



ARTVİN ÇORUH  
ÜNİVERSİTESİ  
2007

# AKADEMİK-US

İlahiyat Araştırmaları Dergisi

1578

1578

**AKADEMİK-US**  
**ARTVİN ÇORUH ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

Yıl/Year: 2022 Cilt/Volume: 5 Sayı/Issue: 2  
**e-ISSN: 2602-3253**

**YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER**

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına  
On Behalf of Artvin Coruh University Faculty of Divinity  
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ (Dekan / Dean)

**EDİTÖR**

Dr. Öğr. Üyesi Kerime CESUR

**Yazı İşleri Müdürü**

Arş. Gör. Halil ARSLAN

<b>Editörler Kurulu / Editors Board</b> Dr. Öğr. Üyesi Kerime CESUR Arş. Gör. Halil ARSLAN Arş. Gör. Sema Nur UZUN	<b>Editör Yardımcıları / Assts. Editor</b> Dr. Öğr. Üyesi Mehdi CENGİZ Dr. Öğr. Üyesi İsmail KURT
<b>Çeviri / Translation</b> Dr. Öğr. Üyesi Mehdi CENGİZ Dr. Öğr. Üyesi İsmail KURT Arş. Gör. Sema Nur UZUN	<b>Sayfa Düzenleme &amp; Kapak Tasarımı / Page &amp; Cover Design</b> Kapak tasarımında kullanılan filigran Prof. Dr. Bilal SEZER'e aittir.

dergipark.gov.tr-akademik-us  
Artvin Çoruh Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, Hopa / ARTVİN  
akademikus@artvin.edu.tr-0466 215 10 77

Akademik-US yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz. Hakemler her yılın ikinci sayısında, birinci ve ikinci sayının hakemleriyle birlikte yayımlanır.

## **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ  
Recep Tayyip Erdoğan Ün.

Prof. Dr. Casim AVCI  
Marmara Ün.

Prof. Dr. İ. Hilmi KARSLI  
Yıldırım Beyazıt Ün.

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ  
Ankara Ün.

Prof. Dr. Ali AYTEN  
Marmara Ün.

Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL  
Marmara Ün.

Prof. Dr. Adnan KOŞUM  
Süleyman Demirel Ün.

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ  
Recep Tayyip Erdoğan Ün.

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ  
Trakya Ün.

Prof. Dr. Mevlüt KAYA  
Ondokuz Mayıs Ün.

Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR  
Uşak Ün.

Prof. Dr. Ali KARATAŞ  
Sakarya Ün.

## İÇİNDEKİLER/ CONTENTS / المحتويات

### Makaleler

#### 1- Deizm, Din ve Toplumsal Değişme İlişkisi: Sekülerleşme Eksenli Kuramsal Bir Analiz

The Relationship between Deism, Religion and Social Change: A Theoretical Analysis Based on Secularization

Doç. Dr. Ali BALTACI

1-23

#### 2- Sa'dî Şîrâzî'nin Bağdat Mersiyesi'nde Kur'ân ve Hadisten Yapılan İktibasların Edebî Açısından Değerlendirilmesi

Literary Evaluation of Quotations from the Qur'anand Hadith in Sa'di Shirazi's Baghdad Elegy

Dr. Öğr. Üyesi Nasseruddin MAZHARİ

25-41

#### 3- Süveyd b. Sâmit'in Hayatı ve Kişiliği

The Life and Personality of Suveyd b. es-Samit

Doç. Dr. Mevlüt POYRAZ

43-62

### Kitap Değerlendirmesi

#### 1- *Er-Reddu ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Zındıklara ve Cehmiyye'ye Reddiye, Ahmed Bin Hanbel, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020, 134 sf.)

*Refusal to the Heretics and the Jahmiyya*, by Ahmed B. Hanbel (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020, 134 pp.)

Değerlendiren / Reviewed by

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet AYDIN

63-65

## **YAYIN İLKELERİ**

### **YAYINCI**

Akademik-Us (Artvin oruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi), yılda iki kez (Aralık- Haziran) yayımlanan hakemli bir dergidir.

### **KAPSAM**

Akademik-Us dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar. Alanlar şu şekilde sıralanabilir: Temel İşlam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İşlam Hukuku, İşlam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı. Felsefe ve Din Bilimleri: İşlam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık. İşlam Tarihi ve Sanatları: İşlam Tarihi, İşlam Sanatları Tarihi, Türk-İşlam Edebiyatı, Dini Musiki. Din Kültürü ve Ahlk Bilgisi Eğitimi.

