةٌ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . . / - . . .	- . . . / - . . . / - . . .

“Ben, sadece onun ancak günahkâr bir kadın olduğunu ve senin de iyilik eden o kadına eziyet ettiğini söyledim”¹⁶⁶.

Üçüncü Arûzun Üçüncü Darbı

Üçüncü darbı, mahzûz olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir:

أَنْ تُؤْذِي النَّاسَا	مَا قَلْتُ إِلَّا أَنَّهَا مَائِمَةٌ
فَعْلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- - / - . . .	- . . . / - . . . / - . . .

“Ben, sadece insanlara eziyet ettiğinden dolayı onun günahkâr bir kadın olduğunu söyledim”¹⁶⁷.

Üçüncü Arûzun Dördüncü Darbı

Dördüncü darbı, maktû‘ olarak (مَفْعُولُنْ) vezninde gelir:

¹⁶⁵ Celâl el-Hanefî, s. 549.

¹⁶⁶ Celâl el-Hanefî, s. 549.

¹⁶⁷ Celâl el-Hanefî, s. 551.

أَنْكَ تُؤْذِي النَّاسَا
مُفْتَعِلُنْ / مَفْعُولُنْ
---/-...-

مَا قَلْتُ إِلَّا أَنَّهَا مَائِمَةٌ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
-...-/-...-/-...-

“Ben, sadece onun günahkâr biri olduğunu, senin de insanlara eziyet ettiğini söyledim”¹⁶⁸.

Dördüncü Arûzu ve Darbı

Muhammes recezin dördüncü arûzu, mahzûz olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir. Bu arûzun bir darbı vardır; kendisi gibi mahzûz olarak (فَعْلُنْ) vezninde gelir:

وَأَهْدِ امْرَأًا ضَلَّأ
مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلُنْ
--/-...-

يَا رَبِّ سَدِّدْ خَطْوَةَ مَنْ زَلَّأ
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / فَعْلُنْ
--/-...-/-...-

“Ey Rabbim! Bilmeden yanlış yapanların hatasını ört, sapıtan insanlara da hidayet et!”¹⁶⁹.

1.10.MUVAŞŞAH RECEZ

Recez vezni, Endülüs'te muvaşşah ismiyle ortaya çıkan Arap şiir yapıtının oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Usûl çokluğu, şairini kendi kabiliyetine göre oluşturduğu kanunları uygulamasına neden olmuştur. Bu tarz, recezin müseddes, murabba', müselles, menhûk v.b. şekillerine uymaz. Ölçüsü, söyleyen şairin kendisine bağlıdır. Her şiirin, kendisine özgü birtakım kuralları vardır¹⁷⁰.

Muvaşşah recezlerde şair, recez tef'ilelerini şiirinde kendi tarzına göre kullanır. Ritmi, usûlü ve söyleniş makamı karakteristiktir. Başlı başına orijinal ve yaratıcı bir yapıya sahiptir. Meselâ aşağıdaki şiir bunlardan birisidir¹⁷¹:

¹⁶⁸ Celâl el-Hanefî, s. 552.

¹⁶⁹ Celâl el-Hanefî, s. 551.

¹⁷⁰ Bk. Celâl el-Hanefî, s. 564-565.

¹⁷¹ Bu ve buna benzer şiirlerin çevirisi önceden geçtiği için tekrarlanmamıştır.

يا ناعِسَ الطَّرْفِ المُعَنَّى مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلَاتُنْ -- . . . / - . . .	داو العليل مُسْتَفْعِلَانْ = . . .
فالقلب في حبك مَضْنَى مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلَاتُنْ -- . . . / - . . .	واشْفِ العليل = . . .
أشهى من الوصل وأهنا مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلَاتُنْ -- . . . / - . . .	مِنْ سَلْسَبِيلْ مُسْتَفْعِلَانْ = . . .

“Ey gözleri uyuklayan el-Mu‘annâ¹⁷², hastaları tedavi et. Susuzların susuzluğunu gider. Senin sevginle kalbim bitkin düşmüştür. Cennetteki pınardan, ki o kavuşmaktan daha tatlı ve daha hoştur”¹⁷³.

1.11.RECEZ VEZNİNİN ZİHÂF VE İLLETLERİ

Şiir vezinleri, her zaman sâlim olarak gelmez. Bazı tef ilelerinde, şairlerin ve arûzla uğraşan ilim adamlarının kabul ettiği *zihaf*¹⁷⁴ ve *illetler*¹⁷⁵ görülebilir. Bu

¹⁷² el-Mecdî el-‘Ukeylî’nin lakabıdır (bk. Celâl el-Hanefî, s. 566-567). Bu şiiri, şu şekilde de okumak ve müzikteki usûlünü farklı olarak belirlemek mümkündür:

يا ناعِسَ الطَّرْفِ المُعَنَّى مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلَاتُنْ -- . . . / - . . .	داو العليل مُسْتَفْعِلَانْ -- . . .
فالقلب في حبك مَضْنَى مُسْتَفْعِلُنْ / مُفْتَعِلَاتُنْ -- . . . / - . . .	واشْفِ العليل -- . . . مُسْتَفْعِلَاتُنْ

¹⁷³ Celâl el-Hanefî, s. 566-567.

¹⁷⁴ Bir beytin sebep cüzlerinin ikinci harfinde meydana gelen değişikliğe denir. Müfred ve mürekkep zihâf olmak üzere ikiye ayrılır (bk. *Mizânu’z-zeheb*, s. 9).

¹⁷⁵ Sadece aruz ve darb tefilelerinde bulunan sebep ve vetedlerde meydana gelen değişikliktir (bk. *Mizânu’z-zeheb*, s. 14).

hususunu, el-Asma'î (ö.216/831) şöyle dile getirir: “Şiirdeki zihâf ve illetler, fıkhıdaki ruhsata benzer. Ancak onlar, arûzcuların uygun gördüğü ölçüde olabilir”¹⁷⁶.

Zihâf ve illetler, en çok recez vezninde görülmektedir¹⁷⁷. Bunlar, zamanla tespit edilmiştir. Genelde recezin arûz ve darbında yer alır. Burada ibtidâ ve haşivlerde yer alan zihâf ve illetlere yer verilecektir. Recez vezninin ibtidâ ve haşivlerinde üç zihâf bulunmaktadır; Sâlim olarak gelen (مُسْتَفْعِلُنْ) tef'ilesi, mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ); matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) ve mahbûl olarak (فَعِلُنْ); meşkûl (mahbûn-mekfûf) olarak (مَفَاعِلُنْ); mekfûf olarak (فَاعِلَاتُ); meşkûl olarak (فَعِلَاتُ); mahbûl olarak da (فَعِلُنْ) vezinlerinde gelebilir. Ayrıca, zihâf ve illetler içerisinde oluşumunu tam olarak belirleyemediğimiz ve adlandıramadığımız (مَفْعُولَاتُ), vezni de görülmektedir.

1. Mahbûn

İbtidâ ve haşivlerde (مُسْتَفْعِلُنْ) tef'ilesi, mahbûn olarak (مَفَاعِلُنْ) vezninde gelebilir. Mahbûn illeti, recezin bütün tef'ilelerinde bulunabilir. Nitekim Ebu'n-Necm el-‘İclî'nin aşağıdaki şiirinde bütün tef'ileler mahbûn olarak gelmiştir¹⁷⁸:

سَقَى بِكَفِّ خَالِدٍ وَأَطَعَمَا	وَطَالَمَا وَطَالَمَا وَطَالَمَا
مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ	مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ / مَفَاعِلُنْ

2. Matvî

İbtidâ ve haşivlerde (مُسْتَفْعِلُنْ) tef'ileleri, matvî olarak (مُفْتَعِلُنْ) şeklinde gelebilir¹⁷⁹:

أَكْرَمَ مِنْ عَيْدٍ مَنَافٍ حَسَبًا	مَا وَادَتْ وَالِدَةٌ مِنْ وَادٍ
مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ	مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ / مُفْتَعِلُنْ
- . . . / - . . . - / - . . .	- . . . / - . . . - / - . . .

¹⁷⁶ el-‘Umde, I, 140.

¹⁷⁷ Muhammed Keşşâş, s. 117.

¹⁷⁸ el-‘İkdu'l-ferîd, V, 485; el-İknâ‘, s.43; K. el-Kâfî, s.80; el-Kustâs, s. 99; el-Mi ‘yâr, s. 76; Miftâhu'l-‘ulûm, s. 545.

¹⁷⁹ K. ‘Arûdi'l-l-varaka, s. 29; el-‘İkdu'l-ferîd, V, 485; el-İknâ‘, s.43; K. el-Kâfî, s. 80; el-Kustâs, s. 99; el-Mi ‘yâr, s. 76; Miftâhu'l-‘ulûm, s.545; Recâ‘ el-Cevherî, s. 29.

3. Mahbûl

İbtidâ ve haşivlerde (مُسْتَفْعِلُنَّ) tef'ileleri, mahbûl (mahbûn-matvî) olarak (فَعِلْتُنَّ) vezninde gelebilir¹⁸⁰ :

عَجَلٍ مَنَعَ خَيْرَ تُودَةٍ	وَتَقَلَّ مَنَعَ خَيْرَ طَلَبٍ
فَعِلْتُنَّ / فَعِلْتُنَّ / فَعِلْتُنَّ	فَعِلْتُنَّ / فَعِلْتُنَّ / فَعِلْتُنَّ
- . . . / - . . . / - . . .	- . . . / - . . . / - . . .

4.Meşkûl

İbtidâ ve haşivlerde (مُسْتَفْعِلُنَّ) tef'ileleri, meşkûl (mahbûn-mekfûf) olarak (مَفَاعِلُنَّ) vezninde gelebilir:

كُلِّ وَاِبِلٍ مُسْبِلٍ هَطَلٍ	مَنَازِلٌ عَفَاهُنَّ بِذِي الْأَرَا
مَفَاعِلُنَّ / مَفَاعِلُنَّ / مَفَاعِلُنَّ	مَفَاعِلُنَّ / مَفَاعِلُنَّ / مَفَاعِلُنَّ
- . . . / - . . . / - . . .	- . . . / - . . . / - . . .

“İri taneli yağan yağmurlar, Zu'l-Erâk'deki yurtları sildi”¹⁸¹.

5. Mekkûf

Haşivlerde bazı (فَاعِلَاتُنَّ) tef'ileleri, mekkûf olarak (فَاعِلَاتُنَّ) şeklinde gelebilir:

قَدْ حَدَّبُوا دُونَهُ وَقَدْ أَنْفُوا	إِنَّ سُمَيْرًا أَرَى عَشِيرَتَهُ
مُفْتَعِلُنَّ / فَاعِلَاتُنَّ / مُفْتَعِلُنَّ	مُفْتَعِلُنَّ / فَاعِلَاتُنَّ / مُفْتَعِلُنَّ
- . . . / - . . . / - . . .	- . . . / - . . . / - . . .

“Sumeyr, aşiretinin, kendisinden başkasına şefkatçi olduklarını ve izzet-i nefislerine dokunacak şeyleri kabul etmediklerini gösterdi”¹⁸².

6.Meşkûl ve Mahbûl

İbtidâ ve haşivlerde (مُسْتَفْعِلُنَّ) tef'ileleri, meşkûl olarak (فَاعِلَاتُنَّ); mahbûl olarak da (فَعِلْتُنَّ) şeklinde gelebilir:

¹⁸⁰ K. 'Arûdi'l-l-varaka, s. 29; el-İknâ', s. 44; K. el-Kâfi, s. 81; el-Kustâs, s. 99; el-Mi 'yâr, s. 76; Miftâhu'l- 'ulûm, s. 545.

¹⁸¹ K. 'Arûdi'l-l-varaka, s.31; el- 'İkdu'l-ferîd, V, 490; el-İknâ', s.58; K. el-Kâfi, s.106; el-Kustâs, s. 112; el-Mi 'yâr, s. 91; Miftâhu'l- 'ulûm, s. 553 .

¹⁸² Bu şiirini Mâlik b. 'İclân'a ait olduğu söylenmektedir (bk. K. 'Arûdi'l-l-varaka, s. 31; el- 'İkdu'l-ferîd, V, 490; el-İknâ', s. 58; K. el-Kâfi, s. 106; el-Mi 'yâr, s. 91; Miftâhu'l- 'ulûm, s. 553.

قَطَعَهُ رَجُلٌ عَلَى جَمَلِهِ
فَعَلْتُنُّ / فَعَلَاتُ / مُفْتَعِلُنُّ
- . . . - / - / -

وَبَلَدٌ مُتَشَابِهٌ سَمْتُهُ
فَعَلْتُنُّ / فَعَلَاتُ / مُسْتَفْعِلُنُّ
- . . . - / - / -

“Yolları birbirine benzer nice beldeler vardır ki, insan onları devesi üzerinde geçmiştir¹⁸³ .

7. Haşivlerde Bazı Tef'ileler (مَفْعُولَاتُ) Şeklinde Gelebilir:

Müseddes recezin birinci arûzunun yedinci darbındaki örnek, burada da aynen tekrarlanmıştır. Zira haşivlerdeki her iki tef'ile bu tarzda gelmiştir¹⁸⁴:

بِالْخَيْرِ يُفْشِي فِي مِصْرِهِ الْعُرْفَا
مُسْتَفْعِلُنُّ / مَفْعُولَاتُ / مُفْتَعِلُنُّ
- . . . - / - / -

إِنَّ ابْنَ زَيْدٍ لَا زَالَ مُسْتَعْمَلًا
مُسْتَفْعِلُنُّ / مَفْعُولَاتُ / مُسْتَفْعِلُنُّ
- . . . - / - / -

¹⁸³ K. 'Arûdi'l-l-varaka, s. 32; el- 'İkdu'l-ferîd, V, 490; el-İknâ ', s. 58; K. el-Kâfi, s. 107; el-Kustâs, s. 113; el-M 'yâr, s. 91; Miftâhu'l- 'ulûm, s.553.

¹⁸⁴ el-Cevherî, bu şiiire el-Halîl'in 'münserih veznindedir' dediğini kaydetmektedir (bk.K. 'Arûdi'l-l-varaka, s. 31); el- 'İkdu'l-ferîd, V, 490; el-İknâ ', s. 56; K. el-Kâfi, s. 103; el-Kustâs, s. 112; el-Mi 'yâr, s. 89; Miftâhu'l- 'ulûm, s.552; İbn Manzûr, IX, 239 (عرف) .

Yrd. Doç. Dr. İbrahim YILMAZ

TAM ÖĞRENME STRATEJİSİ'NİN ETKİLİLİĞİ ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA

Öğr. Gör. Şemseddin KOÇAK*

Prof. Dr. Zeynel CEBECİ**

Öğr. Gör. Emrah YENİLMEZ***

ÖZET

Her öğrencinin her bir üniteyi % 70 veya daha üzerinde öğrenebilmesi esasına dayanan eğitim kuramına Tam Öğrenme (Mastery Learning) denilmektedir. Bu çalışmada, eğitim ve öğretim faaliyetlerinde sorun olarak sıklıkla karşılaşılan, öğrencilerin öğrenme eksiklerini ve nedenlerini tespit etmek ve bu yönde yapılabilecek eksiklikleri giderici çalışma seçeneklerini ortaya koymak amaçlanmıştır. Bunun yanında, her ünite sonunda varılan başarıyı belirlemek, yıl sonunda her derste gerçekleşen öğrenme düzeyini tespit etmek, öğrencilerin bireysel özelliklerini ve bu bireysel özelliklerine uygun eğitim yapmayı gerçekleştirmek hedeflenmiştir.

Çalışma, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okutulan Öğretmenlik Mesleğine Giriş dersini alan 53 öğrenci üzerinde yapılmıştır. Ders, 10 üniteye ayrılmış ve her ünitenin tüm öğeleri taranarak, 25 soruluk “çoktan seçmeli” İzleme Testleri hazırlanmıştır. Çalışmada, kontrol ve deney grupları kullanılmış, kontrol grubunda her üniteden sonra sadece o üniteye ait İzleme Testi uygulanmış ve o teste ait sorular sorulmuştur. Deney grubunda ise, yine her üniteden sonra İzleme Testi uygulanmış ve

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Eğitim Bilimleri

** Ç. Ü. Bilgisayar Bilimleri Uygulama ve Araştırma Merkezi

*** Ç. Ü. Bilgisayar Bilimleri Uygulama ve Araştırma Merkezi

bunun yanında önceki ünitelerden yanlış cevaplandırılan ve cevaplandırılmayan (boş bırakılan) sorular öğrencilere tekrar sorulmuştur. Böylece kontrol grubu ile deney grubu arasındaki “etkililik” tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışma sonunda, her öğrencinin her ünite sonunda öğrenme eksikleri ve yanlışları belirlenmiştir. Deney grubunda yeni üniteye geçilmeden önce bir önceki üniteye tespit edilen eksik ve yanlışlar üzerinde durulmuş ve giderilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, her ünite sonunda öğrencilerin ve sınıfın ulaştığı başarı düzeyi tespit edilmiştir. Böylece, yarıyıl sonunda üzerinde çalışılan derse ait gerçekleşen öğrenme düzeyi ile, bireysel özellikler belirlenmiştir.

Çalışma sonucunda öğrencilerin verdikleri cevaplardan hareket edilerek, deney grubunun % 70’den fazla öğrenme düzeyini gerçekleştirdiği ve kontrol grubu ile deney grubu arasında “anamlı” bir farkın bulunduğu görülmüştür.

GİRİŞ

Bloom’un Tam Öğrenme ya da Okulda Öğrenme Kuramı adını verdiği bu kuram, öğrencilerin hemen hemen tümünün, bir ünite içinde öğrenilecek yeni davranışların % 75-85 gibi büyük bir kısmını öğrenmiş olmaları hali veya bu düzey ve genellikle bir öğrenmeyi sağlama amacını güden bir öğrenme yaklaşımı (Bloom, 1988) olup; toplu öğrenmelerde gözlenen bireysel ayrılıkların, ek zaman ve öğrenme olanakları sağlandığında, hemen hemen tüm öğrencilerin okullarda öğretilmek istenen tüm yeni davranışları öğrenebileceği savına dayanır (Senemoğlu, 2002).

Bireylere davranış kazandırmada, bireyin genel sağlık durumu, ön bilgileri, zeka seviyesi, güdülenme ve kendine güven gibi “iç şartlar”ın yanında, diğer öğrenciler, basılı araçlar (Büyükkaragöz, 1997), sınıfın fiziksel özellikleri, aile, rehberlik, akran grupları ve öğretmenin nitelikleri ile öğretmenin eğitim sırasında bireye sağladığı eğitim imkanları “dış şartlar” (Erden, 2001) önemli etkenlerdir.

Yine Bloom’a göre, insanlar arasındaki öğrenme düzeyi farklılıklarının temel nedeni, doğuştan getirilen özelliklerden çok, okullardaki öğrenme-öğretme

özellikleriyle, diğer çevresel faktörlerdir. Bu faktörlerden zeka, öğretmenin kişilik özellikleri, ailenin sosyo-ekonomik durumu, öğrenme-öğretme etkinlikleriyle doğrudan değiştirilemeyecek etkenlerdir. Fakat öğrencilerin ön öğrenmeleri, ilgisi, tutumları, başarılı olabileceğine olan inançları, öğretim hizmetinin niteliği gibi özellikler, okullardaki öğrenme-öğretme süreci yoluyla değiştirilebilir, değişkenlerdir. Böylece, öğrenciler arasındaki öğrenme farklılıkları en aza indirilebilir ve eğitim sistemleri de seçici ve eleyici olmaktan çıkarılarak, okullar öğrencilerin kendilerini gerçekleştirmelerine yardım edebilen kurumlar haline getirilebilir (Senemoğlu, 2002).

Hemen hemen bütün öğrencilerin, okulların öğretme amacını güttüğü tüm yeni davranışları öğretebileceği görüşü üzerine temellendirilmiş olan Tam Öğrenme Yaklaşımının temelinde; öğrencilere planlı ve duyarlı bir eğitim hizmeti sağlanır, öğrenme güçlükleriyle karşılaşanlara yerinde ve zamanında yardım edilir, onlara yani önceden kararlaştırılan yetkinlikte öğrenmeleri için “yeterli zaman” verilir ve onlar için de anlamlı bir “tam öğrenme” ölçütü belirlenirse, hemen hemen tüm öğrencilerin yüksek düzeyde bir öğrenme gücü geliştirebileceği, düşüncesi, yatar. Yaklaşımın başarılı olmasındaki başlıca etken ise, öğrencinin süreç boyunca sürekli olarak güdülenmekte ve öğrenme güclüğü ile karşılaştığı her yer ve zamanda sürekli olarak ona yardım edilmekte olmasıdır (Bloom, 1988).

Eğitim etkinlik ve verimliliğini en üst düzeye çıkarmaya çalışan Tam Öğrenme Yaklaşımının;

Öğrenci nitelikleri (Bilişsel Giriş Davranışları, Duyuşsal Giriş Özellikleri),

Öğretim hizmetinin niteliği (ipuçları (işaret), katılma, pekiştirme, dönüt ve düzeltme),

Öğrenme ürünleri (öğrenme düzeyi ve çeşidi, öğrenme hızı, duyuşsal ürünler), olmak üzere, üç temel değişkeni vardır (Senemoğlu, 2002).

Bu çalışmada, Öğretim ya da Öğretim Hizmetinin Niteliği olarak adlandırılan ikinci değişken ile; öğrenciye neleri, nasıl öğrenecekleri ile ilgili verilen uyarıcıların

öğrenme sürecine katılma olanakları, öğrenciye verilen pekiştireç ve öğrenme eksiklerini belirleme ve düzeltme etkinlikleri üzerinde durulmaktadır. Çünkü Giriş Özellikleri yanında, Öğretim Hizmetinin Niteliği de olumlu olduğu zaman Öğrenme Düzeyi ve Niteliği yükselmekte ve öğrenciler arasındaki başarı farkları en aza inmektedir (Senemoğlu, 2002).

Öğretim Hizmetinin Niteliğini dört temel faktör olan işaret (ipucu), katılma, pekiştirme ve dönüt-düzeltilme oluşturmaktadır.

İşaret (ipucu); öğrenme-öğretme sürecinde, öğrenciye neyi öğreneceğini, bunları niçin ve nasıl öğreneceğini gösteren mesajların tümüne işaret (ipucu) denir. Bunlar, sözlü olabileceği gibi olay ya da varlıklar, kaynaklar, yardımcı kitaplar da olabilir. Öğrenme ortamında nitelikli işaretler kullanmanın öğrenme düzeyinde 1 ss'lik artış sağladığı görülmüştür.

Katılma; öğrencinin istenen davranışı kazanması için kendine sağlanan işaretlerle, belli bir düzeyde açık ya da örtük olarak etkileşmesi ve bu çabayı, davranışı kazanıncaya kadar devam ettirmesine denir. Katılmada, işaretlerin uygunluğu, pekiştirmenin yerinde ve zamanında yapılması, düzeltme etkinliklerinin yerinde yapılması önemli bir yer tutar.

Pekiştirme; davranışın tekrar edilme sıklığını arttırma işlemi olup, etkili kullanılması durumunda öğrenme düzeyi 1,2 ss yükselmektedir.

Dönüt ve Düzeltme: Dönüt, öğrenciye öğrenmelerinin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında verilen mesajların bütününe, Düzeltme ise, eksiklerin tamamlanması, yanlışların doğrulanması işlemine denir.

Dönüt ve düzeltme, öğretim hizmeti niteliğini ve öğrenme düzeyini belirleyen en önemli öğedir. Çünkü sınıf ortamında öğreticinin her öğrenci ile etkileşimi eşit olmadığı gibi, işaretler, katılma ve pekiştireçler de –daha önce de belirtildiği gibi- her öğrencinin iç koşullarına göre anlam kazanır ve öğrenme düzeylerinde farklılıklar gözlenir. Bu nedenle, öğrencilere kazandırılmak istenen davranışların hangisi tam, hangilerinin yetersiz öğrendikleri ya da hiç

öğrenemediklerini ve öğrenmeme nedenlerini belirleyerek, her öğrencinin eksik ve yanlışlarının düzeltilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir deyimle dönüt ve düzeltme etkinliklerinin yapılması gereklidir (Senemoğlu, 2002).

Çünkü dönütlerin; yönlendirici, güdüleyici ve pekiştirici olmak üzere üç temel işgörsü vardır. Öğrencilerin sorduğu sorulara verdiği yanıtlar karşısında “doğru, tamam, eksik, yanlış” gibi sözcükler yönlendirici dönüt olup, bunlardan “doğru, tamam” gibi dönütler öğrenilenlerin pekiştirilmesinde güdüleyici, rol oynar. Değerlendirme sonucunda yüksek not verilmesi ise pekiştirici görevini görür (Sönmez, 2003).

Dönüt alıp düzeltme yapmanın en etkili yollarından biri her ünite sonunda İzleme Testleri uygulayıp değerlendirme yapmaktır. İzleme Testleri, her üniteye kazandırılmak istenen tüm davranışların ne derece kazandırılmış olduğunu yoklayan testlerdir. İzleme Testleri sonuçlarına göre, düzeltme etkinliklerini planlamak mümkündür. Düzeltme etkinlikleri sırasında, öğretimin bireyselleştirilmesi ve böylece tam öğrenme sağlanabilmektedir (Senemoğlu, 2002).

Tam Öğrenme Yaklaşımında ele alınan bağımsız değişkenlerin Öğrenme Ürünleri üzerindeki etkilerini inceleyebilmek ve öğrenme ürünlerindeki eksiklerin yığılaşmadan giderilmesini sağlamak için hem grupla öğretime, hem de öğretimin bireyselleştirilmesine imkan verecek bir Öğrenme Biriminin tanımlanmasına gerek duyulmuştur. Bu birim, birarada öğrenilmesi uygun, anlamlı ve sonunda ölçme ve değerlendirme yapmak için yeterli düzeyde öğrenme ürünü oluşturabilmelidir. Başka bir deyimle Öğrenme Birimi, ölçülüp değerlendirilebilecek kadar öğrenme ürününü kapsamalı ve öğrenme eksik ve güçlüklerinin yığılaşmadan düzeltilmesine imkan verecek büyüklükte olmalıdır. Böyle bir birim, her ünite için 1-10 saatlik süreyi kapsayan 15-30 davranışın öğretildiği bir birimdir (Senemoğlu, 2002).

İzleme Testleri uygulayarak Tam Öğrenmenin Etkliliğini klasik sınıf ortamında araştırmak nerdeyse mümkün değildir. Çünkü, İzleme Testlerine verilen cevapları elle bilgisayara girmek, buarada -deney grubunda- yanlış ve eksik sorulara

verilen cevapları tekrar girmek ve bunu her İzleme Testi uyguladıktan sonra yapmak gereklidir. Ayrıca, İzleme Testlerinin çokluğu yanında, soru ve öğrenci sayısının da fazla olması, uygulamayı nerdeyse imkansız hale getirmektedir. Bu nedenle, öğretimde bilgisayar kullanmak, başka bir deyimle Bilgisayar Destekli Eğitim (BDE) yapmak gereklidir. BDE denildiğinde, eğitim-öğretim etkinlikleri sırasında, eğitimi zenginleştirmek ve niteliği yükseltmek için öğretmene yardımcı bir araç olarak bilgisayardan yararlanmak anlaşılmaktadır. Bilgisayarı okullarda kullanma yollarından biri de, Ölçme ve Değerlendirme işlemleridir. Örneğin sınavların değerlendirilmesi ve yapılması çalışmalarında bilgisayarın kullanılmasıdır (Demirel, Seferoğlu ve Yağcı, 2002).

ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu çalışmanın amacı, Tam Öğrenme Stratejisinin (Yaklaşımının) etkililiğini araştırmaktır.

Ayrıca bu çalışma ile;

Bilgisayar destekli ölçme ve değerlendirme çalışmalarının her derste uygulanabileceği,

Böylece öğretim elemanlarına zaman kazandıracağı,

Öğrenciye vereceği dönütlerle, onları güdüleyeceği ve başarılarını yükselteceği, ve

Ölçme ve değerlendirme çalışmalarının daha objektif yapılabileceği, düşünülmektedir.

YÖNTEM

Bu çalışma 2003-2004 öğretim yılının birinci yarısında, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü 1. sınıfında okuyan ve İD-101 Öğretmenlik Mesleğine Giriş dersini ilk defa alan, iki şubedeki toplam 53 öğrenci üzerinde yapılmıştır. Şubelerden birincisi 27 öğrenciden oluşmakta olup, kontrol grubu, diğeri ise 26 öğrenciden oluşmakta olup deney grubu olarak kullanılmıştır.

Araştırmada, her iki gruba da Ekim 2003'ün ilk haftasında, ayırt edicilik dereceleri "iyi" ve "çokiyi" sorulardan oluşan ve her üniteden 5 soru seçilerek oluşturulmuş toplam 50 soruluk bir Ön Test uygulanmıştır. Gruplar arasındaki t testi sonuçlarına bakılmış ve sonucun "önemsiz" ($P = 0.234$) olduğu görülmüştür.

Çalışmada ders olarak İD 101 Öğretmenlik Mesleğine Giriş dersinin ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin seçilme nedeni, araştırmacılardan birinin ilgili Fakültede adı geçen dersi okutmakta olmasıdır.

Araştırmada, sınav ve istatistiksel işlemler için, Çukurova Üniversitesi Bilgi İşlem Merkezi tarafından geliştirilmiş olan Çevrim İçi Sınav ve Ölçme-Değerlendirme Sistemi (ÇİSÖD) kullanılmıştır.

Çalışmada, YÖK'ün hazırlamış olduğu İlahiyat Fakülteleri Ders Tanımları (Müfredat Programı) esas alınarak, İD 101 Öğretmenlik Mesleğine Giriş dersi 10 üniteye ayrılmış ve her ünitenin tüm öğeleri taranarak (öğelere dönük analiz yapılarak) İzleme Testleri hazırlanmıştır. Her ünitenin ortalama 25 öğeden oluştuğu belirlenmiştir. 25'ten fazla olan öğelerin paralel olanlardan yalnız bir tanesi uygulamaya dahil edilmiş, 25'ten az olan öğeler ise paralel sorular yazılarak 25'e tamamlanmıştır.

Dersin planlaması yapıldıktan sonra, öğretim yılı başında öğrencilere, her hafta ünite bittikten sonra İzleme Testi uygulanacağı, deney grubunda ise, her yeni ünite ile birlikte önceki ünitelere ait cevaplandırılmayan (eksik bırakılan) ve yanlış cevaplanan soruların tekrar sorulacağı ve bu uygulamanın dönem sonuna kadar sürdürüleceği bildirilmiştir. Ayrıca, her İzleme Testi uygulandıktan hemen sonra, cevaplamaı bitiren her öğrencinin hangi soruları cevaplayamadığı (soru numarası ve metin olarak), aldığı puan ve aritmetik ortalama ve standart sapmaya göre sınıf içerisinde bulunduğu yer ile sınıf içerisindeki başarı sırasını görebileceği bildirilmiştir.

Dönem sonunda da, dönem başında uygulanan Ön Test, Son Test olarak kontrol ve deney gruplarına uygulanmış ve aralarındaki t testi sonuçlarına bakılmıştır.

10 hafta boyunca, her ünitenin İzleme Testleri sonuçlarına ait karne örneği Tablo 1 ve Tablo 2'de verilmiştir.


Tablo 1: Öğrenci Karnesi (1. Hafta)

Durum	 Kullanıcı Aktif
Numara	2003187026
Ad	Hüseyin
Soyad	Avcı
Fakülte	İlahiyat
Bölüm	İlköğretim Din. K. v

ID-101 DERSİ SINAV SONUÇLARI - Ünite : 1				
1-1- Yanlış	1-2- Doğru	1-3- Yanlış	1-4- Doğru	1-5- Yanlış
1-6- Doğru	1-7- Doğru	1-8- Yanlış	1-9- Yanlış	1-10- Doğru
1-11- Doğru	1-12- Yanlış	1-13- Yanlış	1-14- Doğru	1-15- Yanlış
1-16- Boş	1-17- Boş	1-18- Yanlış	1-19- Doğru	1-20- Doğru
1-21- Doğru	1-22- Doğru	1-23- Yanlış	1-24- Doğru	1-25- Doğru

Tablo 1, doğru, yanlış ve cevaplanamayan (boş bırakılan) soruların numaralarını göstermektedir.

Tablo 2: Öğrenci Karnesi (2. Hafta)

Durum	 Kullanıcı Aktif
Numara	2003187026
Ad	Hüseyin
Soyad	Avcı
Fakülte	İlahiyat
Bölüm	İlköğretim Din. K. v

ID-101 DERSİ SINAV SONUÇLARI - Ünite : 2				
1-1- Yanlış	1-3- Doğru	1-5- Yanlış	1-8- Doğru	1-9- Doğru
1-12- Doğru	1-13- Doğru	1-15- Doğru	1-16- Doğru	1-17- Doğru
1-18- Yanlış	1-23- Doğru	2-1- Doğru	2-2- Doğru	2-3- Doğru
2-4- Doğru	2-5- Doğru	2-6- Doğru	2-7- Doğru	2-8- Doğru
2-9- Doğru	2-10- Yanlış	2-11- Doğru	2-12- Doğru	2-13- Yanlış
2-14- Boş	2-15- Doğru	2-16- Doğru	2-17- Yanlış	2-18- Yanlış
2-19- Doğru	2-20- Doğru	2-21- Doğru	2-22- Doğru	2-23- Doğru
2-24- Doğru	2-25- Yanlış			

Tablo 2: Sınav yapılan ve önceki ünitelere de ait, doğru, yanlış ve cevaplanamayan soruların numaraları ile ünite numaralarını göstermektedir.

Deney Grubundaki öğrencilere, -karnelerini gördükten sonra- yanlışların düzeltilmesi, eksiklerin giderilmesine yönelik rehberlik çalışmaları yapılmıştır. Ders çalışırken, ders kitabı ile birlikte yardımcı kitapları da okumaları ve sözlüklerden yararlanmaları, üniteleri öğelere dönük analiz yaparak okumaları gerektiği, yanlışları düzeltmeleri durumunda puanlarının yükseleceği, dolayısıyla sınıf içinde başarı sıralarının değişeceği hatırlatılmıştır. Öğrencilerin İzleme Testleri ile ilgili sorularına direkt cevaplar verilmeyip, ipuçları verilerek doğru cevapları kendilerinin bulmaları sağlanmış ve derse katılmaları teşvik edilmiştir. Ayrıca derse, işlenecek üniteyi okuyarak gelmeleri söylenmiştir. Kontrol grubunda da aynı çalışmaların yapılması gerektiği belirtilmiştir.

ARAŞTIRMA BULGULARI

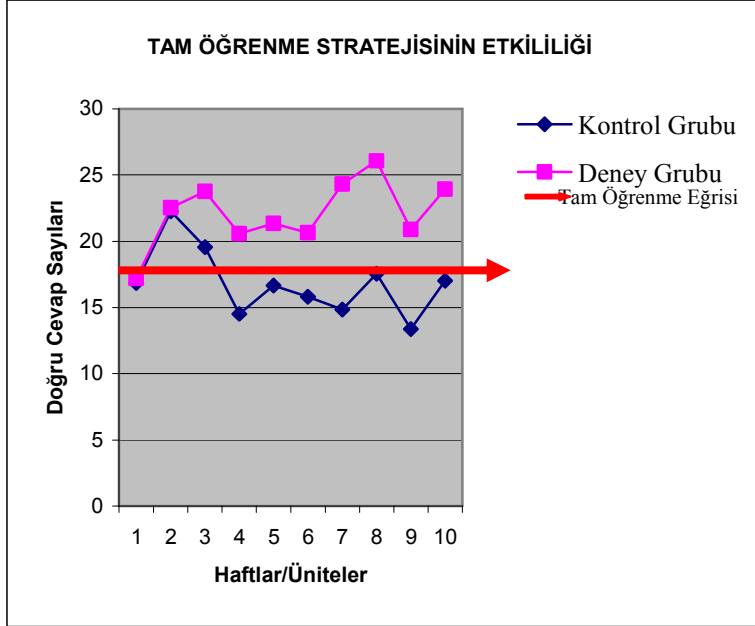
Tablo 3: Araştırma Bulguları

Ünite No	Kontrol Grubu (n=27)			Deney Grubu (n=26)		
	Doğru Cevap sayısı	Öğrenci başına düşen Doğru cevap sayısı	%	Doğru Cevap sayısı	Öğrenci başına düşen Doğru cevap sayısı	%
1	455	16,85	67,40	447	17,19	
2	601	22,25	89,03	586	22,53	
3	528	19,55	78,22	618	23,76	
4	392	14,51	58,07	535	20,57	
5	450	16,66	66,66	555	21,34	
6	427	15,81	63,25	537	20,65	
7	401	14,85	59,40	632	24,30	
8	474	17,55	70,22	678	26,07	
9	361	13,37	53,48	543	20,88	
10	460	17,03	68,14	622	23,92	
Toplam	4549	16,84		5733/6500	22,12	
Gerçekleşen öğrenme	4549/6750		67,39			88,20

Çalışma boyunca öğrencilere 10 üniteden 25 soruluk İzleme Testleri uygulanmış olup, her öğrenciye toplam 250 yeni soru sorulmuştur. Kontrol grubunda 27, deney grubunda ise 26 öğrenci bulunmakta olup, analizler Tam Öğrenme Ölçütü olarak % 70 esas alınıp ($25 \times 70 : 100$) 17,50 veya üzeri Doğru cevap üzerinden yapılmıştır.

10 Hafta boyunca, kontrol grubunun 6750 sorunun 4549'unu doğru olarak cevaplayabildiği ve bu değer % 67,39'a karşılık geldiği görülmüş olup, 2, 3, ve 8. ünitelerin dışında Tam Öğrenmenin gerçekleşmediği; deney grubunda ise 10 hafta boyunca sorulan 6500 yeni sorunun 5733'ünün doğru olarak cevaplandırıldığı ve bu değer % 88,20'ye karşılık geldiği, Tam Öğrenmenin ise sadece 1. ünite uygulandığı sürede gerçekleşmediği, bundan sonra bu ünite de Tam Öğrenmenin gerçekleştiği ve ortalama Doğru cevap sayısının 22,12 olup bu değer de Tam Öğrenme Ölçütü olan 17,50'dan yüksek olduğu görülmüştür. Tam Öğrenme değerleri Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: Tam Öğrenme Stratejisinin Etkililiği



Deney grubunda önceki ünitelerden yanlış cevaplanan ve boş bırakılan sorular tekrar sorulduğu için bu değerin yüksek çıkması olağandır; Kontrol grubunda da öğrencilerin sınavdan sonra yaptıkları bazı yanlışların doğru cevaplarını öğrendikleri için, öğrenme düzeyinin daha yüksek gerçekleştiği söylenebilir, iddiasının geçerliğini araştırmak için gruplara -daha önce uygulanmış olan- Ön Test ile, araştırma bittikten sonra Son Test uygulanmış ve t testi sonuçlarına bakılmıştır. Sonuçlar tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5:Gruplararası Ön Test ve Son Test Sonuçları

Gruplar	N	Ön Test (\bar{X})	SS	Son Test (\bar{X})	SS
Kontrol Grubu	27	13,1481	3,9390	22,6296	3,7942
Deney Grubu	26	14,3077	2,9902	26,6538	4,4984

Ön Test P= .234 P>.05 önemsiz.
Son Test P= .001 P<.05 önemli.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Kontrol grubunda 2, 3 ve 8. ünitelerde Tam Öğrenme sağlanmış olup, ortalama öğrenme düzeyi 67,39 olarak gerçekleşmiştir.

Deney grubunda, sadece 1. ünite Tam Öğrenme ilk uygulamışta gerçekleşmemiş olup, ortalama öğrenme düzeyi % 88,20 olarak gerçekleşmiştir. Bu değer, tarafımızdan yapılan araştırmada bulunan sonuca (% 88,22) çok yakındır (Koçak, Cebeci, Yenilmez, 2003).

Her yeni üniteye geçildiğinde, önceki ünitelerdeki yanlış cevaplandırılan ve cevaplandırılmayan (boş bırakılan) soruların doğru cevabının öğrenilebileceği varsayımı dikkate alınarak, gruplararası t testi sınaması yapılmış ve sonuç yüksek düzeyde anlamlı (.001) bulunmuştur. Deney grubundaki bu farklılığı; ipucu (işaret), pekiştirme, katılma, dönüt ve düzeltme değişkenlerinin Öğretim Sürecinde sistemli olarak kullanıldığından ileri geldiği söylenebilir.

Tam Öğrenmenin, Ön Test sonuçlarına göre, öğrenme düzeyleri düşük olan gruplarda da etkili olabileceği görülmüştür.

Tam Öğrenme Stratejisinin uygulandığı grupta (deney grubunda), öğrencilerin daha düzenli olarak ders çalıştıkları ve derse daha çok ilgi gösterdikleri görülmüştür.

Kontrol grubundaki öğrencilerin, önceki ünitelere ait yanlış ve cevaplanamayan sorular üzerinde pek fazla durmadıkları görülmüştür.

Deney grubundaki öğrencilerin, önceki ünitelerden gelen sorulardan dolayı ek zaman istedikleri ve kullandıkları görülmüş olup, Tam Öğrenme Stratejisini uygulayacak öğretmenler bu durumu gözönüne almalıdır.

Özellikle deney grubundaki öğrenciler böyle bir çalışmayı yararlı bulmuş ve Kamu Personeli Seçme Sınavına hazırlık olarak değerlendirmişlerdir.

Sonuç olarak, Tam Öğrenme Stratejisinin etkili bir Öğretim Stratejisi olduğu ve bilgisayar laboratuvarı bulunan her okulda uygulanabileceği, söylenebilir.

KAYNAKLAR

1. Bloom, Benjamin S. *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*. (Çev. Durmuş Ali Özçelik), Ankara, 1998.
2. *Büyükkaragöz, S. Savaş*. Program Geliştirmede “Kaynak Metinler”. Konya, 1977.
3. Demirel, Özcan, S. Sadi Seferoğlu ve Esed Yağcı. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara, 2002.
4. Erden, Münire. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. İstanbul, 2001.
5. Fidan, Nurettin ve Münire Erden. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara, 1991.
6. Koçak, Şemseddin, Zeynel Cebeci ve Emrah Yenilmez. “Tam Öğrenme Stratejisinin Bilgisayar Destekli Uygulanması Üzerine Bir Çalışma”. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Ocak-Haziran 2003.
7. Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*. Ankara, 2002.
8. Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara, 2003.

Öğr. Gör. Şemseddin KOÇAK - Prof. Dr. Zeynel CEBECİ - Öğr. Gör. Emrah YENİLMEZ

ÖLMEK ÜZERE OLAN KİŞİYE VE MEZARDAKİ ÖLÜYE YAPILAN TELKİN İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Dr. Ali ÇOLAK*

Telkin; التفهيم (التفهيم) kökünden türemiş olup, التلقين bir şeyi başkasına anlatmak (التفهيم) ve hatırlatmak demektir. فهمه : لقن الكلام – bilmediği bir şeyi ona anlattı, bildirdi anlamında kullanılır.¹ (لقنوا موتاكم لا اله الا الله)² rivayetinde olduğu gibi ilgili rivayetlerde telkîn; ölmek üzere olan bir kişiye, şehâdet kelimesini hatırlatarak, onun iman üzere ölmesini sağlamak,³ ya da cenaze mezara konulduktan sonra, Münker ve Nekir isimli iki meleğin ölen kişiyi mezarda sorgulaması esnasında, hatırlatmalarda bulunmak demektir.⁴

Telkin, ölmek üzere olan ya da ölen kişiye hatırlatmalarda bulunmak olduğuna göre, bu husustaki rivayetleri iki kısımda ele alabiliriz:

* Düziçi Cumhuriyet Lisesi Müdürü

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 390, er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, I, 251.

² İbn Ebî Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, II, 446, no: 10857, 10859; Müslim, *Sahih*, Cenaiz 1-2, I, 631; et-Tirmizî, *Sünen*, Cenâiz 7, III, 306, no: 976; Ebû Davud, *Sünen*, Cenâiz 15-16, III, 487, no: 3118; en-Nesaî, *Sünen*, Cenâiz 4, IV,5; A.b. Hanbel, *Müsned*, III, 3; İbn Mâce, *Sünen*, Cenâiz 3, I, 464, no:1444-1446.

³ en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahihi Müslim*, VI, 219; es-San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, II, 89-90; el-Azîm Âbâdî, *Avnu'l-Ma'bud*, VIII, 267-268; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 109-111.

⁴ el- Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, II, 324; Zeynüddin b. Abdulaziz, *Fethu'l-Muîn*, I, 140.

1.Ölmek üzere olan bir kimseye Kelime-i Şehâdet ve Kelime-i Tevhid'i telkin etmekle ilgili rivayetler.

2.Ölen bir kimsenin mezara konulmasından sonra bir kişinin mezar başında kalarak, sorgu meleklerinin soruları karşısında ona yardımcı olmayı ifade eden rivayetler.

Son nefese kadar Kelime-i Tevhid'in önemini vurgulayan, Telkinle ilgili bir çok rivayet vardır. Şimdi onları aşağıya kaydederek, öncelikle ölmek üzere olan bir kimseye telkini emreden rivayetleri inceleyeceğiz:

Hız. Aişe, Ebû Hureyre ve Ebû Said el-Hudrî'nin bildirdiğine göre Rasûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ölülerinize Lâilâhe illallâh'ı telkin ediniz.”⁵ Başka bir rivayette de *Mevtâküm* kelimesi yerine aynı anlama gelen *Helkâküm* kelimesi kullanılmıştır.⁶

Bu rivayetin farklı versiyonlarıyla karşılaşmak mümkündür. Bunlardan bazılarını şu şekildedir:

(عبد الرزاق عن معمر عن قتادة يرفعه قال لقنوا أمواتكم لا إله الا الله)⁷

Abdurrezzâk'ın *Musannaf*'ında (مواتكم) kelimesi yerine (أمواتكم) kelimesi kullanılmıştır. Ayrıca *Abdurrezzâk*'ın kaydettiği şu rivayette de bu uygulamanın henüz ölmeyen bir kişi için yapılmasının iyi olacağı vurgulanmıştır:

(عبد الرزاق عن معمر عن أبان عن حدثه أن ابن مسعود قال لقنوا أمواتكم (لا إله إلا الله فإنها تهدم الخطايا فقل له كيف الحي قال هي أهدم وأهدم)

“İbn Mesud, ‘Ölülerinize *Lâilâhe illallâh*'ı telkin ediniz. Çünkü o hataları yok eder’, dedi. Ona, yaşayan için yapılsa nasıl olur? diye sorulduğunda O;

⁵ Müslim, *Sahih*, Cenaiz 1-2, I, 631; et-Tirmizî, *Sünen*, Cenâiz 7, III, 306, no: 976; Ebû Davud, *Sünen*, Cenâiz 15-16, III, 487, 3118; en-Nesâî, *Sünen*, Cenâiz 4, IV,5; A.b. Hanbel, *Müsned*, III, 3; İbn Mâce, *Sünen*, Cenâiz 3, I, 464, no: 1444-1446; İbn Cârûd, *el-Müntekâ*, I, 136, no: 513.

⁶ en-Nesâî, *Sünen*, Cenâiz 4, IV, 5

⁷ Abdurrezzak, *Musannaf*, III, 386, no: 6047.

‘kötülükleri daha çok yok eder’ diye cevap vermiştir.”⁸ Abdurrezzâk’ın *Musannaf*’ında farklı olarak şu rivayet yer almaktadır:

عبد الرزاق عن ابن جريج قال أخبرني منصور بن عبد الرحمن عن أمه صفية (ابنة شيبه أنها سمعت عائشة تقول لا تذكروا موتاكم إلا بخير ولقنوهم شهادة أن لا إله إلا الله)⁹

es-Sevrî> Huseyn ve Mansur> Hilâl b. Yesâf ve Ebû Hureyre senediyle Abdurrezzâk’ın kaydettiği bir rivayette şöyle buyurulmuştur: “Kim ölümü esnasında, ölmeden önce, *Lâilâhe illallâh* derse, bu (söz), onu bir gün kurtarır.”¹⁰ el-Bezzâr, *Müsned*’inde Muhammed b. Beşşâr> Ebû Âmir> Kesir b. Zeyd> İshak b. Abdullah b. Cafer> O da babasından > O da Rasûlullâh’tan aynı rivayeti nakletmiştir. Ancak el-Bezzâr, bu rivayeti Abdullah b. Cafer’den başkasının rivayet ettiğini bilmiyorum demiştir.¹¹

Yine Abdurrezzâk’ın; Sevrî> Huseyn> İbrahim> Alkame şeklindeki senetle kaydettiği rivayette Alkame; “*Ölümüm esnasında bana Lâilâhe illallâh’ı telkin edin ve beni mezarıma çabuk götürün. Benim ardımdan ağıt yakmayın. Ben cahiliye dönemindeki gibi yapılmasından korkarım. Cenazemi taşıyan kimseler (tabutla) ortaya çıktıkları zaman, kapıları kapatınız. Çünkü ben kadınların Cahiliye dönemindeki gibi yapmalarından korkarım,*” demiştir.¹²

Buraya kadar kaydettiğimiz, ölmek üzere olan kişiye yapılan telkin ile ilgili rivayetleri İslam âlimleri yorumlamışlar ve nasıl anlaşılması gerektiği hakkında yol göstermişlerdir. Zaten, yukarıda kaydedilen (لا تذكروا موتاكم إلا بخير ولقنوهم) (شهادة أن لا إله إلا الله) “Ölülerinize ancak iyi şeyleri hatırlatın ve onlara *Lâilâhe illallâh’ı* telkin edin” cümlesi bunu ifade etmektedir. Çünkü; ölülerinize kelimesinden maksadın ölmek üzere olan kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Telkin ile kişinin

⁸ Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 387, no: 6048.

⁹ Abdurrezzak, *Musannaf*, III, 385, no: 6042.

¹⁰ Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 387, no: 6045.

¹¹ el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, VI, 208, no: 2248.

¹² Abdurrezzâk, *Musannef*, III, 387, no: 6046.

son sözünün şehâdet olması arzu edilmektedir. Bu da, “Kimin son sözü Lâ ilâhe İllallâh olursa, o cennete girer”¹³ şeklindeki Mevkuf Hadis'in¹⁴ işaret ettiği şeye ulaşma arzusundan ileri gelmektedir. Ayrıca İslam âlimleri bunu, ölmek üzere olan kişi olarak anladıklarından dolayı, konu başlığı olarak şu ibareleri kullanmışlardır:

”ما يقال إذا سئل عن المريض وما يقال إذا دخل عليه“¹⁵,

”باب من كان آخر قوله لا إله إلا الله وتلقين المحتضر وتوجيهه وتغميض الميت
”والقراءة عنده“¹⁶,

”فصل في المحتضر“¹⁷,

”ما جاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له“¹⁸

Daha bir çok alim böyle anlayarak ”انك ميت وانهم ميتون“ âyetini delil getirmişlerdir.¹⁹ Bu başlıklardaki ”المريض“ ve ”المحتضر“ kelimeleri, ölüme hazır olan, ölmek üzere olan kimse demektir.

Bazı alimler konu başlığına ”meyyit“ kelimesini koysalar da bu bâbdaki kaydettikleri rivayetler, aslında bununla maksatlarının, ölmek üzere olan kişi olduğunu ortaya koymaktadır.²⁰

¹³ Abdurrezzak, *Musannaf*, III, 386, no: 6045; İbn Ebî Şeybe, *Musannafu İbn Ebî Şeybe*, II, 445, no: 10866; II, 446, no: 10867, 10869; İbn Hibbân, *Sahih*, II, 269 vd. no: 3004

¹⁴ Mevkuf Hadis: Hadis ıstılahında Sahabilerden rivayet edilen söz ve fiillere denir. Geniş bilgi için bakınız: İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 46; es-Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, s. 116; Uğur, *Hadis terimleri Sözlüğü*, s. 225.

¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, II, 445.

¹⁶ eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, IV, 48.

¹⁷ İbn Hibbân, *Sahih*, VII, 269.

¹⁸ el-Mubârefkürî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, IV, 45.

¹⁹ el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, I, 299; İbn Kudâme, *el-Kâfî fî ikhî İbn Hanbel*, I, 245; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 109; en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî Alâ Sahihi Müslim*, VI, 219; eş-Şurunbilâlî, *Nûru'l-İzâh*, I, 90; es-Suyûtî, *Şerhu's-Suyûtî*, IV, 4; es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî*, IV, 5; el-Azim Âbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, VIII, 267; es-San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, II, 89; Muhammed Emin, *Hâşiyetü İbn Âbidîn*, II, 190.

²⁰ el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, II, 323; el-Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakîyyi'l-Kübrâ*, III, 383; Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail el-Kinânî (v. 840), *Misbâhu'z-Zücâce*, II, 22.

Ölmek üzere olan bir kimseye telkini emreden yukarıdaki rivayetler, oradaki insanlara, ömrünün sonuna kadar bu hâl üzere gitmesini ve Kelime-i Şehadet'ten vazgeçmemesini tavsiye olarak da anlaşılabilir.

لَقِنُوا مَوْتَاكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ rivayeti ile ilgili olarak İbn Mâce'nin *Sünen*'inde, *ölüleriniz* ifadesiyle, ölüme yaklaşmış kimselerin kastedildiği belirtilmiştir.²¹ Müslim'in (v.261/875) *Sahih*'inde, sizden ölüme yaklaşan kimselere kelime-i tevhidi yanında söyleyerek hatırlatınız, şeklinde bir açıklama yer almıştır.²² en-Nesâî (v.303/915)'deki rivayet ise el-Kurtubî ve en-Nevevî'nin görüşleriyle açıklanmıştır. el-Kurtubî, hadisin anlamını; “*Lâilâheillallâh*’ı söyleyiniz ve ölüm anında onlara hatırlatınız. Ölüm kendilerine yaklaşmış bulunduğundan, bu gibi kimseler *ölüleriniz* diye isimlendirilmiştir” şeklinde açıklarken, en-Nevevî (v. 677/1278), “*ölüleriniz* ifadesinin anlamı; ölüme yaklaşmış kimselerdir. *Lâilâheillallah*’ı telkinin amacı, *Kimin son sözü Lâ ilâhe illallah olursa Cennet’e girer*, hadisinde de olduğu gibi kişinin son sözü olmasına yöneliktir” şeklinde yorumlamıştır.²³

Telkin'in kime yapılacağı, İslam alimlerinin kaydettiklerinden açıkça anlaşılabilir. Buna göre; Ölüme hazır olan kimseye tevhid kelimesi telkin edilir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) ölmek üzere olan kimsenin yanında *Lâilâheillallah* demeyi tavsiye etmiştir. Ölecek kimsenin yanında bulunan kişiler “*Lâilâheillallah Muhammedü'r-Rasûlullâh*” kelime-i tevhidini söylerler. Fakat, sen de söyle diye teklif etmezler. Çünkü, sekerât halindeki kişi, sıkıntılı olduğu için “söylemem” diyebilir. Hastaya teklif etmeden, onun yanında kelime-i tevhid ve şehâdet okumak sünnettir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) (من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة) “Kimin son sözü, *Lâ ilâhe illallah* olursa, Cennete gider”²⁴ hadisi şerifi telkin uygulamasının

²¹ İbn Mâce, *Sünen*, Cenâiz, 3, I, 464, No: 1444.

²² Müslim, *Sahih*, Cenâiz, 1, I, 631.

²³ en-Nesâî, *Sünen*, Cenâiz, 4; ayrıca bu konuda bkz. M. Ahmed Abdusselâm, *Kur'an Niçin İndildi*, s. 55.

²⁴ Abdurrezzak, *Musannaf*, III, 386, no: 6045; İbn Ebî Şeybe, *Musannafu İbn Ebî Şeybe*, II, 445, no: 10866; II, 446, no: 10867, 10869; İbn Hibbân, *Sahih*, II, 269 vd. no: 3004.

dayanak noktası olmuştur.²⁵ Buna göre, hayattaki insana *Kelime-i Tevhid* ve *Kelime-i Şehadet* telkin edilir. Zaten, Hz. Peygamber (s.a.v.) en yakın akrabalarına, onlar yaşarken Rabbinin emrini tebliğ etmiş ve şöyle buyurmuştur: “Amel ediniz, çünkü ben Allah’tan gelecek bir şeyi sizden savamam.”²⁶ Öldükten sonra insanın amel etmesi mümkün olmadığına göre, ölü insana telkinin de bir anlamı yoktur. Ayrıca, Hz. Peygamber (s.a.v.), ölen insana fayda verebilecek şeyleri şu üç özellikle sınırlandırmıştır: (إذا مات الإنسان إنقطع عمله إلا من ثلاث. صدقة جارية أو) (علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له “İnsan öldüğü zaman o kimsenin ameli şu üç şey hariç kesilir: sadaka-i câriye, ondan faydalanılan bir ilim ve ona dua eden sâlih bir evlat.”²⁷

Toplumda sıkça görülen âdetlerden birisi de mezarda *Yâsin Sûresini* okuma âdetidir. Buna dayanak teşkil eden dini kaynak (إقرأواها (يس) على موتاكم) “Ölülerinize *Yâsin Sûresi*’ni okuyunuz,” rivayetidir. Ancak bu rivayet illetlidir. İsnadı çelişkili ve meçhuldür. Sahih olduğu farz edilse bile katıyyet ifade etmemektedir. Çünkü, ölüleriniz sözünden maksat, ölüme yaklaşan kimselerdir. İbn Münzîrî bu rivayetin senesinde yer alan râvî Ebû Osman ve babası’nın, tanınmış kimselerden olmadığını ifade etmiştir.²⁸ Zaten İbn Mâce de bu rivayeti şu şekilde kaydetmiştir:

((إقرأواها عند موتاكم (يعنى يس)))

²⁵ Zeyn b. İbrahim b. Muhammed b. Muhammed b. Bekr (v.970), *el-Bahru’r-Râik*, II, 184; el-Azim Âbâdî, *Avnu’l-Ma’bûd*, VIII, 267; es-Sindî, *Hâşiyetü’s-Sindî*, IV, 5; en-Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî Alâ Sahihi Müslim*, VI, 219; İbn. Kudâme, *el-Kâfî fi İhki İbn Hanbel*, I, 245; el-Mubârekfûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezî*, IV,45; el-Halebî, İbrahim, *Mültekâ’l-Ebhur*, 1, 275.

²⁶ Bkz. Buhârî, *Sahih*, Vasâyâ, 11, III, 190-191; Müslim, *Sahih*, İman, 351, I, 192; ed-Dârimî, *Sünen*, Rikâk, 23.

²⁷ en-Nesaî, *Sünen*, Vasaya, 8, VI, 251; Ebû Davud, *Sünen*, Vasaya, 14, III,300, no: 2880; A.b. Hanbel, *Müsned*, II, 372.

²⁸ Ebû Dâvud, *Sünen*, Cenâiz, 20, III, 489, no: 3121 ile ilgili açıklama.

“Onu ölümlerinizin yanında okuyunuz, yani Yâsîn’i”²⁹

İbn Hibban; Telkin’i ölmek üzere olan bir kişiye Şehadet kelimesinin hatırlatılması olarak anlamıştır. Nitekim konuyla ilgili şu bilgilere eserinde yer vermiştir.:

أخبرنا عمران بن موسى بن مجاشع السخيتاني قال حدثنا أبو بكر بن خالد (الباهلي قال حدثنا يحيى القطان قال حدثنا سليمان التيمي قال حدثنا أبو عثمان عن معقل بن يسار قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرؤوا على موتاكم يس قال أبو حاتم رضي الله عنه قوله اقرؤوا على موتاكم يس أراد به من حضرته المنية لا أن الميت يقرأ عليه وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اقرؤوا موتاكم لا إله إلا الله ذكر الأمر بتلقين (الشهادة من حضرته المنية)³⁰ (*Ma'kıl b. Yesâr, Rasûlullâh'ın şöyle buyurduğunu*

söyledi: 'Ölümlerinizin üzerine Yâsin Suresini okuyun.' Ebû Hâtim (r.a.) "ölülerinizin üzerine Yâsin Okuyun" sözünden maksadın ölü kimse bdeğil de ölüme hazır olanlar olduğunu ifade etti. Hz. Peygamber'in "Ölümlerinize Lâilâheİllallah'ı telkin ediniz emri de aynı şekilde ölümleriniz değil, ölüme hazır olan kişiler içindir," diye belirtti.) Bu rivayetten telkinin ölmek üzere olan bir kişiye şehadeti hatırlatmak olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Telkin uygulaması halk arasında görülünce İslam alimleri de onun adabıyla ilgili bazı açıklamalarda bulunma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bunlardan birisi de telkinin kim tarafından yapılacağı konusundaki açıklamadır. Yanlış anlaşılması için Telkini varislerinden birinin yapması mekruh görülmüştür. Çünkü başkaları tarafından, sanki ölmek üzere olan kişinin ölümünü isteyip bir an önce mirasa konma arzusu olarak yorumlanabileceğinden dolayı bu davranış hoş görülmemiştir.³¹

Keşşâfu'l-Kınâ'da, Ebû Said el-Hudrî'nin rivayeti kaydedilerek, ölmek üzere olan kimseye telkin edilmesinin gereği ve onun metodu anlatılmaktadır. Burada, en fazla üç defa yapılması, zorlanmaması ve ölmesini istiyor diye yorumlar yapıl-

²⁹ İbn Mâce, *Sünen*, Cenâiz, 4, I, 465-466, no: 1448. Ayrıca bkz. M. Ahmed Abdüsselâm, *Kur'ân Niçin İndirildi*, s. 55.

³⁰ İbn Hibbân, *Sahih*, VII, 269, no: 3002.

³¹ el-Makdisî, *el-Furû'*, II, 150.

masına meydan vermemek için varislerinden birinin telkin yapmaması gereği gibi hususlara değinilmiştir.³²

Telkin yapmadaki asıl maksat; ölmek üzere olan kişiye kelime-i şehadetin hatırlatılmasıdır. Nitekim İbn Ebî Şeybe'nin (v.235) *Musannef*'inde yer alan; Ebû Hâlid el-Ahmer> Yezid b. Keysan> Ebî Hâzım> Ebû Hureyre (r.a.) senediyle kaydettiği **(قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقتوا موتاكم لا إله إلا الله)**³³ rivayetinden sonra bunu açıklar mahiyette kaydettiği rivayette buradaki telkinden maksadın, **وذكروهم** ifadesiyle, hatırlatmak olduğunu açıklamıştır.³⁴ Ayrıca Alkame (r.a.), hastalığı ağırlaşınca, kendisine şahadeti telkin edip hatırlatacak birisinin yanına oturtulmasını istemiştir.³⁵ Bütün bunlar da göstermektedir ki telkin, sadece ölmek üzere olan kişiye şehadeti hatırlatıp bu dünyadan en son güzel bir sözle ayrılmasına vesile olmaktır. Yaşamı boyunca müslümanca bir hayat süren kişi son olarak şehadeti söylemeye vakit bulamadan bu dünyadan göç etse, bu durum onun için bir eksiklik sayılabilir mi? Bu durumda telkinin dini hükmü nedir sorusuna cevap aramak gerekmektedir.

Konuyla ilgili olarak *el-Makdisî*, şunları kaydetmiştir: *Lâilâheillallâh*'ı telkin etmek müstehabtır. Ölmek üzere olan kişinin yanında Fâtiha ve Yasin surelerini okumak ise mekruhtur. İmam-ı Mâlik, ölünün yanında Kur'ân okunmasını mekruh görmüştür. Ebû Hanîfe, ölü yıkanınca kadar yanında herhangi bir şeyin okunmayacağı görüşündedir.³⁶Bazı âlimler tarafından ise ölüye telkin yapmanın mendup olduğu, ölümleriniz ifadesinden maksadın da ölmek üzere olan kimseler olduğu ifade edilmiştir.³⁷

Yukarıdaki “Ölülerinize *Lâilâheillallâh*'ı telkin ediniz” şeklindeki rivayet-

³² el-Behvetî, *Keşşâfu'l-Kinâ*, II, 82.

³³ İbn Ebî Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, II, 446, no: 10858.

³⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, II, 446, no: 10859.

³⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, II, 446, no: 10860

³⁶ el-Makdisî, *el-Furû*, II, 150.

³⁷ Geniş bilgi için bkz. ed-Dimyâtî, *Îânetü't-Tâlibîn*, II, 139-140.

lerin ravilerini incelediğimizde, hepsinin de sağlam olduğunu görmekteyiz. Ancak bu rivayetteki *ölüleriniz* kelimesinin İslam âlimleri tarafından nasıl anlaşıldığı önem arz etmektedir. Bu konudaki genel kabul görmüş olan anlayışın, ölmek üzere olan kişi olduğunu yukarıda belirtmiştik.

Konumuzun ikinci kısmını oluşturan, ölen bir kimsenin mezara konulmasından sonra bir kişinin mezar başında kalarak, ona sorgu meleklerinin soruları karşısında yardımcı olmayı ifade eden telkin ile ilgili rivayetlere gelince; öncelikle Allah Rasûlü'nün bu konuda ne yaptığını kaydetmek yerinde olacaktır.

Allah Rasûlü (s.a.v.) Ölünün arkasından, “Allahım! Onu ve beni bağışla” şeklinde duâ etmiştir.³⁸

Yine kaydedildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) ölünün defin işi bittikten sonra ashabıyla birlikte ayağa kalkar ve iman üzere sebat etmesi (sorguyu şaşırmadan cevaplandırması) için duâ ederdi. Orada bulunanlara da aynı şekilde duâ etmelerini söyler ve şöyle derdi: “Onun için (dinde) sabit kalmayı isteyiniz. O, şu anda sorguya çekilmektedir.”³⁹ Başka bir rivayette de Allah Rasûlü (s.a.v.) “Ölülerinizi kabre koyduğunuz zaman *Bismillâhi ve alâ sünneti Rasûlillâhi* deyiniz” buyurmuştur.⁴⁰

Ölen insanın mezarı başına oturup, ona telkin vermeyle ilgili, et-Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'inde yer alan şu rivayet bizim asıl incelemeye ihtiyaç duyduğumuz proplemli alandır. Bu konuda sadece bir rivayete rastlamaktayız.

et-Taberânî (260- 360), Ebû Ukayl Enes b. Silm el-Havlânî > Muhammed b. İbrahim b. el-A'lâ el-Hımsî > İsmail b. Ayyâş > Abdullah b. Muhammed el-Kuraşî > Yahya b. Ebî Kesîr > Said b. Abdullah el-Evdî tarikıyla gelen rivayette o, şöyle demiştir:

³⁸ İbn Mâce, *Sünen*, Cenâiz, 4, I, 465, no: 1447.

³⁹ Ebû Dâvud, *Sünen*, Cenâiz, 69, III, 550, no: 3221; el-Beyhakî, *Sünen*, IV, 56; el-Hâkim, *Müstedrek*, I, 370, hadisi sahih saymış, Zehebî de ona muvafakat etmiştir. Nevevî bunun isnadının ceyyid olduğunu belirtmiştir. İbn Kayyım, *Zadul Mead*, I, 497.

⁴⁰ A.b. Hanbel, *Müsned*, II, 27, 40, 59, 69, 128.

“Ben Ebû Umâme’ye insanlar hakkında konuşurken şahit oldum. O şöyle dedi: Ben öldüğüm zaman, bana Rasûlullah’ın ölülerimize yapmamızı emrettiği gibi yapınız. Allah Rasûlü şöyle dedi: “Kardeşlerimizden birisi ölünce, kabrinin üzerinde toprağını düzenleyin. İçinizden birisi, onun kabri başında kalksın ve şöyle desin: Ey falan (kadın)’ın oğlu falan! O muhakkak duyar. Ancak cevap veremez. Sonra, ey falan kadının oğlu falan, der. O muhakkak kalkar doğrulur. Sonra, ey falan kadının oğlu falan, der. O, Allah sana rahmet etsin, bizi irşad et, der. Fakat siz hissedemezsiniz. Sonra o desin ki; dünyadan ayrılır iken üzerine olduğun şeyi hatırla – Allah’tan başka ilah olmadığı ve Hz. Muhammed’in O’nun kulu ve Rasûlü olduğunu. Sen, Rab olarak Allah’tan, din olarak İslâm’dan, Nebî olarak Hz. Muhammed’ten ve İmam olarak da Kur’ân’dan razı olmuştun. Sonra, Münker ve Nekir’den biri, arkadaşının elini tutar ve şöyle der: ‘Haydi ona hüccetini telkin eden kimsenin yanına oturalım.’ Allah onun hücceti olur. Oradaki biri dedi ki: Yâ Rasûlallâh! Eğer onun annesi bilinmiyorsa ne olacak? O zaman, Havva’ya (a.s.) nisbet eder, ve ‘Ey Havva’nın oğlu falan der’ dedi.”⁴¹

Bu rivayetin senedini oluşturan ravileri, Sahabi’den başlamak üzere, aşağıdaki şekilde şema ile gösterebiliriz:



⁴¹ et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, VIII, 249, no: 7979.

Yukarıdaki rivayetin senedinde yer alan râvi Yahya b. Ebî Kesîr b. el-Mütevekkil et-Tâî el-Yemâmî'nin (v.129) tedlis yaptığı zikredilmiştir. Ebû Bekr ve Yahya b. Said, Yahya b. Ebî Kesîr'in hadis ilmi açısından bir öneminin olmadığını söylemiştir. Hüseyin el-Muallim şöyle demiştir: "Biz Yahya b. Ebî Kesîr'e, 'sen hiç karşılaşmadığın ve hiç bir şey duymadığın bir kavimden bize hadis rivayet ediyorsun,' dedik. O şöyle dedi: 'kitabı görüyorsunuz.' Kağıt ve dividi koydu ve ona yalan yazdı. Ben ona böyle yapma dedim."⁴²

Yine ravilerden İsmail b. Ayyâş b. Süleym el-Ansî el-Humsî Ebû Utbe'nin (v.181 veya 182) Şamlılardan başka birinden rivayet ettiği zaman muzdarip olduğu ve hata yaptığı bildirilmiştir. Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe şöyle demiştir: Yahya b. Maîn'in yanında İsmâil b. Ayyâş zikredildi de onun şöyle dediğini duymuştum: O, Şam ehlinden rivayet ettiği şeylerde sikadır, Şamlılardan başkasından rivayet ettiği zaman hata eder. Ali b. Abdullah b. Cafer; 'İki kişi vardır ki onlar sadece kendi beldelerinin hadisini rivayet ederler. Bunlar İsmail b. Ayyâş ve Abdullah b. Lehia'dır,' demiştir. İbnu'l-Mubarek de İsmail b. Ayyâş ile Bakıyye arasında tercih etmek gerekse, Bakıyye'yi tercih edeceğini belirtmiştir. Ebû İshak el-Fezârî, onun ağzından ne çıktığını bilmeyen bir kimse olduğunu söylemiş, Ebû Sâlih el-Fezârî, önce İsmail b. Ayyâş'tan rivayet etmiş, sonra terketmiş, Amr b. Ali, Abdurrahman'ın ondan hadis almadığını ve eğer o olsaydı, ondan hadis almazdım dediğini belirtmiştir. Muhammed b. Müsennâ da Abdurrahman'ın İsmail b. Ayyâş'dan kesinlikle bir şey rivayet etmediğini söylemiştir. Yahya b. Maîn, İsmail b. Ayyâş'ın Muhammed b. Ziyad el-Elhânî, Şurahbil b. Müslim gibi sika şeyhlerden hadisinin kabul edileceğini söylemiştir. İshak el-Fezârî, Bakıyye'nin marûf kimselerden rivayetini yazınız, bilinmeyen kimselerden rivayetini yazmayınız. İsmail b. Ayyâş'ın ise bilinen veya bilinmeyen kimselerden rivayetini yaz-

⁴² el-Ukaylî, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, IV, 423, no: 2051.

mayın demiştir.⁴³

el-Heysemî (v.807) bu rivayeti et-Taberânî'den (v.360) naklederek eserine kaydetmiş ancak senesinde tanımadığı bir cemaatin olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Hâfız İbn Hacer, *Emâli'l-Ezkâr*'da bu rivayetin, İbn Allal'ın *el-Fütuhâtu'r-Rabbâniye* adlı eserinde zikredilmiş olduğunu söyledikten sonra, onun *garib* olduğunu belirtmiştir. Her iki yoldan da hadisin senedi çok zayıftır. Bu hadisin Hz. Peygamber'e nisbeti sahih degildir. el-Esrem: Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel'e, "Ölü gömülünce bir adam kabrin başında durup, *Ey falan kadının oğlu falan! Hatırla. Hani sen dünyadan ayrılırken Allah'tan başka Tanrı bulunmadığına inanmıştın!* Diyor. Halkın yaptığı bu iş hakkında ne diyorsun? Diye sordum. Bunun üzerine; "Şamlılar dışında bunu yapan kimse görmedim. Ebu'l-Muğîre öldüğünde, birisi geldi ve bu sözleri söyledi. Ebu'l-Muğîre bu konuda Ebû Bekr b. Ebû Meryem yoluyla onun üstadlarının böyle yaptığını naklelerdi. İbn Ayyâş'ın bu konuda bir rivayeti vardır. Bu İbn Ayyâş'ın rivayeti, et-Taberânî'deki Ebû Umâme rivayetidir" diye cevap verdi, demiştir.⁴⁵

Halk arasında uygulandığı şekliyle ölümden sonra yapılan telkin şöyledir:

وقد روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه أمر بالتلقين بعد الدفن فيقول يا فلان بن فلان اذكر دينك الذي كنت عليه من شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأن الجنة حق والنار حق وأن البعث حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور وأنت رضىت بالله ربا وبالإسلام ديناً وبمحمد نبياً وبالقرآن إماماً وبالكعبة قبلةً وبالمؤمنين إخواناً⁴⁶

Ölen kimse kabre defnedilince, herkes kabrin yanından ayrılır. Sadece imam veya imam yerinde başka bir kimse, ölü'nün yüzüne karşı durarak, ona telkinde bulunur. Ona hitaben "Ey falan oğlu falan!" örneğin, "Yâ Hatice oğlu Ömer!" diye

⁴³ el-Ukaylî, *ed-Duaî'ü'l-Kebîr*, I, 88- 90; ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, I, 401 .

⁴⁴ el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, III, 45.

⁴⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, I, 498.

⁴⁶ İbn Âbidîn, *Hâşiyeti İbn Âbidîn*, II, 191.

üç defa seslenir. Ölünün ve anasının ismi bilinmiyorsa “Ey Havva oğlu Abdullah!” şeklindeki bir hitaptan sonra, şöyle denilir:

ما كنت عليه من شهادة ان لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله و أن الجنة حق و النار حق و أن البعث حق و أن الساعة آتية لا ريب فيها و أن الله يبعث من في القبور و أنك رضيت بالله ربا و بالإسلام ديننا و بمحمد نبيا و بالقران إماما و بالكعبة قبلة و بالمؤمنين إخوانا ربي الله لا إله إلا هو عليه توكلت و هو رب العرش العظيم

sonra da üç defa

يا عبد الله قل لا إله إلا الله قل ربي الله و ديني الإسلام و نبي محمد

”رب لاتررنى فردا وأنت خير الوارثين“⁴⁷ denilir.⁴⁸

يقول يا عبد الله ابن أمة الله اذكر العهد الذي خرجت عليه من الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا رسول الله وأن الجنة حق وأن النار حق وأن البعث حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور وأنك رضيت بالله ربا وبالإسلام ديننا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا وبالقرآن إماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين إخوانا⁴⁹ ربي الله لا إله إلا هو عليه توكلت و هو رب العرش العظيم

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere, ölüye verilen telkin bidattir. Bu konuda delil olarak getirilen rivayet, İbn Kayyim’ın (v.1350) *Zadu'l-Meâd* adlı eserinde belirttiği gibi sahih değildir. en-Nevevî (v.676/1277) ve başkaları da zayıf görmüşlerdir. San’ânî (v.1182/1768) de *Subulu's-Selam* adlı eserinde bu görüşe katılmaktadır. Aslında telkini yapan, ölüye telkin yaparak yeniden Müslüman olmasını istemekle alay konusu olmaktadır. Hz. Peygamber’in bu konudaki sünneti, cenazeyi gömme sırasında oradaki insanlara yapılan telkindir. Böylece, onlara ölümü hatırlatmış oluyordu. Bu uygulama, halk arasındaki uygulamadan ne kadar farklıdır.⁵⁰

⁴⁷ 21. Enbiya, 89.

⁴⁸ el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, I, 276.

⁴⁹ Zeynüddin b. Abdülaziz, *Fethu'l-Muîn*, s. 140

⁵⁰ Bu konuda bakınız. M.A. Abdusselam, *Kuran Niçin İndirildi*, s.71.

Ebû Hanife, ölmeden önce zorlamaksızın ve emretmeksizin ve tekrar etmesi konusunda ısrar etmeksizin telkinin yapılabileceğini, ancak mezara konulduktan sonra telkine gerek olmadığını, eğer yapılırsa Ehli Sünnet'e göre meşru olacağını belirtmiştir.⁵¹

Ali b. Süleyman el-Merdâvî Ebu'l-Hasen, telkin hakkında Ahmed b. Hanbel'den bir şey duymadığını ifade etmiş, aynı şekilde Esrem'in rivayetinden başka, imamlardan da bir şey işitmediğini belirtmiştir. Esrem, rivayetinde şöyle diyor: Ebû Abdullah'a dedim ki, ölü defnedildikten sonra bir kişi mezarın başında kalır ve şöyle der: "Ey Falanın oğlu falan....." Ebû Muğire bu işin sadece Şamlılar tarafından yapıldığını, başka bir yerde bu konuda bir şey duymadığını söylemiştir. Ahmed b. Hanbel'e, kabir başında telkin etmekle ilgili sorduklarında, o da aynı şekilde, bunu sadece Şamlıların yaptığını ve başka bir yerde böyle bir uygulamanın olmadığını söylemiştir.⁵²

eş-Şurunbilâli, Mezara konulan ölüye telkinin yapılıp yapılmaması konusunda; yapılırsa da yapılmazsa da olur, yapılması emredilmez, yapan da men edilmez yani meşrudur demiştir.⁵³

İbn Teymiyye, telkin ile ilgili şunları söylemiştir: "Ölmek üzere olan bir kimseye (المحتضر) telkin, emredilen bir sünnettir. Ölen insanın sorguya çekildiği ve imtihan edildiği sabit olmuştur. Nitekim Nebî (s.a.v.), 'Ölen bir kimse onların ayak seslerini duyar. Ancak siz onu duyamazsınız. Bir kimse, tanıdığı birisinin mezarı yanından geçerken ona selam verse, onun selamına karşılık verebilmek için, Allah tarafından ruhu kendisine geri verilir. İbn Teymiyye'ye, ölü defnedildikten sonra telkin gerekip gerekmediği sorulunca; telkin, icma'ya göre vacip değildir, demiştir.⁵⁴

Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre definden sonraki telkin müstehaptır. Hanefî

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Vehbe ez-Zuhaylî, *Fıkhü'l-İslam ve Edilletuhu*, II, 453.

⁵² el-Makdisî, *el-Muğnî*, II, 191; el-Merdâvî, *İnsâfu'l-Merdâvî*, II, 548-549.

⁵³ eş-Şurunbilâli, *Nuru'l-İzâh*, I, 90.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Kütübün ve Resâilün ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi'l-Fıkh*, c: 24, s: 297.

alimlerine göre telkinin yapılması emredilmez, yapanlar da men edilmez. Mâlikîlere göre ise; definden sonraki telkin mekruhtur.⁵⁵

İbn Teymiye'ye, mezar başında ölüye yapılan telkin ve bu konuda Hz. Peygamber veya sahabeden sahih bir hadisin olup olmadığı, eğer onlardan gelen sahih bir rivayet yoksa onun yapılmasının din açısından hükmünün ne olduğu sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: Zikredilen şey sahabeden bir topluluk tarafından nakledildi. Onlar telkini emrediyorlardı. Ebû Umâme ve başkaları gibi. Bu konuda Hz. Peygamberden de bir rivayet geldi, ancak sıhhatine hükmedilemedi. Sahabeden çoğu bunu yapmıyorlardı. Bunun için de Ahmed b. Hanbel ve bir kısım alimler, telkinde bir beis görmemişler ancak onu yapmayı emretmemişlerdir. eş-Şâfiî'nin ve Ahmed b. Hanbel'in ashabından bir kısmı, onun müstehab olduğuna, İmâm Mâlik ve bazı alimler ise mekruh olduğuna hükmetmişlerdir.⁵⁶

İbn Teymiye bu konuda Ashab'tan bir topluluğun rivayette bulunduğunu belirtmektedir. Ancak biz, mezar başında yapılan telkin ile ilgili Ebû Umâme rivayetinden başka, herhangi bir sahabeden böyle bir habere rastlayamadık. İbn Teymiye'nin dediği gibi eğer ashabın bir kısmı bunu yapsaydı, konuyla ilgili bir çok rivayetin bulunması gerekirdi. Ayrıca, yukarıda da kaydettiğimiz üzere, mezhep imamaları bu konuda farklı fikirler beyan etmişler ve yapılırsa mübah, yapılmazsa bir şey olmaz demişlerdir. Ancak, İmâm Mâlik gibi bir kısım alimler, onun yapılmasını mekruh görmüşlerdir. Bu günün kültür ve medeniyetinde, bu tür şeylerin İslam ile alay sebebi olacağı, bazı alimler tarafından dile getirilmiştir. Günümüzde hâlâ devam eden bu gibi örf adet türü şeyler uygulanırken, bunların dini dayanaklarının araştırılması ve ne kadar kuvvetli delillere dayandırıldığına tespit edilmesi önemlidir. Telkin yapmayan veya yapmasını bilmeyen bir din görevlisinin, halk tarafından garip karşılandığı, yapıldığı zaman da; "bakın! İmâm ölü ile konuşuyor" denildiği bir ortamda bu tür alışkanlıkların kökenlerinin bilinmesi ve doğrusunun öğrenilmesi gereği daha iyi anlaşılmaktadır. Bu çalışmamızla

⁵⁵ Bkz. Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercümesi ve Şerhi*, IV, 268-270.

⁵⁶ İbn Teymiye, *Kütübün ve Resâilün ve Fetâvâ İbn Teymiye fi'l-Fıkh*, XXIV, 296.

mezarda telkin uygulamasının dini temelini sağlam olmadığı ve din açısından bir öneme haiz olmadığı anlaşılmaktadır. Günümüzde yapılması gereken şey; daha önce kaydettiğimiz gibi, ölülerimizin arkasından rahmetle yad ederek, onları hayır dualarıyla anmak ve amel defterlerine kaydedilecek işler yapmaktır. Zaten mezardaki kişiye kopye vermeyi andıran bu uygulama, Kur'ân'a da ters düşmektedir. Nitekim Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de (. يوم يأتي بعض آيات ربك لا) (ينفع نفسا إيمانها) “Onlar ille de kendilerine meleklerin gelmesini, yahut Rabbın gelmesini, yahut da Rabbın mucizelerinden bazısının gelmesini mi bekliyorlar? Rabbın mucizelerinden bazısının geldiği gün, daha önce iman etmemiş yahut imanı halinde hayır kazanmamış olan kimseye, imanı fayda vermez. De ki: bekleyiniz; biz de bekliyoruz!”⁵⁷ buyurmaktadır.

Yine Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah; (وما يستوى الأحياء ولا الأموات إن الله) (يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من فى القبور) “Diriler ile ölüler bir olmaz. Allah dilediğine işittirir. Yoksa sen kabirlerde bulunanlara işittirecek değilsin.”⁵⁸ “İnsan için ancak çalıştığı kadarı vardır,”⁵⁹ buyurmuştur. Bu ayetler, ölü bir kimseye, normal şartlar altında, konuşmanın mümkün olmadığını bildirmektedir. Ancak, Allah'ın dilemesi halinde her şey imkan dahilindedir. Günümüzde telkin uygulamasını gerçekleştiren kişiler, acaba insanlara kendilerinin normal üstü bir insan olduklarını mı göstermek istiyorlar? Doğrusu bu durum gerçekten düşündürücüdür. Hz. Peygamber (s.a.v.) kızı, hanımı ve bütün yakınlarına, “sizin için elimden bir şey gelmez, nefsinizi kurtarınız!” diyerek dünyada iken iyi amel işlemlerini tavsiye etmiş, aksi halde onlar için elinden bir şeyin gelmeyeceğini ifade etmiştir.⁶⁰ Eğer, mezara gömüldükten sonra böyle bir yardım mümkün olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v.) onu öncelikle yakınlarından esirgemezdi. Hz.

⁵⁷ 6. En'âm, 158.

⁵⁸ 35. Fatır, 22.

⁵⁹ 53. Necm, 39.

⁶⁰ Bkz. Buhârî, *Sahih*, Vasâyâ, 11, III, 190-191; Müslim, *Sahih*, İman, 351, I, 192; ed-Dârimî, *Sünen*, Rikâk, 23.

Telkin İle İlgili Rivayetler

Peygamber böyle bir şey yapmadığına göre günümüzde de bu tür uygulamalardan kaçınılması gerekmektedir. Bunun yerine kaynağı daha sağlam ve Hz. Peygamberin uygulamalarına dayanan ve ölen kişiye sevabı ulaşacak şeyler yapmak gerekmektedir. Bunlar da sadaka-i câriye türünden şeylerdir. Çünkü Hz. Peygamber, insan öldükten sonra da amel defterine geçecek şeyleri sayarak bizlere yol göstermiştir. Bidatlardan uzaklaşarak dinin duru özüne dönmek, günümüz İnsanlarının dini daha kolay anlamalarına vesile olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

el-AZÎMÂBÂDÎ, Muhammed Şemsu'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bud* (v.1273), (I-X), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415. 2. baskı.

el-BEHVETÎ, Mansur b. Yusuf b. İdris, *Keşşâfu'l-Kinâ*, I-VI, Beyrut 1402, Dâru'l-Fikr.

el-BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (v.458), *es-Sünenü'l-Beyhakiyyi'l-Kübrâ*, I-X, Mekke 1994.

el-BEZZÂR, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik (v.292), *Müsnedü'l-Bezzâr*, Beyrut 1409.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (v.256), *el-Câmiu's-Sahih*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

ed-DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahman b. el-Fadl b. Behrâm, (v.255), *Sünen*, I-II, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

ed-DİMYATÎ, es-Seyyid el-Bekrî b. es-Seyyid Muhammed Şettâ, *İânetü't-Tâlibîn*, I-IV, Beyrut, Daru'l-Fikr.

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî (v.275), *Sünen*, I-V, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

el-HALEBÎ, İbrahim, *Mültekâ'l-Ebhur*, I-II, Saadet yayınları, İstanbul 1986.

HATİPOĞLU, Haydar, *Sünen-i İbn Mâce Tercümesi ve Şerhi*, I-X, İstanbul 1992.

el-HEYSEMÎ, Ali b. Ebî Bekr (v.807), *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, I-X, Beyrut 1408.

İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin, *Hâşiyetü İbn Âbidîn*, (I-VI), Dâru'l-Fikr, 2. baskı, Beyrut 1386.

İBN- CÂRÛD, Abdullah b. Ali b. el-Cârûd Ebû Muhammed en-Nisâbûrî (v.306), *el-Müntekâ li İbni'l-Cârûd*, Tek cilt, Müessesetü'l-Kitâb es-Sakâfiyye, 1. baskı, Beyrut 1988.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî (v.235), *Musannaflu ibn Ebî Şeybe*, I-VII, Riyad 1409.

İBN HACER, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Adl el-Askalânî eş-Şâfiî (v.852), *Fethu'l-Bârî* (I-XIII), Tahkik: M. Fuat Abdalbâkî, Dâru'l-Marife, Beyrut 1379.

İBN HANBEL, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed (v.241), *Müsned*, I-VI, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

İBN HİBBÂN, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî (v.354), *Sahihu İbn Hibbâ* (I-XVIII), Tahkik: Ç Şuayb Arnavud, 2. baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

İBN KAYYIM, Şemsüddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Keker (v.751), *Zâdul Meâd*, I-VI, Tercüme : Şükrü Özen, İstanbul 1998.

İBN KUDÂME, Abdullah b. Kudâme el-Makdisî Ebû Muhammed, *el-Kâfi fi Fıkhı İbn Hanbel*, (I-IV), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1988, 5. baskı.

İBN MÂCE, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, (v.275), *Sünen*, I-II, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem (v. 711), *Lisânu'l-Arab*, I- XV, Beyrut 1956.

İBN TEYMİYYE, Ahmed Abdulhalim b. Teymiye el-Harrânî Ebu'l-Abbas (v.728), *Kütübün ve Resâilün ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi'l-Fıkh*, Mektebetü İbn Teymiye.

İBNU'S-SALÂH, el-İmâm Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (v.643), *Ulûmu'l-Hadis li İbni's-Salâh*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1984.

el-KÂSÂNÎ, Alâuddîn el-Kâsânî (v.587), *Bedâiu's-Sanâi* (I-VII), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1982, 2. baskı.

el-KİNÂNÎ, Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail (v. 840), *Misbâhu'z-Zücâce*, (I-IV), Dâru'l-Arabiyye, 2. baskı, Tahkik: Muhammed el-Mümtekâ el-Keşnâvî, Beyrut 1403.

M. AHMED Abdusselâm, *Kur'ân Niçin İndildi*, Ankara 1996, Fecr Yayınları. 4. Baskı.

el-MAKDİSÎ, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî Ebû Muhammed (v.620), *el-Muğni*, I-X, Beyrut 1405.

el-MAKDİSÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. Miflah (v.762), *el-Furû*, I-VI, Beyrut 1418, Mektebetü'l-İlmiyye.

el-MERDÂVÎ, Ali b. Süleyman el-Merdâvî Ebu'l-Hasen (v.885), *İnsâfu'l-Merdâvî*, I-X, Beyrut, Daru Turasi'l- Arabî.

MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, (v.261), *el-Câmiu's-Sahih*, I-III, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

el-MUBÂREKFÛRÎ, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mubârekfûrî Ebu'l-A'lâ (v. 1353), *Tuhfetu'l-Ahvezî* (I-X), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trs.

en-NESAÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303), *Sünen*, I-VIII, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

en-NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref (v.676), *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahihi Müslim*, (I-VIII) Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392. 2. baskı

el-HÂKİM, Muhammed b. Abdillâh Hakim en-Nisâbûrî (v.405), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-IV, Beyrut 1990.

er-RÂZÎ, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir (v.721), *Muhtâru's-Sihâh*, Beyrut 1995.

es-SAN'ÂNÎ, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (v. 211), *Musannef*, I-XI, Beyrut 1403.

es-SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmail (v.852), *Sübülü's-Selâm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1379. 4. baskı.

es-SİNDÎ, Nuruddîn b. Abdulhâdî Ebu'l-Hasen es-Sindî (v.1138), *Hâşiyetü's-Sindî*, (I-VIII), Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Tahkik: Abdulfettah Ebû Ğudde, 2. baskı, Halep 1986.

es-SUYÛTÎ, Celâluddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahman (v. 911),

-*Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.