### **YAYIN DİLİ VE NİTELİğİ**

Derginin yazı dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.

Makalelere 150-180 kelime arasında Türkçe-İngilizce-Arapça zet, İngilizce-Arapça zetin üzerinde İngilizce-Arapça başlık, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce-Arapça anahtar kelime ve makale sonuna "Kaynakça" eklenmeli ve İSNAD atıf stilinde hazırlanmalıdır.

Yazılar en fazla 10.000 kelime/30 sayfa olmalıdır.

Dergide yayımlanacak makaleler, alanında katkı sağlayan zgn ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca eviri (yazarından ve yayıncı kuruluşundan izin alınmak koşuluyla) sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri de kabul edilir. Makale ve eviri türü dışındaki yazıların yayımlanmasına dergi yayın kurulu karar verir.

Kitap kritiği türlerinde en az doktora eğitim sürecinde olan araştırmacıların çalışmaları değerlendirmeye kabul edilmektedir.

Yayımlanan alışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise ya da yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Yayım ve yazım ilkelerine uymayan yazılar değerlendirmeye alınmaz.

## **MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ**

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.

Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu cevap gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir. İki hakemin olumsuz görüş bildirmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Bir olumlu, bir olumsuz görüş bildirilmesi durumunda, Yayın Kurulu raporların içeriğini dikkate alarak ya üçüncü bir hakeme gönderme ya da reddetmeye karar verebilir.

Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında belirtilen düzeltmelerin yapılması için makale yazarına iade edilir. Düzeltmelere yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir.

## **İNTİHAL TESPİT POLİTİKASI**

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

## **TELİF HAKKI VE HUKUKİ SORUMLULUK**

Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yayımlanan çalışmaların bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları AÇÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir. Yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı AKADEMİK-US Dergisi'ne devredilmiş sayılır.

## **ATIF VE REFERANS SİSTEMİ**

Dergimiz 3. Cilt 1. sayı itibariyle İsnad Atıf Sistemine geçmiştir. Makalelerin İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanması gerekmektedir. Makaleler için kılavuz İSNAD ATIF SİSTEMİ (2. Edisyon) <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/19311> adresinden indirilebilir.

## YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Telif ve çeviri makaleler, Türkçe, İngilizce ve Arapça özet eklenmiş bir şekilde sisteme yüklenmelidir. Özetler en az 150 en fazla 180 kelime olmalıdır.
3. İngilizce-Arapça özetin üzerinde İngilizce-Arapça başlık, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce-Arapça anahtar kelime eklenmelidir.
4. Yazılar en fazla 10.000 kelime/30 sayfa olmalıdır.
5. Telif ve çeviri makalelerde GİRİŞ özetlerden sonra yeni bir sayfada başlamalı, her makaleye Dergi tarafından oluşturulan makale künyesi yazar tarafından eklenerek gönderilmelidir.
6. Makale değerlendirmesi, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmeleri ve doktora tez özetlerine, sisteme yüklenmeden önce şablon künye eklenmelidir.
7. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı, e-posta adresi ve ORCID nosu yer almalıdır.
8. Yazıların sonuna KAYNAKÇA (BAŞLIK BÜYÜK HARFLERLE) eklenmeli ve yeni sayfadan başlamalıdır.
9. Biçim: Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 10 punto, başlıklar GİRİŞ, SONUÇ, KAYNAKÇA hariç küçük harf ve bold olarak, metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, önce ve sonra 6 nk ve her iki yana yaslı olmalıdır.
10. Ana ve alt başlıklar ondalık sistem düzeninde, rakam ve sonrasında nokta kullanılarak manuel oluşturulmalıdır. Başlık numarası ile başlığın ilk harfi arasında bir boşluk bırakılmalıdır.
11. Paragraf girintisi soldan 1 cm olarak ayarlanmalıdır.
12. Dipnotlar ise tek satır aralıkla, 8 punto, önce ve sonra 0 nk ve her iki yana yaslı olmalıdır.
13. Gönderilen yazılar; A4 kağıdın üst ve sol 2,5; alt ve sağ 2 cm boşluklu olmalıdır.
14. Üst bilgi ve Alt bilgi 1,1 cm ölçüsünde olmalıdır.
15. Dergimiz 3. Cilt 1. sayı itibariyle İsnad Atf Sistemi'ne geçmiştir. Makalelerin İSNAD atf sistemine uygun olarak hazırlanması gerekmektedir.
16. Makaleler için kılavuz <https://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden indirilebilir.
17. Makalelerdeki Türkçe kelimeler için TDK Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır. (TDK Yazım Kılavuzu) bakınız.