-*Şerhu's-Suyûtî* (I-VIII), Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Tahkik: Abdulfettah Ebû Ğudde, 2. baskı, Halep 1986.

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (v.1255), *Neylü'l-Evtâr* (I-IX), tek cilt. Dâru'l-Cil, Beyrut 1973.

eş-ŞURUNBİLÂLÎ, Hasan el-Vefâi eş-Şurunbilâlî Ebu'l-İhlâs, *Nûru'l-İzâh*, Dâru'l-Hikme, Dimeşk 1985.

Telkin İle İlgili Rivayetler

et-TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu'l-Kâsım (v.360), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, I-XX, II. Baskı, Musul 1983.

et-TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, (v.279), *Sünen*, I-V, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

UĞUR, Mücteba, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, T.D.V. yayınları, Ankara 1992.

el-UKAYLÎ, Ebû Cafer muhammed b. Ömer b.Musa (v.322), *ed-Duafâu'l-Kebîr*, I-IV, Beyrut trs.

VEHBE ez-ZUHAYLÎ, *Fıkhü'l-İslam ve Edilletuhu*, I-VIII, Dımeşk, Daru'l -fıkr. ez-ZEHEBÎ, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (v.748), *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nagdi'r-Ricâl*, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

ZEYN b. İBRAHİM b. Muhammed b. Muhammed b. Bekr (v.970), *el-Bahru'r-Râik*, (I-VII), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut. Trs.

ZEYNÜDDİN b. Abdülaziz, *Fethu'l-Muîn*, (I-IV), Dâru'l-Fıkr, Beyrut. Trs.

Dr. Ali ÇOLAK

ESKİ ARAP ELEŞTİRMENLERİNE GÖRE ŞİİR ANLAMLARINDA DOĞRULUK SORUNU

Dr. Halim ÖZNURHAN*

Şiir anlamlarında doğruluk ve yalan konusu, Arap edebiyatında ilk devirlerden beri eleştirmenler tarafından tartışıla gelmiştir. Bir kısmı şiirin tamamen doğruyu içermesi, gerçeği ifade etmesi gerektiğini söylemiş ve Hassân b. Sâbit'in (ö.54/673) aşağıdaki beytini kendilerine ilke edinmişlerdir:

إِنَّ أَصْدَقَ شِعْرٍ أَنْتَ قَائِلُهُ بَيْتٌ يُقَالُ إِذَا أَنْشَدْتَهُ: صَدَقًا

“Söylediğin en doğru şiir, okuduğunda ‘doğru söyledi’ denilen beyittir.”¹

Bir kısmı ise şiirin zihinde imaj uyandırması ve gerçek dışı olması ve gerçeği aşması gerektiğini ifade etmiştir. Bunlar da yukarıdaki beyte karşılık el-Buhturî'nin (ö.284/1015) aşağıdaki beytini kendilerine ilke edinmişlerdir:

كَلَّفْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ وَالشَّعْرَ يُلْغِي عَنْ صَدَقِهِ كَذِبُهُ

“Mantığınızın haddleriyle bizi sınırlandırınız; halbuki şiirin yalanı (şiirdeki hayâl) doğrusunu iptal eder.”²

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı.

hoznurhan@erciyes.edu.tr

¹ Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, nşr: ‘Umer Fârûk et-Tabbâ’, Dâru’l-Kalem, Beyrut, 1993, 154.

² el-Buhturî, *Dîvân*, nşr: Kerem el-Bustânî, Dâru sâdir, Beyrut, 1966, I, 234. Beyitteki *يلغي* kelimesi, farklı rivayetlerde *يكفي* veya *يعني* şeklindedir.

Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî (ö.421/1078) bu iki eğilimi şöyle tasvir eder: “Bir kısmı, ‘şiiirin en güzeli, en doğru olanıdır’ der; onlara göre hem doğru söyleyip, hem de şiiirinin güzel oluşu şairin gücünü ve ustalığını gösterir. Bir kısmı ise aşırılığa itibar edip ‘şiiirin en güzeli, en yalan olanıdır’ demiştir; çünkü onlara göre şair bir niteliği ve nitelenen kimseyi aynen anlatmadığı zaman, şiiiri kalıba dökmedeki gücü ortaya çıkmış ve sanatında en üst mertebeye ulaşmış ve ustalaşmış olur. Şairin işi, bu niteliği doğrulama ve gerçekliğini ortaya koyma değil, mübâlağa ve gösteridir. Bazıları ise ‘en iyi şiiir, orta yollu olanıdır’ demişler ve şâirin bir şeyi olduğu gibi değil, sözünün güzelliğini ve ustalığını tamamlayacak, sözünün yalan olduğu açıkça belli olmayacak oranda, nitelemelerde aşırıya kaçmadan mübâlağa etmesi gerektiğini söylemişlerdir.³

İbn Tabâtabâ el-‘Alevî (ö.322/934), başlangıçta doğruluğun methiye, hiciv, tasvir (vasf) ve fahr temaları işlenirken şiiirde bulunması istenilen en önemli nokta olduğunu; sonraları bu durumun muvelled şâirler döneminde değiştiğini; bu şâirlerin, anlamları doğruluğuna hiç önem vermeden kullanarak ölçüyü kaçırdıklarını ve şâirin sözünün gerçeği ifade etmesinin istenmez olduğunu belirtir.⁴ Ebu’l-Kâsim el-Hasen b. Bişr el-Âmidî (ö.371/981) ise, şiiirde yalanın kullanılmasına karşı çıkar ve en iyi şiiirin, en doğru şiiir olduğunu söyler.⁵

Kudâme b. Ca‘fer (ö.337/948), “benim nazarımda aşırılık en güzeldir. Bu şairlerden ve şiiirden anlayanların görüşüdür. Bazılarının ‘şiiirin en iyisi, en yalan olanıdır’ dediklerini işittim. Şiiir konusunda Yunan filozofları da böyle düşünürler”⁶ demektedir ve şâirden doğruluk değil, ele aldığı anlamı iyi işlemesi istendiği

³ el-Merzûkî, *Şerhu Dîvani’l-hamâse*, nşr: ‘Ahmed Emîn ve ‘Abdu’s-Selâm Hârûn, Kahire, 1951, I, 11, 12.

⁴ İbn Tabâtabâ el-‘Alevî, *‘İyaru’ş-şi’r*, nşr: ‘Abbâs ‘Abdu’s-Sâtir, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1982, 19, 30.

⁵ el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne şî’ri Ebî Temmâm ve’l-Buhturî*, Kahire, ts., I, 40, II, 58.

⁶ Kudâme b. Ca‘fer, *Nakdu’ş-şi’r*, nşr: M. ‘Abdu’l-Mun‘im Hafâcî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, ts., s. 94.

düşüncesini öne sürmektedir.⁷ Bu arada Kudâme b. Ca'fer'nin Yunan Filozoflarına nispet ettiği şiirin en iyisinin yalan olduğu şeklindeki rivâyet gerçeği tam olarak ifade etmemekte; muhtemelen Platon'un (M.Ö. 427-347) Devlet adlı eserindeki şâirleri eleştiren ifadelerine ve mantıkçıların şiir sözlerini yalan saymalarına dayanmaktadır.

Görüldüğü gibi, eski Arap eleştirmenleri şiir anlamlarında doğru ve yalan konusuna farklı bakış açıları getirmişlerdir. Bunlardan belli başlılarının görüşlerini ele alarak çelişen yönlerini ve konuya farklı bakış açılarını ortaya koymaya çalışacağız.

A. İBN TABÂTABÂ el-'ALEVÎ

İbn Tabâtabâ el-'Alevî, şiirde doğruluk taraftardır. Doğruluğun, şiirin içeriğine değer katacağını düşünür.⁸ Bu nedenle şâirin anlatımlarında (hikâyât) ve teşbihlerinde doğruyu ve anlattığı şeyin aslını esas alması;⁹ gerçeğe yakın olan, gerçekten uzak olmayan mecazları kullanması gerektiğini savunur.¹⁰ Bu durumda doğru (sidk), benzetme yönünde (vech-i şebeh) ve haberin içeriğinde gizlidir. İbn Tabâtabâ, doğruyu anlamlarda arar ve şiirin akılda ve gönülde yer eden şeyler içermesini ister. Bu doğruları işiten kimse, bunları dış dünyadan tanıdığı ve şâirin anlatımından önce de kavramış olduğu için bunları hoş bulur; ya da zaten bildiği hikmeti ifade ettiği ve şiirin içerdiği doğru sözden hoşlandığı için ve şiirde belirtilen tecrübelerden, doğru nitelermelerden, gerçeğe uygun teşbihlerden, hakikate uygun örneklerden, sürekli değişen şartların gerektirdiği şeyleri içermesinden dolayı zevk alır.¹¹

⁷ Kudâme b. Ca'fer, *a.g.e.*, 21, 22.

⁸ İbn Tabâtabâ el-'Alevî, *'İyâru's-şî'r*, 126.

⁹ İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, 12.

¹⁰ İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, 125.

¹¹ İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, 125.

İbn Tabâtabâ'nın sanatçıda gördüğü ve sanatının unsurlarının bir kısmında gerçekleştiğini düşündüğü sıdkı şöyle taksim etmek mümkündür:

1. Bireysel Doğruluk: Bu İbn Tabâtabâ'nın yukarıda zikrettiğimiz ifadelerinden anlaşılmalıdır. Bu sanatsal doğruluk ve sanatçının kişisel tecrübesini ifadesindeki samimiyeti diye adlandırılabilir.¹² İbn Tabâtabâ, “gönüllerde ve akıllarda bulunan şeyler” ifadesiyle buna işaret etmektedir. Şairin bunları ifade etmesi ve gönüllerde saklı olanı açığa vurmasını güzel görür ve teşvik eder.¹³ Bu tür doğruluğun hem fikrî hem de rûhî boyutu vardır. Bunu işiten kimse hoşnut olur. İbn Tabâtabâ'ya göre şiir, iki cihan saadetini götüren bir ifşâ ve itiraf gibidir.¹⁴

2. Genel Olarak İnsânî Tecrübenin Doğruluğu: İnsanların gönülleri ve akılları, doğruluktan ve yaşananların gerçeğe uygun olarak ifade edilmesinden hoşlanır.¹⁵

3. Tarihsel Doğru: Bu bir haberi anlatmak ya da bir sözü aktarmaktır. Şâir buna aktarılan söz veya haberi çarpıtmamak şartıyla konuya uygun olan, söyleneni destekleyici, ifadenin güzelliğini ve çekiciliğini artıran lafızlar kullanarak biraz ilavede bulunabilir veya gerektiğinde estetiği sağlamak amacıyla eksiltme yoluna gidebilir.¹⁶

4. Ahlâkî Doğru: İbn Tabâtabâ, ahlâkî doğru şeklinde bir adlandırmada bulunmasa da medîh, hiciv, iftihâr (övünme), terğîb ve terhîb temalarında onun düşüncesine göre ideal şâirler olan¹⁷ Câhiliye ve İlk Devir İslam şâirlerine bunu nispet eder. Onların söylediklerinin, gerçek kıssalar olduğunu ve doğruyu dile getirdiklerini belirtir.¹⁸

¹² İhsân 'Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebe'inde'l-'Arab Dâru's-Sekâfe*, Beyrut, 1983, 142.

¹³ İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, 125.

¹⁴ Mustafa el-Cevzû, *Nazariyyâtu's-şi'r inde'l-'Arab*, Daru't-Talî'a, Beyrut, 1988, 151.

¹⁵ İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, 125.

¹⁶ İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, 49, 125; İhsân 'Abbâs, 142, 143.

¹⁷ Mansour Ajami, *The Alchemy of Glory*, Three Continents Press, Washington, 1988, 14.

¹⁸ İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, 15.

5. Tasvîrî Doğru: Bu tür doğru için “teşbihin doğruluğu” ifadesini kullanır. Şâirin teşbihlerinde doğruya dayanmasını ister. En güzel teşbihler, varlıkları olduğu gibi yansıtan, şekil ve anlam açısından benzetileni en iyi tasvir eden teşbihlerdir. Benzetme yönleri (vech-i şebeh) ise biçim, yapı, anlam, hareket, ses ve renktir. Teşbih yapılırken bunlar ne kadar ayrıntılarıyla anlatılırsa teşbih o kadar güçlenir ve doğruluğu pekişir.¹⁹ Teşbihteki tasvirin doğru olması için كَأَنَّهُ (sanki) , كَمَا (öyle gibi); doğruya yakın olması içinse تَرَاهُ (görürsün), تَخَالَهُ (sanırsın) ve يَكَادُ (neredeyse) kullanılır.²⁰ İbn Tabâtabâ'nın tasvirde “uzak işaretler” (el-işârâtü'l-ba'ide), “kapalı anlatımlar” (el-hikâyâtü'l-ğalika) ve içinden çıkılmaz îmâlardan (el-îmâu'l-muşkil) kaçınılmasını; gerçeğe yakın mecazlar ve şiirde zikredilen anlamlara uygun istiâreler kullanılmasını öğütler.²¹

İbn Tabâtabâ şiirde muhtemel (imkân dahilinde) yalanı kabul eder. Tasvirde iğrâk (bir şeyde var olduğu iddia edilen niteliğin aklen mümkün olduğu halde gerçekte bulunmaması) ve teşbihte ifrat şeklinde görüneni de kabul eder.²² İğrâk ve ifrat, mübâlağa ile bağlantılıdır ve İbn Tabâtabâ'ya göre makbuldürler. Yukarıda zikredilenler ise muğlak oluş ile bağlantılıdır ve bunları makbul olarak görmez.

Özetle, İbn Tabâtabâ şiirin bütün türlerinde anlamın doğru olmasını savunmakta ve doğrunun abartıyla dile getirilmesini de yerinde bulmaktadır.²³

B. KUDÂME B. CA'FER

Yukarıda Kudâme b. Ca'fer'in şiirde yalanı Yunan filozoflarına nispet ettiğine değinilmişti. Başlangıçta, bir şâirin iki ayrı kasîdede veya iki ayrı ifadede tasviri güzel olmak kaydıyla (örneğin birinde övüp diğerinde yererek) çelişkili tavır takınmasını över. Bu, şâirin sanat gücünü ve sanatındaki kuvvetini gösterir. Bu

¹⁹ İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, 23.

²⁰ İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, 27.

²¹ İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, 123.

²² İbn Tabâtabâ, *a.g.e.*, 15; krş: İhsân 'Abbâs, 144.

²³ el-Cevzû, *a.g.e.*, 153.

nedenle şöyle der: “Şâir, doğru olmakla nitelenmez; ondan istenen bir anlamı ele aldığında iyi işleme, başka bir zaman şiir söylediğinde bunu nesh etmemesidir.”²⁴ Buradaki nesh, bir tema için kullanılan bir anlamı, başka bir yerde başka bir tema için kullanmamak demektir. Kudâme b. Ca‘fer, öncelikle konu veya anlama değil, tasvirin iyi ve güzel oluşuna önem vermektedir. Ölçütü, ahlâkî olmaktan çok, sanatsaldır. İkinci olarak, açık bir şekilde şiirde gulûv (bir şeyde var olduğu iddia edilen niteliğin hem aklen mümkün olmaması hem de var olmaması/aşırı abartı) taraftarıdır. Muhelhil (ö.531), en-Nemir b. Tevleb (ö.25/645) ve Ebû Nuvâs’ın (ö.199/814) şiirlerini eleştirenlere karşı çıkar. Muhelhil’in eleştirilen beytinde şöyle der:

فلو لا الريح أسمع من بحجر صليل البيض تفرع بالذكور

“Rüzgâr olmasaydı, Hucr’da olan kimseler parlak/keskin kılıçların yiğitlerin başlarını vururken çıkardığı şakırtıları duyarlardı.”

en-Nemir b. Tevleb ise şöyle demektedir:

أبقى الحوادث والأيام من نمر أشباه سيف قديم إثره بادي
تظل تحفر عنه إن ضربت به بعد الذراعين والساقين والهادي

“Olaylar ve gelip geçen günler, Nemir oymağından sadece bir kılıcın kollar, bacaklar ve başları geçerek darbeleriyle yerlere çizdiği izler, açtığı çukurlar bıraktı.parıltısı belirgin eski bir kılıca benzer bir halde bıraktı.”

Ebû Nuvâs ise birilerini methederken şöyle demiştir:

وأخفت أهل الشرك حتى أنه لتخافك النطف التي لم تخلق

“Müşrikleri öyle korkuttun ki, henüz yaratılmamış olan nutfeleri bile senden korkarlar.”

²⁴ Kudâme b. Ca‘fer, *Nakdu ‘ş-şi’r*, 68.

Bunu inkâr ettiler, sonra da en-Nâbiğa'nın (ö.604), Hassân'dan mübâlağa etmesini isteyerek eleştirmesini güzel buldular.²⁵ Hassân b. Sâbit'in bahsedilen beyti şu şekildedir:

لنا الجفناثُ الغرَّ يَلْمَعْنَ بالضحيِّ وأسيفنا يقطرُنَّ من نجدةٍ دما

“Kuşlukta parlayan ziyafet kazanları bizimdir. Kılıçlarımız ise, bir imdat uğruna kan damlatır.”²⁶

Bu beyti dinleyen en-Nâbiğa, Hassân b. Sabit'e: “Kabileni cömertlik ve kahramanlık ile överken, azlık çoğulu kullanmak suretiyle kılıçları ve kınları azalttın. Eğer جفان ve سيوف kelimelerini kullansaydın daha belîğ olur, kılıç ve kınların sayısı daha çok olurdu ve makama daha uygun düşerdi; çünkü makam, abartı makamıdır. Şayet يقطرُن (damlar) demeyip يجرين (akar) deseydin daha etkili olur ve makama daha uygun düşerdi” demiştir.

Kudâme, Hassân'ın üslûbunu tasvip edip anlamı gerçeğe uygundur ve haklıdır demektedir, en-Nâbiğa'yı gerçeğe aykırı tavır takınmakla ve gerekli olanın aksini savunmakla suçlamaktadır.²⁷ Bu da şiirde gulüvü (aşırı abartıyı) savunan tutumuyla çelişki arz etmektedir. Bunun yanında Kudâme'nin hiciv anlamlarında doğru sözler kullanılmasını anlamda isabet ve ustalık sayması da şiir anlamlarında yalancı savunmasıyla çelişkiye düştüğü hissini vermektedir.²⁸

Kudâme b. Ca'fer, gulüv ve ifratı eşanlamlı olarak kullanır.²⁹ Gulüvü tanım-larken “bir şeyi nitelerken bulunduğu hali aşmaktır; ama bu o şeyin yapısından/ tabiatından, gerçekleşmesi mümkün olmayana geçmek değildir” der.³⁰

²⁵ Kudâme b. Ca'fer, 91- 92.

²⁶ Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, s. 87. Beyitteki من نجدة ifadesi “bir imdat uğruna” olarak anlaşıldığı gibi, “cesaretimizden dolayı” anlamında da yorumlanmıştır.

²⁷ Kudâme b. Ca'fer, 92-94.

²⁸ Bkz: Kudâme b. Ca'fer, 113.

²⁹ Kudâme b. Ca'fer, *a.g.e.*, 94.

³⁰ Kudâme b. Ca'fer, *a.g.e.*, 202.

en-Nemir b. Tevleb'in şiirini incelerken kılıcın, kolları, bacakları ve boynu kesip, sonra yere dalmasının kılıcın tabiatından çıkma olmadığını; Muhelhil'in şiirinde, Hucr ahalisinin uzak yerlerdeki sesleri duymalarının tabiatlarından çıkma olmadığını; kılıçların birbirine vurdukça çınlamalarının artmasının da tabiatlarından çıkma olmadığını belirtir.³¹ Kudâme bu iki beyti incelerken Ebû Nuvâs'ın şiirine değinmez. Çünkü bu beytin içerdiği anlam, Kudâme'nin tarif ettiği gulüvü aşmaktadır. Çünkü şekillenmiş olsun veya olmasın nutfenin tabiatında korkma diye bir şey yoktur. Kudâme muhtemelen buradaki çelişkiyi hissetmiş ve delalet ettiği şeyi görmezden gelmiştir.

Kudâme, gulüv ve ondan imkansız çıkışı يكد fiili ile ayırır. en-Nemir'in kılıcının işlemesi neredeyse vuku bulur; Hucr'daki insanlar neredeyse kılıç çınlamalarını duyarlar,³² ama nutfeler için neredeyse korkarlar ifadesini kullanmak güçtür. Buna rağmen, Kudâme, Ebû Nuvâs'ın zikredilen beytini kabul ederken, aynı şâirin aşağıdaki beytini كد 'yi kabul etmeyeceği için doğru bulmaz:

يا أمين الله عش أبداً دم على الأيام والزمن

“Emînullah, ebedî yaşa ve her zaman var ol!”

Kudâme b. Ca'fer'e göre bu, caiz olmayan, çirkin bir duadır. İnsanın tabiatında ebedî yaşamak yoktur ve bu duaya كد eklenmesi uygun olmaz.³³

Kudâme b. Ca'fer'e göre şiir anlamlarındaki kusurlardan saydığı müstahîl veya mütenâkız terimlerini “olmayan ve zihinde tasavvur edilemeyendir” şeklinde tarif eder. Herhangi birinin aynı anda hem ayakta, hem de oturuyor olması; bir şeyin aynı anda hem soğuk hem sıcak olması müstahîl ve mütenâkıza örnek olarak gösterir. Diğer bir kusur ise “îkâ'ul-mumteni”'nin anlamı ise “dış dünyada bulunmayan; ama zihinde tasavvur edilebilendir.” Buna örnek olarak Ebû Nuvâs'ın yukarı-

³¹ Kudâme b. Ca'fer, *a.g.e.*, 202.

³² Kudâme b. Ca'fer, *a.g.e.*, 202.

³³ Kudâme b. Ca'fer, *a.g.e.*, 201, 202; krş: İhsân 'Abbâs, *a.g.e.*, 199-205.

daki beytini verir.³⁴ Bunlar gulûv ve mübâlağadan farklıdırlar ve şiirde bulunmaları kusur sayılır.

Mantıkçı tavır, bazen Kudâme'yi zevkten ve kıyastan uzaklaştırmaktadır. Hatta İbn Herme'nin (ö.267/880) güzel bir beytini tenâkuzla suçlayarak eleştirir:

تراه إذا ما أبصر الضيفَ كلُّبُهُ يكلمه من حبه وهو أعجم

“Onun köpeğinin, dilsiz olduğu halde bir konuk gördüğünde sevincinden konuştuğunu görürsün.”

وهو أعجم sözüyle, şâirin köpeğe konuşma izafe ettiği, sonra da كاد 'nin ifadesiyle bunu yok ettiğini söyler. Halbuki يكلمه ifadesinde istiâre vardır. كاد 'nin gulûv ve müstahîl arasındaki farkı göstermek için kullanılması söz konusuysa, bu durum كاد fiilinin kullanımına en uygun yerdir. Köpek dilsiz olmasa, sevgisinden neredeyse misafirle konuşacaktır. Ayrıca, istiâre, kendisine delâlet edecek bir ziyadeye ihtiyaç duymaz. Şâir, köpeğin söze benzer bir dille sevgisini gösteren hareketleri için sözü istiâre etmiştir. Bu beytin tenâkuza örnek olması doğru değildir. Bu, Kudâme'nin işaret ettiği gulûv ve ifrata dahil olur.³⁵

Özetle, Kudâme b. Ca'fer, şiirde doğruluk ve yalan sorunundan bahsederken iki ölçütün (mikyâs) bazen birini, bazen diğerini kullanmaktadır. Şiirde gulûve izin verirken sadece sanatsal ölçüte başvurur; şiirin güzelliğine ve iyi işlenmiş oluşuna önem verir. Müstahîl ve mumteni'i kusur sayarken ise anlam ölçütüne başvurur. Bu nedenle görüşlerinde çelişki ile karşılaşılır. Sanatsal açıdan güzel olan, anlam açısından müstahîl veya mütenakız olabilir. Birinci ölçüte göre güzel bulunduğunu, ikinci ölçütle kusurlu bulur.

C. İBN FÂRİS

İbn Fâris (ö.395/1004), gerçek dışılık ve komikliği şiirin olmazsa olmaz şartları sayar. Şiirin bir takım şartları olduğunu, bunlar sözünde gerçekleşmediği

³⁴ Kudâme b. Ca'fer, *a.g.e.*, 202.

³⁵ el-Cevzû, *a.g.e.*, 157.

zaman insanın şâir olarak adlandırılmayacağını savunur. Bunların da “vezin, ifrat ve teaddî yahut yalan ya da olması muhal olan şeyi söylemek” olduğunu söyler. Vezinli doğru söz, şiir olarak adlandırılmaz; böylesi değersiz ve adî bir şiir olur. İbn Fâris, akıllılardan birinin “şiir komik olursa güldürür; ciddî olursa yalandır” dediğini nakleder ve bunu onaylar. Şâirin ya güldürdüğünü ya da yalan söylediğini belirtir.³⁶ Buna göre, şâirin yalancı olmaması mümkün değildir; çünkü şiir doğru olmaz. Şiirde doğru bulunması mümkün olmadığı için “şiirin en iyisi doğru olan mı, yalan olan mıdır?” sorusunun sorulmasına gerek yoktur. Şâirlerin aşağı yukarı hepsi ya yalvaran-medihci ya da kara çalan-hicivcidir.³⁷

İbn Fâris’in zikrettiği söz, “insanların en iyi şiir söyleyeni, yalanı iyi bulan ve kötü şiiri güldürendir”³⁸ dediği rivayet edilen en-Nâbiğa’nın ifadelerine yakındır.

İbn Fâris’in tutumu, Kur’ân ve hadislerde şâirliğin eleştirilişini savunma amacıyla olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Kur’an’da şâirler sapkınlık ile nitelenir³⁹ ve Rasulullah’a şiir öğretilmediği, O’na şiirin yakışmadığı belirtilir.⁴⁰ Şiir de zaten yalan ve komiklikten ibarettir. Fakat, İbn Fâris, bazı kimselerin şiirde hikmet bulunduğunu ifade eden hadislere dayanarak yaptığı itirazlarla karşılaşınca, bunu reddetmekte tereddüt eder ve Allah’ın Elçisine hikmetten yeteri kadarını verdiğini ve O’nu şiirden tenzih ettiğini söylemekle yetinir.⁴¹ Özetle, İbn Fâris konuya sanat açısından değil de inanç açısından bakmaktadır.

³⁶ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fihri'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâlihâ ve suneni'l-'Arabi fî kelâmihâ*, nşr: 'Umer Fârûk et-Tabbâ', Mektebetu'l-ma'ârif, Beyrut, 1993, 266.

³⁷ İbn Fâris, aynı yer.

³⁸ İbn Raşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, nşr: Muhammed Karkazân, Matba'atu'l-kâtibi'l-'Arabî, Dimaşk, 1994, I, 649, 663.

³⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Şu'arâ 26/224.

⁴⁰ Kur'ân-ı Kerîm, Yâsîn 36/69.

⁴¹ İbn Fâris, *a.g.e.*, 266, 267.

D. İBN SÎNÂ

el-Fârâbî (ö.339/950), şiir sözlerinin tamamını yalan sayarken⁴² İbn Sînâ da (428/1037) Aristoteles'in (M.Ö.384-322) Poetika'sının etkisiyle şiir anlamlarında doğruluk ve yalan konusunu yansıtma (muhâkât) ve tahyîl (şiir sözünün dinleyici/alıcının zihninde imaj oluşturması) açısından tartışır. Gönlün şiire uyması ve etkilenmesini, doğru veya yalan oluşundan farklı olarak, yalnızca tahyîl ile bağlantısı açısından değerlendirir. İnsan çoğu kez bir sözü duyar, tasdik eder; ama etkilenmez. Fakat, aynı söz bir başka biçimde söylendiğinde etkilenir. Bu, onun doğruluğunu gönlünün tasdik etmesinden değil, tahyilden etkilenmesinden dolayıdır. Çoğu kere, tasdik olmaksızın etkilenme meydana gelir.⁴³ İnsanlar tahyîle tasdikten daha çok uyarlar. Şiirde esas olan da tahyîldir; doğru veya yalan olması değildir. İbn Sînâ'nın bu görüşü, ileride bahsedilecek olan Hâzîm el-Kartâcennî (ö.684/1285) tarafından da savunulmuştur.

E. EBÛ HİLÂL el-'ASKERÎ

Ebû Hilâl el-'Askerî'yi (ö.395/1004) başlangıçta hitabet sanatının dînî konular ve siyâsî otorite ile ilgisinin bulunduğu; şiirin ise dînî konular ve siyâsî otorite ile alâkasının olmadığını söyler. Şiirin, hitâbeler ve mektuplar gibi başka edebî türlerde bulunmayan alanlarının olduğunu belirtir. Ona göre şiirlerin ekseriyeti yalana, mümteni' (imkân dışı) niteliklerden oluşan istihâleye, sıra dışı nitelermelere, namuslu kadınlara iftiraya, yalan şahitliğe, bühtan sözlere dayanır. Özellikle de şiirin en üstünü sayılan Cahiliye şiiri. Bu görüşünü, bazı filozoflar dediği kimselerin şu sözleriyle desteklediğini belirtir: "Şâirden kelim güzelliği iste-

⁴² el-Fârâbî, *Makâle fî kavânini 'ş-şu'arâ*, ('Abdu'r-Rahmân el-Bedevî, Fennu's-ş-i'r ma'a't-tercemeti'l-'Arabiyyeti'l-kadîme ve şurûhi'l-Fârâbî ve İbn Sînâ ve İbn Ruşd, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1973, içinde) 151, 152.

⁴³ İbn Sînâ, *Fennu 'ş-ş-i'r*, 161, 162.

nir; doğruluk ise peygamberlerden istenir.”⁴⁴ Yalnız, şiir işinin nasıl yapılacağından bahsederken, doğru metodu seçmeyi ve gerçeği araştırmayı öğütler.⁴⁵

Ebû Hilâl el-‘Askerî, gulûv üzerine konuşurken, onun yalanla alâkasının olmadığını hissettirir. Gulûvü, “anlamın sınırını (hadd) aşır, ulaşamayacağı yere yükseltmek” olarak tanımlar. Bunu, gerçeğe ilâvede bulunmak olarak anlamakta; yalan olduğunu söylememektedir. Çünkü, böyle olmasaydı, Kur’an ayetlerini bu konuya kanıt olarak getirmezdi.⁴⁶ Bu hususa örnek olarak el-A‘şâ’nın (ö.629) aşağıdaki beytini verir:

فَتَّى لَوْ يَنَادِي الشَّمْسُ أَلْقَتْ قَنَاعَهَا أَوْ الْقَمَرُ السَّارِي لِأَلْقَى الْمَقَالِدَا

“Öyle bir gençtir ki, şayet güneşle birlikte otursa güneş örtüsünü atar; ya da hareket eden ayla otursa, ay anahtarlarını fırlatır.”

Fakat el-‘Askerî, her gulûve izin vermez. İnsanların aşırı ifrattan (ifrat-ı şedîd) hoşlanmadıklarını ve ayıpladıklarını söyler. İfrat ve gulûv ona göre eşanlıdır. Bu nedenle, Kudâme’nin izinden giderek bu kusurdan kurtulma yolu olarak mübâlağada şart sunulmasını ya da كاد fiili ve benzerlerinin kullanılmasını önerir. Bunun, şiiri kusurlu olmaktan kurtaracağını belirtir.⁴⁷ Bu hususa örnek olarak da Zuheyr’in (ö.609) aşağıdaki beytini verir:

لَوْ كُنْتَ مِنْ شَيْءٍ سِوَى بَشَرٍ كُنْتَ الْمُنَوَّرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ

“Şayet sen insan dışında bir şey olsaydın; dolunay gecesi ışık yayan ay olurdu.”

Bunun dışında hepsi de لَوْ ile başlayan örnekler verir.

Aşırı ifratın (ifrat-ı şedîd) anlamını, muhâle geçiş ve gulûvü kötü istiâre, çirkin ibare ile lekelemek olarak açıklar.

⁴⁴ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Kitâbus-Sinâ‘ateyn: el-kitâbe ve ‘ş-şi‘r*, İstanbul, 1320, 102, 103.

⁴⁵ el-‘Askerî, *a.g.e.*, 110, 111.

⁴⁶ el-‘Askerî, *a.g.e.*, 280, 281. Bu konuda kanıt olarak getirdiği ayetler: İbrâhîm 14/46; Ahzâb 33/10; Kalem 68/151.

⁴⁷ el-‘Askerî, *a.g.e.*, 286.

Özetle, el-‘Askerî, sıdk ve kizb konusunda kararsız gözükmektedir. Hem şiirin çoğunun yalana dayandığını ifade etmekte, hem de şiirde anlatılanların doğru olmasını istemektedir. Gulüve, kendisinden önce yapılan tartışmalara değinmek-sizin şartlı olarak izin vermemekte⁴⁸ ve bu konuda Kudâme b. Ca‘fer’i takip ettiği izlenimi vermektedir.⁴⁹

F. İBN HAZM

İbn Fâris, şiirde hikmet bulunduğunu bildiren hadisler karşısında tereddüde düşmüştü. İbn Hazm (ö.456/1064) ise bu durum için önlem almıştır. Çünkü, kıyas yöntemini ve kıyasın çeşitlerini bilen bir mantıkçıdır.⁵⁰

İbn Hazm, “şiirin en iyisi, en yalan olanıdır” diyenlerin yolunu izler. Çünkü şiir iğrâkı esas alır. Eğer bir şâir doğru söylemek isterse şöyle demelidir:

اللَّيْلُ لَيْلٌ وَالنَّهَارُ نَهَارٌ الْبِغْلُ بَغْلٌ وَالْحَمَارُ حَمَارٌ
وَالدِّيكُ دِيكٌ وَالْحَمَامَةُ مِثْلُهُ وَكِلَاهُمَا طَيْرٌ لَهُ مَنْقَارٌ

“Gece gecedir; gündüz de gündüz. Katır, katırdır; eşek de eşek. Horoz, horozdur; güvercin de onun gibidir ve ikisi de gagası olan kuşlardır.”

Bu da şiir sözü değil alay ve eğlence konusu bir söz olur. Şiirin tabiatında iğrâk bulunduğunu Kur’ân ayetleri de doğrular. Bu nedenle Rasulullah, (İbn Hazm’a göre şiir dairesinin dışında bulunan) manzum vaaz, hikmet ve na’t hari-cindeki şiirleri yasaklamıştır.⁵¹ Ayetlerin, Allah’ın Elçisinin şâir olmadığını be-lirttiğini; Rasulullah da “sizden birisinin ağzının irin dolması, o ağzı şiir ile dolu görmesinden daha iyidir” buyurduğunu söyler.

⁴⁸ George J. Kanazi, *Studies in the Kitâb as-Sina’atayn of Abû Hilâl al-‘Askarî*, Leiden, 1989, 163.

⁴⁹ el-Cevzû, *a.g.e.*, 166.

⁵⁰ el-Cevzû, *a.g.e.*, 168.

⁵¹ İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi’l-mantik ve’l-medhal ileyh*, nşr: İhsân ‘Abbâs, Beyrut, 1959, 206-208.

İbn Hazm, çocukların eğitiminden bahsederken şiire genelde yer vermez ve temelde şiir kategorisinde kabul etmediği vaaz ve hikmet içerenler, içinde hayır zikredilen manzumeler hariç şiirin her türüsünü eğitimde yasaklar: Gazeli yasaklar; çünkü gazel fitneye yol açar, aşka teşvik eder, ahlaksızlığa ve zevke dalmaya yöneltir; günah işlemeye ve hilekarlığa yönelmeyi kolaylaştırır. Çapulcu şâirlerin (sa‘âlik) şiirlerini ve harbin anlatıldığı şiirleri de yasaklar; çünkü bunlar gönlü harekete geçirir, insana heyecan verir ve dünyasını da ahiretini de kaybettirecek tehlikelere atılmasına yol açar. Gurbete çıkmaktan bahseden ve çölleri tasvir eden şiirler de vatani terk etmeye yol açar. Hiciv ise en kötü şiir türüdür; insanın ayaktakımı haline gelmesini kolaylaştırır. Medîh ve mersiye ise mubah; ama mekruhtur. Mubah oluşları, bu türlerde birtakım erdemlerin zikredilmesinden; mekruh oluşları ise yalan içermelerinden dolayıdır. Yalan da ise hayır yoktur.⁵²

İhsân ‘Abbâs, İbn Hazm’in dînî ve ahlâkî konuları işleyen şiire izin verdiğini ve bir şiir eleştirmeninden ziyade ıslahatçı tavrı takındığını; Platoncu veya İbn Miskeveyhçi bir eğilimde olduğunu belirtir.⁵³

G. İBN RAŞİK el-KAYRAVÂNÎ

İbn Raşık el-Kayravânî (ö.456/1063), konuyu ustaca işler. Ona göre insanların çirkinliğinde birleştiği yalan, şiirde güzeldir. Yalan, şiirin içinde güzelleşir ve çirkinliği bağışlanır. Şiirde yalanın güzel görülmesine örnek olarak Ka‘b b. Zuheyr’in (ö.24/644) Rasulullah’a yalan söylemesini; buna rağmen Rasulullah’ın onu mükafatlandırmasını gösterir. Rasulullah, kendisi ve Müslümanlar hakkında yazdığı yergi şiiri sebebiyle Ka‘b’ı tehdit etmişti. Müslüman olan kardeşi Buceyr’in onu, tövbe edip Müslüman olması halinde bağışlanabileceğini bildiren mektubu üzerine Ka‘b, kimliğini gizleyerek Rasulullah’ın

⁵² İbn Hazm, *Resâ’ilu İbn Hazm*, nşr: İhsân ‘Abbâs, el-Mu’essesetu’l-‘Arabiyye, Beyrut, 1987, 65-67.

⁵³ İhsân ‘Abbâs, *a.g.e.*, 488; el-Cevzû, *a.g.e.*, 169.

yanına geldi. Sabah namazından sonra elini Rasulullah'ın elinin üzerine koydu ve eman dileyip meşhur kasidesini sundu. Bu kasidede şöyle demektedir:

نَبَّئْتُ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولٌ
مَهْلًا هَذَا الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةَ الْـ قُرْآنَ فِيهِ مَوَاعِظٌ وَتَفْصِيلٌ
لَا تَأْخُذْنِي بِأَقْوَالِ الْوَشَاةِ فَلَمْ أَذْنِبْ وَلَوْ كَثُرَتْ فِي الْأَقْوَالِ

“Allah’ın Elçisinin beni tehdit ettiğini haber aldım. Af, Allah’ın Elçisinin nezdinde umulan bir şeydir. Bana merhamet et; içinde öğüt ve hükümler bulunan Kur’ân hediyesini sana bağışlayan Allah, hidâyetini artırsın. Laf taşıyanların sözleriyle beni yargılama; hakkımda dedikodular çok olsa da suç işlemedim.”

Rasulullah, Ka'b'ın sözünü yalanlamadı. Halbuki, onu haksız olarak tehdit etmemişti. Onu affetti ve hırkasını (bürde) hediye etti.⁵⁴

İbn Raşık böylece, şiirde yalanı övmemekte; doğruyu da güzelleştirdiğini açıkça söylemeksizin yalanı güzelleştiren şiiri övmüş olmaktadır. Şiirde yalanın mı, doğrunun mu daha üstün olduğunu belirtmez. Bu soruyu gündeme getirmekten kaçır; fakat yalanı tercih ettiğini hissettirir. İhsân ‘Abbâs, İbn Raşık’ın tutumunu “demagoji” olarak niteler.⁵⁵ Bu tutumu demagoji değil, tartışmadan kaçış ve hüsni-tahallus olarak görenler de vardır.⁵⁶

İğrâk ve ifrâtın gulûvün diğer adları olduğunu söyleyen⁵⁷ İbn Raşık’e göre şiirdeki gulûv ve benzerleri yalana dahildir. Eskilerin gulûvüne örnek olarak Muhelhil’in Kudâme b. Ca‘fer’in zikrettiği beytini getirir ve bu beytin Arapların söylediği en yalan beyit olduğunu söylediğini belirtir. Yemâme’de bir kasaba olan Hucr ile olay yeri arasında on günlük mesafe olduğunu söyler.⁵⁸

⁵⁴ İbn Raşık, *a.g.e.*, I, 78-80.

⁵⁵ İhsân ‘Abbâs, *a.g.e.*, 447.

⁵⁶ el-Cevzû, *a.g.e.*, 169.

⁵⁷ İbn Raşık, *a.g.e.*, I, 661.

⁵⁸ İbn Raşık, *a.g.e.*, I, 664.

İbn Raşık, mübâlağanın iptaline karşı çıkar. Çünkü, mübâlağa iptal edilir ve kusur sayılırsa teşbih, istiâre ve pek çok güzel söz iptal edilmiş, kusurlu sayılmış olacaktır.⁵⁹ Yalnız, mübâlağanın teşbih ve istiâre ile alakasının ne olduğu açık değildir.

İbn Raşık, bazı insanların şiirin üstünlüğünü iğrâk ve gulûvün vecihlerinin bilinmesine bağladıklarını; halbuki bunun muhal, hakikate zıt, gerekli ve mutad olanın (vâcib ve muteâref) dışına çıkma olduğunu söylediği zaman daha önce söyledikleriyle çelişkiye düşmektedir: “En iyi söz gerçek olandır. Bu olmazsa hakikate yakın ve uygun olandır.”⁶⁰ Bunları söylerken yalanın karşısında olduğu anlaşılmalıdır. Gulûvün gerçek dışı ve yasaklanmış olduğunu ortaya koymak için el-Mubberred’i (ö.285/898) şahit gösterir ve Kur’ân ayetlerinden delil getirir. Bunları ifade etmesine rağmen Kudâme b. Ca’fer’in gulûv konusundaki görüşlerini aktarır ve zikrettiği en-Nemir b. Tevleb’in beyti ile “yürekler hançereye gelip dayanmıştı” (بلغت القلوب الحناجر) ayetini⁶¹ ondan nakleder.⁶² Bu ise çelişkidir.

Daha sonra gulûv konusunda Kudâme’nin anlayışına uyarak⁶³ şöyle der: “Şâirin ve ya mütekellimin söylediği en iyi iğrâk, كَد , كَأَنَّ ve لولا ve benzeri edatlarla yapılandır.”⁶⁴

H. ‘ABDU’L-KÂHİR el-CURCÂNÎ

Abdu’l-Kâhir el-Curcânî (ö.471/1078), el-Buhturî’nin başta zikrettiğimiz beytini açıklarken şâirin mantık sınırlarını şiire uygulama beklentisini eleştirdiğini, halbuki yalanın mantıkî delillerle açığa kavuşmayacağını, bilakis övülen şahsın

⁵⁹ İbn Raşık, *a.g.e.*, 652.

⁶⁰ İbn Raşık, *a.g.e.*, 661.

⁶¹ Kur’ân-ı Kerîm, Ahzâb 33/10.

⁶² İbn Raşık, *a.g.e.*, 661.

⁶³ Ajami, *a.g.e.*, 74.

⁶⁴ İbn Raşık, *a.g.e.*, 664.

durumunu incelemek ve konumu ile ahlakını tetkik etmekle açıklığa kavuşacağını söyler. Ona göre şiirin üstünlüğü hakikati tahrifinde değildir.⁶⁵

‘Abdu’l-Kâhir el-Curcânî, şiirde doğruluk ve yalan taraftarı olan iki görüşten farklı bir görüş ortaya koyar. Kendisiyle sanat kastedilen yalanın, sanat açısından güçlü, ışığı yaygın, alanı geniş olduğunu ve tahyîle dayandığını söyler. Medih ve diğer şiir temalarında mübâlağa ve iğrâk taraftarı olanların görüşlerine katılır.⁶⁶ Bir başka ifadeyle, ona göre sanat mübâlağa ve tahyîlin tüm çeşitlerine dayanır.⁶⁷

Hassân b. Sâbit’in beytini esas alarak doğruyu savunanların görüşü de el-Curcânî’ye göre caizdir. Onlara göre en iyi şiir, aklın kabul ettiği bir hikmete, erdemin gerektirdiği bir edebe, arzuları bastırmaya razı eden ve takvayı doğuran bir öğüde dayanan, kötü ve iyinin yerini ortaya koyan, yerilen ve övülen hasletlerin farkını ortaya çıkaran şiirdir. İnsanları överken buna dikkat edilmelidir.

Bu görüşü savunanlar iğrâk ve mübâlağayı terk edip, doğru bir temele ve aklın gereğine dayanarak tahkik ve tashihe geçmeyi hedeflemektedirler. Bu el-Curcânî’ye göre tercihe şayandır. Bunun semeresi daha hoş, etkisi daha kalıcı, yararı daha belirgin ve yararı daha fazladır.

Bunlara karşı şiirde yalan taraftarlarının cevabını da zikreder: Şiirde doğru sınırlayıcıdır. Genellikle bilinen anlamları ve biçimleri sunar. Gelişmeyen, artmayan, büyümeyen cansızlar ve kısır kadınlar gibidirler.⁶⁸

Görüldüğü üzere el-Curcânî’de birbiriyle çelişen iki eğilim bulunmaktadır. Birisi sanatsal-estetik eğilim ki, bu ustalık, teşvik ve sevdirmeye amacı taşıdığı için şiirde yalanı destekler. İkincisi ise dîni-ahlakî eğilim ki, inanç dolayısıyla doğruyu destekler. Dolayısıyla, el-Curcânî’nin ifadelerine göre şiirde yalanı savunanlar

⁶⁵ ‘Abdu’l-Kâhir el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa*, nşr: Muhammed Reşid Rizâ, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 2002, 225.

⁶⁶ el-Curcânî, *a.g.e.*, 226.

⁶⁷ el-Cevzû, *a.g.e.*, 171.

⁶⁸ el-Curcânî, *a.g.e.*, 226, 227.

lafzın üstünlüğünü savunuyor, ibda‘, tahyil ve mübâlağayı amaçlıyorlar; doğruyu savunanlar ise yararı dikkate alıyorlar.⁶⁹

İ. HÂZİM EL-KARTÂCENNÎ

Hâzim el-Kartâcennî ise konuya daha geniş açıdan yaklaşır. Ona göre şiir sözlerinin bir kısmı doğru, bir kısmı yalandır, bir kısmında ise doğru ve yalan karışık halde bulunur.

Yalanın bir kısmı sözün kendisinden yalan olduğu anlaşılabilir sözlerdir; bir kısmı ise sözün kendisinden yalan olduğu anlaşılmayan sözlerdir. Yalan olduğu sözün kendisinden anlaşılabilir sözler, yalan olduğu bilgisi sözün dışındaki bir şeyden kaynaklanan ve sözün dışındaki bir şeyden kaynaklanmayan şekilde iki kısma ayrılır. Sözün kendisinden yalan olduğu anlaşılmanın yalan olduğunu anlamak, bazen dışarıdan bir bilgiyle olmaz. Bu “mümkün olan uydurma”dır (ihtilâk imkânî). Uydurma (ihtilâk) ile anlatmak istediği şeyi bir örnekle açıklar. Meselâ, bir insan aşık olduğunu iddia eder; gözünü kör eden sevgilisinden bahseder ve eskiden yaşadığı yerleri zikreder. Mümkün olan ile ise, kendisinde veya hemcinslerinde olması imkan dahilinde olan bir şeyden bahsetmesi; anlattığı ve nitelediği şeylerin mümkün olmasını kastetmektedir. Sözün dışından bir şeyle yalan olduğu bilinen ise “mümkün olmayan uydurma” (ihtilâk imtinâ‘î), “mümkün olmayan aşırılık” (ihtilâk ifrâtî) ve “müstahîl” (istihâlî) kısımlarına ayrılır. Aşırılık (ifrât), nitelemede aşırı gidip, onu imkân sınırından imkansızlık (imtinâ‘) ve müstahîl oluş (istihâl) alanına çıkarmaktır. İmkânsız (mumteni‘) ile mustahîl arasında fark olduğunu belirtir ve bu iki mantık teriminin tanımını yapar. Mumteni‘; aslan pençesini insana monte etmek gibi zihinde tasavvur olursa bile, dış dünyada bulunmayandır; mustahîl ise, aynı anda insanın hem oturuyor hem de hareket ediyor olması gibi, hem insanın zihninde tasavvur edemediği, hem de dış dünyada bulunmayandır.⁷⁰ “Mümkün olan

⁶⁹ el-Cevzû, a.g.e., 172.

⁷⁰ Hâzim el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ*, nşr: Muhammed b Habîb İbnu'l-Hüca, Dâru'l-Ğarbi'l-'Arabî, Beyrut,1996, 77; krş: İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, nşr: 'Abdu'l-Mute'âl es-Sa'îdî, *Mektebetu Sabîh*, Kahire: 1969, 281; Ebû Tâhir el-

aşırılık”ta (ifrât imkânî) bulunan yalan veya doğru, sözün kendisinden veya akıl yoluyla anlaşılabilir. Bunu anlamak için dışarıdan bir bilgiye dayanmak zorunda kalırız. Bu bilgi bulunmadığı zaman zann-ı galip ile onu aşırılık diye adlandırırız.

“Mümkün olan uydurma” (ihtilâk imkânî) Arap şiirinde bulunur. “Mümkün olmayan uydurma” ise kesinlikle Arap şiirinin hiçbir temasında bulunmaz.⁷¹ Yunan şiirinde ise gerçekte bulunmayan şeyler, var olanlara örnek olarak sunulmaktadır. İbn Sînâ var olan adlandırmalara kıyasla uydurulan bazı şeylerin tragedya şiirinde bulunduğunu belirtmiş ve uydurma olan bu tür hikayelere şiir tahyîlinde ihtiyaç duyulmaması gerektiğini, bunun herkesin mizacına uygun olmadığını belirtmiştir.⁷² Hâzîm bu ifadelerle İbn Sînâ’ya uyararak, Yunan mitolojisinin ve benzerlerinin şiirde kullanımına karşı çıkmaktadır.⁷³

“Uydurulmuş yalan”ın (kezeb ihtilâkî) ise şiir temalarında kullanılması kusur sayılmaz. Çünkü yalan olduğu açıkça belli olduğu için gönül bunu kabul eder. Rasulullah’ın (S.) medihten önce nesîb inşat edildiğinde, onu dinlemiş oluşu nedeniyle din açısından kusurlu sayılması da söz konusu değildir. “Aşırı yalan” (kezeb ifrâtî) ise imkân sınırını aşım mumteni’ ve mustahîl sınırına ulaştığı için şiir sanatında kusur sayılır.

Doğru sözler de iki kısma ayrılır. Birincisi dış dünyadaki varlıklara anlamca uygun olan sözlerdir. Diğer kısmı ise, dış dünyadaki varlıklara mutabık olmakla birlikte onu eksik ifade eder. Bu tür doğru şiir sanatı açısından kusurlu sayılır.⁷⁴

el-Kartâcennî, verdiği bu bilgilerden sonra şiir temalarının bir kısmını var olan, bir kısmını uydurulmuş olan şeklinde ikiye ayırır. Var olanların sözlerini ise,

Bağdâdî, *Kânûnu'l-belâğa fî nakdi'n-nesr ve 'ş-şi'r*, nşr: Muhsin Ğayyâz, *Mu'essesetu'r-Risâle*, Beyrut, 1989, 38.

⁷¹ el-Kartâcennî, *a.g.e.*, 77

⁷² el-Kartâcennî, *a.g.e.*, 78; krş: İbn Sînâ, *a.g.e.* 184.

⁷³ 'Abdu'l-Fettâh 'Usmân, “*Nazariyetu 'ş-şi'r 'inde Hâzîm el-Kartâcennî ve mesâdiruha'l-'akliyye ve 'n-nakliyye*”, *Havliyyâtu Dâri'l-'Ulûm*, Cami'atu'l-Kâhira, Kahire, 1991, 82.

⁷⁴ el-Kartâcennî, *a.g.e.*, 79.

kendisinde orta yol tutulmuş olan, eksik anlatılan ve aşırılık içeren kısımlarına ayırır. Uydurulmuş olanlar da aynı şekilde üç kısımdır. Aşırılık içerenler ise mümkün olan, mumteni' olan ve mustahîl olan kısımlarına ayrılır. Bunlarda on sınıf oluştururlar. Bunlardan iki sınıf doğru sözler içerir:

- 1- Var olup, sözlerinde orta yol tutulmuş olan;
- 2- Var olup, sözlerinde eksiklik bulunan.

Bir sınıfın ise doğru ve yalan olma ihtimali vardır. Bu ise, var olup sözleri imkân dahilinde olandır.

Sözleri yalan olanlar ise yedi sınıftır:

- 1- Var olup sözleri mumteni' olan;
- 2- Var olup sözleri mustahîl olan;
- 3- Uydurulmuş olup sözleri eksik anlatılan;
- 4- Uydurulmuş olup sözlerinde orta yol tutulmuş olan;
- 5- Uydurulmuş olup sözleri mümkün olan;
- 6- Uydurulmuş olup sözleri mumteni' olan;
- 7- Uydurulmuş olup sözleri mustahîl olandır.

Bu taksim sözlerin yalan veya doğru oluşu açısından dır.⁷⁵

Hâzım el-Kartâcennî şiiiri, güzel bulunup ve izin verilme, izin verilip güzel bulunmama ve izin verilmeyip güzel de bulunmama açılarından on kısma ayırır:

Bunlardan dördü güzel bulunur:

1. Var olup, sözleri orta yollu (iktisâdî) olan;
2. Var olup, sözleri imkânî olan;
3. Uydurma olup, sözleri orta yollu (iktisâdî) olan;
4. Uydurma olup, sözleri imkânî olan.

⁷⁵ el-Kartâcennî, *a.g.e.*, 80.

Aşağıdaki iki kısım da izin verilebilir olup, güzel bulunmayanlardır:

1. Var olup, sözleri imtinâ'î olan;
2. Uydurma olup, sözleri imtinâ'î olan.

Aşağıdaki dört kısım ise izin verilmeyen ve güzel görülmeindir:

1. Var olup, eksik anlatılmış (taksîrî) olanlar;
2. Var olup, mustahîl olanlar;
3. Uydurma olup, eksik anlatılmış (taksîrî) olanlar;
4. Uydurma olup, mustahîl olanlar⁷⁶.

el-Kartâcennî, bu bilgileri verdikten sonra, bunları şiirde sadece yalan söz bulunduğunu iddia edenlere karşı, onların şiirde doğru söz bulunabileceğini anlamalarını sağlamak için söylediğini belirtir. İbn Sînâ'nın da kitaplarında pek çok yerde bu görüşü reddetmiş olduğunu söyler. Ona göre şiirde itibar, hangi tema ele alınırsa alınsın tahyîledir. Tahyîl bulunduğu zaman, doğru veya yalan olması şart koşulmaz. Çünkü şiir sanatı, güzel yansıtma ve iyi teliften ibâettir. Konusu da lafızlardır.⁷⁷

Doğru, yalan, meşhur veya zanna dayalı sözler şiirde bulunabilir. Şâirin görevi, bunların telif ve yapısını güzel bir biçimde gerçekleştirmek; anlamları iyi yansıtmak ve aralarındaki ilişkiyi güzel bir şekilde kurmaktır. Ayrıca bu sanatta kullanılan lafızlara gönüller ve kulaklar aşına olduğu için, bunların kullanılması iyi olur. Boş ve düşük seviyeli sözlerin kullanılmasından uzak durulmalıdır.⁷⁸

Şiirde kullanılması en iyi olan anlamlar, gönülleri ulaşılmak istenilen hedefe yönelten anlamlardır. Yalan sözlerin etkisi, ancak yalan oluşlarında gizlilik olduğunda ya da sözün etkileyici olup, gönülleri sözün gereğine çekmesiyle olabilir.

⁷⁶ el-Kartâcennî, *a.g.e.*, 80.

⁷⁷ el-Kartâcennî, *a.g.e.*, 81. Hâzîm el-Kartâcennî'nin bu görüşüne es-Sicilmâsî de katılır. Bkz: es-Sicilmâsî, *el-Menze 'il-bedî' fî tecnîsi esâlibi 'l-bedî'*; nşr: 'Allâl el-Ğâzî, Rabat, 1980, 220

⁷⁸ el-Kartâcennî, *a.g.e.*, 81.

Doğru sözün etkileyiciliği daha genel ve güçlü iken, yalan sözün etkileyiciliği daha özel ve zayıftır. Bu nedenle şiirde etkileyiciliği daha genel ve güçlü olanın kullanımı daha uygundur. Yalnız şâir çirkin bir şeyi güzel veya güzel bir şeyi çirkin göstermek istediğinde, yahut bir niteliğin gönüllerde daha fazla etki uyandırması için o niteliği mübâlağa yoluyla daha fazla göstermek veya eksikliğini tamamlamak için boş veya düşük seviyeli sözleri kullanabildiği gibi, yalan sözleri de kullanabilir.⁷⁹

Buna göre, şiirde kullanılacak anlamların en üstünü doğru ve meşhur olan; lafızların en üstünü de kendisinde tatlılık ('azûbet) bulunan ve çok kullanılmayan, alışlagelenin dışında olandır. Yalnız şâirin bu hükme her yerde, her zaman uyması değil, gerektiği yerde bunu tercih etmesi gerekir.⁸⁰ Bazı yerler vardır ki doğru sözleri kullanmak zorunludur; bazı yerler vardır ki yalandan başkasını kullanmak doğru olmaz. Bazı yerlerde ise doğru da, yalan da kullanılabilir; ama bu yerlerde doğrunun daha çok kullanıldığı görülür ve daha güzeldir. Bazı yerlerde de doğrunun da, yalanın da kullanıldığı görülür; fakat yalanın daha fazla kullanıldığı görülür ve yalan bu yerler için daha uygundur. Bazı yerler ise, yalan ve doğru arasında tercih yapılmadan ikisinin de kullanılabilceği yerlerdir.⁸¹

Hâzım el-Kartâcennî, bütün bunlardan “şiir sözleri sadece yalan olur” diyen kimsenin, kendisinin yalancı olduğu sonucunun çıktığını belirtir ve belki de bu kimselerin yanlışı, şiir doğru öncüllerden oluştuğunda burhânî söz, çoğunluğu doğru olanları cedelî söz; doğrunun yalana tercih edildiği (maznûne) sözlerden oluştuğunda ise hitâbî söz sanmalarından kaynaklanmakta olduğunu belirterek isim vermeden el-Fârâbî'nin geleneksel sıralamasını eleştirir.⁸² el-Fârâbî, sözleri öncüllerine göre şöyle sıralamaktadır: Tamamen doğru olan kıyaslar burhâniyye, çoğunluğu doğru olanlara cedeliyye, yarı yarıya doğru olanlar hitâbiyye veya en

⁷⁹ el-Kartâcennî, *a.g.e.*, 82.

⁸⁰ el-Kartâcennî, *a.g.e.*, 82.

⁸¹ el-Kartâcennî, *a.g.e.*, 85; krş: İbn Sînâ, *a.g.e.*, 161.

⁸² el-Kartâcennî, *a.g.e.*, 83.

azından bir kısmı doğru olanlar sūfestâiyye (safсата), tamamı yalan olanlar ise şîriyye diye adlandırılır.⁸³ Daha sonra bütün bu öncüllerde tahyîl ve yansıtma bulunduğu, bunların şiir sözü olacaklarını; çünkü şiirde malzemeye değil tahyîle itibar edildiğini belirtir. Yalnız el-Kartâcennî, bu düşüncüyü sürekli İbn Sînâ'ya nispet eder ve bu konudaki tespiti dolayısıyla övgülerde bulunur ve ona şükran borçlu olduğunu belirten ifadeler kullanır.⁸⁴ Hâzım el-Kartâcennî daha sonra şiir sözlerinin sadece yalan olduğu görüşünde olan kelâmcılara yüklenir ve şöyle der:

“Şiir sözlerinin sadece yalan olduğunu zanneden ve şiir ilmi konusunda bilgisi olmayan kelâmcılar da bu konuda yanlış sözler söylemişlerdir. Bir konuyu bilmeyen kimsenin söylediği söz üzerinde durmak ve o konudaki sözünü ciddiye almak doğru değildir. Kişinin görüşü sadece bildiği konuda kabul görür. Bu onları eleştirmek ve sanatlarını ayıplamak değildir. Onların sorumlulukları, haddi aşmadan kendi ilimlerini öğretmeleridir.

Onların bu konuya girmelerinin nedeni “i‘câzu'l-Kur'ân” konusunda söz söylemeye ihtiyaç duymalarındandır. Bu kimseler fesâhat ve belâgat hakkında kendilerine kolay gelen kitapları inceliyorlar; tecnîs ile terdîdi ayırt edebildiklerinde bu sanatı öğrendiklerini sanıp, sırf cehalet kokan sözler sarf etmeye başlıyorlar. Bunlar, Mursiye'de gördüğüm bir adamın hikâyesinde benziyor. Bu adamın çok sevdiği bir arkadaşı hastalanmış. Kendisinin tıp hakkında bilgisi olmadığı halde, gece kendisinde bulunan tıp kitaplarını okuyup sabah tedaviye başlamış. Bir gecede bu ilim hakkında yeterli bilgiye sahip olduğunu sanıp, arkadaşına tirit içirmeye başlamış. Sanki bu adam bir gecede Calinos (= Galien, ö.201) olmuştu. Bu kelâmcılar da bir gecede el-Câhiz veya Kudâme olmayı istiyorlar.

وإنَّ كَلَامَ المرءِ ما لم تكنْ له حَصَاةٌ على عَوْرَاتِهِ لدليلٍ

“Şüphesiz ki kişinin sözü, onda akıl bulunmazsa, kusurlarını ortaya koyar.”⁸⁵

⁸³ el-Fârâbî, *a.g.e.*, 151.

⁸⁴ el-Kartâcennî, *a.g.e.*, 82, 83; krş: İbn Sînâ, *a.g.e.*, 110.

⁸⁵ el-Buhturî, *Dîvânu'l-Hamâse*, 367.

Bir insan belâgat sanatının az bir zamanda öğrenilebileceğine nasıl inanır? Bu sanat, ömürler tüketilse bile sonuna erişilemeyen bir denizdir. İnsan ona ancak gücünün yetebildiği ölçüde ulaşabilir. Bir çok ilimle meşgul olan insanlar ömürlerinin sadece bir kısmında o ilimde söz sahibi olabiliyorlar. Meselâ, şiirde imam olan Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî'nin (ö.345/955) yirmi yıl uğraştıktan sonra şiiri düzgün hale gelebilmiştir. Bu yirmi yıldan sonra da uğraşmaya devam etmiştir. Öldüğü zaman bile bazen isabet, bazen hata ediyordu. Bu sadece ona has bir durum değildir. Çünkü bu ilmin bakış açıları çoktur. Tamamını elde etmek ve tüm kurallarını bilmek, çok az kişiye nasip olan bir durumdur. Diğer ilimlerin ise tamamını veya çoğunu bilmek mümkündür. Bunu belâgat sanatını diğer ilimlerden üstün göstermek için söyleyemiyorum. Çünkü bir ilmin çok dallı budaklı olması onun üstünlüğünü göstermez.

Herhangi bir ilmi bir ay veya bir yıl inceleyen bir insan, o ilim hakkında bazı kesin bilgiler elde edecektir. Ama bu sürede belâgat ilminde ciddi sayılabilecek bir bilgiye sahip olmaz. Çünkü bu ilimde, güzel veya çirkin görülen şeylerin, yerlerine göre farklı değerleri vardır. Bir yerde çirkin sayılan şey, bir başka yerde güzel; bir yerde güzel sayılan şey, bir başka yerde çirkin sayılır. İnsan uzun süre uğraşmadıkça bu konulara vâkıf olamaz⁸⁶.”

Görüldüğü gibi el-Kartâcennî, şiirde doğru ve meşhur anlamın kullanılmasını daha uygun bulmakla beraber, şiir anlamlarında asıl olanın, anlamın muhatabın zihninde imaj uyandırması (tahyîl) olduğunu; anlamın doğru veya yalan oluşunun şiir sanatının konusu olmadığını belirtmekte ve bu konuda İbn Sînâ'nın görüşünü daha geniş olarak bizlere sunmaktadır.

SONUÇ

Yukarıda zikredilen görüşlerden anlaşılacağı üzere, şiir anlamlarında doğruluk veya gerçekdışının kullanılması konusunda eski Arap eleştirmenleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısmı hakikati çarpıttığı için gerçek dışı anlamların

⁸⁶ el-Kartâcennî, a.g.e., 86-88.

Şiirde kullanılmasına karşı çıkmakta; bir kısmı ise daha estetik olduğu için mübâlağa ve gulv Şeklindeki gerçek dışı anlamların kullanılmasını savunmakta; diğer bir kısım ise tercihte bulunmazken, başkaları Şiirin zaten yalandan ibaret olduğunu söyleyip tamamen terk edilmesini istemektedir. Bir grup eleŐtirmen ise Şiirin asıl iŐlevinin tahyıl (dinleyicinin zihninde imaj uyandırmak) olduğunu belirtip, doğruluk ya da gerçek dışılık konusunun Şiir bağlamında ele alınmayacağını savunmaktadırlar. Eski dönemlerde Şâirin görevlerinden birinin dış dünyayı dinleyicilerine tanıtması olduğu kabulünden hareketle, Şâirin gerçeği olduğu gibi ifade etmesi ve muhataplarını bilgilendirmesi istenmekteydi. Bu nedenle, istisnaları olmakla beraber Şiir teorisyenlerinin geçmiŐe gidildikçe Şiir anlamlarında doğruluğu istediklerini ve eski Şâirlerin de Őiirlerinde gerçeği ifade ettikleri görülmekteyken, sonraki dönemlerde eleŐtirmenlerin Şâirin hayal gücünü devreye sokup, Şiiri daha da estetik hale getirmesini istedikleri ve Şâirlerin de bunu uyguladıkları görülmektedir.

Dr. Halim ÖZNURHAN

TASAVVUFTA ALLAH KORKUSU (HAVF)

Öğr. Gör. M. Mansur GÖKCAN*

I. Havf'ın Tanımı ve Mâhiyeti.

A. Havf'ın Tanımı:

Havf kelimesi (H-V-F) kökünden mastar olarak türetilmiş olup “*korkmak*” anlamında kullanılmaktadır.

Ayrıca çekinmek, sakınmak, endişe etmek ve bilmek anlamlarına da gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîmde genellikle korkmak anlamında kullanılmakla birlikte,¹ güven kelimesinin zıddı olarak² ve bilmek anlamında kullanıldığı görülmektedir.³

Havf, istenilmeyen bir şeyin başa gelmesi veya sevilen bir şeyin kaybedilmesi endişesi içinde olmaktır. Havf, emniyet ve güven kelimelerinin zıddıdır.⁴

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı.

¹ Âl-i İmrân, 3/175.

² Nisâ, 4/83.

³ Nisâ, 4/128.

⁴ Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, Daru'l Maârif, Kahire 1979, II, 1290; ez-Zebîdî, *Tacu'l Arûs*, Daru'l Hidâye, Beyrut 1986, C. XXIII, 288-289; Halil Cur, *Larûs*, Mektebetü Larûs, Paris 1973, 477; Abdullah Bustânî, *el-Bustân*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1992,

Allah Korkusunun karşılığı, *Havfullah* ve *Haşyetullah* kelimeleri olmakla birlikte⁵ Tasavvufta havf kelimesi yalın olarak “Allah Korkusu” anlamında kullanılmaktadır. Bu çalışmamızda havf kelimesini biz de aynı anlamda kullanacağız.

B. Havf’ın Mâhiyeti:

Korku, insanın doğumu ile başlayıp ölümüne kadar devam eden hayatında en etkili duygudur. Çocuk olsun, yetişkin olsun bu duyguyu taşımayan yoktur. Korku, sadece insanlara has bir duygu da değildir. Hayvanlar âlemine bakıldığında, korkunun daha etken olduğu ve yaşantının bir parçası olduğu görülür. Korkunun bütün canlıların ortak özelliği olduğunu söylemek de mümkündür.

Kişi, kendisine zararının dokunacağını düşündüğü insan, hayvan veya başka bir nesneden korktuğu gibi, tabii âfetlerden, kazalardan ve birtakım olayların neticesinin aleyhine tecelli etmesinden de korkar.

Korkunun şiddeti, vereceği zararın şiddeti ile orantılıdır. Beklenen zarar ne kadar çok ise, korku da o oranda çok olacaktır. Bu genel korku, bütün insanların hatta, bütün mahlûkâtın ortak paydasıdır ve buna ilave olarak, inanan insanlarda “Yaratıcı korkusu” vardır. Yaratıcı korkusu O’nun zatından (kendisinden) veya vereceği cezadandır. Böyle bir korkuyu, her dinde görmek mümkündür. Konumuzun esasını oluşturan korku da budur. Allah korkusu, insanda mevcut olan genel korkunun bir türüdür. Kişinin doğuştan itibaren sahip olduğu bu duygu, Allah korkusunu kazanımda, kolaylaştırıcı bir unsurdur.

Allah korkusu, ister O’nun zatından ister azabından olsun, diğer korkulardan çok farklıdır. Kişi korktuğu şeyden, zarar görmemek için uzaklaşır. Korunma içgüdüsüyle hayvanların da aynı tepkiyi gösterdiği görülmektedir. Canlıların hayatlarını devam ettirme düşüncesi ve bunun gereği olarak kendilerini tehdit eden şeylerden korkmaları ve uzak durmaları tabiidir.

331; Davud Abdullâh ve diğerleri, *el-Mu’cemü’l Arabiyyi’l Esâsî*, Larousse Yayınları, Aleco 1989, 428.

⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, 213.

Fakat Allah korkusu, bütün korkulan şeylerin hilafına, insanı Allah'tan uzaklaştırmayıp O'na yaklaştırır. Ebul Kasım Hâkim'in (Ö. ?); "Bir şeyden korkan, ondan kaçır, Aziz ve Celil olan Allah'tan korkan ise O'na kaçır"⁶ İfadesi de bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Allah'tan korkan kimsenin Allah'tan kaçması imkansızdır. "Biz ona şah damarından daha yakınız"⁷ "Nerede olursanız Allah sizinle beraberdir"⁸ "Nereye yönelirseniz Allah oradadır"⁹ gibi âyetler Allah'tan kaçılmayacağını göstermektedir.

Ebu'l-Kasım el-Hâkim'in ifade ettiği gibi iman sahibi bir kimse için Allah'a kaçmaktan (O'na sığınmaktan) başka yol yoktur. Bu kaçır Allah'ın azabından affına ve rahmetinedir. Allah'ın yasakladığı şeyleri yapmakta olan kişinin Allah'tan korkması, bu yasaklardan kaçmak ve emredilenlere sarılmakla mümkündür. Görüldüğü gibi yasaklanan şeylerden uzaklaşıp emredilenlere sarılmak Allah'a kaçmak (sığınmak) demektir. İşte affa ve bağışlanmaya layık olan davranır budur.

Allah'ın bazı isimlerinin ilk planda merhametsiz, korkutucu, yakıcı, helak edici ve ceza verici gibi nitelikler taşıdığı düşünülebilir. Buna karşılık inanan insan bu özellikler karşısında çekinen, endişelenen ve korkan bir eğilim içinde olsa da O'ndan kaçma ve saklanmasının mümkün olmadığına inanır. Bu inançla Allah'tan korkacak, ancak O'ndan kaçmayacak, aksine korkudan kurtulmak için yine Allah'a sığınacaktır. İnanan, Allah'ın merhametini kaybetme endişe ve korkusuna kapılabilir. O'ndan korkan insan, Allah'ın gazabından kaçır yine O'nun merhametine sığınır.¹⁰

⁶ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1998, 109.

⁷ Beled, 90/16.

⁸ Hadîd, 57/74.

⁹ Bakara, 2/115.

¹⁰ Bkz. Kerim Yavuz, Ahmet İnam ve diğerleri, *Sosyal Bilimlerde Güven*, Vadi Yayınları, Ankara 2003, 33.

Kuşeyrî (Ö.465/1072): “Havf, gelecekteki bir şeyle ilgilidir. Çünkü insan, ya başına hoşlanmadığı bir şeyin gelmesinden veya arzu ettiği bir şeyi elde edememekten korkar. Halde mevcut olan bir şeyle korkunun ilgisi bulunmaz. Allah Teâla’dan olan korku, kulun, ‘Allah beni ya dünyada ya da âhirette cezalandıracak’ diye korkması şeklinde olur”¹¹ diyerek, havfin gelecekle ilgili bir endişe olduğunu ifade etmiştir. Bu endişe, azap göreceği veya cennetteki nîmetlere ulaşamayacağı kaygısının neticesidir.

Gazâlî (Ö.505/1111): “Beklenen hoş gitmeyen bir şey ise, ondan dolayı da kalpte bir elem hasıl olursa, ona havf adı verilir”¹² diyerek, havfin sebebinin hoş gitmeyen bir netice endişesi olduğunu ve bu endişenin kalpte acı meydana getirdiğini, sahibini de üzüntüye sevk ettiğini ifade etmiştir.

Gelecekte vukû bulacak kötü bir olaydan korkarak kalbin yanması ve rahatsız olması¹³ şeklinde de tanımlanan havfin alâmetini Şah Şucâ Kirmânî (Ö.270/883), “sürekli hüznün” olarak belirtmiştir.¹⁴

Havf denilince akla gelen ilk isim Hasan-ı Basrîdir (Ö.110/728). Hasan-ı Basrî, Allah’tan o kadar korkardı ki, sanki cellâdın elinde ölüme götürülen kimse gibi melûl ve mahzun idi, hayatında güldüğü görülmemişti.¹⁵ Esir gibi oturur, ateşe atılacak kimse gibi konuşurdu.¹⁶ Bütün dinlerde görülen korku ve hüznün Hasan-ı Basrî’de vardı. Sanki cehennem ateşi yalnız onun için yaratılmıştı.¹⁷ O vefat edince

¹¹ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, Dâru’l Hayr, Beyrut 1997, 125.

¹² İmam-ı Gazâlî, *İhyâ-i Ulûm’id Din*, Terc. Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul 1975, VIII, 427.

¹³ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992, 404.

¹⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.* 126.

¹⁵ Feridüddin-i Attar, *Tezkiret’ül Evliya*, Hazırlayan: M. Z. K., Seha Neşriyat, İstanbul 1983, 21-26.

¹⁶ Abdülvehhab eş-Şârânî, *Tabakât*, Dâru’l Fikri’l Arabî, Mısır Trs. I, 26.

¹⁷ Annemarie Schimmel, *Tasavvuf’un Boyutları*, Çeviren Ender Gürol, Adam Yayıncılık, İstanbul 1982, 39.

Seriy Sakatî (Ö.257/870), “Bugün yeryüzünden hüznün gitti” demiştir.¹⁸ Korkunun alâmeti olan sürekli hüznün, yarından emin olmama endişesini taşıyan Hasan-ı Basrî’de en üst seviyede görülmektedir. Onun bu özelliği de haleflerine örnek teşkil etmiştir.

Ömer Bin Abdülaziz (Ö.101/720), “Allah korkusundan akan bir damla gözyaşını, bin altın sadaka vermekten daha çok severim”¹⁹ diyerek, havf sahibinin gözyaşının değerini belirlemiştir. Hz. Peygamber: “Süt çıktığı memeye girmedikçe, Allah korkusundan ağlayan kimse cehenneme girmez”²⁰ diyerek, Allah korkusu sebebiyle ağlamanın önemine dikkat çekmiştir.

Gülmek sevincin, gözyaşı da üzüntünün eseridir. Üzüntünün sebebinin ilâhî olması gözyaşını önemli kılmaktadır.

II. Havf’ın Mertebeleri-Müteradifleri.

Havf gibi, korku anlamına gelen başka kelimeler de mevcuttur. Bu kelimeler bazan havf yerine kullanılmış, bazan da havfin mertebeleri olarak değerlendirilmiştir. Havfla ilişkilendirilen terimlerin en önemlileri; haşyet, kabz, ve heybettir. Bu terimlerin havfla ilişkilerini biraz açalım.

A. Haşyet:

Haşyet kelimesi, havf gibi “korkmak” anlamında kullanıldığı gibi, “bilmek” anlamında da kullanılmaktadır. Bu durumda, bilgiye ve bu bilgi neticesinde saygıya dayalı bir korkuyu ifade etmektedir.

İbn Manzûr (Ö.711/1311), haşyetin havf anlamında kullanıldığını bildiriyor. Ayrıca bu kelimenin “bilmek” anlamında da kullanıldığını ifade ediyor. İbn Manzûr, “Erkek çocuğa gelince, onun ana-babası mü’min kimselerdi. Bunun için

¹⁸ Mustafa Kara, *a.g.e.*, 111.

¹⁹ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, Terc., Mehmed A. Müftüoğlu, Çile Yayınları, İstanbul 1981, 574.

²⁰ Tirmîzi, *Zühd*, 8; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 505.

(çocuğun) onları azgınlık ve nankörlüğe boğmasından korktuk”²¹ âyet-i kerîmesindeki “korkmak” kelimesinin, Ferrâ’ya göre “bilmek” anlamında, Zeccâc’a göre de “hoş görmemek” anlamında kullanıldığını, Allah’ın korkmasının caiz olmayacağını açıklıyor.²²

“O Peygamberler ki! Allah’ın gönderdiği emirleri duyurlar, Allah’tan korkarlar ve O’ndan başka kimseden korkmazlar”²³ âyet-i kerîmesinde “haşyet” kelimesi, hem Allah’tan hem de insanlardan korkmak anlamında kullanılmıştır. Bu örnekte görüldüğü gibi, Kur’ân-ı Kerîmde haşyet kelimesi pek çok yerde havf anlamında kullanılmıştır.

Havfullah ve Haşyetullah kelimeleri müteradif olarak “Allah Korkusu” anlamında kullanılmaktadır. Bununla birlikte Râzî’ye (Ö.606/1209) göre aralarında bir fark vardır. Râzî bu farkı, “Haşyet, korkulan kişinin büyüklüğünden dolayı oluşur, havf ise korkan kişinin zayıflığındandır”²⁴ diyerek açıklıyor. Bu bağlamda Haşyetullah’ın, Allah’ı bilerek ondan korkmayı, saygıya dayalı bir korkuyu, Havfullah’ın ise, ceza verici olması itibarıyla Allah’tan korkmayı yani cezaya dayalı bir korkuyu ifade ettiği görülmektedir. Havfullah genel manada bir Allah korkusu, Haşyetullah ise özel anlamda bir Allah korkusudur.

B. Kabz:

Kabz, “tutukluk” anlamına gelmektedir. Kalbe gelen bir sıkıntı halidir. Bütün hallerde olduğu gibi kabz da vehbîdir. Bu hal, havfin bir neticesi olup uzun bir mücahadeden sonra vuku bulur. Allah korkusunun hâkim olduğu bir kimse, günahlarından dolayı hesaba çekileceği ve ceza göreceği endişesini taşır. İşte bu endişe, onun kalbinde bir daralma ve sıkıntı meydana getirir. Kabzın sebebinin bilinmediği zamanlar da olabilir. Bu durumda kulun haline rıza göstermesi ve

²¹ Kehf, 18/80.

²² İbn. Manzûr, *a.g.e*, II, 1169.

²³ Ahzâb, 33/39.

²⁴ Abdülhakim Yüce, *Râzî’nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1996, 242.

Allah'a teslim olması gerekir. Kabz hali, Allah'ın ansızın sâlik'in kalbine verdiği (vehbî) bir sıkıntı halidir. Bu durumu Allah meydana getirdiği gibi, kulu bu sıkıntıdan kurtaracak ve onu rahatlatacak (bast hali) olan da yine O'dur. Bu realite ilâhî mesajda, "Darlık veren de, bolluk veren de Allah tır. Sadece O'na döndürüleceksiniz."²⁵ şeklinde ifade edilmektedir. Tasavvuf yolunun henüz başında olan Sâlik için havf ne ise, ârif için de kabz odur.²⁶

C. Heybet:

Heybet, saygıya dayanan bir korkudur. Havf ve kabzın üstündeki bir haldir. Heybet halinde Sâlik Allah'a yakındır ve bu yakınlığın verdiği heyecanla gaybete girer (kendinden geçer). Heybet halindeki sâlik, Hakkın tecellilerini kalbinde hisseder.²⁷

Kabz havftan, bast da recadan üstte olduğu gibi, heybet kabzdan, üns de basttan daha üstün ve daha mükemmeldir. Heybet gaybeti doğurur. Dolayısıyla, heybet içindekiler gaybet içindedirler. Fakat gaybetlerindeki farklılığa göre heybetleri farklılık arz eder.²⁸

Heybet halinde korku, havf ve kabz halindeki korkudan daha şiddetlidir. Kabz halinde Sâlik, sahv (uyanık) durumundadır. Heybet halinde ise kendinden geçer. O halde diyebiliriz ki heybet, korkunun daha şiddetli olduğu bir haldir.

Korkunun kalbe yerleşmesiyle kalpte sıkıntı meydana gelmesi ve korku şiddetlendiğinde kişinin kendinden geçmesi mümkün müdür? Korku sebeplerinin pek çok ve tesirinin de şahıslara göre değişken olmasına rağmen; karanlık bir gece veya ıssız bir mekan, vahşî bir hayvan veya bir düşman, gök gürültüsü veya şiddetli

²⁵ Bakara, 2/245.

²⁶ Krş: Ali b. Osman b. Ebu Ali Cüllâbi Hucvirî, *Keşf'ul Mahcûb*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1996, 524-526; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), İstanbul 1997, 185-186; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 268-269; Kuşeyrî, a.g.e, 58.

²⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, a.g.e. 219-220.

²⁸ Kuşeyrî, a.g.e., 60.

bir patlama, bir kaza veya bir tabii âfet pek çok kişinin nabzının artmasına, kalbinin titremesine ve kendinden geçmesine, bazılarının bayılmasına hatta ölümüne bile yol açabilir.

Cehennemde çekilecek azap yanında her musibetin hafif kalacağını idrak eden Âriflerin kalplerinin titremesi, bazılarının kendinden geçmesi tabiidir. Allah'ın yarattığı varlıklardan ve meydana getirdiği birtakım hâdiselerin neticesinden korkan insan elbette Allah'tan çok daha fazla korkmalı ve O'nun, kendisine hem bu dünyada hem de âhirette yapabileceklerini düşünerek ürpermelidir. "Mü'minler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda îmanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir"²⁹ âyet-i kerîmesinde, Allah korkusundan kalbi titremek, îmanın gereği olarak ifade edilmiştir. Buna göre Allah anıldığında her hangi bir söz veya bir isim duymuş gibi kayıtsız kalan, kalbinde bir değişiklik olmayan kişinin îmanı henüz ideal olgunluğa ulaşmış değildir. Allah'ı bilen ve O'na inanan kişi; her şeyin varlığının sebebinin Allah olduğunu, kendi varlığını sürdürmesinin O'na bağlı olduğunu bilir ve hiçbir şeyi O'na tercih etmeyip, O'nu her şeye tercih ederek her şeyden çok O'ndan etkilenir.

III. Havf'ın sebepleri:

İnsanları en çok endişeye sevk eden şey elbette ki âkıbet düşüncesidir. Cehennemde ceza görme kaygısı, günahtan uzaklaşmada en etkin sebeptir.

Allah'a inanan ve suç işlediğinde cehennemde azap göreceğini düşünen kimse "İlâhî Kameraların" kapsamı dışında hiçbir mekanın olmadığını bilir ve suç işlemekten uzak durur. "Allah her şeyi murâkabe etmektedir (gözetlemektedir)"³⁰âyet-i kerîmesinde belirtildiği gibi, her halinin gözetlendiğini, karanlık veya ıssız kavramlarının Allah için engel teşkil etmediğini kavrar. "İnsan hiçbir söz söylemez

²⁹ Enfâl, 8/2.

³⁰ Ahzâb, 33/52.

ki, yanında gözetleyen, yazmaya hazır bir melek bulması”³¹ âyet-i kerîmesinde belirtildiği gibi yazıcı meleklerin her an kendisi ile birlikte olduğunu, her davranışını ve sözünü kaydettiklerini, hesap günü bu kayıtların kendisine ilâhî ekrandan gösterileceğini ve buna göre karşılık göreceğini de (cennet-cehennem) bilir.

Ceza, günahların işlenmesinde caydırıcı bir unsur olmasına rağmen kesin çözüm değildir. İsteyerek ve Allah’tan utanarak günahlardan uzak durulmasının bu konuda daha etkili olacağı şüphesizdir.

Râzî, korkuyu iki sebebe dayandırmaktadır: ikab korkusu, azamet ve celâl korkusu. İkab korkusu, günahkarın duyacağı korkudur. Celâl ve azamet korkusuna gelince, ister melek, ister nebî olsun, mahlûkâtın hiçbirinin kalbinden çıkmayan korkudur. Zîra Cenâb-ı Hakk, bütün mevcudattan müstağnîdir, onlara muhtaç değildir. O’nun dışında kalan mevcudat ise O’na muhtaçtır. Kişinin O’na muhtaç olduğunu bilmesi, korku ve ürpermeye sebep olmuştur. “Allah’ın adı anıldığında mü’minlerin kalpleri titrer”³² âyetindeki korku da bu türden bir korkudur.³³

Allah’ın adı anıldığında O’na yakın olanların kalbi titrer. O’na uzak olan kimse ise Allah’ın adını duymaz bile. Çünkü onun kafası başka yerde olup kalbi başka şeylerle doludur. Allah’a âit şeyler (hakikât) onun kalbinde yer bulamaz. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (Ö.378/988), kalbi titreyen kişilerin özelliklerini şu sözleriyle ifade ediyor: “Allah’a yakınlığı (kurb) sırasında kulun kalbi efendisinin azametini, heybetini, kudretini ve celâlini müşahede edince bu durum onu korku, haya ve ürpertiye (vecl) yöneltir.”³⁴

Râzî’nin, “ikab korkusu, günahkarların duyacağı korkudur” sözü yanlış anlaşılabilir. Bu sözden, “günah işlemeyenler cehennemden korkmaz” anlamı çıkarılabilir. Halbuki, Peygamberlerin dışında hiçbir kimse cehenneme girmeme

³¹ Kaf, 50/18.

³² Enfâl, 8/2.

³³ Yüce, *a.g.e.*, 239-240.

³⁴ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lûma*, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut 2001, 55.

konusunda emin değildir. Kanaatimize göre, Râzî bu sözyle; Allah'ın zatından korkmakla, cehennem korkusu mukayese edildiğinde, ikincisinin yok farz edilecek kadar az önem arzettiğini kastetmiştir. Râzî, bir başka sözünde, cehennem korkusunu, zahir ehlinin veya mübtedîlerin (Allah yoluna yeni girenler), Allah korkusunu ise, gönül ehlinin makamı olarak değerlendirmekte ve birinci korkunun yok olabileceğini, fakat ikinci korkunun sona ermesinin imkansız olduğunu ifade etmektedir.³⁵

Allah'ın zatından korkmak, azabından korkmaktan çok daha üstündür. Allah'ın zatından korkmak, O'na yakın olmayı uman kimsenin O'ndan uzak kalmaktan korkmasıdır. Zunnûn el-Mısrî (Ö.245/859); “Ayrılık korkusu karşısında cehennem korkusu, denizde bir damla su gibi kalır” diyerek bu iki tür korkuyu değerlendirmektedir.³⁶

Allah'a yakın olmak tasavvufta önemli bir hedeftir. O'ndan uzak kalmak her sûfî için en büyük korku ve tehlikedir. Allah'a, ancak Allah sayesinde yaklaşılır, O'nun razı olduğu farz ve nafileleri yapmakla yaklaşılır. O istemezse bu yakınlaşma gerçekleşemez. Hz. Peygamberin; “Allah'ım, bana seni sevmeyi ve seni seveni sevmeyi ve beni sana yaklaştıracak işleri sevmeyi lutfeyle”³⁷ şeklindeki duasında, Allah'a yakın olmanın yolu ve önemi vurgulanmaktadır.

Vasıtî (Ö.320/9332), “Büyükler mahrum olmaktan korkarlar, küçükler cezâdan. Büyüklerin korkusu daha keskindir. Kişide nefse özgü kalıntılardan bir kısmı bulunduğu sürece o kişi tamamıyla teslim ve tevekkül içinde olsa bile ihsan makamında değildir”³⁸ diyerek Allah korkusunun ihsan makamına ulaştırdığını belirtiyor. İhsan: her an Allah'la olup, O'nu görüyormuş gibi kulluk etmektir. Kulluk, sadece ibadetlerde değil tüm davranışlarda söz konusudur.

³⁵ Yüce, *a.g.e.*, 240-241.

³⁶ Ateş, *a.g.e.*, 406.

³⁷ Tirmizi, *De'avât*, 72.

³⁸ Serrâc, *a.g.e.*, 56.

Cehennem korkusu, Allah'ın zatından korkmaktan farklıdır fakat Allah korkusunun kapsamı dışında olmayıp onun bir türüdür. Cehennem Allah'ın gücünün göstergelerinden biridir. Allah, insanları kötülüklerden uzaklaştırmak için cehennemle korkutmuştur. “Şüphesiz âyetlerimizi inkar edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştireceğiz ki acıyı duysunlar! Allah daima üstün ve hakîmdir”³⁹ âyet-i kerîmesinin muhatabı kafirler gibi görünse de, mü'minler de bu endişe ve korkunun dışında değillerdir. “Onlar, ne ticaret ne de alış verişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekat vermekten alıkoyamadığı insanlardır. Onlar, kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar”⁴⁰ âyet-i kerîmesinin muhatabı kafirler değil, mü'min ve muttakî kişilerdir. O halde, kıyamet, mahşer ve cehennem korkusunun kapsamı dışında kalan kimse yok demektir.

Mahşer korkusu da cehennem korkusundandır çünkü hesap sonrası cehenneme girmekten korkulur. Bu korkuya Muhasibî (Ö.243/857) şu sözleriyle dikkat çekiyor: “Kardeşim, seni ve nefsimi yüzlerin öne eğildiği, seslerin kısıldığı, zalimlerin alçaltıldığı, kibir ve üstünlük taslayanların horlandığı, öncekilerle sonrakilerin zelil bir şekilde âlemlerin Rabbine boyun eğerek teslim olduğu yerden (makamdan) sakındırıyorum. Allah onları oraya (mahşere) nefesine şu yemini ederek toplamıştır ‘Dünya hayatında, kendisine emir ve nehiylerde bulunduğum hiçbir kulumu, gizli veya açık yaptığı her işinden sorguya çekmeden bırakmayacağım.’ Dikkat et ve hangi bedenle Allah'ın huzuruna çıkacağına, sorgu esnasında, doğru olmaları şartıyla hangi cevapları vereceğine bak! Çünkü O'nu ancak doğru olanlar doğrular ve ancak yalancı olanlar yalanlar.”⁴¹

Görüldüğü gibi cehennem korkusu, Allah korkusunun dışında olmayıp, onun bir bölümü veya bir alt basamağıdır. Cehennemden korkan, Allah'ın azap etme özelliğini bilen kişi Allah'ı tanıyor demektir. Allah'ın azabından korkan kişi de,

³⁹ Nisâ, 4/56.

⁴⁰ Nur, 24/37.

⁴¹ Haris Muhasibî, *er-Riâye*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut Trs., 33.

dolayısıyla Allah'tan korkuyor demektir. Bu konuda Muhasibî'nin yorumuna bakalım: “Allah Teâla'nın büyüklüğünü, heybetini, kudretinin nüfuzunu, zarar ve faydanın ancak O'ndan geldiğini, vadettiği ödülleri, sakındırdığı cezaları incelikle kavransa Allah'a karşı heybet hissi içerisinde olur, O'nu yüceltir, O'ndan utanır, sanki O'nu görüyormuşçasına kulluk eder. İşte o zaman kul Rabbinden korkar, haramlarından sakınır. Allah'ın hoşlanmadığı şeyleri terk edip, hoşlandığı şeyleri işler. Çünkü Rabbinin hoşlanmadığı şeyler onu üzer.”⁴²

Allah korkusu, Allah'ın azabından da korkmayı gerektirir ve böylece kişiyi bu azaptan kurtarır. Yahya Bin Muaz (Ö. 258/871): “İnsanoğlu ne kadar zavallıdır! Fakirlikten korktuğu kadar cehennemden korksaydı, cennete girebilirdi”⁴³ diyerek cehennemden korkulması gerektiğini ifade ediyor.

Cehennem korkusu, her mü'minde var olan genel bir korkudur. Allah'ın zatından korkmak ise; Allah'ı bilen, O'na yakın olan, O'nu görüyormuş gibi kulluk eden, O'nun huzurunda yasaklarını işlemekten utanan, O'ndan çekinen, saygısından dolayı yasaklarına yönelmeyen kişinin korkusudur. Cehennem korkusu da, Allah'ın zatından korkmak da Allah korkusudur. Fakat birincisi genel, ikincisi ise özeldir. Asıl hedef, Allah'ın zatından korkmak olmalıdır. Bu hedefe ne kadar yaklaşırsa Allah korkusu o kadar mükemmel olur.

Bu genel ve özel korkuyu Gazâlî (Ö. 505/1111), şu şekilde izah etmektedir: “Basiretli insanların korkusu âkıbet korkusudur. Allah'tan Celâl sıfatı sebebiyle olan korku, kendi günahı sebebiyle olan korkuya nispetle kâmindir. Zira celâl sıfatı sebebiyle olan korku, asla gönülden çıkmaz. Ama günahahtan ötürü olan korku, bazan olur ki gönülden çıkar. Günahahtan vazgeçtim, niçin korkayım deyip mağrur olur.”⁴⁴ “Korkan, cehennemden korkar, cennetten mahrum olmaktan korkar. Ârifler ise,

⁴² Muhasibî, *a.g.e.*, 445-446.

⁴³ Kuşeyrî, *a.g.e.*, 126.

⁴⁴ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, 577.

Allah'a karşı mahcup olmaktan, O'ndan ve cemalinden ayrı kalmaktan korkarlar. Bu, rütbe bakımından en yüce olanıdır.⁴⁵

Cehennemden korkmakla, cehennem korkusu ile hareket etmek birbirinden farklıdır. Kemale ulaşmış kimseler de cehennemden korkarlar fakat, ibadetlerini cehennem korkusu ile değil Allah'ın zatından korkarak yaparlar. Rabia (Ö.185/801); Ateşten korktukları için ibadet ettiklerini söyleyen kimselere, "Allah cennet ve cehennemi yaratmasaydı ibadet etmeyecek miydiniz?" diye sormuş ve kendisine niçin ibadet ettiği sorulduğunda "Allah'ın zati için, O emrettiği için" demiş ve cemalinden mahrum etmemesi için Allah'a dua etmiştir.⁴⁶

IV. Havf sahibi olmanın yolları.

A. En çok Allah'tan korkmak:

Her şeyin varlığının sebebi Allah'tır ve varlığını devam ettirmesi de O'na bağlıdır. O, hiçbir şeye muhtaç değildir (Sameddir) ama her şey O'na muhtaçtır.⁴⁷ Yeryüzünde malı, kendisi veya sevdiklerinden birinin sağlığı tehlikeye girdiğinde korkmayan, endişeye düşmeyen varmıdır? Bu soruya "hayır" cevabı verenlerin, canlarını ve mallarını çok sevdikleri, zarar görmesinden de çok korktukları âşikardır. Zarar verecek etkenlerden korkulduğu da ortadadır. Korkulandan uzak durmak, zararını engellemek için veya verdiği zararları azaltmak için mücadele etmek de doğaldır. Bu düşünce ve davranışa itiraz edilemez. Fakat, insanoglunun bu mücadelesinde galip gelemediği, baş edemediği ve yenik düştüğü birçok etken olduğunu da göz ardı etmemek gerekir.

Kişinin asıl korkusu; bu etkenlere de hükmeden, dilediğinde zarar verebilen, dilediğinde de zararı giderebilen yegane güç sahibi Allah'tan olmalıdır. "Eğer Allah sana bir zarar dokundurursa, onu yine O'ndan başka giderecek yoktur. Eğer sana bir

⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ*, IX, 15-16.

⁴⁶ Ömer Rıza Doğrul, *Hız. Rabia'tül Adeviyye*, Eser Matbaası, İstanbul 1976, 191.

⁴⁷ İhlâs, 112/2.

hayır dilerse, O'nun keremini geri çevirecek de yoktur. O, hayrını kullarından dilediğine eriştirir. O, bağışlayan ve esirgeyendir.”⁴⁸

Kur'ân-ı Kerîme yönelip de oradaki hakikatları kavrayan insanın mutlaka Allah'tan korkması gerekir. Basîreti kapalı olan kimseler hakikatları kavrayamaz ve Kur'ân'ın ifadesine göre , Allah katında onlar taş parçaları kadar bile değerli değillerdir. “Eğer biz bu Kur'ân'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu Allah korkusundan baş eğerek parça parça olmuş görürdün.”⁴⁹

Allah'tan korkmak, hem Hz. Muhammed'in ümmetine hem de diğer ilâhî din mensuplarına emredilmiştir: “Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır. Sizden önce kendilerine kitap verilenlere ve size, Allah'tan korkun diye emrettik.”⁵⁰ Görüldüğü gibi Allah'tan korkmak, namaz gibi, oruç gibi bir farizadır ve tüm mü'minler bu konuda sorumludur. Kur'ân-ı Kerîmde Allah korkusunun îmanın gereği olduğu da bildirilmiştir: “Eğer îman etmiş kimseler iseniz onlardan korkmayın benden korkun.”⁵¹

Sehl Bin Abdullah (Ö.283/896), îmanla Allah korkusunun bağlantısını, “Îmanın kemali ilimle, ilmin kemali de Allah'tan korkmaktır” diyerek açıklıyor. buradaki ilim, Allah'ı tanımakla ilgilidir. İnsan Allah'ı, yarattıklarını incelemek ve düşünmekle (tefekkür) tanıyabilir. Kur'ân-ı Kerîmde çok sık bir şekilde nîmetler hakkında tefekküre davet vardır. Havf sahibi olmanın yolu marifetten geçer. Gazâlî, “Havfın fazileti, sebep ve sonuçlarına göredir. Sebebi ilim ve marifettir. Bunun için Allah buyurur ki: ‘Allah'tan ancak âlimler korkar’⁵² Rasulullah da buyurur ki: ‘Hikmetin başı Allah korkusudur’⁵³ diyerek korkunun faziletinin ve derecesinin marifet ile orantılı olduğunu belirtmiştir. Allah'ı tanıyıp ta O'ndan korkmayan

⁴⁸ Yunus, 10/107.

⁴⁹ Haşr, 59/21.

⁵⁰ Nisâ, 4/131.

⁵¹ Âl-i İmrân, 3/175.

⁵² Fâtır, 35/28.

⁵³ İsmail el-Aclûnî, *Keşfu'l Hafâ*, I, 421.

olmaz. Allah'ı tanımayan ve O'ndan korkmayan insandan da her kötülük beklenebilir. Böyle bir kişi Kur'an'ın ifadesine göre Şeytandan da tehlikelidir. "Şeytan, insana inkar et der. İnsan inkar edince de: ben senden uzağım, çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım, der."⁵⁴ Allah'ı en iyi tanıyan Hz. Peygamber olduğuna göre, O'ndan en çok korkan da odur. Her konuda olduğu gibi, havf konusunda da bize örnek yine Hz. Peygamberdir: "Sizin Allah'tan en çok korkanınız ve O'nu en iyi tanıyanınız benim."⁵⁵

B. Allah'ın Dışındaki Şeylerden (Masivadan) Korkmamak:

Allah, kendisinin dışında hiçbir şeyden korkulmamasını, başka şeylere karşı korkusuz olmayı istemektedir. "Göklerde ve yerde ne varsa, O'nundur, din de yalnız O'nundur. O halde Allah'tan başkasından mı korkuyorsunuz? Nimet olarak size ulaşan ne varsa Allah'tandır. Sonra size zarar dokunduğu zaman da yalnız O'na yalvarırsınız."⁵⁶

Allah'ın dostları, O'nu tanıdığı için sayar ve O'ndan korkarlar. O'nun dışındaki şeyler konusunda ise korkusuz olurlar. "Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına korku yoktur, onlar üzülmeyecekler de, dünya hayatında da âhirette de onlara müjde vardır."⁵⁷ Allah'ı tanımayıp Şeytanın peşinden gidenler ise Allah'ın değil Şeytanın etki alanına girmişlerdir: "İşte o Şeytan, ancak kendi dostlarını korkutur."⁵⁸

Allah'tan korkmayan tedirgin bir hayat sürer ve her şeyden korkar. Mevlânâ (Ö. 673/1273) bu tür kimselere şöyle seslenir:

Elbette ki tabak, yemek için gelir.

Korku, Hak'tan korkmayan içindir.

⁵⁴ Haşr 59/16.

⁵⁵ Buhârî, İman, 13.

⁵⁶ Nahl, 16/52-53.

⁵⁷ Yunus, 10/62-64.

⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/175.

Havf sahiplerine de, “Sende Hak korkusu olunca, bunu ‘korkma’ hitabı bil”⁵⁹ diyerek korkusuz olmalarını söyler.

Havf, diğer korkulara benzemez. Bu bakımdan, Allah’tan korkan kimse korkak, çekingen ve pısrık olur şeklindeki düşünceler yanlıştır. Bu düşünce havfın dışındaki şeyler için geçerli olabilir. Fakat havf, Allah’tan korkmaya sevk eder, O’nun dışındaki şeylerden de korkmamayı ve cesur olmayı gerektirir.

İbn Cellâ (Ö. 306/918), “Bence, gerçek havf ehli, Allah’tan başka hiç kimseden korkmayandır”⁶⁰ diyerek havf sahibi olmanın korkusuz olmayı gerektirdiğini belirtir.

C. Emin olmamak:

Havf, sürekli endişeyi gerektirir. Yaptıklarını yeterli görmek, daha çok şey yapmaya engeldir. Yaptıklarını yeterli görmeyen, yarınından emin olmayan ve bu endişe ile kulluğunu yürüten kimse havf sahibi olabilir.

Ebu Ali Dakkak (Ö.406/1015): “Havf, nefesine ...cağım, ...cağım, inşallah yaparım gibi bahane fırsatı vermemektir”⁶¹ diyerek havfta tembelliğe, bahaneye ve tehire yer olmadığını belirtmektedir.

Yaptığını yeterli gören, cenneti hak ettiğini ve cehennemden kurtulduğunu zanneder. Bu düşünce rehavete, rehavet de ibadetleri azaltmaya ve korku derecesinin azalmasına sebep olur. Ümit (reca) vermek elbette ki çok önemlidir. Fakat, sadece ümit verip, korkulacak şeyleri görmezden gelmek insanın dengesini bozar ve tek yönlü kılar. Havf ve recanın dengeli olması gerekir. Hasan-ı Basrî (Ö.110/728): “Sizi bu gün korkutarak yarın emniyete ulaştıran kimsenin sohbeti, size bugün emniyet verip yarın korkuya düşüren kimsenin sohbetinden hayırlıdır”⁶²

⁵⁹ Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, 187.

⁶⁰ Serrâc , *a.g.e.*, 56.

⁶¹ Ateş, *a.g.e.*, 408.

⁶² Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, 574.

diyerek sadece ümit vermenin neticesinin kötü olacağını ve yarından emin olmamanın havf sahibi olmak için gerekli olduğunu ifade etmiştir.

Yahya Bin Muaz (Ö.258/871): “İnsanların en emini, bu gün en fazla korkanıdır”⁶³ diyor. Bu ifadeye tersinden bakılacak olursa, bugün kendisini emniyette hissedenin yarından korkması gerektiği görülür.

Korkunun sadece günahkarlar için değil, konumu ne olursa olsun herkes için gerekli olduğunu Hâtemü'l Esam'ın (Ö.237/851) şu sözlerinde açıkça görmekteyiz: “Yerin Salih ve elverişli olmasına aldanma, cennetten daha iyi bir yer var mı? Böyle iken Âdem'in başına gelen orada gelmedi mi? İbadetin çokluğuna da sakın kanmayasın, en çok ibadet eden İblis değil miydi? Böyle iken başına gelen geldi! İlmin fazlalığına da aldanmayasın! Bel'am Bin Baûrâ'nın (İsrail oğullarının ulemasından) başına gelenleri düşün...⁶⁴ Salih insanlarla görüşüyorum diye de aldanmayasın! Rasulullah'tan daha büyük bir şahıs var mı? Onunla görüşmek akrabasına (müşrik) ve düşmanlarına ne fayda sağladı?”⁶⁵

Havf sahibi olmanın önündeki en büyük engel kibirdir. Kibir nefsin eseridir. Kibrin izale edilmesi ve nefsin isteklerinin önüne geçilmesinin yollarından en önemlisi tevazudur. Havf sahibi olmak için mütevazı olmak gerekir. Havf denildiğinde ilk akla gelen sûfî olan Hasan-ı Basrî'deki tevazuya bakalım: Kendisinden daha zahid ve daha sabırlı birini görmediğini ve sabrın ne olduğunu soran bir bedeviye ;“Benim zühdümün tümü rağbet, sabrım tamamen sızlanmadır” der. Bedevi, ‘Ne demek? Bu sözü bana izah ediniz çünkü itikadım altüst oldu’ der. Hasan-ı Basrî'nin açıklaması şu şekilde olur: “Musibet ve taattaki sabrım cehennem ateşinden korktuğumu ifade etmektedir. Bu ise sızlanmanın ta kendisidir. Dünyaya karşı zahid ve isteksiz olmam, âhirete karşı istekli olmamdan başka bir şey değildir. Bu da rağbetin ta kendisidir. Nasibini ortadan alana (cennet ve cehennem için sabretmeyene) ne mutlu! Bu durumdaki kimsenin sabrı halis muhlis Allah için olur.

⁶³ Gazâlî, *İhyâ*, IX, 20.

⁶⁴ Â'râf, 7/175-176. âyetlerde bu kişi ile ilgili hadiseye değinilmektedir.

⁶⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.*, 130.

Cehennem korkusundan dolayı olmaz. Zühdü, mutlak surette lutfu bol olan Hak için olur, cennete ulaşmak için değil. Sıhhatli ihlasın delili işte budur.”⁶⁶

Bir kutsî hadiste şöyle buyrulmaktadır: “İzzetim ve celalim hakkı için bir kalpte iki korku ve iki emniyet birleştirmem. Eğer (kulum) dünyada benden korkarsa, âhirette onu emin kılarım. Eğer dünyada emin olursa, âhirette ona korku veririm.”⁶⁷ Bu hadisten anlaşılacağı üzere; Allah korkusu bir emirdir ve süreklilik gerektirir. Yarından emin olmamayı gerektirir. Yarından emin olduğunu düşünen yani cenneti garanti gören havf sahibi olamaz. Hasan-ı Basrî'nin ifadesiyle; eğer bugün korkarsa yarın orada emin olur. Vah o korkmayan kişinin haline!”⁶⁸

Bir sûfî, emin olmamak gerektiğini şirinde şöyle dile getiriyor:

Ey geceleyin rahatça yatağında yatan kişi,
Sabah olunca başına gelecekleri düşün!
Eğer cennette ebedi kalmayı düşünüyorsan,
Cehenneme girmeyeceğinden emin olmamalısın.⁶⁹

D. Helal Rızık:

Allah korkusunun kalbe yerleşmesi ve hakim olması için helal yoldan kazanmak ve helal rızık yemek gerekir. İyi işler ve güzel ameller yapıldıkça bunlar alışkanlık haline, alışkanlıklar da daha sonra huy haline gelir. İyilikler huy haline geldiği zaman kalbe yerleşir ve o kalbin sahibinin bütün işlevlerinde etken olur. Böyle bir özelliğe sahip olan kimsenin kalbine kötülüklerin girmesi zorlaşır ve davranışlarında etkili olamaz.

Sehl Bin Abdullah (Ö.283/896): “Helal yemedikçe korkuyu elde edemezsin”⁷⁰ diyor. Sehl bu sözünü, korkunun yolunun helalden geçtiğini bildiriyor.

⁶⁶ Hucvirî, *a.g.e.*, 179-180.

⁶⁷ İbn. Hibbân, *Sahih*, II, 406.

⁶⁸ Attar, *a.g.e.*, 21.

⁶⁹ Abdullah Yafî, *Neşru'l Mehasîn*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2000, 166.

Rızık, helal yollarla kazanılırsa ve hep bu gayret üzere olunursa, bu özellik kalbe yerleşir. Haram kazanç ve haram lokmanın âkıbeti kavranır ve hem bu âkıbetten hem de âkıbetin uygulayıcısından korkulur. Helal, hakikattir, yani Hakla ilgilidir. Hakla ilgili şeyler kalbin ilgi alanı içine girer, kalp, sürekli olarak bu tür şeylerle meşgul olursa, Hakkın hilafına olan şeyler kalbe giremez ve hakim olamaz. Bu durumdaki kişi muhalefet halinde olmayıp hep muvafakat halinde olarak Hakkın iradesine ters düşen işlerden uzak kalır ve böylece havf sahibi olur.

Helal rızık yemenin, kişiyi Allah'a ulaştırdığını görülmektedir. Allah'a yakın olan kişi, Allah'ın sevgisini kazanıp, O'nun mağfiretine ve lutfuna kavuşur. Hz. Peygamber, "Öyle bir zaman gelir ki, o devirde kişi eline geçirdiği mal helâlden mi kazanılmış haramdan mı hiç aldırılmaz"⁷¹ buyurmuştur. Mehmet Sofuoğlu, Buhârî tercemesinde bu hadisin şerhinde şu rivayete yer vermiştir: Enes Bin Malik "Ya Rasullullah! Ben dualarımın kabulünü isterim, bana bunun yolunu gösterir misiniz?" der. Hz. Peygamber, "Ey Enes, helal kazan duan kabul olur. Zira kişi ağzına haram bir lokma götürürse, kırk gün duası kabul olmaz"⁷² buyurur. Bu rivayette görüldüğü gibi duanın kabul edilmesinin yolu helal lokmadan geçmektedir. Kişinin Allah'tan af dilemeye veya bir istekte bulunmaya yüzünün olması gerekir. İşte helal lokma bu zemini oluşturur ve Allah'la kul arasında bir ünsiyet meydana getirir. Sa'd Bin Ebî Vakkas Hz. Peygambere: "Ey Allah'ın Rasulü! Duamın kabul olması için Allah'a dua et" der. Hz. Peygamber de ona: "Yediğinin helal olmasına dikkat et ki duan kabul olsun. Allah'a yemin olsun ki, bir kul karnına haram lokma korsa kırk gün ibadeti kabul olmaz"⁷³ buyurur. Ravileri farklı olan iki hadisin de içeriği aynıdır. Duanın kabul olması için, helal lokma yemek gerekmektedir.

⁷⁰ Gazâlî, *İhyâ*, IX, 20.

⁷¹ Mehmet Sofuoğlu, *Sahihi Buhari ve Tercemesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1987, IV, 1907.

⁷² Sofuoğlu, *a.g.e.*, IV, 1907, 20 numaralı dipnot.

⁷³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l Evsat*, VI, 311.

Görüldüğü gibi; helal rızık, sadece havf sahibi olmak için değil, duanın kabul olması için de gereklidir. Bahauddin Nakşibend (Ö.791/1389): “İbadet on parça ise, dokuzu helal lokma yemektir”⁷⁴ diyor. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, helal rızık yiyen Allah’ın istediği gibi bir kul olmanın şartlarının ekserisini gerçekleştirmiş demektir.

V. Havf’ın Kazanımları.

A. Günahtan uzaklaştırır, Allah’a yaklaştırır ve ibadetlere yöneltilir:

Allah korkusunu; Allah’ın zatından korkmak ve Allah’ın vereceği cezadan korkmak, şeklinde işlemiştik. Allah’ın zatından korkan, O’nun kendisini gördüğünü bilerek huzurunda bir günah işlemekten utanır ve O’na saygısından dolayı yasaklarına yaklaşmaz. Vereceği ceza sebebiyle Allah’tan korkan kimse de işlediği günahların karşılıksız kalmayacağını ve cehennemde elim bir azapla karşılaşacağını bilir ve günahlardan uzaklaşır.

Cüneyt Bağdadi (Ö. 297/909): “Havf, her nefes alışverişte, her an azap görebilirim diye ihtimal vermektir”⁷⁵ diyor. Gündelik hayatını bu endişe ile geçiren kimse, her attığı adımı dikkatli atacak ve her davranışının haramdan uzak olmasının gayreti içerisinde olacaktır.

Allah korkusu, harama yönelmeyi engelleyen, caydırıcı özelliği bulunan önemli bir etkidir. Aynı zamanda, aykırı giden, haddi aşan kimseleri dizginleyen ve istikameti düzelten bir olgudur. Ebu Hafs (Ö. 270/883): “Havf Allah’ın kamçısıdır. Onunla kapısından kaçan serkeşleri yola getirir”⁷⁶ diyor. Zunnûn (Ö.245/859): Korku hali devam ettiği sürece insanların doğru yolda olacağını, korku hali kalkınca da yoldan sapacaklarını ifade ediyor.⁷⁷

⁷⁴ Kara, *a.g.e.*, 111.

⁷⁵ Kara, *a.g.e.*, 110.

⁷⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, 125.

⁷⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, 127.

Allah korkusu, kalpteki kötü duyguları izale ettiği için, kalbin selametine ve hayat bulmasına vesile olur. Ancak, Allah'ın anıldığı bir kalpte gerçek anlamda hayat vardır. Ebu Süleyman Dârânî'nin (Ö.215/830) ifade ettiği gibi, Allah korkusu bir kalbi terk ederse, o kalp derhal harap olur.⁷⁸ Allah korkusunun kalbi terk etmesi ise o kalbin ölümüdür.

Kişinin davranışları, kalbin yönlendirmesine göre olur. Kalp iyi ise, o kişiden sadır olacak fiiller de iyi olacaktır. Kalbi karartan, insanı dünyaya bağlayıp Allah'tan uzaklaştıran en önemli faktör nefis ve nefsin süflî istekleridir.

Gazâlî, havfın önemini ve nefis üzerindeki etkisini şu sözleriyle ortaya koymaktadır: Nefsin isteklerinin terk edilmesi, ancak şehvetleri yok etmekle mümkündür. Şehvetler de korku ateşiyle yok oldukları gibi hiçbir şeyle yok olmazlar. Korkunun fazileti, yaktığı şehvetler nispetinde, insanı günahtan alıkoymuş ve ibadetlere teşvik ettiği nispetindedir. Havfın fazileti meyvelerine göredir, iffet, vera ve takva havfın meyveleridir ve saadet tohumlarıdır. Allah'a yaklaştıran ve dinen övülen faziletli amellerden olan iffet, vera, takva ve mücadele ancak Allah korkusu ile elde edilir.⁷⁹ Arzu ve şehvetleri bırakıp sıkıntıya sabretmeyince âhiret yolunda ilerlemek mümkün olmaz.⁸⁰ Marifetle ortaya çıkan ve kalbi yakan korku, organlara da yayılır. Bu yayılma, onları günahtan alıkoymak ve ibadetlere bağlamakla olur. Korkan, ağlayıp gözlerini silen kimse değildir. Belki kendisinden dolayı ceza çekeceğini bilip terk edendir.⁸¹

Vera, haramdan uzaklaşmakla birlikte şüpheli şeylerden de uzaklaşmaktır. Görüldüğü gibi havf, nefsin afetlerinden kişiyi kurtarır, iffet, takva ve vera sahibi yaparak Allah'a yaklaştırmakta ve muhlis bir şekilde ibadetlere sevk etmektedir. Eşrefoğlu Rûmî'nin (Ö. 874/1470) sözlerinde de korkunun bu işlevi görülmektedir: “İnsanın Allah'tan korkusu ne derece ise, dinden de nasibi o derecedir. Allah

⁷⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, 127.

⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, IX, 16-17.

⁸⁰ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, 572.

⁸¹ Gazâlî, *İhyâ*, IX, 7.

korkusu insanı doğruluğa sevk eder, şevke alıştıırır. Şevk, aşka teşvik eder. Aşk da insanı Allah'a ulaştırır."⁸²

B. Güven ortamı oluşturur:

Allah'tan korkan kimse sadece titreyen, ağlayan kimse değildir. O'nu kendine yakın hisseden, O'nu görür gibi kulluk yapan, yasaklarından sakınıp emirlerini yerine getiren mutî bir kimsedir. Güvenilir olmak Allah korkusunun neticesidir. İbadet, insanı güzel haslet sahibi yapmalıdır. Ahlaken yüce değerlere sahip olmayan ve davranışlarına bu ahlakilik aksetmeyen kimsenin ibadeti amacına ulaşamamıştır.

Gerçek şu ki; İslâm ahlakı dinin esasıdır. Farazâ şer'î hükümler yani itikadî ve fikhî hükümler, ahlâkî esastan mahrum bulunsalar, ruhsuz bir ceset veya içi boş bir heykelden başka bir şey olmazlardı. Dindarlık, özü olmaksızın dinin sadece şekli unsurlarına sıkıca tutunmak değildir. Din, şahsî ihtiyaçları temin için bir vasıta da değildir. Dindarlık şuurlu bir şekilde dini anlamak ve onunla amel etmektir; ibadet hayatı ile içtimaî hayat arasında bağlantı kurabilmektir. Din, mensuplarını hayatın gerçeklerinden uzaklaştırıp pasifleştirmez.⁸³

Allah'tan korkmak, emirlerini yerine getirip, yasaklarından sakınmak, samimiyetle O'na kulluk etmek ve Hz. Peygamberi bu konuda örnek almakla mümkün olur. Hz. Muhammed, Peygamberlikten önce "Emin" lakabını almıştı. Düşmanları bile mallarını ona emanet etmişlerdi. Hz. Peygamber, hicret edeceği zaman bu malları sahiplerine vermek üzere Hz. Aliyi vekil bırakmıştı.⁸⁴

Allah Teâla: "Ey iman edenler! Allah'tan O'na yaraşır şekilde korkun ve ancak Müslümanlar olarak can verin"⁸⁵ buyurmaktadır. Allah'a yaraşır şekilde

⁸² Eşrefoğlu Rûmi, *Müzekkin Nüfus*, Merve Yayınları, İstanbul 1996, 117-118.

⁸³ Ebu'l Vefâ et-Taftâzânî, *İslâm Tasavvufuna Giriş*, Terc. Mehmet Demirci, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1986, III, 224.

⁸⁴ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Terc. Said Mutlu, İrfan Yayınevi, İstanbul 1972, 123.

⁸⁵ Âl-i İmrân, 3/102

korkmak, O'na karşı tam itaati gerektirir. Emirlerini yerine getirmek, yasaklarından sakınmak ve peygamberin gösterdiği gibi O'na ibadet etmek, O'na yaraşır bir şekilde korkmak demektir. Abdullah Bin Mesud'un bu âyet-i kerîme hakkındaki yorumuna bakalım: "Allah'a yaraşır şekilde korkmak" O'na âsi olmayıp itaat etmek, nankör olmayıp şükretmek ve O'nu unutmaksızın hep hatırdâ tutmaktır."⁸⁶ Allah'a yaraşır şekilde korkan kimseden diğer insanlara asla bir kötülük gelmez. Onların malı, canı, namusu ve hukuku o kimseden dolayı emniyettedir. Ebu Abdullah Bin Cellâ (Ö. 306/918): "Korkan, bütün mahlukatın kendisinden emin olduğu kimsedir"⁸⁷ diyor. Bu ifadeye göre havf sahibinden, hayvanlar, böcekler ve bitkiler de emindir. Onlar yaratılmış her şeye, Yaratıcının bir eseri ve delili olarak bakarlar ve zarar vermek şöyle dursun, onların faydasına olan her fedakarlığa da katlanırlar.

Havf sahibi korkak değildir. İnsan olsun hayvan olsun diğer nesnelere korkan, çekinen, pısrık birisi değil, aksine diğerlerinin kendisinden çekindiği ve korktuğu bir kimsedir. Fudayl Bin İyaz (Ö. 187/802), Allah'tan korkan bir insanı, Allah korkusunun her şeye hakim kıldığını⁸⁸ ifade eder. Başkaları havf sahibinin yanında bir haksızlık yapmaktan sakınır. Hz. Ömer'i bu bağlamda hatırlatmak ve havf ehline örnek göstermek kaçınılmazdır. Ömer kadar korkan yok! Ömer'den korkmayan yoktu!

İbn Hubeyk (Ö. ?): Bütün mahlûkatın bir vakitte havf sahibinden emin olduklarını, bir vakitte de korktuklarını belirtmiştir. Buradaki emniyet, O'ndan gelebilecek zararlar konusundadır. O'ndan korkmaları ise kendilerinin başkalarına zarar vermeleri hususundadır. İbn Hubeyk, havf sahibinin korkusuz oluşunu şu cümlelerle belirtmiştir: "Bir kimse eşyadan gaib olursa, eşya da ondan gaib olur.

⁸⁶ Hayrettin Karaman ve diğerleri, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, 62.

⁸⁷ Ebu Bekr el-Kelâbâzî, *Et-Ta'âruf*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1993, 115.

⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, IX, 19.

Ateş, ateşin hararetini hissedeni yakar. Ateş, ateş olmuş bir kimseyi nasıl yakar?”⁸⁹
Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi, havf sahibinin toplumda güven ortamı oluşmasında rolü büyüktür.

Huzur ve emniyet, havf sahiplerinin artması ile doğru orantılıdır. “Kork Allah’tan korkmayandan” sözü, Allah’tan korkmayandan her türlü kötülüğün beklenmesi gerektiğini gösteren bir tecrübedir. Allah’ tan korkandan ise hiçbir kötülüğün gelmeyeceği ve emin olunacağını ifadesidir. Fazilet sahibi, güvenilir, kendisinden başkalarını düşünüp gözeten ve karşılık beklemeden başkalarına yardım eden kimsedir. Akif’in (Ö. 1936) ifade ettiği gibi fazilet hissi Allah korkusundandır ve Allah’tan korkmayan kimsenin ilmi bile kendisini faziletli kılmada yeterli değildir.

Ne irfandır veren ahlaka yükseklik, ne vicdandır,
Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.
Yüreklerden çekilmiş farz edilsin havf-ı Yezdân’ın,
Ne irfânın kalır tesiri kat’iyyen, ne vicdânın⁹⁰

C. Sıkıntılardan kurtarır, istenilene ulaştırır:

Havf ehli, Allah’a yakın ve Allah’ın sevdiği kimsedir. Allah Teâla: “İyi bilin ki, Allah’ın velilerine korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir”⁹¹ buyurarak havf ehlini üzecek sıkıntıları ortadan kaldıracağına işaret etmektedir. Kim, Allah’a güvenen ve Allah’ı yanında hissedeni bir kimseden daha huzurlu ve daha kuvvetli olabilir ki? Hicret esnasında Sevr mağarasına sığındıklarında düşmanın Rasulullah’a zarar vermesinden endişelenen Hz. Ebûbekir’e, “Üzülme, Allah

⁸⁹ Kelâbâzî, a.g.e., 115.

⁹⁰ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, Millî Eğitim Yayınevi, İstanbul 1996, 310.

⁹¹ Yunus, 10/62.

bizimledir”⁹² diyen Hz. Peygamber, Allah’ın kuvvet ve kudretini yanında hissetmenin verdiği huzur ve güven içerisindeydi.

Allah Teâla, “Kim Allah’tan korkarsa Allah ona, içine düştüğü hal ve darlıktan kurtulacak bir çıkış yolu yaratır ve onu hiç hesap etmediği bir yerden rızıklandırır”⁹³ buyuruyor. Bu âyet-i kerîme, Allah’tan korkan kimsenin herhangi bir konuda darda kalmayacağını ve rızık sıkıntısı çekmeyeceğini bildiriyor. İnsanoğlu dünya hayatında çok çetin sınavlardan geçmekte, türlü problemlerle karşılaşmaktadır. Bazen öyle olur ki, ne malı ne mevkii ve ne de çevresi insanı düştüğü sıkıntılı durumdan kurtaramaz. İşte bu durumda devreye havfin kazanımları geçer. Allah’ın nusret eli bir kimseye ulaşırsa, onun içinden çıkamayacağı bir problem, elde edemeyeceği bir nimet olamaz. Allah, onun için kötülükleri iyiliklere çevirir ve hiç beklemediği bir konuma getirir.

Allah korkusu, dünyevî problemlerden ve rızık darlığından korkmamayı temin eder. Şiblî (Ö. 334/945): “Hiçbir gün korku bana galip olmadı ki, O gün bana bir hikmet kapısı açılmasın yani kalbimde bir ibret gösterilmesin”⁹⁴ diyor. Bu sözden havfin, kişiyi her hadiseden ibret alacak bir basîrete ve hadiselerde, delillerde Allah’ı görme anlayışına kavuşturduğu anlamı çıkarılabilir. Havf sahibi ağıyarı değil yârı görmektedir. Belayı değil, belayı vereni görmektedir.

Allah Teâla, “Kim Allah’tan korkarsa, Allah onun kötülüklerini örter ve onun mükafatını artırır”⁹⁵ buyuruyor. Burada iki türlü kazanım olduğu görülmektedir. Birincisi, yapılan kötülüklerin verdiği utançtan ve deşifre edilmekten kurtulmaktır. İkincisi, yapılan iyiliklerin mükafatının katlanmasıdır. Mîzanda, sevap kefesinin ağırlık kazanmasının ebedî kurtuluşa ulaştıracağı tartışma götürmez bir gerçektir.

Günahtan masûn olmak hiç kimsenin işi değildir. O halde, herkes başışlanmaya muhtaçtır. Şeytanın vesveselerinden ve saptırmasından kurtulmak da

⁹² Tevbe, 9/40.

⁹³ Talâk, 65/2-3.

⁹⁴ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, 574.

⁹⁵ Talâk, 65/3.

kolay değildir. Ancak, Allah'la Allah'ın yolunda olunabilir. O'nun yardımı olmadan bu işi başarmak imkansızdır. İlahî mesajda: Allah'tan korkan kimseye rahmetinden iki kat verileceği, ışığında yürünecek bir nur verileceği ve bağışlanacağı bildirilmektedir.⁹⁶

Mü'min'in uhrevî hayatta, korkusu cehennem, ümidi ise cennet ve Allah'ın cemalidir. Korkusunu giderecek ve ümidini gerçekleştirecek anahtar ise Allah korkusudur. Allah'ın verdiği sözden daha sağlam bir teminat var mıdır? Allah'ın havf ehline verdiği söze bakalım: “İşte size vâd edilen cennet! Ki o, Allah'a yönelen, emirlerine riâyet eden, görmediği halde Rahmandan korkan ve Allah'a yönelmiş bir kalp ile gelen kimselere mahsustur.”⁹⁷

Bu çalışmamızda sadece havf üzerinde durduk. İbn Yezdenyâr'ın (4.yy./8.yy.) ifade ettiği gibi, tevhid akidesinin esası üçtür: Havf, reca ve muhabbet.⁹⁸ Kulluğu bu üç esasa temellendirmek ve aradaki dengeyi gözetmek gerekir.

Açıkça görülmektedir ki, Allah korkusu, sadece dünyevî problemlerden kurtulup, dünyevî hedeflere ulaşmada değil aynı zamanda uhrevî sıkıntıların giderilmesinde ve ebedî saadete ulaşmada da en büyük etkendir. Korkulandan emin, umulana nâil olmanın yolu Allah korkusudur.

⁹⁶ Hadîd, 57/26.

⁹⁷ Kaf, 50/32-33

⁹⁸ Kara, *a.g.e.*, 110.

KAYNAKÇA

- Abdullah Bustânî, *el-Bustân*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1992.
- Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.
- Attar, Feridüddin-i, *Tezkiret'ül Evliya*, Hazırlayan: M.Z.K., Seha Neşriyat, İstanbul 1983.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed Bin İsmail. *El-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- Davud Abdullâh ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l Arabiyyi'l Esâsî*, Larousse Yayınları, Alecco 1989.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Hz. Rabia'tül Adeviyye*, Eser Matbaası, İstanbul 1976.
- el- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâle*, Dâru'l Hayr, Beyrut 1997.
- el-Aclûnî, İsmail, *Keşfu'l Hafâ*, Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arababî, Beyrut Trs.
- el-Kelâbâzî, Ebu Bekr, *Et-Ta'âruf*, Daru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut 1993.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), İstanbul 1997.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, Millî Eğitim Yayınevi, İstanbul 1996.
- eş-Şârânî, Abdülvehhab, *Tabakât*, Dâru'l Fikri'l Arabî, Mısır Trs.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lûma*, Daru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut 2001.
- et-Taftâzânî, Ebu'l Vefa, *İslâm Tasavvufuna Giriş*, Terc. Mehmet Demirci, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1986.
- ez-Zebîdî, *Tacu'l Arûs*, Daru'l Hidâye, Beyrut 1986.
- Gazâlî, *İhyâ-i Ulûm'id Din*, Terc. Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul 1975.
- Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, Terc., Mehmed A. Müftüoğlu, Çile Yayınları, İstanbul 1981.
- Halil Cur, *Larûs*, Mektebetü Larûs, Paris 1973.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, Terc. Said Mutlu, İrfan Yayınevi, İstanbul 1972.
- Hucvirî, Ali b. Osman b. Ebu Ali Cüllâbî, *Keşful Mahcûb*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1996.

- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed Bin Muhammed, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- İbn Hibban, Muhammed Bin Hibban, *Sahîh*, Müessesetü'r Risale, Beyrut 1414-1993.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn, *Lisânü'l Arab*, Daru'l Maârif, Kahire 1979.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1998.
- Karaman, Hayrettin ve diğerleri, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Muhasibî, Haris, *er-Riâye*, Daru'l Kütübî'l İlmîyye, Beyrut Trs .
- Rûmî, Eşrefoğlu, *Müzekkin Nüfus*, Merve Yayınları, İstanbul 1996.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvuf'un Boyutları*, Çeviren Ender Gürol, Adam Yayıncılık, İstanbul 1982.
- Taberânî, Süleyman Bin Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Daru'l-Harameyn, Kahire 1415.
- Tirmîzi, Ebû İsa Muhammed Bin İsa, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991.
- Yafîî, Abdullah, *Neşru'l Mehasîn*, Daru'l Kütübî'l İlmîyye, Beyrut 2000.
- Sofuoğlu, Mehmet, *Sahîhi Buhârî ve Tercemesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1987.
- Yavuz, Kerim, İnam Ahmet ve diğerleri, *Sosyal Bilimlerde Güven*, Vadi Yayınları, Ankara 2003.
- Yeniterzi, Emine, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001.
- Yüce, Abdulhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1996.

KURANDA AHİRET İNANCI BAĞLAMINDA ADANA VE HATAY BÖLGESİNDEKİ TENASÜH VE REENKARNASYON İNANÇLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Mustafa ÜNVERDİ*

Özet

Bu makalede Adana ve Hatay'da yaşayan Arap asıllı Alevi vatandaşlarıyla Ahiret, tenasüh ve reenkarnasyon konularındaki düşünceleri için yapılan araştırmayı esas alarak onların bu konulardaki düşüncelerinin Kuran'la ne derece bağdaştığını ortaya koymaya çalıştık. Bilindiği gibi Ahiret inancı İslam Dininin temel akidelerinden birisidir. Buna göre ölüm, bir yokluk değil, ebedi hayatın başlangıcıdır. Kıyametten sonra insanlar öte dünyada sonsuz bir hayat için tekrar diriltilecekler. Diğer taraftan tenasüh ve reenkarnasyon inancına göre ise ruhlar farklı bedenlerde tekrar tekrar dünyaya gelir. Ruh, bir bedenden başka bedene geçerek ölümsüzleşir. Bununla birlikte bu inancına göre "Ahiret yurdu" diye kabul ettiğimiz insanların tekrar diriltilecekleri başka bir dünya yoktur. Bu yüzden tenasüh ve reenkarnasyon ile İslam'ın Ahiret inancını bağdaştırmamız mümkün görünmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kuran, Ahiret, tenasüh, reenkarnasyon, inanç.

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı Öğrencisi.

Abstract

The Evaluation theTanâsukh and Reincarnation Belief in Adana and Hatay According to the Hereafter Belief in Quran

The hereafter (Ahiret) belief is one of the Islam's basic faith. According to this faith, people won't be nonexistence when they die. The meaning of death is passing to the next world. After the doomsday, people will resurrected again by return of souls to their bodies. On the other hand, the reincarnation is born of souls in different bodies. By the way, the soul has immortality by going around the bodies after death. The belief of reincarnation claims that souls must evolution by transmigration. Besides, according to the reincarnation doctrine there won't be another world after this life which called the hereafter. So, we can say that the reincarnation is disagree with the belief of the hereafter because of having some differences. In this connection, we try to explain the tanâsukh/reincarnation belief in Adana and Hatay to the hereafter belief as to Quran. So that, in the beginning of this article, we reveal the hereafter belief as to Quran. Then, we analyze the research about some Arabic Alevis' the hereafter belief in Adana and Hatay. At the end of the article we try to answer the question which the muslims can believe both the tanâsukh/reincarnation and the hereafter as to Quran.

Key words: Quran, Hereafter, tanâsukh, reincarnation, belief.

GİRİŞ

İnsanın bu dünyadaki varlık amacı denenmedir. Denenmenin temelinde ise iman ve salih amel vardır. İman konuları Allah, Ahiret ve nübüvvet olmak üzere üç ana noktada toplanmaktadır. Diğer iman konuları gibi Ahiret inancı da İslam kelimcileri tarafından her zaman işlenmiş bir konudur. Ahiretin varlığı hakkında hiçbir şüphe yoktur. Kur'anın verdiği bilgiler dışında bilgimiz olmadığı için sadece ana hatları ile kesin ifadeler kullanabildiğimiz Ahiret yurdu, insanın bu dünyadaki denenmesinin tabii sonucudur. Kur'andan öğrendiğimiz kadarı ile Ahiret yurdu belli özelliklere sahiptir. İnsanın öte dünyada Ahiret yurdunun mükâfatını kazanabilmesi için Kur'andaki istenen iman esaslarına 'bildirildiği gibi' inanması gerekir. Bu, hem imanın değeri açısından hem de sonuçları açısından önemlidir.

Dinin insan hayatına aksetmesi için onun aslına uygun olarak kabul edilmesi gerektiğine inanıyoruz. Aksi halde içi boşaltılmış, batıl inanç ve hurafelerle saptırılmış inanç, insan hayatını istenilen şekilde etkileyemez. Hangi inancın doğru hangisinin yanlış olduğunu Kur'anı ölçü olarak değerlendirebiliriz. Bir inanç Kurana aykırı ise kabul edilemez. Özellikle Ahiret, akıl ve tecrübe alanının dışında olduğu için sadece Kur'anın anlattıklarına 'olduğu gibi' inanmak zorundayız.

Tarih içinde dini konuların farklı yorumlana geldiğine şahit olmuşuzdur. Bunun çok değişik sebepleri olabilir. Genelde –diğer sebeplerle birlikte- yorum farklılıklarından dolayı bir grubun ana parçadan koptuğunu görüyoruz. Ancak bu makalede ele alınacak probleme konu olan insanların -özellikle- tarihi eskilere uzanan sosyal ve kültürel sebeplerden dolayı dini çok farklı anladığını ve yorumladığını düşünüyoruz. Bu farklı yorumlardan birisi yeniden dirilme konusu ile ilgilidir. Bilindiği gibi yeniden dirilme sadece Ahiret hayatı için vuku bulacak bir hadisedir. Ancak, Adana ve Hatay'ın bazı bölgelerinde yapılan araştırmada bazı Alevilerin tenasüh ve reenkarnasyon inancına bağlı olarak Kuranın bildirdiği Ahiret inancından farklı bir yeniden diriliş inanışına sahip oldukları görülmüştür. Bu makalede, söz konusu araştırmada elde edilen sonuçları eleştirel bir yaklaşımla ele alacak ve Kuranın Ahiret hayatı hakkında bize verdiği bilgiler ile bu vatandaşlarımızın bu meseleyle ilgili inançlarının ne derece uygunluk arz ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Ahiret İnanıcı

Ahiret, Kur'an'da iman edilmesi istenen temel unsurlardan birisidir. Kur'an'da bu konu ile ilgili birçok ayet vardır.¹ Söz konusu ayetler, bize Ahiret hayatının nasıllığı konusunda bilgi vermekte, Ahiret inancımız da buna göre şekillenmektedir. Bunun dışında -akıl ve tecrübe alanının dışında olduğu için- Ahiret hayatı hakkında yapılan yorumlar hiçbir şekilde bağlayıcı olmadığı gibi Kur'anın haberine ters olmaları halinde kesin bir şekilde reddedilir.

¹ Neml, 27/1-3; Lokman, 31/4; Ali İmrân, 3/114; Bakara, 2/3-5.

Kur'an'ın kıyamet tasvirlerinde insanın yeniden diriltilmesi, mükafatlandırılması veya azab çektirileceği anlatılmaktadır. Bütün bunlar adeta bir resim gibi oldukça canlı anlatımlarla bizlere sunulur. “*Sağdakiler, ne mutlu o sağdakilere! Düzgün kiraz ağacı, meyveleri salkım salkım dizili muz ağaçları...*” (Vâkıa, 56/27-38). Bu anlatımlar gaybî bir alem olan Ahiretin idraklere yakınlaştırılmasıdır. Eğer Allah Ahireti hiç bilmediğimiz isimlerle, sıfatlarla ya da daha önce şahit olmadığımız benzetmelerle anlatsaydı, ölüm ötesi hayat bize büsbütün meçhul olacaktı. Ancak dünya hayatımızda tecrübe ettiğimiz, bizzat yaşadığımız ve tattığımız şeylere benzer örnekler, Ahireti hayatı hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır.² Kuranda bildirilen Ahiret hayatının özelliklerine bakmadan önce Ahiretin kelime anlamını incelemek gerekir.

Ahiret; genellikle “ebedi hayatın yurdu” anlamında *âhir* sıfatının müennesi olarak kullanılan, “evvel”in mukabili olan bir kelimedir. Çoğulu *evâhir*’dir. Kur’an’da 110 yerde geçmektedir. Sözlükte “birincinin hilafı, öncenin, ilkin zıttı, birinciye, evveli iptal eden” gibi manalara gelir. Öteki hayata, dünya hayatından sonra geldiği için “Ahiret” denmiştir.³ Başka bir tarife göre “idrakimize daha yakın olduğu için ilk hayata “dünya,” idrakimize ilk hayata oranla uzak olduğu için ikinci hayata “Ahiret” denmiştir.”⁴ Sonuçta Ahireti, “ölümden sonra başlayan ve mahşerdeki dirilişten sonra ebediyen devam edecek olan hayat” olarak tarif edebiliriz.⁵ Buna göre ölümden sonra başlayan Berzah âlemi, sûr’a üflenmesi ve kozmik düzenin bozulması, ikinci kez sûr’a üflenmesi ve mahşerde kıyametin gerçek-

² Seyyid Kutub, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, (Ter. A. Faruk Haznedaroğlu), İst., 1997, s. 43.

³ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, (I-XV), Beyrut 1990, c. IV, s. 14; Abdullah el-Bustânî, *el-Bustân*, Lübnan 1992, s. 8.

⁴ Muhammed Cemaleddin el-Kâsimî, *Tefsîru'l-Kâsimî*, (I-XVI), Halep 1957, c. II, s. 38; Fahreddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, (I-XXIII), Ank. 1995, c. I, s. 32.

⁵ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1998, s. 391.

leşmesi yani Ba's, mahşerde toplanma, amel defterlerinin verilmesi, Hesap, Mizan, Sırat, Havz, Cennet ve Cehennem gibi hususlar Ahiret ile ilgili meselelerdir.⁶

Kur'an'da Ahiret günü, müminler Allah'a kavuşacakları için *yevmû't-telâki* (kavuşma günü)⁷, bütün yaratıklar o günde bir araya geleceği için *yevmû'l-cem'* (toplanma günü)⁸, insanların karda mı zararda mı olduklarını anladıkları gün anlamında *yevmû't-teğâbün* (kâr-zarar günü)⁹, kafirlerin, zalimlerin ve günahkarların amellerinin cezalarını görecekleri gün anlamında *yevmû'l-veîd* (tehdit günü) gibi isimlerle adlandırılmıştır.

Ahiret hayatı Allah'ın adaletinin gereği ve insanın denenmesinin zorunlu sonucudur. Mülk 67/2'de şöyle buyrulur: “*O, hanginizin daha güzel iş yapacağınızı denemek için ölümü ve hayatı yarattı. O, üstündür, bağışlayandır.*” O halde bu dünya hayatının varlığının temelinde denenme vardır. Amaçsız ve sonuçsuz bir deneme ise anlamsız olur. Kur'an insanın imanının ve salih amelinin Cennetle, küfrünün ve günahının da Cehennemle karşılık bulacağını haber vererek ona uyarılarda bulunur ve onun yeryüzünde yapacağı tercih ve davranışları etkilemeye çalışır. Hatta birçok ayette peygamberlerin yegane görevleri “*inzar ve tebşir*” (yani kötü amellere karşılık cehennemle uyarma ve iyi amellere karşılık cennetle müjdeleme) olarak belirlenmektedir.¹⁰

Kur'an'da Ahiret hayatına inanmayanlara Ahiretin varlığının delilleri gösterilmekte¹¹; bu dünya ile Ahiretin nimetlerinin mukayesesi yapıp, oranın ve oradaki nimetlerin daha değerli ve daha kalıcı olduğu aktarılmaktadır.¹²

⁶ Bekir Topaloğlu, “*Ahiret*” mad., İslam Ans. TDV (I-), İst., 1988, c. I, s. 543-548.

⁷ Mü'min, 40/15. Elmalılı, ayeti şu sözlerle açıklar: “O gün yerdekiler, göktekiler, ameller, amel sahipleri, kullar... Her şey birbirine kavuşacak. O gün “telâki” günüdür.” Bkz.: Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), İst. 1979, c. VI, s. 4150.

⁸ Teğâbün, 64/9.

⁹ Teğâbün, 64/9.

¹⁰ A'la, 87/9; En'âm, 6/48, 130; Kehf, 18/56.

¹¹ A'raf, 7/51; İsrâ, 17/49-51, 99; Enbiya, 21/104; Hacc, 22/5-7; Rum, 30/27; Fâtır, 35/9; Yasin, 36/77-79, 80-83; Mü'min, 40/57; Zuhuruf, 43/11; Ahkaf, 46/33; Nâziât, 79/27.

Bu dünyada şahit olduğumuz bazı şeyler, Allah'ın adaletine ve hikmetine uymamaktadır. Halbuki O, hikmet sahibidir, bu yüzden fiillerinde abeslik, dengesizlik ve haksızlık olmaz.¹³ Ancak ifade ettiğimiz gibi, insanlardan güçlü olanların zayıf olanları ezerek zulmettiği, hakkaniyetin gözetilmediği, gayri meşru yolların meşru gibi algılandığı, ferdi ve sosyal planda adaletsizliklerin yaşandığı, ahlaksızlıkların yaygınlaştığı bir dünyaya şahit oluyoruz ve öyle görünüyor ki bütün bunlara dur demek için bir ömür yetmiyor. Bu durumda adaletin tecelli edeceği yer olarak Ahiret hayatı insanın karşısına çıkmaktadır. Ahiret, herkesin kendi şartlarında değerlendirileceği bir yurttur. “Allah zerre kadar haksızlık etmez. Zerre miktarı bir iyilik olsa onu kat kat yapar ve kendi katında ona büyük bir mükâfat verir.” (Nîsâ, 4/40). Kısacası Ahirette boynuzsuz koyun boynuzlu koyundan hakkını alacaktır.¹⁴ Bu sebeplerden dolayı Allah'ın adaleti Ahiretin varlığını zorunlu kılar.¹⁵ Ahiret hayatını bu dünyaya kıyaslayarak oradaki nimetler veya cezalar hakkında kesin ifadelerde bulunmak doğru olmaz. Zira kıyametle birlikte artık başka bir hayat başlayacak ve o hayat yaşadığımız şu dünyaya benzemeyecektir.¹⁶

2. Kur'an'a Göre Ahiret Hayatının Aşamaları, Belli Başlı Unsurları ve Özellikleri

Ölümünden sonraki hayat hakkında akıl veya tecrübe ile bilgi sahibi olmamız mümkün değildir. Sadece nakil yoluyla bize ulaşan bilgilerden hareketle öte dünya hakkında konuşabiliriz. Kur'an, bu konuda akide oluşturan tek kaynaktır. Biz de

¹² A'la, 87/16-17.

¹³ Muhammed Abduh, *Tevhîd Risalesi*, (Ter. Sabri Hizmetli, *Risâletü't-Tevhîd*), Ankara 1986, s. 107-112.

¹⁴ Hz. Peygamberin Ahirette herkesin adil bir biçimde hakkını alacağına işaret ettiği hadisi şöyledir: “Kıyamet gününde mutlaka haklar sahibine verilecektir. Hatta boynuzlu koyundan boynuzsuz koyunun öcü bile alınacaktır.” Müslim, *Birr*, 16/60.

¹⁵ Ebu Yusr el-Pezdevî, *Usûlu'd-Din*, (Ter. Şerafeddin Gölcük, *Ehl-i Sünnet Akâidi*), İstanbul 1988, s. 226.

¹⁶ İbrahim, 14/48.

Kur'an'ın ölümden sonraki hayat hakkında bizlere hangi argümanları verdiğini maddeler halinde ele almak istiyoruz. Zira Kur'an'da Ahiret halleri ile ilgili oldukça bilgi vardır.

a- Ahiret hayatı ile dünya hayatı arasında sûr'a üflenmesi (yaygın kullanımı ile kıyametin kopması) vardır; “*Sûr'a üfürülür; işte bu söz verilen gündür*” (Kaf, 50/20).¹⁷ Bu dünya düzeni sûr'a ilk üflendiği anda bozulacak, insanlar bayılacak, ardından ikinci üfleme ile insanlar ayağa kalkacak ve toplanacaklar; “*Sûr'a üflenince, Allah'ın dilediği bir yana, göklerde olanlar ve yerde olanlar çarpılıp bayılmıştır. Sonra ona bir daha üflenince hemen ayağa kalkıp bakışır dururlar*” (Zümer, 39/67-68).¹⁸ O andan itibaren artık ‘soy’ bağı yoktur, kimse birbirine bir şey soramaz (Mû'minûn, 23/101). “Kıyametin kopması” olarak bilinen *es-sâ'at*'tan itibaren kozmik düzenin bozulacak ya da yok olacaktır; “*Ey insanlar! Yer sarsıldııkça sarsıldığı, dağlar ufalandıkça ufalanıp toz duman haline geldiği zaman siz de üç sınıf olursunuz...*” (Vâkıa, 56/5-7).¹⁹ Allah'ın bu dünya için belirlediği sürenin sonunda (ki kıyamet vaktini O'ndan başka kimse bilemez ‘Fussilet, 41/47’) kainat ve dünya düzeninin bozulma anına Kur'an'da *es-sâ'at*, bundan sonra insanların hesap vermek için kalkacakları ana da *yevmu'l-kıyame* (kalkış günü) denir. Fakat Türkçe'de yaygın bir yanlış olarak *kıyamet* Kur'an'daki *es-sâ'at* yerine kullanılmaktadır.

Dünyada yaşamış bütün insanlar, Allah'ın kudretiyle toplu olarak yeniden diriltilecekler (ba's); “*Gözleri düşmüş halde, yayılmış çekirgeler gibi kabirlerden çıkarlar. İnkarcılar çağırıcıya boyunlarını uzatarak: ‘Bu zorlu bir gündür’ derler.*” (Kamer, 54/7-8).²⁰ Allah, dağılmış kemikleri nasıl tekrar toplar ve yeniden diriltir (Yâsîn, 36/77-78) diye merak edenlere karşı, yoktan yaratan Allah, elbette dağılmış

¹⁷ Ayrıca bkz. Hac, 22/7; Mümin, 40/16, 39; Teğâbûn, 64/7; Mutaffifin, 83/4-6.

¹⁸ Ayrıca bkz. Kehf, 18/99; Hâkka, 69/13-15; Nebe', 78/17-20;

¹⁹ Ayrıca bkz. Tâhâ, 20/105-108; Furkan, 25/25; Müzzemmil, 73/14; Mürselât, 77/7-15; Tekvîr, 81/1-6; Kâria, 101/1-5

²⁰ Ayrıca bkz. A'râf, 7/29, 57; Hac, 22/7; Mu'minûn, 23/16; Zümer, 39/30; Kâf, 50/2-3, 9-11, 15, 41; Kıyâmet, 75/11; Âdiyât, 100/9-11.

olanları da yeniden yaratabilir (Yâsîn, 36/79). Bu, Allah'ın tek bir kişiyi yaratması gibidir (Lokmân, 31/28). Daha sonra ikinci kez sûr'a üflenmesiyle birlikte müka-fatlandırılmak ya da cezalandırılmak amacıyla hiçbir kimse bırakılmaksızın insanların hepsi bir araya getirilecek ve dizi dizi Rablerine sunulacak (Kehf, 18/47-48), 'Allah'ın huzuruna' çıkartılacaktır 'haşr' (Yâsîn, 36/32).²¹ Mahşerde O günün ağırlığından ve ciddiyetinden insan 'kardeşinden, ana-babasından, eşinden ve oğullarından' kaçacak (Abese, 80/34-36), insanlar kendilerini dünyada aldatanlara düşman olacak (Ahkâf, 46/6), zalimler aşağılanmış bir durumda (Meâric, 70/44), boyunlarını uzatmış, başlarını dikmiş bir halde bakışları ve yürekleri boş bir halde, adeta akıbetlerinin üzüntüsü ve bunalımı içerisinde olacaktır (İbrahim, 14/43). Onların yüzleri karanlık bir gece parçası kadar simsiyahtır (Yunus, 10/27). Ancak Allah'a itaat etmiş ve yararlı iş yapmış olanlara gelince onların yüzlerinde ne bir karanlık vardır ne de horluk vardır (Yunus, 10/26), onlara korku yoktur, onlar üzülmecekler (Şûrâ, 42/68) ve Allah onların (dünyada başkalarının kötülüklerini öreterek affettikleri gibi) kötülüklerini örterek ebedi olarak kalacakları cennetlere koyacaktır (Teğâbûn, 64/9). Bütün bu kıyamet sahnelerinin olacağına dair hiçbir şüphe yoktur (Hac, 22/7).

Gerek diriliş inancının temellendirilmesinde gerekse bu dirilişin cismânî olduğunun ortaya konulmasında Allah'ın kudretinin baştan kabul edilmesi şarttır. Bu tür gaybî hadiseleri Allah'ın kudreti ile açıklama Kur'an'ın da Müslüman düşünürlerin de en gözde yöntemlerdir. Şu ayet, buna açık bir örnektir: *"Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve 'Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?' diyor. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir. Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerlerini*

²¹ "Sûr'a üflendiği gün, işte o gün, suçluları gözleri göğermiş olarak (kör olarak) toplarız." (Tâhâ, 20/102). Ayrıca bkz. Nahl, 16/84; Mu'minûn, 23/79; Câsiye, 45/26; Kâf, 50/4; Mülk, 67/24; Teğâbûn, 64/9.

yaratmaya kadir değil midir? Evet! Elbette kadirdir. O, her şeyi hakkıyla bilen yaratıcıdır” (Yâsîn, 36/78-79, 81).²²

Bunun yanında, Kur’an’ı bütünsel yaklaşımla ele alarak Ahiret hayatını düşünecek olursak öte dünyanın sadece ruhun ölümsüzlüğünden ibaret olmadığını görürüz. Kur’an’a göre bizler öteki dünyada birbirimizi tanıyacak, birbirimizle konuşacağız. İnsanların elleri ve ayakları dahi orada konuşacaktır, kendileri hakkında şahitlik yapacaktır.²³ Beden olmadan bütün bunların olması mümkün değildir.²⁴

b- Adalet, yargı ve hesaplama, ahiret olgusunun en önemli unsurlarıdır. Sorumluluk sahibi her insan tek tek dünyada yaptıklarından (veya yapması gerekip de yapmadıklarından) hesap verecek: *“Rabbin onların hepsine işlerinin karşılığını tam ödeyecektir; O onların yaptıklarından haberdardır”* (Hûd, 11/111).²⁵ Orada herkes dünyada yaptıklarının ‘sağında ve soluna oturan iki melek’ tarafından kaydedilmiş olduğunu görecektir (Kaf, 50/17-18), bütün yaptıklarının mevcut olduğu amel defterini ‘sağından veya solundan’ alacak (Vâkıa, 56/8-9)²⁶ ve nihayetinde amelleri mizanda tartılacaktır: *“Kıyamet günü teraziler kuracağız; hiç kimse hiçbir haksızlığa uğratılmayacak. Hardal tanesi kadar olsa bile (yapılanı) ortaya koyarız...”* (Enbiya, 21/47).²⁷ O gün kimsenin gizlediği bir şey olmaz (Târik, 86/10), küçük-büyük her şey hesaba tabidir (Kamer, 54/52-53). Hesap öylesine dakik ve adil olacak ki (dünyada yalan söylediği durumlar vaki olduğu için)

²² El-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, (Tah. M. Yusuf Musa), Mısır 1950, s. 372; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (I-V), Beyrut 1998, c. IV, s. 322; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 1999, s. 261.

²³ “O gün ağızlarını mühürleriz, elleri bize söyler, ayakları bize şahitlik eder.” Yâsîn, 36/65. Ayrıca bkz. Fussilet, 41/20-23.

²⁴ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 262.

²⁵ Ayrıca bkz. En’âm, 6/160; A’râf, 7/6, 147; Yunus, 10/4, 26; İsrâ, 17/71; Lokmân, 31/16; Sebe, 34/26; Saffât, 37/20-34; Zümer, 39/69-70; Mü’min, 40/16-17, 40, 52; Duhân, 44/40; Kaf, 50/21-29; Necm, 53/38; Fecr, 89/21-22; Zilzal, 99/6-8.

²⁶ Ayrıca bkz. A’râf, 7/8-9; İsrâ, 17/13-14; Câsiye, 45/28; Kamer, 54/52-53; Vâkıa, 56/8; Hâkka, 69/19-20; Tekvîr, 81/10; İnşikâk, 84/7-12.

²⁷ Ayrıca bkz. En’âm, 7/6-9; Mü’minûn, 23/102-103; Kâria, 101/6-7.0

insanların ağızları mühürlenecek, onun yerine elleri ve ayakları yaptıklarını anlatacak (Yâsin, 36/65), kulakları, gözleri ve derileri yaptıkları hakkında tanıklık edecek (Fussilet, 41/20). O gün, kimse kimsenin yükünü çekmez, günahını paylaşmaz (En'âm, 6/164; İsrâ, 17/15). (Dünyadayken) Ahireti inkar edenler, inkarlarından dolayı ateşin önünde durdurulduklarında dünyaya tekrar dönüp iman etmek için: 'Rabbimiz, gördük ve işittik; artık bizi dünyaya geri çevir de iyi iş işleyelim; artık gerçeği biliyoruz' deseler de onların bu tenasüh istekleri reddedilerek dünyaya geri döndürülmeyeceklerdir (Bakara, 2/167; En'âm, 6/25-28; Secde, 32/12). Onlara amel defterleri solundan verilecek (Secde, 84/10-12) ve pişmanlıklar içinde (kendi elleriyle) yaptıklarının ne kadar kötü olduğunu görecekler. Fakat geri dönüşün olmadığını anlayınca; 'Keşke ben toprak olsaydım' diyecekler (Nebe', 78/40). Az sonra girecekleri cehennem adeta onlara yaklaştırılmıştır, ateş onların yüzlerini yalar, dişleri sırtıp kalır (Mü'minûn, 23/104).

Diğer taraftan o gün, mümin erkek ve kadınlar adeta çevrelerini aydınlatan bir nurla hareket ederler (Hadîd, 57/12). Onlara amel defterleri sağından verilerek 'Size selam olsun' denecek (Vâkıa, 56/90-91), onların hesabı kolay olacak ve onlar ehline, arkadaşlarına ve yakınlarına sevinçle, müjdeyle döneceklerdir (İnşikâk, 84/7-9). Onlara Rablerinden bağışlama ve büyük ödül vardır (Mâide, 5/9). Onların iyilikleri on katı ile mükafatlandırılır (En'âm, 6/160). Onlar hesabı güzel verdikleri için yüzleri ağarmış, Allah'ın rahmet ile sevinmişlerdir (Al-i İmran, 3/107).

Bazı dini çevrelerin (özellikle Hıristiyanlar ve mistik akımların) Allah'ın merhamet ve sevgisini öne çıkararak, adalet, yargı ve hesaplaşmayı sulandırma uzun vadede insanların lehine olmamıştır. Bu yaklaşım, lâkaytlığı, zayıflığı ve ahlaksızlığı beslemiştir. Oysa Kur'an sürekli yaşamın gerçekleri olan zulüm ve haksızlıklara, tekebbür ve istiğnaya karşı Allah'ın intikamını, gazabını, cezasını ve adaletini ön planda tutmuştur. Kur'an'da ortaya çıkan Allah tasavvuru, Hıristiyanlığın (Kilisenin) adaleti dışlayacak tarzda odaklandığı merhamet ve sevgiyi de kapsayan "Adaletin Allah'ı" dır.

c- Ahiret hayatının en önemli unsurlarından birisi de ödüllendirme (cennet) ve cezalandırmadır (cehennem). “Allah, inanıp yararlı işler yapanları, yamaçlarından ırmaklar akan cennetlere koyar. Kafirler (dünyadan) yararlanırlar ve hayvanların yedikleri gibi yerler. Oysa, onların varacağı yer cehennemdir” (Muhammed, 47/12). Cennet, Kur’an’da 147 defa kullanılmıştır. Allah’ın adalet ve merhamet sıfatlarına taalluk eder. Allah, inanan, haramdan ve itaatsizlikten sakınıp salih amel işleyen kullarının amellerinin karşılığını vereceği gibi, onlara fazladan da nimet vereceğini bildirmiştir.²⁸

Cennet, insanın hür iradesiyle ‘Allah’a inanıp yararlı işler yapanların’ (Bürûc, 85/11), ‘tartısı ağır gelenlerin’ (Kâria, 101/6-7), Allah’a karşı saygılı olanların (Kaf, 50/31) karşılığıdır. Orası ‘ebedi olarak kalınacak’ bir yurttur (Kehf, 18/107)²⁹. Cennetliklere cennet kapısı açıldığında, bekçi onlara: ‘Selam size, hoş geldiniz! Ebedi olarak kalacağınız şu cennete giriniz’ der (Zümer, 39/73; Zuhruf, 43/69). Cennetlikler, (kendilerinden daha iyi derecede ödüllendirilmiş olanları kıskanmasınlar diye) gönüllerinde kin adına ne varsa sökülüp çıkartılmış bir vaziyette (A’râf, 7/43), esenlik ve dirlik içinde (Furkan, 25/75), altından ırmaklar akan cennetlerin gölgeliklerinde, bahçelerinde ve pınar başlarında oturur, eğlenceyle meşgul olur, boş ve yalan söz işitmez, eşleriyle birlikte sıra sıra yastıklarda, serilmiş yumuşak tüylü halılarda ve tahtlarda kurularak istedikleri meyveleri yer, baş ağrısı vermeyen, sarhoş etmeyen, içenlere zevk bahşeden bembeyaz bir kaynaktan doldurulmuş kadehlerden, misk kokusu olan mühürlenmiş saf içecekleri içerler (Yâsin, 36/55-56)³⁰. Onlara canlarının istediği ve gözlerinin hoşlandığı her şey verilir (Zuhruf, 43/71). Orada maişeti temin etme derdi yoktur, herkes rızkını sabah akşam hazır bulur (Meryem, 19/62). Onlar orada altın bilezikler, inciler ve değerli taşlarla süslenir, ipek elbiseler giyerler (Fâtır, 35/33; Vâkıa, 56/15-16). Kadın olsun

²⁸ Nisa, 4/173; Fâtır, 35/33-35; Kaf, 50/31-35; Kamer, 54/54-55; Mürselât, 77/41-44.

²⁹ Ayrıca bkz. Furkan, 25/15, 76; Feth, 48/5; Kaf, 50/34; Beyine, 98/8.

³⁰ Cennetle ilgili benzer tasvirler için bkz. Hac, 22/14, 23, 50; Saffât, 37/45-47; Duhân, 44/51-52; Tür, 52/17-24; Rahman, 55/46-78; Hâkka, 69/24; İnsan, 76/11-22; Mürselât, 77/41-44; Nebe’, 78/31-36; Mutaffifin, 83/18; Gâşiye, 88/8-16.

erkek olsun her insan inanıp salih amel işlerse ona öte dünyada hoş bir hayat vardır (Nahl, 16/96; Kâria, 101/6-7).

Cennetin bu haliyle insanda doygunluk hissi yaratacağı bunun da bıkkınlığa neden olacağı dolayısıyla belli bir süre sonra arzu edilen bir yer olmaktan çıkacağını iddia edenler olmuştur. Bu, ahiret hayatını bu dünyadaki fenomenlerle değerlendirmenin neticesinde oluşan bir iddiadır. Halbuki, öte dünya ile bu dünyayı kıyaslamamak gerekir. Kaldı ki cennet ehlinin böyle bir şey hissetmeyeceğini Allah buyurmaktadır: “*Cennetlikler derler ki: ‘...Bizi lütfüyle ebedi kalınacak cennete O yerleştirdi. Orada bize ne bir yorgunluk ne de bezginlik gelecektir’*” (Fâtır, 35/35).

Cehennem ise Allah’ın buyruklarına uymamanın karşılığıdır. Kur’an’da 77 yerde geçmektedir. Cehennem Allah’ın adalet sıfatının gereğidir. Cehennem ve oradaki ceza çeşitleri, özellikle Mekki surelerde oldukça yoğun olarak yer almıştır. Bunların caydırıcılığa yönelik olması ihtimal dahilinde olsa bile (İsra, 17/60; Zümer, 39/16), Allah’ın adaleti gereği insanların nankörlüklerinin cezalandırılacağına inanıyoruz. Zira bu konuda öyle çok ayet vardır ki bütün bunların sadece korkutmaya yönelik olduğunu düşünmek veya mecazi olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Kur’an’da cennet tasvirlerinde olduğu gibi cehennem tasvirlerinde de müşahhas ifadeler vardır: “*Yakıcı ateşin ne olduğunu bilir misin?(O ateş) insanın derisini kavurur*” (Müddessir, 74/27, 29)³¹ Bununla birlikte Cehennem azabı sadece maddi değildir. “Yüzlerin kararması”³², “zillet”³³ ve “pişmanlık”³⁴ gibi manevi azaplar da vardır.

³¹ Cehennemle ilgili somut tasvirler, Ahiret hayatının (keyfiyetini bilemediğimiz bir biçimde) cismani olacağı görüşünü kuvvetlendiriyor. Benzer ifadeler için bkz. A’râf, 7/41; Tevbe, 9/35; İsra, 17/97; Hac, 22/19-21; Furkan, 25/12-13, 34; Saffât, 37/62-68; Sâ’d, 38/57; Zümer, 39/60; Mü’min, 40/71-72; Vâkıa, 56/41-56, 92-93; Hâkka, 69/ 30-37; Meâric, 70/15-18; İnsan, 76/74; Gâşiye, 88/1-8.

³² Âl-i İmrân, 3/106.

³³ Yunus, 10/26-27.

³⁴ Bakara, 2/167.

Cehennem, Allah'ı yalayanlar içindir (Müzzemmil, 73/11-13). Onlar, amel defterlerindeki günahların ve kötülüklerin çokluğundan dolayı kitaplarını soldan alacaklar.³⁵ Bu ise onların akıbetinin cehennem olacağına habercisidir. Onlar cehennem azabını tattıklarında: 'Rabbimiz, bizi çıkar; yaptığımızdan başka yararlı iş yapalım', diye bağışırlar. Ama onlara; "sizi öğüt alacak kişinin öğüt alabileceği kadar bir süre yaşatmadık mı? Size uyarıcı da gelmişti. Artık azabı tadın; zalimlerin yardımcısı yoktur" denecektir (Fâtır, 35/37). İnkâr edenler cehennemde azabın hafifletilmesi için yalvaracaklar. Ancak kendileri, dünyadaki uyarıcıları (peygamberleri veya kainattaki ayetleri) hafife aldıkları için bu yakarışları boşa çıkacaktır (Mü'min, 40/49-50). Cehennemdeki azabın şiddetine katlanamayan zalimler, hiç değilse ölümü isteyecekler, ancak bu istekleri de geri çevrilecektir (Zuhruf, 43/77-78). Bütün bu yapılanlar onlara zulüm değil, bilakis onların dünyada kendi iradeleriyle yaptıkları günahların, nankörlüklerinin ve küfürlerinin neticesidir (Yâsin, 36/54). Dolayısıyla kendilerine böyle bir son hazırlayarak zulmeden aslında yine kendileridir. Allah, sadece vaat ettiğini yerine getirmekte. "...İşte bu size söz verilen cehennemdir. Bugün inkarcılığınıza karşılık oraya girin..." (Yâsin, 36/63-64).

3. Adana ve Hatay Bölgesinde Tenasüh/ Reenkarnasyon İnanç

Adana'nın Saimbeyli ve Karataş ilçesi ile Karşıyaka, Hadırlı, Mıdık, Akkapı ve Yamaçlı semtlerinde, Hatay'ın Samandağ İlçesi, Serinyol, Harbiye/Tosunpınar ve Beldelerinde yaptığımız araştırmaya göre Arap kökenli Alevi vatandaşlarımız arasında tenasüh³⁶ veya reenkarnasyon³⁷ inancının yaygın olduğunu gördük.³⁸ Bu araştırmadan çıkan sonuçlar özetle şöyledir:

³⁵ Vâkıa, 56/41; Beled, 90/19.

³⁶ Tenasüh: Ruhun bir bedenden başka bir bedene geçtiği ve birçok bedenleri sonsuza dek canlandırabileceği inancıdır. Bir başka ifadeyle tenasüh, insan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve duyularla algılanamayan manevî unsurun, ölümden sonra tekrar bu alemde yani duyular aleminde, yeniden kendine uygun canlı veya cansız başka bir bedene geçmesi olayını ifade eden Arapça bir kavramdır. Geniş bilgi için bkz. M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, İstanbul 1994, s. 161; Ali İhsan Yitik, *Karma*

a- “Ruh göçü” olarak Türkçe’de karşılığını bulan ve “insanın ölümünden sonra ruhunun başka bir bedende tekrar dünyaya gelerek hayatını devam ettirmesi” şeklindeki tenasüh ve reenkarnasyon inancı, Adana ve Hatay bölgesinde yaşayan Arap kökenli Alevilerin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Bazı Aleviler tenasüh inancının sadece kendi toplumlarında yaygın oluşunun nedenini kendilerinin “fırka-i nâciye” oluşuna bağlamaktadırlar. Ancak Saimbeyli/Adana’da yaşayan ve köken olarak Elazığlı olan Türk Aleviler bu inancı reddetmektedirler.

b- Tenasühe inananlar insanı ruh ve beden olarak ikiye ayırmakta ve bedeni önemsiz görmektedir. Buna göre ruh esastır, beden ise sadece bir elbisedir. Ruhun yeni hayatında nasıl bir elbise giyeceği önceki hayatında yaşadığı biçimi ile orantılıdır. Eğer iyi bir insan değilse, dünyaya tekrar gelişinde, özürülü olarak da gelebilir, bir hayvan olarak da gelebilir.

c- Tenasüh inancına sahip olanların temel görüşü bu akidenin adaleti tesis ettiği şeklindedir. Buna göre insanlar arasındaki haksızlıklar bu doktrinle giderilir.

inancının Tenasüh İnancıyla ilişkisi, İstanbul 1996, s. 69; Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, İstanbul 2000, s. 437; Adnan Bülent Baloğlu, *İslam’a Göre Tekrar Doğuş (Reenkarnasyon)*, Ankara 2001, s. 28.

³⁷ Reenkarnasyon: Ruhun bedenden bedene göç ederek varlığını sürdürmesi, sayısız yeniden doğuşlarla sırasıyla bir çok bedende dünyaya gelmesi, ruhun bedeni terk etmesinden sonra bir başka bedende yeniden doğması anlamına gelen Fransızca bir kelimedir. Reenkarnasyon ruhun insan bedeninden çıktıktan sonra hayvan ve bitki dahil başka varlıkların bedenine girmesi demek olan tenasühten farklıdır. Reenkarnasyon, en basit olarak insanın ruh ve bedenden oluştuğu ve ruhun esas olduğu tezine dayanır. Buna göre fiziksel bir ölümün ardından ruh yaşamaya devam eder. Başka bir ifadeyle reenkarnasyon, ruhsal ilkenin yeni bir tensel kabuğa geri dönüşüdür. İnsan için bu yeni beden yine insan bedenidir. Geniş bilgi için bkz. Pappas, *Reenkarnasyon*, (Ter. Haluk Özden), İst. 1999; Noah Webster, *Webster’s Third New International Dictionary*, USA 1969, s. 1914; Geoffery Parrinder, *A Concise Encyclopedia Of Christianity*, Oxford 1998, s. 115; R.J. Gross, “regeneration” mad., *Encyclopedia Britannica*, (I-XXI), USA 1996, c. XV, s. 251; Houston C. Smith, “religion” mad., *The World Book Encyclopedia*, c. XVI, USA 1969; Adnan Bülent Baloğlu, a.g.e., s. 13-14; Mustafa Ünverdi, *İslam’da Ahiret İnancı ve Reenkarnasyon*, (*Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*), Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2003, s.79-129.

³⁸ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Ünverdi, a.g.e., s. 129-149.

Örneğin, ana rahmindeyken veya dünyaya geldikten birkaç gün sonra ölen bebeğin dünyaya gelişinde ne gibi bir hikmet vardır? Bu bebek öte dünyada hangi ameline göre hesaba çekilecek? Böyle bir bebekle seksen yıl yaşayan birisi aynı mı sayılacak? O halde bu bebeğin dünyaya tekrar gelmesi gerekir. Bu ise ancak reenkarnasyon inancıyla mümkün olur. Ayrıca niçin bazıları sakat, bazıları hastalıklı bazıları da kötürüm doğmaktadır? Bütün bunların cevabını sadece reenkarnasyon doktrini verebilmektedir.

d- Bu inancın Kuran tarafından desteklendiğini hatta Kurandan kaynaklandığını iddia ediyorlar. Bir kısım Aleviler ise bu inancın İncil ve Tevrat'ta da olduğunu iddia ediyor.

e- Bu inancın müntesipleri Ahiretin temel unsurları olan cennet ve cehennem bu dünyada olduğuna inanıyor.

f- Ruh göçü inancını taşıyanların önemli bir kısmı, bu inanç hakkında teorik bir bilgiye sahip değil. Bu da bölgedeki tenasüh ve reenkarnasyon inancının tahkiki teğil taklidi olduğunu göstermektedir.

h- Araştırmamızda görüştüğümüz insanların büyük çoğunluğu tenasüh, reenkarnasyon ve hakkında teorik bilgiye sahip değiller. Her ne kadar Ahirete Kuranın anlattığı gibi inanıyorum deseler de haşır, ba's, mizan, amel defteri, hesap, cennet ve cehennem gibi Ahiretin temel unsurları ile ilgili bilgileri yok denecek kadar az. Bu konulardaki bilinenler ise kitabî olmaktan çok uzaktır.

ı- Reenkarne olduğuna inanan bazı Aleviler önceki hayatlarında şimdi olduğundan daha ahlaklı olduklarını söylüyorlar.

Görüldüğü gibi Adana ve Hatay bölgesinde yaşayan Arap kökenli birçok Alevi, adalet ilkesini tenasüh inancıyla temellendirmektedirler. Bu inançlarını ise - her müslümanın sahip olduğu görüşü ve inancı delillendirmek istediği gibi- Kuranla desteklemek istemektedirler. Ancak önceki başlıkta zikrettiğimiz gibi, Kuranın Ahiret hayatı hakkında o kadar açık tasvirleri var ki bunların farklı şekilde anlaşılması ve tevil edilmesi imkansızdır.

Kurana göre Ahiretin en temel unsurları başta cennet ve cehennem olmak üzere haşr, ba's, mizan, amel defteri ve hesaptır. Reenkarnasyon öğretisi ise bütün bunları reddetmekte veya en azından bu kavramların içini boşaltmaktadır.

Tenasüh inancına göre insan yaptığı kötülöklere karşılık ceza olarak kötürüm veya hayvan olarak bu dünyaya tekrar gelecekte, Ahiretteki cehenneme ne gerek var? Şayet iyiliklerinin karşılığında bu dünyaya mükâfat olarak "insan" olarak gelecekte cennete ne gerek var? Her iki durumda da cennet ve cehenneme gerek kalmaz. Halbuki Kuranda cennet ve cehennem tasavvuru gayet açık ve nettir.

Cennet ve Cehennemden haber veren ayetler objektif ve önyargısız bir şekilde incelenecek olunursa şu iki ihtimalin olduğunu görürüz: Birincisi, Ahiret hayatının ikame edilmesi için dünya şimdiki halinden başka bir şekle, düzene veya forma dönüşmesi; ikincisi, bu dünyanın yok edilerek yerine başka bir alemin yaratılması. Kıyametin kopması ile ilgili birçok ayet, kıyametin kopma anındaki tahribattan ve kozmik düzenin alt üst olmasından bahsediyor.³⁹ Bu da Ahiretin yeni bir âlemde vuku bulacağına işaret ediyor. Ama "o gün yer başka gök başkadır. İnsanlar tek ve kahredici olan Allah'ın huzurunda görünürler"⁴⁰ ayeti de dünyanın yok edilmeyeceğine ama değiştirileceğine işaret ediyor. İki ihtimalden hangisi olursa olsun her iki durumda da ceza veya mükâfat alanı, nefes alıp verdiğimiz bu dünya değildir. Tenasüh inananlarının iddia ettiği gibi mükâfatlandırma ve cezalandırma bu dünyada ise, bu açıkça Kuran'a ayıktır: "İnandıktan sonra Allah'a nankörlük eden... Kimselere Allah katında bir öfke vardır ve büyük azap da onlarındır. Bu onların Ahirete karşı dünya hayatını tercih etmelerinden... Ötürüdür"⁴¹ ifadesi öte dünya ile bu dünyayı net bir biçimde ayırmaktadır.

Diğer taraftan, adalet ilkesinin gereği olarak bu doktrinin hakikat olduğunu iddia edenler, "neden bazı insanlar eksik uzuvlarla dünyaya geliyor, niçin bazıları çok erken ölüyor da bazıları seksen-yüzyıl yaşıyor, her ikisi de bir mi tutulacak"

³⁹ Müzzemmil, 73/14; Mürselât, 77/7-15; Tekvîr, 81/1-6.

⁴⁰ İbrahim, 14/48.

⁴¹ Nahl, 16/106-107.

şeklinde sorular soruyorlar. Bir defa Kuranın hiçbir yerinde, her canlıya eşit özelliklerin verildiği ve her birisinin aynı hesaba tutulacağı ibaresi yoktur. Sorumluluğun iki temel şartı vardır: Akıl sahibi olmak ve irade özgürlüğü. Bunun dışında hiç kimse gücünün yetmediği ile sorgulanmaz, zira ayet buna açık bir biçimde vurgu yapmaktadır: “*Biz herkesi ancak gücü oranında yükümlü tutarız. Katımızda gerçeği söyleyen bir kitap vardır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar*”⁴². Adalet, herkesin eşit yaratılması değildir, herkesin bulunduğu şartlara göre değerlendirilmesidir. O halde yeryüzünde eşitlik yoktur, adalet vardır. Allah dile- diği takdirde herkesi tek bir ümmet olarak yaratabileceğini buyurmaktadır (Şûrâ, 42/8), ama bu insanın yeryüzündeki denenme serüvenine uygun olmazdı. Eğer tersi olsaydı, -tenasühe inananların iddiasından yola çıkarak madem ki insanın aslı ruhtur- ruhların aynı anda, aynı mekanda ve aynı şartlarda dünyaya gelmeleri gerekirdi. Nasıl ki bizler, sahip olduğumuz teknik imkanlar itibariyle öncekilerden daha şanslıyız, bizden sonrakiler de bizden şanslı olacaklar. O zaman dünyaya ilk gelenler ile onlardan sonra gelenler aynı şartlara mı sahiplerdi? İlk doğan insanların ruhları “neden biz de dört başı mamur bir dünyada gelmedik” demezler mi? Peygamber döneminde yaşama açısından eşitlik, onun mucizelerini görme açısından eşitlik, ekonomik açıdan eşitlik, iyi anne babaya sahip olma açısından eşitlik... bunların sayısı sonsuza kadar gider. Şayet eşitliği, adaleti böyle düşünersek işin içinden çıkamayız. Öyleyse adalet, mutlak olarak eşit şartlarda olmak demek değildir. Adalet, herkesi bulunduğu şartlara göre değerlendirmedir. Kuşkusuz Allah’ın adaleti bu şekildedir. İnsanların farklı şekillerde yaratılmaları da onların imtihan edilmesi için bir sebeptir.⁴³

Mülk 67/2’de şöyle buyrulur: “*O, hanginizin daha güzel iş yapacağınıza denemek için ölümü ve hayatı yarattı. O, üstündür, başlıyandır.*” O halde bu dünya hayatının varlığının temelinde imtihan vardır.⁴⁴ Amaçsız ve sonuçsuz bir

⁴² Mü’minûn, 23/62; ayrıca bkz. Bakara, 2/286

⁴³ Said Şimşek, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, s. 288.

⁴⁴ Enbiya, 21/35; Ankebut, 29/2-3; Muhammed, 47/31.

deneme ise anlamsız olur. Bu ise Allah'ın hikmetine aykırıdır. Kur'an insanın imanının veya küfrünün, salih amelinin veya günahının Cennet veya Cehennemle karşılık bulacağını haber vererek ona uyarılarda bulunur. Ama hiçbir zaman dünyayı yapılanları karşılığının alınacağı yer olarak tanıtmaz. Ama reenkarnasyon inancına göre cezalandırma veya mükafatlandırmanın gerçekleşeceği başka bir alem yoktur. Dünya sadece bir imtihan yeri değil aynı zamanda ekilenin biçildiği yerdir. Bu anlayış İslam'ın dünya ve Ahiret anlayışına uymamaktadır.⁴⁵

Araştırmaya göre reenkarne olduğunu iddia edenlerden bazıları önceki hayatlarında intihar ettiklerini söylüyorlar. İslam dininin korumayı hedef aldığı en temel şeylerin başında can gelmektedir. Kendi canına kıymak en büyük günahlardandır. Böyle büyük bir günahı işleyen kimse cezalandırılmayıp dünyaya nasıl tekrar insan olarak geliyor? Halbuki bu günahına karşılık –tenasüh inancına göre- dünyaya daha farklı bir şekilde gelmesi gerekirdi. Acaba insanın yaptığı şeylerin hangisinin günah hangisinin hayır olduğunu kim tespit ediyor? Kim insanın dünyaya tekrar hangi bedenle geleceğine karar veriyor. Eğer Allah diyorlarsa, O Allah, cana kıymayı yasaklamıştır (Maide, 5/32). Ayrıca Hz.Peygamberin hadisi şerifinden söz konusu fiilin büyük bir günah olduğunu ve bu günahın karşılığını cehennem azabı olduğunu anlıyoruz.⁴⁶ Ama Allah, bu kulunu affederek onu tekrar insan olarak yaratmıştır, şeklindeki itiraz da şu soruyu beraberinde getirmektedir. Tenasüh ve reenkarnasyonun inancının hiçbir yerinde Allah'ın affediciliği yoktur. Yani insanın dünyaya yeniden nasıl geleceğini tayin eden şey, onun önceki hayatlarında yaptıklarıdır.⁴⁷ O halde Allah'ın böyle bir şeyi affetmesi gibi bir ihtimal söz konusu değildir. Görüldüğü gibi her iki durumda da açık bir çelişki vardır.⁴⁸

⁴⁵ Afif Abdulfettah Tebbâra, *Ruhu 'd-Dini'l İslâmiyye*, Beyrut 1973, s. 161-167.

⁴⁶ Buhari, Tıb, 76/ 56.

⁴⁷ Ali İhsan Yitik, *Karma İnancının.*, s. 193

⁴⁸ İkinin arasında bazı farklılıklar olsa da temelde “ruh göçü” olarak isimlendirilen reenkarnasyon veya tenasüh inancı başta Kadı Abdülcabbar (v. 415/1024), Abdulkadir el-Bağdadî (v. 429/1037), İbn Hazm (v. 456/1064), Cüveynî (v. 478/1085), Gazali (v.

Tenasüh ve reenkarnasyon inancının Müslüman bir zihinde bulunup bulunmaması ilk bakışta çok önemli görünmese de bazı sakıncalar taşıdığını ve İslam'ın temel itikadî esaslarından birisi olan Ahiret inancını zedelediğini görmekteyiz. Her ne kadar insanların inanma ve inandıkları gibi yaşama özgürlüğü olsa da Müslümanların inançlarının Kuran'a aykırı olma serbestlikleri yoktur. Zira Kuran'da açık olarak belirlenmiş akideler, değiştirilmeden, eksiltmeden veya arttırılmadan iman edilmesi gereken hususlardır.

Arap kökenli Alevilerin tenasühe inanmaları ve Ahirete farklı bir açıdan yaklaşımlarının mutlaka bazı nedenleri vardır. Adana ve Hatay merkezli yaptığımız görüşmelerde edindiğimiz izlenimlere göre, tenasüh ve reenkarnasyon inancının sadece Arap Alevileri arasında yaygın olmasında şu nedenler öne çıkmaktadır:

a- Çevresel faktörler. İnsanlar büyüdükleri ortamlarda çevreleri ile sürekli bir iletişim içerisindeyler. Hiç kimse etrafında olup bitenlerden etkilenmeden yaşayamaz. İnanç konusunda da bu durum aynıdır. Nasıl ki tenasüh inancına bir Alevinin inanması kolaysa Alevi olmayan müslümanın da tenasühe inanması o kadar zordur. Alevilerde eskiden beri olan bu inanç, gelenek ve göreneklerine çok bağlı olmakla tanınan Alevi vatandaşlarımızda nesilden nesle geçmektedir. Örneğin bir görüşmede sarf edilen “babamız bize köpeğimize iyi davranmamızı emrederek - o da insan ruhu taşıyor- derdi”⁴⁹ şeklindeki sözler, tenasüh inancının devam etmesinde ataların önemine dikkat çekmektedir. Aile büyüklerinin sahip olduğu inanca çocuk da –özellikle küçük yaşlarda- büyük ihtimalle sahip olacaktır. Eğer idrak seviyesinin olgunluğa ulaştığı dönemde, sahip olunan herhangi bir inanç, araştırılmıyor, sorgulanmıyor ve öylece kabul ediliyorsa, bu o inancın taklidî bir şekilde kabul görmesine ve nesilden nesile öylece aktarılmasına neden olur.

505/1111), Sa'duddin et-Taftazânî (v.751/1350) ve İbnü'l-Cevzî ((1116–1200) olmak üzere bir çok İslam düşünürleri tarafından reddedilmiştir. Geniş bilgi için bkz. A. Bülent Baloğlu, *a.g.e.*, s.113–138.

⁴⁹ Mustafa Ünverdi, *a.g.e.*, s.147.

b- Sağlam temellere oturmuş, kitabî bir Ahiret inancına sahip olmama ve inançta dogmatik olarak hareket etme. Bir çok Alevi’de tenasüh inancı dogmatik olarak mevcuttur. Aslında bu teoriyi eleştirel bir yaklaşımla değerlendirdiklerinde çeşitli problemlerinin olduğunu fark ediyorlar ama yine de ‘inanıyoruz’ diyorlar. Kanaatimizce Kur’an’ı doğru anlayan ve Hz.Peygamberi iyi tanıyan insanların İslam dışı dinlerden beslenmiş ve İslam inancında gediklere yol açacağı ortada olan bu tür inançları kabul etmesi mümkün değildir. Görüşme yaptığımız insanlar, sadece Ahiret konusunda değil, dinin ibadet konularında da çok farklı yorumlara sahipler. Namazı, orucu, haccı vs. Hz.Peygamberin hayatını ve uygulamalarını dikkate almaksızın kendi anlayışları çerçevesinde yorumlayan bu vatandaşlarımız, Ahiret konusunda da Kur’an’ı ve Resulullah’ı dikkatli ve sağduyulu bir şekilde anlamıyorlar.

c- Siyasi görüş farklılığının dini inanca yansımaları. Adana ve Hatay’da yaşayan Aleviler, öteden beri kendilerine haksızlık yapıldığını, Hz.Ali’nin hilafet hakkının elinden alındığı ilk dönemden tutun da bugün dahi ülkede kendilerine yeterince hak verilmediğini savunmaktadırlar. Belki de bu düşünce zemini onları psikolojik olarak muhalif olma durumuna düşürüyor. Ehli Sünnete karşı kendi yorumlarını sorgulamaksızın ayakta tutmaya çalışıyorlar. Halbuki Adana’da ve Hatay’da görüştüğümüz bazı insanlar ‘tenasühü sorguladığımızda bazı soruların cevabını veremediğimiz için bu inanca şüpheyle yaklaşıyoruz’ diyorlar. Daha çok gençlerin ileri yaş grubuna oranla tenasüh inancına daha eleştirel yaklaştığını ifade edelim. Bu yaklaşım da, şüpheci ve sorgulayıcı düşünce tarzını benimseyen aynı zamanda başkasının düşüncesine hoşgörü ile bakan bir yaklaşım tarzıdır. “Karşıdakinin de görüşü doğru olabilir, yalnız kendi görüşümün doğru olduğu üzerinde şuursuzca ısrarlı olmamalıyım” anlayışı, genç ve eğitimli olan bazı Alevilerde tenasühün sorgulanmasına neden oluyor.

d- Hatay bölgesi tarihi çok eskilere uzanan ve çok değişik dinlere mensup insanların yaşamış olduğu bir bölgedir. Şu anda bile hala bölgede Dürzilik, Nusayrilik ve Yezidilik yaygındır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Alevilerin büyük

kısmı hangi mezhebe dâhil olduğunu bilmiyor. Dini bilgi yönünde yeterince beslenmemiş olduğu için “Aleviyim” demekten öte gidemiyorlar. Birçok genç, Aleviliklerinin nereden kaynaklandığını, tevhid, ahiret ve nübüvvet konularında nasıl bir inanca sahip olduklarını, İslam’la ilişkilerinin mahiyetini, ibadetlerinin ne olduğunu vs. bilmiyor. Bu gibi temel konularda bilgi sahibi olmayan bu insanlarda, elbette bu boşluk bir şekilde doldurulacaktır. İşte tenasüh inancı da geçmiş inançların bir kalıntısı olarak bugünlere gelmiş, bölge halkı da bunu benimsemiştir, diye düşünüyoruz.

e- Gerek Adana gerekse Hatay’da yaşayan bölge halkından Arap asıllı Aleviler tenasühe inanmaktadır. Ama özellikle yaşlı olan ve şeyh, dede diye anılan ileri gelenlerin de içinde bulunduğu büyük bir kesim tenasüh ile aynı temel üzerine bina edilmiş olan reenkarnasyon öğretisi hakkında bilgi sahibi değildir. Halbuki ikisi arasında önemli farklar vardır.⁵⁰ Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk’ü bu konuda kendilerini destekleyen bir bilim adamı olarak kabul ediyor ve onu benimsiyorlar. Ne var ki Sn. Öztürk, “reenkarnasyon inancı mahşer akidesine ters düşerse kaldırır atarız” diyor.⁵¹ Ne var ki görüştüğümüz Alevilerin inandığı Ahiretle, Kur’an’da anlatılan Ahiret arasında çok fark olduğu açıkça ortadadır. Bölgede yaşayan halkın, en eski dönemlerde bile yer yer kabul edilen tenasühe inanması, onların bu inançlarının geleneksel yorumdan kaynaklandığı izlenimi vermektedir. Kültürde mevcut olan bu inanç, tepki görmeden yaşamaya devam ediyor. Aynı inanç neden Karadeniz’de yaygın değildir? Karadeniz’de veya diğer bölgelerde yayılması mümkün değildir, çünkü bir inancın kök salması ve yaygınlaşması için o bölgenin buna uygun siyasi, tarihi, kültürel, psikolojik, ahlaki, ekonomik ve sosyal altyapısının olması gerekmektedir. Ne var ki tenasühün kabul edilmesi ve yaşayabilmesi için Adana ve Hatay bölgesinin Arap asıllı Alevilerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerinden başka yerler buna müsait değildir.

⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Ünverdi, a.g.e., s.84-87.

⁵¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Çıplak Uyarıcı*, İstanbul 1999, s. 199.

SONUÇ

Kur'an'da iman edilmesi istenen unsurları üç ana başlıkta toplayabiliriz: Tevhid (Allah'ın birliği), Nübüvvet ve meâd (yeniden dirilme ve hesap). Bunlar ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem'den bu yana tevarüs etmiş dinin de yegane asıllarıdır. Her dönemde peygamberler kavimlerini bu konulardaki sapmalardan korumaya çalışmışsa da insanların batıl inançlara ve hurafelere yöneldiği ortadadır.

Çeşitli alanlarda –özellikle de din konusunda- batıl inançlar edinme, hurafeler uydurma insanlığın bilgisiz kalması, yüzeysel düşünmesi ve aklını aktif olarak kullanamaması yüzünden olmaktadır. Bu ancak eğitimle ortadan kaldırılabilir. Kur'an, nazil olduğu Arap toplumunda bu tip inançlarla mücadele etmiş, insanların sağlıklı bir ruh ve zihin yapısına sahip olmaları için bunu gerekli görmüştür. Ancak, son asırdaki Müslümanlar birçok hurafe ve batıl itikat üretmişlerdir. İnsanlık tarihi ve modern çağdaki gelişmeler göstermektedir ki, zamanın geçmesi ve mekanın değişmesiyle batıl inançlar zayıflamıyor, hurafeler bitmiyor, sadece şekil değiştiriyor. İptidai insanların tahtadan ve taştan putlarının yerini, modern insanın etten, kandan veya soyut putlar alabiliyor.

İnanç özgürlüğü insanın temel hakları arasında yer alır (Bakara, 2/256). İman ve küfür, bu iki temel ayırım, Kur'an'ın baştan sona hemen her sayfasına ve satırına sinmiştir. Kur'an'ın kullandığı diğer tüm ahlaki terminoloji bu iki kavram ve kategorinin etrafında dönmektedir. İnsan bu iki inanış biçiminden birisini tercih etmekte hürdür ve seçtiğinden sorumludur (İsra, 17/15). Kur'an'a göre insanoglunun yeryüzündeki serüveninin nihai anlamı onun denenmesidir. Ahlaki anlamda denenme, zorunlu olarak özgür iradeyi ve fiillerin seçiminde ve icrasında hürriyeti gerektirir. Ahirette insanları sorumlu tutmanın, dolayısıyla onlara mükafat olarak cenneti, ceza olarak cehennemi vermenin temeli budur.

Ahiretin İslam'ın temel itikadi esaslarından birisi olduğunu ve insanın buna inanıp inanmamada özgür olduğunu ifade ettik. Eğer insan Allah'a ve Ahiret gününe inanmışsa bu inancının karşılığını da elbette görecektir (Bakara, 2/5). Ancak insanın hür iradesiyle tercih ettiği inancın semeresini alması için inancının

taşıdığı motiflerin kitabî olması gerekir. Başka bir ifadeyle ‘Ahirete inanıyorum ama ahiret bu dünyadadır, cenneti ve cehennemi şu an yaşıyoruz’ diyen bir kimsenin Ahiret inancı açıkçası Kur’an’la uyuşmamaktadır. Bu da onun bu inancının öte dünyada karşılık bulmamasına neden olur. Ancak ondan önemlisi bu dünyada da akidelerinin temelden çökmesi ve dinlerinin de kaybedilmesidir. Zira bir dini ayakta tutan ritüelleridir. Ritüeller ise ancak aslına uygun bir itikad ile gerçekleştirilebilir. İtikadda olacak olan sapma, ibadetlerin yapılmamasına dolayısıyla dinin yıkılmasına neden olacaktır. Alevi vatandaşlarımızla yaptığımız mülakatlarda ortaya çıkan önemli bir husus, onların ibadetleri Kur’an’ın açıkladığından ve Hz. Peygamberin uygulamasından farklı bir biçimde yorumlamış olmalarıdır. Onların buna meyletmelerinin temel nedenleri arasında inançlarında olan eksik bilgilendirme, zaaf, dogmacılık ve yüzeyselliktir.

Tenasühün Kuran tarafından desteklendiğini öne sürenlerin büyük bir yanılğı içerisinde olduklarını belirtmek istiyoruz. Kur’an’ın hiçbir yerinde bir akide olarak sorun edinilip tartışılmamış bir konuyu, bir takım ifadeleri tevil yoluyla Kur’an’a izafe etmek, Kur’an’ın dünya görüşünden, metafiziğinden ve ahlakından habersiz olmakla mümkündür. Bununla birlikte Kur’an’da haber verilen *iâdetü’l-halk’*, bu dünyada olacakmış gibi yorumlama, bu konudaki onlarca ayetle bağdaşmaz.

Buna ek olarak Kur’an’ın vaat ettiği yeniden dirilme (Ahiret) ile tenasüh inancındaki yeniden dirilme arasında çok açık farklılıklar olduğunu görmekteyiz. Bunlar kısaca şu şekilde sıralanabilir:

a- İslam’daki yeniden dirilme, bütün insanlar için aynı anda gerçekleşecek olan topyekün bir dirilmedir. Tenasüh olayında ise yeniden dirilme ferdîdir.

b- Tenasüh anlayışına göre tüm tekrar dirilmeler bu dünyada olacaktır. Aslında ruhların sonsuza kadar bedenlerde doğabilmesi için maddi dünyayı ebedi kabul eden ruhçu görüşün, Cennet ve Cehennemi bu dünyada kabul etmesi, onların simgesel olduğunu iddia etmesi kaçınılmazdır. Halbuki İslam dininde yeniden dirilme bu dünyadan ayrı bir mekanda olacaktır. Çünkü kıyametle ilgili ayetlerde, o

gün mevcut kozmik düzenin kıyametin kopmasıyla bozulacağından bahsedilmektedir.

c- İslam dininde yeniden dirilme tamamen Allah'ın kudreti ve iradesi ile olacak bir şeydir. Her ne kadar insanın dünyadaki amellerinin kişinin Ahiretteki karşılaşacağı durumlarda önemli rolü olsa bile, yeniden dirilmeyi sadece onların bir sonucu olarak görmenin imkânı yoktur. Ancak Hint tenasüh düşüncesinde yeniden dirilme insanın karmik birikimlerinin (önceki hayatında yaptıklarının) zorunlu bir sonucudur.⁵²

Kuranın Ahiret hayatı ile ilgili ayetlerini tevil ederek Kuranın bütünselliği ile bağdaşmayan bir yeniden diriliş akidesi oluşturmak ortak aklın kabul edebileceği bir şey değildir. Ahiret hayatı, tevili mümkün olmayan açık ayetlerle anlatılmış ve on dört asırdır Müslümanlar da ona öylece inanmışlardır. Sonuçta, öte dünya Allah'ın kudretinin baştan kabul edilmesine bağlı olan bir inançtır. Eğer Ahiret inancı söz konusu olacaksa bunda kişinin dahil mümkün değildir. Zira bu konu ne tecrübenin ne de aklın sahasına girer. Gaybî âlem ile ilgili konularda Allah'ın bildirdiği kadarı ile yetiniriz. Bildirilenlere inanma veya inanmama iradesine sahibiz. Şayet inanıyor ve bu inancımızdan dünyada ve Ahirette karşılık bekliyorsak, Kur'an'ın dışına çıkmamız gerekmektedir. Sonuçta bu bir iman konusudur ve aslına uygun bir şekilde olduğu sürece makbuldür. Aksi halde bu batıl bir inanç olmaktan öteye gitmez.

⁵² Ali İhsan Yitik, *a.g.e.*, s. 193.

MALÎ TASARRUFU AÇISINDAN İSLAM (AİLE) HUKUKUNDA KADIN

Arş. Gör. Veysel NARGÜL*

Giriş

Kadın, tarihin her döneminde en çok tartışılan konular arasında yer almıştır. Semavi olsun ya da olmasın, bütün dinlerde kadınla ilgili tartışmalara sıklıkla rastlamak mümkündür. Bütün din ve medeniyetlerde mevcut olan bu tartışmalar, çoğu zaman kadının fizyolojik yapısı ve toplumdaki statüsünden kaynaklanmıştır. Farklı neden ve gerekçelerle gündeme gelen kadın hakkındaki tartışmalar, bugüne kadar son bulmamış, bundan sonraki zaman dilimlerinde de devamlılığını sürdüreceği izlenimi vermektedir. İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'da kadın konusunda çok sayıda ayet bulunmaktadır. Bu ayetler, büyük oranda farklı sureler¹ içerisine serpiştirilmiş olmakla birlikte, "Al-i İmran", "Nisa", "Meryem" ve "Talak" gibi doğrudan kadınları çağrıştıran bazı müstakil sureler de Kur'an'da yer almaktadır. İslam hukukunun Kur'an'dan sonra ikinci kaynağını teşkil eden Hz. Peygamber'in

* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı.
vnargul70@hotmail.com

¹ Özellikle Nur, Ahzab, Talak surelerinde kadınlarla ilgili konular genişçe anlatılmakla birlikte, Kur'an'da daha başka surelerde de kadınlarla ilgili ayetler yer almaktadır.

sözlü söylemlerinde ve fiili eylemlerinde de, kadın konusunu ihtiva eden pek çok malumatın mevcut olduğu görülmektedir.²

Sınırlı sure ve ayetlerden oluşan Kur'an'da kadın konusuna yüzlerce ayetin tahsis edilmiş olması, tarih boyunca kadın hakkında yanlış anlayış ve telakkilerin bir hayli fazla olduğunun kanıtı olarak değerlendirilebilir. Kur'an, kadın hakkındaki bu yanlış anlayışları düzeltmek ve yeni anlayışlar getirmek suretiyle, her hususta olduğu gibi kadın konusuna da yeni ve özgün bakış açıları kazandırmış, bu sayede kadının olması gereken statüsüne yerleştirilmesinin önündeki engelleri -en azından teorik ve ilke bazında- kaldırmıştır. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı hayata taşımasıyla kadının toplumdaki statüsü daha da netlik kazanmaya başlamıştır. Genellikle ilgili ayet ve hadislerde detaylara girilmemiş ve meselelerin ilke ve prensip bazında değerlendirilmiş olması, kadın konusundaki tartışmaları sonlandırmamıştır. Dolayısıyla tartışmalar her dönemde, zaman ve mekan şartları paralelinde devam etmiştir. Bu çerçevede İslam hukuk doktrinlerinin konuya ilişkin görüşleri bazen paralellik arzemiş, bazen de farklılık göstermiştir. Bir çok açıdan tartışmalara konu olan kadın, mali tasarrufları itibariyle de tartışılmıştır. Bu makalede, kadının yalnız mali tasarrufu konusu incelenecektir. Öncelikle konunun anlaşılmasına bir zemin oluşturması bakımından, kadının mülkiyet hakkı meselesine temas edilecektir.

1. Kadının Mülkiyet Hakkı

İslam'da bireye helal ve meşru yollardan mülk edinme ve servete sahip olma hakkı tanınmış; sahip olduğu ekonomik değerleri koruma, tüketme ve nemalandırma gibi çeşitli şekillerde tasarruf etme hakkı da verilmiştir. Kişinin mülk edinme hakkı İslam hukukunda "mülkiyet hakkı" olarak bilinmektedir.³

² Bu konuda zengin hadis ve değerlendirme için bkz. Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara, 2000, s. 1-256.

³ Ebu Zehra, *el-Milkiyye ve Nazariyetü'l-Akd*, Mısır, 1976, s. 68; Zeydan, Abdulkerim, *el-Medhal li-Diraseti's-Şeriatü'l-İslamiyye*, Bağdat, 1969, s. 189-190; Ansay, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara, 1958, s. 78-82; Demir, Fahri, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, Ankara, 1986, s. 79; Karaman, *Kadın ve Aile*, İstanbul,

Fitri bir duygu olan mala sahip olma temayülünün tatmini olarak ifade edilebilecek mülkiyet hakkının kişiye tanınmaması, ferdi ve toplumsal planda bir takım sıkıntıları beraberinde getirecektir. Bundan dolayı İslam'da kişinin mülk edinme, bir başka deyişle ferdi mülkiyet hakkının esas olduğunu söylemek mümkündür. İslam'ın fitrat eksenli bir din, mülkiyet hakkının da fitri bir ihtiyaç ve arzu olduğu ve ayrıca kâinattaki her şeyin insanlığın hizmetine sunulduğu dikkate alındığında,⁴ İslam'da mülk edinme hakkı akli olarak da ispatlanmış olacaktır.⁵ Esas itibariyle ferde tanınan mülkiyet hakkının, toplumun ekonomik kalkınmasının temel faktörlerinden biri olduğu, evrensel deneyimin bir sonucu olarak kabul edilmiştir. Ferde tanınan mülkiyet hakkı, Kur'an'da yer alan pek çok ayetle ve Hz. Peygamber'in bazı hadisleriyle temellendirilebilir. Bireye tanınan mülkiyet hakkının mevcudiyetine, başlıca şu ayetler dayanak teşkil etmektedir:

“...Şunu da görmediler mi: Ellerimizle yaptığımız eserlerden kendileri için uysal, evcil hayvanlar yarattık da onlara malik bulunuyorlar.”⁶

“...Eğer faizcilikten tevbe ederseniz, sermayeleriniz sizindir.”⁷

“Ey İman edenler! Mallarınızı aranızda meşru olmayan yollarla yemeyin. Karşılıklı rıza ile yapılan bir ticaret yapmanız ise, elbette meşrudur. Sakın haram

1993, s. 69; Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara, 1977, s. 144; Ney Bendason, *Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları*, çev. Şirin Tekeli, by., ts., Yeni Yüzyıl Kitaplığı, s. 30.

⁴ Bkz. 67/15, 22/65, 45/12, 31/20.

⁵ Sibai, Mustafa, *el-Mer'e Beyne'l-Fıkh-ı ve'l-Kanun*, Halep, trs., s. 211; Ansay, s. 78; Zerka, M. Ahmed, *Fıkhü'l-İslami fi Sevbih'l-Cedid*, Dimeşk, 1977, II, 795-796; Armağan, Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara, 1987, s. 171; Karaman, *Yeni Gelişmeler Karşısında İslam Hukuku*, İstanbul, 1992, s. 119; Beşer, Faruk, *İslam'da Zenginlik ve Fakirlik Kavramları*, İstanbul, 1991, s. 73; Gözübenli, Beşir, “Hz. Peygamber'in Refa'hi Tabana Yayma Siyaseti”, Ebedi Risalet, İzmir, 1993, II, 91 vd.

⁶ Yasin, 36/71.

⁷ Bakara, 2/279.

yiyerek, başkalarının haklarını gasbederek kendinizi öldürmeyin. Allah size pek merhametlidir.”⁸

Kadın ve erkeğin farklı konum ve oranlarda mirasa hak sahibi olduklarına işaret edilen şu ayetlerde, kadın ve erkeğe doğrudan mülkiyet hakkının tanındığı sonucu çıkarılabilir:

“Miras konusunda, Allah çocuklarınız hakkında şöyle emreder: Erkeğin hakkı, kadının hakkının iki mislidir. Şayet kadınların sayısı ikifen fazla ise onlar terikenin üçte ikisini alırlar. Eğer kız evlat tek ise terikenin yarısını alır. Eşlerinizin çocukları yoksa terikelerinin yarısı siz kocalarıdır. Eğer çocukları varsa dörtte biri size aittir. Bütün bunlar, yaptığı vasiyetin ve üzerindeki borcun ifasından sonradır. Sizin de çocuğunuz yoksa terikenizin dörtte bir eşlerinizindir. Eğer çocuğunuz varsa terikenizin sekizde biri onlara aittir. Bunlar da yapacağınız vasiyetin ve borcunuzun ifasından sonradır. Eğer miras bırakan erkek veya kadın, çocuğu ve ana babası olmayan bir kimse olur ve onun erkek veya kız kardeşi de bulunursa, bunlardan her birinin hissesi altıda birdir. Şayet onların sayısı daha fazla ise, o takdirde onlar üçte bir hisseye ortak olurlar. Bu da yapılan vasiyet ve borcun ifasından sonradır. Bütün bunlar, varisler zarara uğratılmaksızın yapılacaktır. Bu, Allah tarafından size bir buyruktur. Allah her şeyi hakkıyla bilir, cezalandırmada acaleci değildir, Halimdir.”⁹

“Senden fetva isterler. De ki kelâlenin yani babsı ve çocuğu olmayan kişinin mirası hakkındaki hükmünü Allah şöyle bildiriyor: Çocuğu olmayıp bir kızkardeşi olarak ölen bir adamın terikesinin yarısı kız kardeşine aittir. Eğer kızkardeş çocuk bırakmaksızın ölürse tek varis olan erkek kardeş onun terikesinin tamamını alır. İki kızkardeş kalırsa onlar erkek kardeşlerinin terikesinin üçte ikisini alırlar. Eğer varisler erkek ve kız kardeşlerinden oluşursa erkek, kadın hissesinin iki mislini alır.

⁸ Nisa, 4/29.

⁹ Nisa, 4/11-12.

Allah şaşırmanız için size bunları açık açık bildiriyor. Allah her şeyi hakkıyla bilir.”¹⁰

“Sizden öleceğini anlayan biriniz, geriye mal bırakacaksa, anası, babası ve akrabaları için münasip bir tarzda vasiyet etmesi size farz kılındı. Bu müttakiler üzerine bir borçtur.”¹¹

“Ey iman edenler! Ne alışverişin ne bir dosttan yardım beklemenin, ne de bir kimseden şefaath ummanın mümkün olmadığı bir gün gelmeden önce, sizi rızıklandırdığımız şeylerden harcadın...”¹²

“Sizden her hangi birinize ölüm gelip çatmadan önce, size nasip ettiğimiz imkanlardan Allah yolunda harcadın...”¹³ ayetlerinin de, mülkiyet hakkına delil olabileceğinden söz edilebilir. Sayılarını çoğaltmak mümkün olmak birlikte, kaydedilen bu ayetler ile bile, İslam’da ferde tanınan mülkiyet hakkı temellendirilebilir.

Konuyu hadislerle de temellendirmek mümkündür:

Hz. Peygamber’in *“Malı uğruna öldürülen şehittir”¹⁴*

“Kim malını koruma uğruna savaşır ve öldürülürse şehittir...”¹⁵ hadisleri de, ferdi mülkiyet hakkının mevcudiyetinin bir başka ifadesidir. Bu ayet ve hadisler ışığında, İslam’da mülkiyet hakkının meşru olduğundan söz edilebilir. Ferdin mülkiyet hakkının meşruluğu sabit olduğuna göre, konunun seyri gereği, kadınların mülkiyet hakkı konusuna temas edilmelidir. Bu bağlamda konuya zemin teşkil

¹⁰ Nisa, 4/176.

¹¹ Bakara, 2/180.

¹² Bakara, 2/254.

¹³ Münafikûn, 63/10.

¹⁴ Buhari, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul, trs., Mezalim, 33; Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Beyrut, ts., Diyat, 22.

¹⁵ Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistani, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır, ts., Sünnat, 29; Tirmizi, Diyet, 21; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul, 1990, II, 221, 233.

etmesi açısından, öncelikle İslam'ın kadın ve erkeğe bir insan olarak bakışından söz edilerek konuya açıklık getirilmelidir.

İslam'da insanlık ve Allah'a kulluk bakımından kadın ile erkek arasında hiç bir fark bulunmamaktadır. Mülkiyet hakkı konusunda biri diğerine tercih edilmemiş, kadın ve erkek İslam'ın insanlara verdiği konum ve dereceden eşit olarak pay almışlar ve her ikisi de Allah (c.c.)'a ibadet etsin diye yaratılmışlardır.¹⁶ Kadın ve erkek yaratılış itibarıyla, fizyolojik bakımdan birbirlerinden farklıdırlar.¹⁷ Ancak bu farklılığın, kadın ve erkeğin sosyal hayatta üstlendikleri vazifeleri yerine getirirken, birbirlerini tamamlamaya yönelik olmasıyla açıklanması mümkündür.¹⁸ İslam nazarında kadının erkeğe eşdeğer bir şahsiyet hakkına sahip olduğu, “*Ey insanlar! Sizi bir tek kişiden yaratan ve ondan da eşini yaratıp o ikisinden bir çok erkekler ve kadınlar türeten Rabbinizden sakının...*”¹⁹ ayetinde ifade edilmektedir.

Kadın ile erkek, şahsiyetin teşekkülü ve sona erışı bakımından da eşittirler. Hukuki hakların tümü bu eşitlik temeline dayalıdır. Bu nedenle ırz, can ve mal gibi insan haysiyet ve şerefini temin eden haklar, cins ayrımı yapılmaksızın müşterek korunan haklardır. İslam'da kanunlar ve prensipler herkes için umumdur. İslam,

¹⁶ “*Ben cinleri ve insanları sırf Beni tanıyıp yalnız Bana ibadet etsinler diye yarattım*” (Zariyat, 51/56).

¹⁷ Bu farklılık Kur'an'da Hz. Meryem'in annesi, İmran'ın hanımı tarafından mabede adanması meselesiyle açıklanmaktadır ki, karnındaki çocuğun cinsiyetini bilmeden, erkek olur düşünce ve temennisiyle mabede hizmetçi olarak adamayı Allah'a va'deden İmran'ın hanımı, çocuğunu kız olarak (Hz. Meryem) doğurunca, kızın bu hizmette erkeğin yapacaklarını yapamayacağını kasederek şöyle demektedir: “*Ya Rabbi, kız doğurdum. Erkek kız gibi değildir.*” (Âl-i İmran, 3/35-36); Güler, İlhami, “*Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri*”, İslami Araştırmalar Dergisi, 5/4, Ekim, 1991, s. 312 vd.

¹⁸ Zeydan, *el-Mufasssal fi Ahkami'l-Mer'e*, Beyrut, 1993, IV, 172; Kutub, Muhammed, *İslam'ın Etrafındaki Şüpheler*, çev. Ali Özek, İstanbul, 1993, s. 144; Aydın, Mehmet Akif, DİA, “*Aile*” md., İstanbul, 1989, II, 199; Karaman, *Kadın ve Aile*, s. 17, 63; Beşer, Faruk, *Kadının Çalışması Sosyal Güvenliği ve İslam*, İstanbul, 1995, s. 21; Beşer, Faruk, *İslam'da Sosyal Güvenlik*, Ankara, 1987, s. 27-28; Acar, H. İbrahim, *İslam Aile Hukukunda Kadınlara Tanınan Mali Haklar*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1994, s. 9.

¹⁹ Nisa, 4/1.

beşeri haysiyet ve hukuki şahsiyeti koruma vazifesini her iki cinsde de vermiştir. Mülk edinme, kiralama, hibe etme, rehin alma ve malî nemalandırma gibi tasarruf çeşitlerinin hepsinde erkek kadar, bir insan olarak kadın da hak sahibidir.²⁰

*“Ana baba ile yakın akrabasının terikelerinde erkeklere hisse bulunduğu gibi, ana baba ile yakın akrabaların terikelerinde kadınlara –azından da çoğundan da- farz olarak belirlenmiş hisseler vardır.”*²¹

*“Ana babanın ve diğer akrabasının ölümlerinden sonra bırakacakları her terike için varisler belirledik. Yemin akdinin sizi bağladığı kimselere de paylarını verin. Muhakkak ki Allah her şeye şahittir.”*²² ayetlerinden de anlaşıldığı üzere, İslam’da herhangi bir hakka sahip olma ve onu kullanma hususunda kadın erkek ayırımı yapılmamış, kadın ve erkek aynı konumda kabul edilmişlerdir. İslam’da kadınlara çalışma, evleneceği erkeği görüp seçme ve evlilik hayatının devamının imkansız hale geldiği durumlarda boşanma, her meselede fikir beyan etme hakkı tanındığı gibi, mülk edinme hakkı da tanımıştır.²³ Kadının mülk edinme hakkının olmadığını veya bu hakkın sınırlandırılabilceğini ifade eden bir nas olmadığına göre, kadını bu haktan mahrum etmek meşru olmayacaktır. Aksine mülkiyet hakkından söz eden naslar, zamirler ve hitaplar, kadınları da kapsadığından mülk edinme hakkı bakımından kadınların erkeklerle eşit hakka sahip oldukları konusunda şüphe yoktur.²⁴

2. Kadının Malî Tasarruf Hakkı

Kadının mülkiyet hakkı konusunda, onun bir insan olarak Allah (c.c.) nezdinde erkekle aynı konumda olduğu, hak ve sorumluluk açısından da erkek ile

²⁰ Kutub, s. 152-153; Zeydan, *el-Mufasssal*, IV, 174.

²¹ Nisa, 4/7.

²² Nisa, 4/33.

²³ Hidayet, Sultan Salim, *Nisau fi'l-Kur'an*, Kuveyt, trs., s. 19; Zeydan, *el-Mufasssal*, IV, 289; Mutahhari, Murtaza, *Kadın*, çev. İsmail Derya, İstanbul, 1991, s. 238.

²⁴ Kadın-erkek arasındaki fizyolojik ve psikolojik farklılıklar için ayrıca bkz. Coşkun, Selçuk, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, Erzurum, 1996, s. 127-192.

kadın arasında bir farklılığın bulunmadığı ifade edildi. Bu noktadan hareketle, kadının genel anlamda ehliyeti meselesinin incelenmesi, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağından önem arz etmektedir. Kadın, ehliyet açısından erkekle eş-değer mi, kadının ehliyet hakkı sınırlandırılabilir mi, kadın hukuki muamelelerde bulunabilir mi? gibi soruların cevap bulması, konuya olumlu katkı sağlayacaktır.

Mülkiyet hakkında olduğu gibi, İslam'da erkeğe tanınan "ferdi mali tasarruf hakkı"²⁵ kadına da tanınmıştır. İslam hukukunda, insanların mallarında ve maliki oldukları şeylerde tasarrufları konusunda asıl olan prensip, hür ve reşit olanların tasarruflarına herhangi bir kayıt getirmemektir. Bu prensipten, yani mutlak tasarruf hürriyetinden ancak, malikin tasarrufa ehil olmaması durumunda vazgeçilebilir. Tasarrufa ehil olmama da küçüklük, sefihlik,²⁶ borçluluk, hacr (kısıtlılık)²⁷ veya hür olmamak gibi sebeplerle olur.

Tasarrufa ehil olmama ya bütün mal varlığıyla ilgili tasarruflarında ya da mal varlığının bir kısmına ait tasarruflarında söz konusu olur. Mal varlığının bir kısmında söz konusu olan kısıtlılık, ölüm hastalığına yakalanan kimsenin malının üçte birini aşan tasarruflarında, ölüme bağlı tasarruflarda yani vasiyet ve vasiyet anlamında olan teberrularda yine mal varlığının üçte birini aşan miktarda teberruda

²⁵ Ferdi Mali Tasarruf Hakkı: Mal sahibinin mülk edindiği veya kazandıklarında, bir başkasına zarar vermedikçe ve hukukun koyduğu sınırları aşmadıkça tam bir tasarruf hürriyetine sahip olmasıdır. Malından yerli yerinde tasarrufta bulunamayan sefihe, mali tasarrufları konusunda kısıtlama getirilir. Malikin kendi mülkünde kendisine komşu başka birinin zarar göreceği biçimde tasarrufta bulunması caiz değildir. (Bkz. İbn Aşur, Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz, İstanbul, 1996, s. 260-261).

²⁶ Sefih: Fıkıh usulcülerinin terminolojisinde, gerçekte akli melekelerini yerinde olmakla birlikte, kişiyi aklın ve şer'i esasların gereğine aykırı tarzda davranmaya yönlendiren bir tedbirsizlik halidir. Fakihlerin dilinde daha çok malı saçıp savurma ve aklı selimin normal saymayacağı şekilde harcama anlamında kullanılmıştır. Malın bu ölçüde saçıp savurulması ister kumar ister içki gibi şer yönünde ister cami ve sığınak yaptırma gibi hayır yönünde olsun, her ikisinde sefih sayılmıştır. (Bkz. Şa'ban, s. 254).

²⁷ Hacr: İslam hukuku terimi olarak, kişinin sözlü tasarrufunun hukuki geçerliliğinin engellenmesi demektir. Fukahanın çoğunluğu hacri, "kişiyi mali tasarruftan men etme" şeklinde tanımlamaktadırlar. (Bkz. Apaydın, H. Yunus, "*Hacir*" md., DİA., İstanbul, 1996, XIV, 513 vd.).

bulunması durumlarında söz konusu olur.²⁸ Gerek erkek ve gerekse kız reşit olunca üzerlerinden velinin velayeti ve vasinin vesayeti kalkar. Kendi malları ve şahısları hususunda ticaret, evlilik, hibe, vasiyet ve tazminat gibi bütün muamelelerde artık hür olurlar.²⁹ Bu bakımdan erkeklerin yapabildikleri hukuki muamelelerin hepsi kadınlar için de geçerlidir. Yükümlülük altına girebilmeleri konusunda kadınların erkeklerden bir farkı bulunmamaktadır. Bu açıdan kadının, bütün tasarruflarında tam bir akid hürriyetine sahip olduğu söylenebilir.

Kadının vücut ehliyeti³⁰ konusunda fukaha arasında fikir ayrılığı bulunmamakla birlikte, hukuki muameleleri gerçekleştirebilmek için gerekli olan eda ehliyeti³¹ konusunda bazı görüş farklılıkları bulunmaktadır. Eda ehliyeti bakımından kadının tam ehliyet sahibi olması konusunda İslam hukukçuları arasında görüş birliği sağlanamamıştır. Öncelikle görüş ayrılığı, "kadının kendi kendini evlendirmesi" konusunda çıkmıştır.

Şafii ve Ahmed b. Hanbel'e göre, kadın ne kendisini ne de başka bir kadını evlendirme yetkisine sahip değildir. Bu konuda bekar veya dul, sefih veya reşit olması arasında fark yoktur. Ancak kadın velinin iznine dayalı olarak evlenebilir veya başkasını evlendirebilir. Şafii ve Ahmed b. Hanbel'e göre evli veya bekar

²⁸ İbn Aşur, s. 248.

²⁹ Ferruh, Ömer, *İslam Aile Hukuku* (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul, 1969, s. 154.

³⁰ Vücut Ehliyeti: "Haklara sahip olabilme ve borçlar altına girebilme demektir. Bu nevi ehliyetin temelini hayatta olma özelliği teşkil eder. Onun için vücut ehliyetine, hayatın başlangıç anından sona erme anına kadar her insan sahiptir. Yaşa, akli melekeler ve benzeri başka özelliklere bakılmaksızın, vücut ehliyetinin yaşayan her insan için zaruri olarak varlığı kabul edilir." (Bkz. Şa'ban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kafi Dönmez, Ankara, 1990, s. 250; Ayrıca bkz. Zeydan, *el-Veciz fi Usul'l-Fıkh*, İstanbul, trs., s. 91-101; Ayrıca bkz. Bardakoğlu, Ali, "Ehliyet" md., DİA., İstanbul, 1994, X, 533-539.

³¹ Eda Ehliyeti: Kişinin, hukuken muteber sayılacak tarzda fiiller ortaya koyabilmesi demektir. Bu nevi ehliyetin temelini de, vücut ehliyetinde olduğu gibi hayatta olma özelliği değil, temyiz kudretinin var olması teşkil eder. Şu halde anne karnındaki cenin için ve temyiz çağına -ki bu yedi yaştır- ulaşmamış küçük için eda ehliyetinden söz edilemez." (Şa'ban, s. 250). Ayrıca bkz. Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fi Usul'l-Fıkh*, İstanbul, 1976, s. 91-101; Ayrıca bkz. Bardakoğlu, "Ehliyet" md., X, 533-539.

*kadın, reşit olduğu müddetçe kendisine ait olan mallarında tasarrufta bulunabilir. Velisi buna itiraz edemez. Bu hususta veli sıralamasında en başta olan baba dahi mali tasarrufa engel olamaz.*³²

Her ne kadar kadının kendi iradesiyle evlenip evlenemeyeceği konusu, malî tasarruf konusundan ziyade, kendi nefsi üzerinde tasarruf alanına girse de, kadının genel anlamda tasarrufu bağlamında konuyla kısmen ilgili olduğu söylenebilir.

Ebu Hanife'ye göre, reşit olan kadın kendisini evlendirebileceği gibi, kendi malında da tasarruf edebilir. Bu konuda kadına tam bir yetki verilmiştir.³³ Bu itibarla İslam'da ehliyet açısından erkekle kadın arasında hiç bir ayırımın yapılmadığı söylenebilir.³⁴ Kadınlık, kişinin ehliyetine bir sınırlama getirmez. Tam ehliyetli olabilmek için kişide bulunması gereken şartlar bakımından kadın ile erkek aynı statüdedir. Erkeğin sosyal hayatta üstlendiği sorumluluklar, onun kadından farklı bir konumda bulunmasını gerektirmiştir.³⁵ "...Erkeklerin hanımları üzerindeki hakları gibi, hanımların da kocaları üzerinde hakları vardır. Şu kadar ki erkeklerin onların üzerindeki hakları bir derece daha fazladır..."³⁶ ayeti buna işaret etmektedir.

Aile reisi olmak, erkeği ayrıcalıklı duruma getirmez. Aslında erkeğin kadın karşısındaki avantajlı konumu, sadece karı koca ilişkileri için söz konusudur. Aile içi ilişkiler dışında kadın bağımsız hareket etme hakkına sahiptir.³⁷ Erkeğe üstünlük

³² Şafii, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, trs., VII, 222, III, 215-216; İbn Kudame, Muvaffikuddin, *el-Muğni* (Şerhu'l-Kebir ile birlikte), Beyrut, 1972, VII, 337-338.

³³ Kasani, Alaüddin, Ebi Bekr b. Mesud, *Bedaiu's-Sanai fi Tertibi's-Şerai*, Beyrut, 1982, II, 233-234.

³⁴ Hatemi, Hüseyin, *Modern Mahrem ve İslam'ın Kadına Bakışı*, İslami Araştırmalar, c.5, sa. 4, Ankara, Ekim, 1991, s. 330.

³⁵ Aydın, "Aile" md., II, 199.

³⁶ Bakara, 2/228; Ayrıca bkz. Nisa, 4/34.

³⁷ Kırbaşoğlu, Hayri, "Kadın Konusunda İslam'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", İslami Araştırmalar, c.5, sa. 4, Ankara, Ekim, 1991, s. 273.

payı verilmesi, ona nafaka ve mehir gibi bir takım mali sorumluluklar yüklemektedir.³⁸

İslam'da vücut ve eda ehliyeti cins ayırımı yapılmaksızın kadına da tanınmıştır. Keza ehliyet konusunda kadın ve erkek arasında eşitlik bulunduğu noktasında İslam hukukçuları arasında görüş birliği vardır.³⁹ Yalnız kadının mali velayeti konusunda fukaha arasında görüş birliği bulunmamaktadır. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre, bâliğ ve reşit olan her kadın, mali tasarruf hususunda tam bir yetkiye sahiptir. Kadının bekar veya evli olması arasında herhangi bir farklılık yoktur.⁴⁰ Çünkü kadın ve erkek mallarıyla olan alakaları bakımından eşittirler. Dolayısıyla cumhura göre kadının mali velayeti konusunda bir yasaklama ve sınırlandırma bulunmamaktadır. Aynı konuda özellikle İmam Malik'in farklı değerlendirmeleri dikkat çekicidir. İmam Malik'in bu konuda cumhurdan farklı olarak ortaya koyduğu görüşleri iki başlık altında değerlendirilebilir:

2.1. Evli Olmayan Bakire

İmam Malik'e göre evli olmayan kız akil-baliğ olsa bile, hacrı devam eder. Onun bu durumu evlenip kocasıyla zifafa girinceye kadar sürer. Çünkü kız rüşdünü ancak evlenip zifafa girince tamamlar. Bekarlığı, kızın rüşdünü tamamlamasına engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla bekar olan kız, rüşdünü ispat edemeyeceğinden, kendi lehine de olsa, hukuki muamelelerde bulunamaz. Zira kız çocukları fitri yapıları itibarıyla erkekler gibi daha serbest bir şekilde toplumun içine girerek sosyal münasebetlerde bulunamazlar. Erkek çocuklar için bu daha kolaydır. Böylece

³⁸ Hatemi, s.330; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, II, 785-786.

³⁹ Bkz. Cassas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut, 1993, II, 88-89; Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkami'l Kur'an*, Beyrut, 1987, V, 28-30; Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-Gayb (et-Tefsiru'l-Kebir)*, Beyrut, 1990, IX, 150-151.

⁴⁰ Şafii, III, 215-221; İbn Kudame, IV, 517; İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, İstanbul, 1985, II, 233; Ebu Zehra, s. 310-311.

erkek çocukların aklen olgunlaşmaları kızlara göre daha hızlı olur. Erkek çocuk rüşd çağına geldiğinde, ehliyetli olabilmesi için gereken bütün nitelikleri kazanabilir. Bekar kadının üzerindeki hacr ise evlenmedikçe kalkmaz. Onun mallarına evleninceye veya evlilik çağına gelinceye kadar vasisi vesayet eder.⁴¹

İmam Malik, reşit olmayan bekar kızın tasarruflarının geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, mali velayetin temel şartı rüşdü ispattır. “*Yetimleri evlenme çağına varıncaya kadar gözetip deneyin. Akılca olgunlaştıklarını görürseniz mallarını kendilerine teslim edin...*”⁴² ayetinde, sadece “*kendilerinde olgunlaşma görülen kimseler*” zikredilmiştir. Bunun için ayet, “*kendilerinde olgunlaşma görülmeyen kimseler*” olan diğerleri için delil olamaz. Bu konuda farklı görüşüne karşın, kız ve erkeklerin mülkiyet hakları konusunda eşit oldukları noktasında İmam Malik cumhur ile aynı görüştedir.⁴³

İmam Malik’in bu konudaki görüşlerinden, kendisinin yaşadığı dönemde kadınların toplumsal hayatta çok fazla yer almadığı sonucu çıkarılabilir. Kızların erkeklere göre toplumsal ve ticari hayatta daha az tecrübe sahibi olmalarını vurgulaması, kadınların tarım toplumunun egemen olduğu bir dönemde, sosyal ve ticari hayatın içinde olmadıkları şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla İmam Malik’in bu görüşleri, sadece tarım toplumun bir özelliği olarak kendi dönemindeki şartlar açısından geçerli olabilecektir. Kadınların her alanda eğitildiği, sosyal hayatın bütün katmanlarında yer aldığı bir dönem için bu görüşler, geçerli olmayacaktır. O halde İmam Malik’in bu görüşleri, İslam hukukunun genel bir ilkesi olmaktan öte, kendi dönemi ve aynı özelliğe sahip başka dönemin şartları açısından geçerlilik kazanabilecektir.

⁴¹ Kurtubi, V, 29; İbn Rüşd, II, 235; Baci, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef, *el-Münteka Şerhu Muvatta İmam Malik*, Beyrut, 1983, III, 266 vd.

⁴² Nisa, 4/6.

⁴³ Ebu Zehra, s. 311.

2.2. Evli Kadın

İmam Malik'in evli kadının mali velayeti konusundaki görüşleri de cumhurun görüşlerinden farklılık arz etmektedir. Evliliğin kadının mali velayetini kısmen kısıtlayacağı görüşünde olan İmam Malik, kadının evlilikten sonra alım-satım, icare vb. bedel karşılığı tasarruflarda bulunabileceğini kabul etmektedir.⁴⁴ İmam Malik'e göre, kadın kendi sermayesiyle kocasından izinsiz ticaret yapabilir. Burada ticaret için kadının evden dışarı çıkma zorunluluğu ile kadının yalnız kocasının izniyle dışarı çıkması durumu birbiriyle çakışmaktadır. Bu çakışma durumunda İmam Malik; kocanın karısının nafakasıyla sorumlu olan kişi olarak onun dışarı çıkmasına engel olabileceği, dolayısıyla bu hususta kadının kocasına mutlak itaatinin söz konusu olacağı görüşündedir. Böylece İmam Malik, bir anlamda kadının ticaret yapabilme hakkını, kocanın izin şartına bağlamaktadır. Yine İmam Malik, kadının sadaka, hibe, kefalet ve zararına alış-veriş gibi kendi aleyhine sonuç doğuran tasarruflarına bir sınırlandırma getirmiştir. İmam Malik'e göre kadının, malının tamamının üçte birinden fazlasında, kocasından izinsiz yaptığı kendi aleyhine sonuç doğuran tasarrufları geçersiz sayılır.⁴⁵ İmam Malik bu görüşünü Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği şühadis ile temellendirmektedir:⁴⁶

“Ka'b b. Malik'in hanımı ziynet eşyalarını Rasulullah'a getirdi. Rasulullah (s.a.v.)'da ona kadının kocasından izinsiz yaptığı bağışların caiz olmadığını söyledi. Ka'b'in hanımına Ka'b'dan izin alıp almadığını sordu. Kadından “evet” cevabını alınca, Ka'b'a haber gönderdi. Geldiğinde, izin verip vermediğini sordu ve ondan da “evet” cevabını aldığında, kadının bağışını kabul etti.”⁴⁷

Hadisten anlaşıldığına göre kadının malı üzerinde kocanın bazı hakları vardır. Sözelimi, örfe göre mehir kadının malının azlığına ve çokluğuna göre az veya çok

⁴⁴ Mahmasani, Suphi, *el-Mucebat ve'l-Ukud fi's-Şeriat'l-İslamiyye*, Beyrut, 1972, II, 385; Ebu Zehra, s. 311.

⁴⁵ Kurtubi, V, 29; Mahmasani, II, 385. Ayrıca bkz. Zeydan, *el-Mufassal*, IV, 292 vd.

⁴⁶ Ebu Zehra, s. 311.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, II, 184, 207, 221.

verilir. Bu, kocanın karının malı üzerinde bir hakkıdır.⁴⁸ Kadın, malından kocasının faydalanmasını isteyebilir. Bu durumda karşılıklı veya karşılıksız muameleler için kadının kocasından izin alması gerekir. Çünkü kadının malından tasarruf etme, kocasının da hakkı olmuş olur.⁴⁹

Bu görüşler Maliki ekolüne bağlı fakihlere ait olmakla birlikte, Ahmed b. Hanbel de - meşhur olmayan bir rivayete göre- Malîkilerle aynı görüştedir. Ahmed b. Hanbel'e göre, teberru/karşılıksız akidlerinde kadının ehliyeti sınırlıdır. Bedelli akidlerde ise, kadın tasarruflarında tamamen serbesttir.⁵⁰ Hanefî ve Şafilere göre, kadın ve erkek kendi malında akid ve tasarruf ehliyeti bakımından eşit haklara sahiptir. Erkeğin yapabileceği her hukuki işlem, evli olsun bekar olsun, kadın için de geçerlidir. Zira, Kur'an'da ve sünnette bu konuda kadın ve erkek arasında ayırım yapıldığına dair bir delil bulunmamaktadır.⁵¹

3. Eşin Malında Tasarruf

Kadınların kendi mallarında tasarruf etme keyfiyetini inceledikten sonra, eşlerin birbirlerinin mallarından yapacakları karşılıklı tasarruflar konusunu gündeme getirmek istiyoruz. İslam hukuk metodolojisinde örfün kaynak değeri açısından önemi dikkate alındığında,⁵² karı ve kocanın birbirlerinin mallarında tasarrufta bulunmalarını örf açısından değerlendirmek isabetli olacaktır. Toplumun vazgeçilmez yapı taşı hükmündeki aile bireyleri olan karı ve kocanın, evlilik müessesesinin tabii gereği olarak, aralarındaki karşılıklı sevgi, saygı ve ortak hayat arkadaşlığı doğrultusunda zaman zaman birinin diğerinin adına mali tasarrufta

⁴⁸ Ebu Zehra, s. 311.

⁴⁹ Mahmasanî, II, 385.

⁵⁰ İbn Kudame, IV, 519.

⁵¹ Kadının kendi malında tasarruf yetkisine sahip olduğu şeklindeki görüş, İslam Aile Hukuku'nda mal ayrılığı rejiminin prensip olduğunu göstermektedir. Genel olarak mal rejimi ve özel olarak da mal ayrılığı rejimi hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. Nargül, Veysel, *İslam Aile Hukukuna Göre Mal Rejimleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 1997, s. 7 vd.

⁵² İslam Hukuk Metodolojisi'nde örfün kaynak değeri için bkz. Şa'ban, s. 176-178.

bulunmasını normal karşılamak gerekir. Karı ve kocanın birbirlerinin mallarında tasarrufta bulunmaları, aslında hayat şartları açısından bazen kaçınılmaz olabilmektedir. Bu konuyu iki başlık altında takdim etmek istiyoruz.

3.1. Kocanın Malında Tasarruf

İslam hukukçularının hakim görüşlerine göre, kadınlar kocalarının mallarından yine onların izinleriyle tasarrufta bulunabilirler. Aynı şekilde kadınların kocalarının mallarından, israf etmeksizin, küçük miktardaki tasarruflarında, örfе göre kocanın örtülü bir izninin olduğuna hükmedildiğinden, bir sakınca/mahzur görülmemektedir. Kadının evine gelen misafirlerine yiyecek ve içecek türü bazı şeyler ikram etmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir.⁵³ Nitekim hadiste, “*Kadın, israf ve ifsat etmeksizin evdeki yemeği infak etse, bunun için kendisi sevap alacağı gibi, onları kazanan kişi olarak kocası da sevap alır*”⁵⁴ buyurulmaktadır.

Kadının kocasının malından izinsiz yapacağı tasarruf konusuna Hz. Peygamber ile Ebu Süfyan’ın karısı Hind arasında yaşanan diyalogda açıklık getirilmektedir. Hz. Peygamber, kendisiyle biat etmek için gelen Ebu Süfyan’ın karısı Hind’in bulunduğu sırada kadınlara dair hususlardan bahsederken, Hz. Ömer’e “*Onlara hırsızlık etmeyeceklerini de söyle*”⁵⁵ buyurması üzerine Hind’in, Ebu Süfyan’ın cimri bir adam olduğunu,⁵⁶ Ebu Süfyan’ın haberi olmaksızın kendisinin onun malından bir şeyler çaldığını, yaptığının helal mi yoksa haram mı? olduğunu sorması⁵⁷ ve Ebu Süfyan’ın ne kendisine ne de oğluna her hangi bir şey vermediğini söylemesi üzerine Hz. Peygamber’in, “*O’nun malından kendine ve*

⁵³ Mahmasani, II, 387; Miras, Kamil, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi*, Ankara, 1982, V, 175-176; Şevkani, VI, 19-22; Okıç, Tayyip, “*İslamiyette Kadın Eğitim ve Öğretimi*”, İslam’da Kadın Hakları (Antoloji), Ankara, 1979, II, 187-188.

⁵⁴ Buhari, Nafakat, 5; Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccac, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul, 1992, Zekat, 80.

⁵⁵ Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tefsiru't-Taberi, (Camiu'l-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, Beyrut, 1972, XXVIII, 237.

⁵⁶ İbn Sa’d, Muhammed, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut, 1957, VIII, 237.

⁵⁷ Taberi, *Tefsir*, XXVIII, 78.

oğluna yetecek kadar bir şey alabilirsin” buyurması⁵⁸ da, kadının kocasının malından izinsiz olarak harcama yapacağını göstermektedir. Burada kadının ve çocuğunun nafakasını temin etmeyen bir kocanın malından nafaka miktarının alınması söz konusu edilmektedir.

*“Bir kimse bir kadından kocasının mülkü olan bir şeyi ariyet olarak isteyip ve o dahi izin vermeyip de o şey zayi olduğu surette eğer derunu hanede (evin içinde) cârî olan adet üzere karının elinde bulunan eşyadan ise, gerek o kadına ve gerek emanet alana daman lazım gelmez. Değilse, mesela at gibi kadınların elinde bulunmayan bir şey ise koca dilerse karısına ve dilerse emanet alana tazmin ettirir”*⁵⁹ şeklindeki Mecelle maddesinde karının kocasının malından izinsiz yapacağı tasarruflara açıklık getirilmektedir. Bu maddede, kadının kocasına ait bir malı ödünç olarak vermesinden söz edilmekte ve iade edilmemesi halinde bizzat veren kimse olarak kadının veya kaybeden kişi olarak da ödünç alan kişinin tazmin yükümlülüğünden bahsedilmektedir. Söz konusu Mecelle maddesinden hareketle, kadının kocasının malından örfen kabul edilebilir ölçüyü aşmayan harcamalarında bir sakınca görülmediği, hatta bunun normal karşılandığı, fazla miktardaki tasarruflara prensip olarak müsaade edilmediği sonucu çıkarılabilir.

3.2. Karının Malında Tasarruf

Kadının kocasının malındaki harcamalarında olduğu gibi, kocanın karısının malından tasarrufunda temel kriterin örfle belirlendiği söylenebilir. Zira kocanın karısının malından örtülü izniyle veya örfün gereği olarak tasarruf etmesi durumunda elde edilen kâr ve gelir kadına ait olur. Kadın, kendisine ait olan bu kazancını kocasına hibe edebileceği gibi, onun kullanımına da verebilir. Bunun için kadının açıkça izin verdiğini bildirmesi gerekir.⁶⁰ Sözgelimi mehir, kadının sırf kendisine ait olan bir haktır. Ne kocası ne de yakınlarından bir başkası kadının

⁵⁸ İbn Sa’d, VIII, 237.

⁵⁹ *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye*, md. 822.

⁶⁰ Mahmasani, II, 387-388.

mehrinde tasarruf edemez. Bu hak başkalarına verilmemiştir.⁶¹ Ancak kadının bir hak olarak elde ettiği mehrini, ailenin ortak giderleri için kocasına verebileceğinden de söz edilmektedir.

Sonuç olarak, tasarruf yetkisi kendisine emanet edilen kimsenin, o hak üzerindeki tasarrufları maslahata yönelik olmalıdır. Maslahat var ise tasarrufta bir mahzur yok, maslahat yoksa tasarruf caiz değildir.⁶² Kocanın karısının malından tasarrufu da bu kapsamda değerlendirilebilir.

4. Kadının Kendi Malında Tasarrufu

Kadınların erkekler gibi mülk edinme yollarından biriyle mal ve mülk sahibi olabileceklerinden söz edildi. Mülk edinme yollarından biriyle servet sahibi olmak evli iken olabileceği gibi evlilik öncesi de mümkündür. Kadın, erkek gibi mali haklarını kullanabilir. Kadına tanınan bu mali haklar hibe, vasiyet, mehir, nafaka, kadının bizzat çalışması neticesinde elde ettiği ekonomik değerler ve miras olarak özetlenebilir.⁶³ Zira “*Ana baba ile yakın akrabaların terikelerinden erkeklere hisse bulunduğu gibi, ana baba ile yakın akrabanın terikelerinde kadınlara – azından da çoğundan da – farz olarak belirlenmiş hisseler vardır*”⁶⁴ ayeti, kadınların mali haklara sahip olduklarına işaret etmektedir.⁶⁵

Yine kadın ticaret yapmak için çeşitli muamelelerde bulunabilir. Alış-veriş, icare ve bir şirkete ortak olma, bu akit çeşitlerinden bazılarıdır. Kadın, alış-veriş gibi hukuki işlemlerini bizzat kendisi yapmak zorunda değildir. Bu işlemleri kendi adına yapacak bir vekil tayin ederek, malını işletme ve nemalandırma imkanı

⁶¹ İbn Hazm, XI, 97 vd. Ayette, “*Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile (mertçe) verin; eğer gönül hoşluğu ile o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa, onu da afiyetle yeyin*” buyurulmaktadır. (Bkz. Nisa, 4/4).

⁶² İbn Aşur, s. 288.

⁶³ Zeydan, *el-Mufassal*, IV, 291; Demir, s. 181-182.

⁶⁴ Nisa, 4/7.

⁶⁵ Kadınlara tanınan mali haklar konusu ile ilgili geniş bilgi için H.İbrahim Acar’ın “*İslam Hukukunda Kadınlara Tanınan Mali Haklar*” isimli çalışmasına bakılabilir.

bulabilir. Bu kişi, kadının kocası olabileceği gibi, üçüncü bir şahıs ya da bir tüzel kişilik olabilir.⁶⁶

Kendi malında tasarruf etmesi caiz olan bir kimsenin, kadın olsun erkek olsun, başkasının malını idare etmek için vekil tayin edilmesinde herhangi bir mahzur yoktur. Diğer bir ifadeyle, tam ehliyet sahibi olan birinin, kendi malını idare etmesinin yanında, malını idare etmek üzere başkasını vekil tayin edilebileceğini, İslam hukukçuları ifade etmektedirler.⁶⁷

İbn Kudame, kadının kendi malını işletmek ve nemalandırmak üzere başka birini vekil tayin edebileceğinden söz eder. O'na göre, bunun bir takım sebepleri vardır. Mesela, kadın çok fazla miktarda mala sahip olduğu halde ticarete kabiliyeti olmayabilir; ya da kadının alış-veriş için dışarı çıkmasını engelleyen, bünyesindeki sakatlık gibi, bir takım sebepler bulunabilir. Kadının da ticari hayatta önem arzedecek kadar malı bulunabilir. Bütün bu gerekçelerle kadının vekil tayin etmesi zorunlu hale gelebilir. Bunu yasaklayan bir hükümden bahsedilmemektedir.⁶⁸

Zengin ve büyük bir ticaret kervanına sahip olan Hz. Peygamber'in ilk hanımı Hz. Hatice'nin ticari faaliyetlerini tayin ettiği vekilleri aracılığıyla yapması konumuz açısından oldukça önemlidir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in de bu vesileyle onun ticari faaliyetlerine vekalet etmesi de son derece manidardır.⁶⁹ Hz. Hatice örneğinde görüldüğü gibi, mal varlığı bulunup ticari faaliyetlerle uğraşan kadınlar bu faaliyetleri bizzat kendileri yürütmek zorunda değildirlen. Sermayesi bulunmayan fakat ticaret kabiliyeti olan kimselerle sermaye-emek ortaklığı kurularak bizzat veya bir vekil aracılığıyla ticari faaliyetlerin yürütülmesi mümkündür.⁷⁰

⁶⁶ Zeydan, *el-Mufassal*, IV, 292.

⁶⁷ İbn Kudame, V, 78.

⁶⁸ İbn Kudame, V, 203 vd.

⁶⁹ Vâkidi, *Megazi*, I, 27.

⁷⁰ Acar, s. 124-125. Kadınların hukuken sahip oldukları haklarına fiilen sahip olabilmeleri ve kullanabilmelerinin önünde yüzyılların yerleşik teamüllerinden kaynaklanan örfî engeller

5. İslam Hukukunda Malın Korunmasının Önemi

Kadının mali tasarrufu ve bu kapsamda özellikle malını işletmesi konusunun makasid açısından değerlendirilmesinin faydalı olacağını düşünüyoruz. İslam hukukunda malın korunması, hukukun gayelerinden “zaruriyyat”⁷¹ ile ilgilidir. İslam hukukçularına göre, malların nemalandırılmasıyla ilgili kurallar ve malların dolaşımı ile ilgili konular, satım akdi, icare ve selem örneklerinde olduğu gibi “haciyyat”⁷² ile ilgilidir. Malın korunmasından, toplumun malını koruma ve arttırılmasını sağlamak amaçlanmaktadır. Bütünün korunması, parçaların korunmasına bağlı olduğundan, toplumda yaşayan bireylerin mallarının bir bütün olarak korunması, toplumun ve bireylerin özel mallarının korunmasının idare şekillerini tespit ile mümkün olabilir. Mali konulardaki hukuk normlarının çoğunluğu, fertlerin özel mallarının korunması ile ilgilidir ve bunlar sonuçta toplum malını korumaya yöneliktir. Çünkü özel malların menfaati, toplumun serveti olduğu için menfaati yine topluma dönmektedir. Sonuçta bireylerin kullanımında olan malların menfaati, sadece sahibi olan bireylere ait olmayacağı için, hem sahiplerine hem de topluma dönmektedir.⁷³

bulunmaktadır. Bu nedenle kadınların mülk edinme ve tasarruf hakları bakımından erkeklerle eşit haklara sahip olduğunun kabul edilmesi tek başına yeterli olmayabilir. Kadınların bu haklarını kullanabilmelerini kolaylaştırmanın gerekliliği de tartışılabilir bir konudur. Müslüman toplumların örflerinden ve geleneklerinden kaynaklanan ve kadınların haklarını kullanmalarını önleyen alışkanlıkları nedeniyle özel olarak desteğe ve himayeye muhtaç oldukları açısından yaklaşılsa, kadınların erkeklerle eşitliği hükmüne ilaveten bu eşitliğin hayata geçirilebilmesi adına kadınlar lehine pozitif ayrımcılığa gerek bulunup bulunmadığı da tartışılabilir bir konudur.

⁷¹ Zaruriyyat: İhlal edilmesiyle düzenin sağlanamayacağı şekilde, ümmetin tümünün veya fertlerinin, elde edilmesinde zaruret bulunan yararlardır ki; dinin, canın, aklın, malın ve neslin korunmasını ihtiva etmektedir. (Bkz. Şatibi, İbn İshak, *el-Muvafakat fi Usuli’ş-Şeria*, Beyrut, trs., II, 7-8; İbn Aşur, s. 139-143).

⁷² Haciyyat: Gözetilmemesi halinde toplum düzeninin bozulmayacağı, ancak düzgün olarak da yürüyemeyeceği şekilde ümmetin yararlarını sağlamak ve işlerinin güzel bir şekilde düzgün gitmesi için ihtiyaç duyulan yararlardır. (Bkz. Şatibi, II, 8-9; İbn Aşur, s. 143-144).

⁷³ İbn Aşur, s. 141.

Toplum arasında dolaşan mala, mikro/fertler ve makro/toplum açısından bakılmalıdır. Makro açıdan, dolaşan mal toplumundur, getireceği zenginlik de yine topluma aittir. Hukukun bu konudaki tutumu, servetin olabildiğince toplum arasında dağılımını gerçekleştirecek ve malı koruyacak idare şeklini belirlemekten ibarettir.⁷⁴ Malın işletilmesi ve nemalandırılması fert ve toplum açısından önemlidir. Ancak mal biriktirmenin temel amaç olması, malın üzerindeki hakların ödenmemesi ve cimrilikle elde tutulması, Kur'an⁷⁵ ve sünnette⁷⁶ tasvip edilmemiştir.⁷⁷ Dolayısıyla malın üzerindeki hakların ödenmesi kaydıyla, kadının malını işletmek suretiyle ekonomiye kazandırmasının ülke ekonomisine önemli katkılar sağlayacağı söylenebilir.

Sonuç

İslam hukukunda kadın, mali tasarrufu itibariyle erkekle aynı haklara sahip olduğundan mülk edinme, bir hak olarak kadına da tanınmıştır. Meşru vasıtalarla mülk edinen kadın, hukuken sahibi olduğu menkul ve gayri menkul birikimlerini işletme ve nemalandırma hakkını elde etmiş olmaktadır. Vücup ve eda ehliyetini haiz olan her kadının, sahip olduğu mal varlığını işletmesi ve nemalandırmasını yasaklayıcı ve sınırlandırıcı herhangi bir nass bulunmamaktadır. Cumhurun görüşü bu paraleldedir. İmam Malik, kadınların mali tasarrufunu kısıtlayan bazı görüşler ileri sürmüştür. Bu görüşler Kur'an ve sünnet açısından bağlayıcı deliller ihtiva etmemektedir. O halde fukahadan gelen bu görüşler, kendi dönemlerinin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısından kaynaklandığı şeklinde değerlendirilebilir. Keza evli bir kadının, kocasının izniyle ticari faaliyetlerini gerçekleştirebileceğinden de söz edilmiştir. İzin şartının bir nasla temellendirilememesi, sonuç itibariyle kocanın karısını ticari faaliyetlerden alıkoyamayacağı şeklinde yorumlanabilir. Cinsiyet

⁷⁴ İbn Aşur, s. 242. Malın korunması ile ilgili ayet ve hadislerin yorumu için bkz. İbn Aşur, s. 258 vd.

⁷⁵ Sebe', 34/37.

⁷⁶ Buharî, Cizye, 1; Müslim, Zühd, 6.

⁷⁷ İbn Aşur, s. 241.

ayırımı yapılmaksızın kadın ve erkeğin, sahip oldukları ekonomik değerlerini işletmelerinin ve ülke ekonomisine dahil etmelerinin, günümüz dünyasında, ülke ekonomisinin büyüme ve gelişmesi bakımından önemi inkar edilemez.

Sonuç olarak, kadının mali tasarrufunu kısıtlayan bir kısım fukahaya ait ilke ve esas niteliğinde olmayan bazı değerlendirmeler bulunsa da, bu görüşler zaman ve mekan şartlarına paralel olarak değişebilecek değerlendirmelerdir. Kur'an ve sünnet ilkeleri açısından, genel anlamda kadının mali tasarrufunu engelleyen veya kısıtlayan sağlam gerekçeler olmadığına göre, mikro ve makro ekonomi açısından kadınların sahip oldukları ekonomik değerlerini işletmelerinin ülke ekonomisine olumlu katkılar sağlayacağı açıktır. Bu anlamda kadının ekonomik faaliyetlerinin önünün daima açık olduğu, her meselede olduğu gibi, bu konuda da kadının gelişmenin önüne bir engel olarak konulmadığı, bilakis gelişmenin aktif etkeni kılındığı ifade edilebilir.

Arş. Gör. Veysel NARGÜL

KİTAP TANITIMI

Yrd. Doç. Dr. Asım YAPICI*

**Hasan Kayıklık, Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler,
Baki Kitabevi, Adana, 2003, (ISBN: 075-7024-23-6)**

Dinî inancın, dinî ibadetlerin, dinî tutum ve davranışların, kısaca din ve insan ilişkisinin bireyin doğumundan ölümüne kadarki süreç içerisinde nasıl ortaya çıktığı, nasıl tecrübe edildiği, zaman içerisinde bir takım değişimlerin yaşanıp yaşanmadığı, yaşandıysa bunların yoğunluğunun ve muhtevasının ne yönde şekillendiği, bütün bunlarla birlikte gelişim süreci içerisinde ortaya çıkan değişimlerin nelerden kaynaklandığı, bu değişimlerin geçici mi, yoksa sürekli bir karakter mi arz ettiği, süreci etkileyen faktörlerin niteliği, hatta bedensel, ruhsal ve zihinsel gelişim ile dinî hayat arasındaki ilişkinin tek yönlü mü, yoksa karşılıklı mı olduğu vb. hususların incelenmesi din psikolojisinin yakından ilgilendiği konuların başında gelmektedir.

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı. asimyapici@cu.edu.tr

Hasan Kayıklık tarafından kaleme alınan “*Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*” isimli eser de dinî hayatı gelişim psikolojisi açısından incelemektedir. Tecrübî bir nitelik arz eden bu çalışma orta yaş ve yaşlılık dönemindeki bireylerin dini nasıl yaşadıkları ve nasıl bir dinî hayata sahip oldukları sorusu üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Kayıklık’ın bu çalışması;

- 1) *Orta yaş ve yaşlılığa yaklaşımlar,*
- 2) *Araştırma,*
- 3) *Tartışma,*
- 4) *Özet, yargı ve öneriler,* olmak üzere dört temel bölümden oluşmaktadır:

Orta yaş ve yaşlılığa yaklaşımlar isimli bölümde yazar öncelikle *gelişim* hakkında bilgi vermekte (s. 13-14) daha sonra ise *gelişim kuramlarını* ele almaktadır. Bu kapsamda sırasıyla; psikodinamik kuramlar (s. 17-18), Freud’un psikoseksüel kuramı (s. 18-20), Erikson’un psikososyal kuramı (s. 20-23), Jung’un yaşam evreleri kuramı (s. 23-25), Bühler’in gelişim evreleri kuramı (s. 25-26), Riegel’in diyalektik gelişim çözümlemesi kuramı (s. 26), öğrenmecî kuramlar (s. 27-28), bilişsel kuramlar (s. 28-31) ve kültürel-bağlamsal kuramları (s. 31-32) ana hatlarıyla özetleyen yazar, konuyla ilgili bu kadar çok farklı kuramın olmasını gelişim sürecinin doğasına ve gelişime yol gösteren olgulara bağlamaktadır. Bununla birlikte burada sözü edilen hiç bir kuramın insanın gelişim sürecini açıklamada tek başına yeterli olmadığını, ancak her kuramın gelişim sürecini anlamaya hizmet ettiğini belirten yazar (s. 33), çalışmasının sınırlarını oluşturan orta yaş ve yaşlılığı anlamada hangi kuramın daha işlevsel olduğu sorusunu ön plana çıkartmakta, bu soruya ise, Kimmel’e atıf yaparak “*yetişkinlik ve yaşlılığı araştırmak için en uygun kuram yaşam boyu gelişim kuramıdır*” şeklinde cevap vermektedir (s. 34). Gelişim kuramları hakkında verdiği bilgilerden sonra bu alanda çalışan psikologlara dayanarak *gelişimin ilkelerini* maddeler halinde sunan Kayıklık (s. 35-36), konuyu orta yaş ve yaşlılık dönemlerine getirmekte, burada ise önce orta yaş dönemini (s. 36-

37) ve bu dönemi açıklamaya çalışan teorik yaklaşımları özetlemektedir (s. 37-41). Bu konunun akabinde de orta yaşın bedensel, ruhsal ve zihinsel açıdan ne gibi özellikler gösterdiğine temas etmekte (s. 41-46) ve bu dönemdeki bireylerin kişilik yapısı hakkında bilgiler vermektedir (s. 46-49). Burada orta yaş diğer gelişim dönemlerinden ayıran niteliklere temas eden yazar, daha sonra *orta yaş bunalımı* üzerinde durmakta ve Lambley'e dayanarak bu dönemi bir *gerilim dönemi* olarak adlandırmaktadır (s. 50-51). Çünkü Levinson ve Gould'un da dediği gibi, orta yaşa geçiş çoğu zaman bir bunalımla birlikte gerçekleşmektedir. Bu anlamda orta yaş bunalımını "*bireyin toplumsal desteklerini ve içsel kaynaklarını gelişimsel durumlar tehdit etmeye başladığında ortaya çıkan fiziksel ve psikolojik sıkıntılar bütünü*" olarak tanımlayan yazar (s. 50), böyle bir krizin yaşanmasında çok çeşitli faktörlerin etkili olduğu belirtmektedir.

Yaşlılık dönemini 60 yaş ve üzerindeki bireyleri ifade eden bir anlamda kullandığını söyleyen Kayıklık, yaşlanmanın kaçınılmaz bir süreç olduğunu belirtmektedir (s. 54). Çünkü yaşlanma ile birlikte öncelikle biyolojik ve fizyolojik açıdan zayıflama ve yetersiz kalma denilen olgular ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, bireyin çevreye uyum ve yaşamını sürdürmesinde gitgide büyüyen bir zayıflama sürecini içeren yaşlanma döneminde, iletişim ve kişiler arası ilişkilerde farklılık, zevklerde ve yaşam biçimlerinde farklılık, benimsenen değerlerde farklılık, politika, din ve ideolojik yaklaşımlarda farklılık ve aile standartlarında farklılık olmak üzere çok yönlü değişimler yaşanmaktadır (s. 55). Bununla birlikte bu dönemde meydana gelen değişimler çok çeşitli açılardan değerlendirilebilir. Çünkü değişimin miktarı, belirleyicileri, bireyden bireye ne kadar farklılaştığı, yavaşlatılıp yavaşlatılamayacağı, sonuçlarının neler olduğu vb. hususlar yaşlanma döneminin hem genel özelliklerini hem de kişiye bağlı görüntülerini anlamaya yardım edebilir. Zira yaşlanma sadece dış görünüşün değişmesi ile ilgili değildir. Bununla birlikte insanın duygu, düşünce ve davranışlarında da çok önemli değişimler yaşanmaktadır (s. 55).

Kayıklık'a göre gelişimsel açıdan yaşlılık dönemini ele alan üç temel kuram vardır (s. 56). *Birincisi* Erikson'un kuramıdır: Bu kurama göre hayatının son evresine giren yetişkin bir bireyin amacı yaşamını bir bütünlük ve uyum içinde algılamaktır. Kişinin bu evredeki temel ihtiyacı hayatı yaşadığını kabul etmek ve içinde bulunduğu koşullarda elinden gelenin en iyisini yaptığını inanmaktır. Eğer o bunu başarabilirse "*ben bütünlüğünü*" gerçekleştirebilir. Bunun gerçek-leşmesinde ise din önemli bir fonksiyon üstlenmektedir (s. 57-58). Yaşlılıkla ilgili dikkat çeken *ikinci* kuramsa Jung'a aittir. Dinsel ve manevi değerlerin insanın gelişiminde önemli ve zorunlu etkileri olduğunu kabul eden Jung'a göre, *hayatın ümit dolu ve anlamlı bir şekilde yaşanmasında ve psikolojik olarak sağlıklı bir ölüm düşüncesinin oluşmasında dinin önemi yadsınamaz* (s. 58-59). Çünkü genç yetişkinlik ve orta yaş dönemlerinde dışa dönük bir karakter gösteren bireyler yaşlanma sürecine girdikçe içe dönük bir hal almaya başlarlar. İçe dönük kişilik yapısı ise din gibi içsel değerlerin öne çıkmasına sebep olmaktadır (s. 59). Jung'un görüşlerini bu şekilde özetleyen yazar, *üçüncü* olarak ilgisizlik kuramını ele almaktadır. Bu kurama göre, yaşlılar bir yandan sosyal rollerinden vazgeçerken ve diğer insanlarla ilişkilerinde zayıflamalar yaşanırken, öte yandan toplumun da yaşlılardan uzaklaşmaya ve vaktiyle onlara verdiği görev ve sorumlulukları gençlere yüklemeye başladığı görülür. Yaşlıların sosyal çevreden ve dış dünyadan gittikçe uzaklaşması ise dine yönelmelerine sebep olabilmektedir (s. 59). Görüldüğü üzere burada sözü edilen üç temel kuram yaşlılık döneminde dinî hayata yönelmenin sebeplerini anlama hususunda belli bir açılım ortaya koymaktadır. Çalışmanın teorik kısmını; "*yaşlılık döneminin genel özellikleri*" (s. 60-63), "*yaşlılık ve kültürel yapı*" (s. 63-64), "*yaşlılık ve ölüm*" (s. 64-65), ve "*yaşlılık dönemi gelişim ödevleri*" (s. 66) başlıklarıyla derinleştiren yazar, sözü *bireyin dinsel gelişimine* getirmektedir (s. 66). Hayatın diğer alanlarında olduğu gibi kişinin dinsel alanda da değişim ve gelişimler geçirdiğini söyleyen Kayıklık, bu değişim ve gelişimleri izah etmek üzere farklı açıklamaların yapıldığına dikkat çekmekte, daha sonra da söz konusu bu süreci Meadow ve Kahoe'ye dayanarak dört kısımda değerlendirmektedir. Bu iki din psikologuna göre dindarlığın gelişimi "*dış bek-*

lentiye yönelik, “*kurumsal-geleneksel*”, “*deruni*” ve “*bağımsız-bireyselleşmiş*” dindarlık olmak üzere dört temel tip içermektedir (s. 67). Yazar, bu hususla ilgili açıklamalar yaptıktan sonra sözü James W. Fowler’e getirmekte ve ona dayanarak din ile dinsel inanç arasındaki farklılığı vurgulamaktadır. Fowler’e göre *inancın evrensel ve değişebilen bir karaktere sahip olduğunu* belirten Kayıklık, konunun daha iyi anlaşılması için Fowler’in ileri sürdüğü inanç gelişim aşamalarını açıklamaya çalışmaktadır. Bu aşamalar, *inanç öncesi evre* (0-2 yaş), *sezgisel-izdüşel inanç* (2-7 yaş), *mistik-gerçek inanç* (7-12 yaş), *bireşik-geleneksel inanç* (operasyonel düşünce geliştikten sonra), *bireysel-düşünsel inanç* (genç yetişkinlik dönemi ve sonrası), *birleşik inanç* (orta yaşın ilk dönemleri) ve *evrensel inanç* (orta yaş ve sonrasında) şeklinde sıralanmaktadır* (s. 70-74). Çalışmanın teorik kısmını oluşturan birinci bölümde son olarak “*orta yaş ve yaşlılık döneminde dinsel yaşayış*” konusu üzerinde duran yazar, yapılan çalışmalara dayanarak, *insanın yaşı ilerledikçe daha dindar olup olmadığı* problemine cevap aramaktadır (s. 76-80).

Araştırma başlığı altındaki ikinci bölüme “*araştırma konusu olarak orta yaş ve yaşlılıkta dinsel yaşayış*” (s. 81) konusuyla başlayan yazar, orta yaş ve yaşlılık döneminde dinî hayatın araştırılmasının önemi ve değeri üzerinde durmakta, bu konunun kendi kültürel bağlamımıza göre uygun ölçme araçlarıyla incelenmesinin gerekli olduğunu söylemektedir. Bu açıdan İslam kültürüne uygun olarak iman, ibadet ve ahlak boyutlarını içeren bir ölçek ile yola çıkmanın önemini vurgulamaktadır (s. 87).

Yazar araştırmasının iki temel amacının olduğunu ifade etmektedir. Birincisi, Müslüman bireylerin dindarlık düzeylerini ölçmeye yarayan bir dindarlık ölçeği geliştirmek, ikincisi ise, orta yaş ve yaşlılık dönemi dindarlığının genel özelliklerini tespit etmeye çalışmaktır (s. 89). Çalışmasının temel problemini “*orta yaş ve yaşlılık dönemindeki bireylerin dinî yaşantılarında bir değişimin olup olmadığı, eğer bir değişim varsa bunun nasıl ve ne yönde olduğu*” sorusu üzerine

* Fowler’in inanç aşamalarıyla ilgili kavramların çevirisinde yer yer bazı sıkıntıların olduğu da hissedilmektedir.

odaklandığını belirten yazar, (s. 90), daha sonra orta yaş ve yaşlılıktaki dinsel yaşayışla ilgili olarak yapılan tecrübi çalışmalardan elde edilen sonuçlar üzerinde durmaktadır (s. 91-103). Konunun daha iyi anlaşılması için özellikle Starbuck, Orbach, Stark, Meadow ve Kahoe, Markides, Ainlay ve Smith, Hunsberger, Young ve Dowling, Chatters ve Taylor vs. başta olmak üzere bu konuda araştırma yapanların bulgularını cinsiyet, yaş, medeni hal, öğrenim durumu ve sağlık değişkenlerini dikkate alarak özetleyen yazar (s. 102-103), buradan hareketle beş genel sonuç çıkartmaktadır:

- 1) Kadınların dindarlık düzeyi erkeklerden daha yüksektir
- 2) İleri yaşlarda bazı düşüşler görülmekle birlikte yaş ilerledikçe dindarlık düzeyi yükselmektedir.
- 3) Evlilerin dindarlık düzeyi daha yüksektir
- 4) Öğrenim düzeyi ile dindarlık seviyesi arasındaki net bir ilişki yoktur.
- 5) Sağlık durumu iyi olanların dindarlık düzeyleri daha yüksektir (s. 103-104).

Orta yaş ve yaşlılık dönemlerinde dinî hayatın nasıl olduğu yönündeki çalışmaları bu şekilde özetledikten sonra yazar; cinsiyet, yaş, medeni durum, öğrenim düzeyi, iş durumu, öznel sağlık algısı, din-önem düşüncesi ve öznel dindarlık algısını bağımsız değişken olarak kabul ederek araştırmasının denencelerini ortaya koymaktadır (s. 104-110). *Araştırmanın önemi* (s. 110-111) ve *temel sayıtlılarını* (s. 111) belirttikten sonra kullandığı *bazı kavramların* tanımlarını veren yazarın, burada, ibadetleri üç kısımda değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre namaz kılma, oruç tutma, zekat verme, hacca gitme ve Kur'an okuma hem bireysel hem de toplumsal özelliği olan ibadetler olduğu için *bireysel-toplumsal ibadetler* olarak adlandırılmıştır. Dinsel yayınları okuma ve dinsel programları izleme gibi daha ziyade ferdi bir karakter arz eden ibadetler ise *bireysel ibadetler* olarak kabul edilmektedir. Cenaze töreni, mevlit hatim vb. toplu yapılan dinsel etkinlikler ise *toplumsal ibadetler* olarak kavramsallaştırılmıştır (s. 111-113). Yazar araştırmasının sınırlılıklarını dile getirdikten sonra (s. 113-114), evren

ve örnekleme hakkında bilgi vermektedir. Adana ilini Yüreğir-Seyhan ve Kuzey-Güney şeklinde dördü bir kategoriye ayıran yazar, raslantı tekniğiyle % 59.4'ü kadın, % 40.6'sı erkek olmak üzere toplam 394 kişiye anket uygulamıştır. Deneklerin % 45.2'si orta yaş (40-59), % 54.8'i ise (60-94) yaşlılardan oluşmaktadır. (s. 114-117). Yazar, *veri toplama teknikleri* başlığı altında kullandığı ölçeklerden bahsetmektedir. Çalışmanın amaçlarına uygun olarak iman, ibadet ve ahlak boyutlarını içeren Likert tipi bir "*dinsel yaşayış ölçeği*" geliştirmeye çalışan yazar, ölçeğin güvenirlik ve geçerlik analizini de yapmaktadır (s. 117-126). Böylece araştırmasının iki temel amacından birisi olan İslam dininin bünyesine uygun olarak Müslüman bireylerin dindarlıklarını tespiti yönelik bir ölçek geliştirmeyi gerçekleştirmiş olmaktadır. Araştırmada kullanılan ikinci ölçek ise daha önce farklı araştırmacılar tarafından da kullanılmış olan *ölüm kaygısı ölçeği*dir (s. 126-127). Verilerin çözümlenmesinde ise t-testi, tek yönlü ANOVA ve pearson product moment korelasyon katsayısı teknikleri kullanılmıştır (s. 128-129).

Bulguların sunulduğu kısma gelince, burada yazar, deneklerin cinsiyet, yaş, medeni durum, öğrenim düzeyi, iş durumu, öznel sağlık algısı, dine önem verme düzeyi ve öznel dindarlık algısına göre dinsel yaşayışlarının,

- a) inanç boyutunu (s. 130-137),
- b) ahlak boyutunu (s. 138- 146),
- c) ibadet boyutunu (s. 146-157) ve

d) yukarıdaki her üç boyutu içine alan genel dinsel yaşayış düzeylerini (s. 158-165) ele almakta, ayrıca dinsel yaşayış ile ölüm kaygısı arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır (s. 166).

Daha sonra deneklerin cinsiyet, yaş, medeni durum, öğrenim düzeyi, iş durumu, öznel sağlık algıları, din-önem düşüncesi ve öznel dindarlık algılarına göre ölüm kaygısı düzeylerinin farklılaşıp farklılaşmadığını ortaya koyan verileri tablolar halinde sıralayan yazar, (s. 166-173), yine aynı değişkenleri kullanarak

deneklerin dua etme sıklıkları (s. 173-182) üzerinde durmakta ve yaş gruplarına göre deneklerin namazda yanılma olasılıklarını irdeleyerek bu kısmı tamamlamaktadır (s. 183-184).

Tartışma bölümünde elde ettiği verileri yorumlamaya girişen Kayıklık, kendi bulgularıyla diğer çalışmalarda ulaşılmış olan sonuçlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları muhtemel sebepleriyle değerlendirme yoluna gitmektedir (s. 185-222).

Özet Yargı ve Önerilerden oluşan son bölümde ise, öncelikle ulaştığı sonuçları ana hatlarıyla özetlemektedir. Bu bağlamda çalışmasının iki temel amacına yeniden atıf yapan yazar, hem ölçek geliştirdiğini hem de bu ölçeğe göre orta yaş ve yaşlıların dinî hayatını incelediğini söylemektedir (s. 223). Yazarın verdiği bilgilerden hareketle bu çalışmadan elde edilen sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Kullanılan değişkenler açısından denekler inanç bakımından farklılaşmamıştır.
2. Ahlakî açıdan kadınların lehine bir farklılaşma ortaya çıkmıştır.
3. Yaş, medeni durum, öğrenim düzeyine ve öznel sağlık algısına göre denekler arasında ahlakî açıdan bir farklılık ortaya çıkmazken, iş durumu, dine önem verme düzeyi ve öznel dindarlık algısına göre ahlaki yaşantıda anlamlı bir farklılığın var olduğu tespit edilmiştir. Buna göre işsizler emeklilerden, dine daha çok önem verenler göreceli olarak daha az önem verenlerden ve kendilerini daha çok dindar olarak algılayanlar ahlakî yaşayış ölçeğinden daha yüksek puan almışlardır.
4. Kadınlar erkeklerden, yaşlılar orta yaş grubunu oluşturanlardan dullar evlilerden, öğretim düzeyi düşük olanlar yüksek olanlardan, emekliler halen çalışanlardan, dine daha çok önem verenler daha az önem verenlerden ve kendilerini çok dindar olarak algılayanlar az dindar olarak algılayanlardan daha çok ibadet etme eğilimdeyken öznel sağlık algısı bu konuda anlamlı bir farklılık oluşturmamıştır.
5. İlk dört maddede gözlenen bu eğilim genel dinsel yaşayışta da kendisini hissettirmektedir.

6. Kadınlar erkeklerden daha fazla ölüm kaygısı taşıırken, orta yaş ve yaşlılar bu hususta farklılaşmamıştır. Ancak ölüm kaygısıyla yaş arasında negatif bir ilişki olduğu da görülmektedir. Medeni durum, öğrenim düzeyleri ve öznel dindarlık algıları ölüm kaygısını farklılaştırılmazken; işsizler emeklilere, sağlık durumunun kötü olduğunu düşünenler iyi olduğunu düşünenlere, dini kendileri için çok önemli kabul edenler de az önemli kabul edenlere göre ölüm kaygısı ölçeğinden daha yüksek puan almışlardır.
7. Kadınlar erkeklerden, yaşlılar orta yaş grubunu oluşturanlardan, dullar evlilerden daha fazla dua etmektedirler. Din önem düşüncesi ve öznel dindarlık algısı bu hususta önemli bir faktör olarak ortaya çıkarken öğrenim düzeyi ve öznel sağlık algısı anlamlı bir etkiye sahip görünmemektedir.
8. Namazda yanılma konusunda erkeklerle kadınlar arasında bir fark görülmezken orta yaş grubu yaşlılardan daha fazla yanılmaktadır (s. 224-226).

Çalışmasının din psikolojisi alanyazınına ve pratik hayata yönelik olmak üzere iki temel katkısının olduğunu söyleyen yazar (s. 226-227), orta yaş ve yaşlıların dinî hayatı ile ilgili yeni çalışmaların yapılması gerektiğini vurgulayarak araştırmasını tamamlamaktadır (s. 227-228).

Gerek din psikolojisi alanında temel kabul edilen klasik kaynaklara gerekse son dönemlerde yapılmış çalışmalara atıfla gerçekleştirilen bu araştırmanın geniş bir bibliyografyasının olduğu görülmektedir (s. 229-240). Ayrıca kitabın *dizin* (s. 241-247) ve kullanılan ölçeği içeren bir *ek* (s. 249-252) kısmını içerdiğini de söylemeliyiz.

Hasan Kayıklık'ın bu çalışmasının ülkemizde henüz üzerinde pek fazla durulmayan orta yaş ve yaşlılık dönemini yaşayan bireylerin dinî hayatlarını anlama hususunda önemli bir boşluğu dolduracağı kanısındayız. Ayrıca bu araştırmanın bu konuda yeni bir takım çalışmalara yol açabilecek çeşitli problemlere dikkat çektiğini de belirtmeliyiz.

Yrd. Doç. Dr. Asım YAPICI

Kitap Tanıtımı