İsnad Atıf Sistemi 2. Edisyon <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/19311>

Makale Word Yazım Şablonu <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/19306>

Kitap Değerlendirmesi Word Yazım

Şablonu <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/19309>



AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Haziran 2022, 5/2, 1-23.

Geliş Tarihi: 23.03.2022 Kabul Tarihi: 05.05.2022

Deizm, Din ve Toplumsal Değişme İlişkisi: Sekülerleşme Eksenli Kuramsal Bir Analiz<sup>1</sup>

Ali BALTACI

Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Associate Prof., Artvin Coruh University Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Religious Sciences

Artvin/Türkiye

[dralibaltaci@gmail.com](mailto:dralibaltaci@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2550-8698>

## Öz

Deizmin kamusal alanda yaygınlaştığı ve toplumsal değişimin inanç krizlerini hızlandırdığına yönelik tartışmalar, bu çalışmanın yürütülmesindeki temel motivasyondur. Çalışma din ve toplumsal değişim olgusunu deistik temelleri bağlamında kuramsal olarak ele alma ve sekülerleşme sürecini farklı dinler özelinde incelemeyi de amaçlamaktadır. Bu açıdan kuramsal bir çözümleme niteliğindeki çalışmada şu sorulara cevap aranmaktadır: “Dinin sosyal değişim karşısındaki durumu nedir? Din, değişimi tetikleyen bir güç müdür? Yoksa değişime ket vuran bir role mi sahiptir? İslam, değişime ket vurur mu? Deizmin ve sekülerleşmenin sosyal değişimle ilişkisi nedir?”. Yorumlayıcı kuramsal analiz kapsamında deizm, din ve değişim olgusunun gündelik yaşama yansımaları ve seküler dönüşümün izleri de belirlenmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda dinin toplumsal değişimi nasıl etkilediğine ilişkin görüşler üç kategoride incelenmiştir. Birinci kategoride din, tam da deistik argümana uygun şekilde toplumsal değişimi yavaşlatıcı, bazen engelleyici bir etkidir. İkinci kategoride ise din, toplumsal değişimi destekleyici bir işlev görür. Son olarak din, toplumsal değişimin temel faktörü olabilir. Ayrıca çalışma kapsamında İslam ve değişim olgusu deistik söylemler eşliğinde ele alınmış; Müslümanların deistik değişim ve sekülerleşme olgusuna nasıl yaklaştığı tarihsel bir perspektifle çözümlenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın din bilimleri alanında yürütülen farklı tartışmalara katkı sunması umulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Deizm, Din, Toplumsal Değişme, Kamusal Alan, Sekülerleşme

---

<sup>1</sup> Bu çalışma Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Asım Yapıcı danışmanlığında sürdürülen “Deistik İnanca Sahip Yetişkin Bireyler Üzerine Psikososyal Bir Çözümleme” başlıklı doktora tezinin literatür araştırmasına dayanmakta olup çalışmada yer alan içeriğe tezin herhangi bölümünde yer verilmemiştir. Metni okuyarak değerli görüş ve eleştirileriyle çalışmaya katkı sunan anonim hakemlere teşekkürlerimi sunarım.

## The Relationship between Deism, Religion and Social Change: A Theoretical Analysis Based on Secularization

### Abstract

The debates that deism has become common in the public sphere and that social change has worsened the crisis of faith are the key motivations for conducting this study. The study also intends to investigate the phenomenon of religion and social development from a theoretical perspective, as well as the secularization process in various religions. In this regard, the theoretical analysis of the study tries to address the following questions: "What is the status of religion in the face of social change?" Is religion a catalyst for change? Or does it play a role in reducing change? Is Islam a barrier to implementing? "How do deism and secularization relate to social transformation?". The reflections of the phenomenon of deism, religion, and change in daily life, as well as the traces of secular transformation, were also attempted to be determined within the scope of the interpretative theoretical analysis. In this context, three sorts of views on how religion influences social change are investigated. According to the first argument, religion is a factor that slows and occasionally prevents societal evolution. Religion serves as a catalyst for societal transformation in the second category. Finally, religion has the potential to influence social transformation. Additionally, Islam and the phenomenon of change were treated with deistic discourses within the scope of the study; how Muslims perceive the phenomenon of deistic change and secularization was attempted to be investigated from a historical perspective. The work is expected to contribute to many debates in the sphere of religious sciences.

**Keywords:** Deism, Religion, Social Change, Public Sphere, Secularization.

### العلاقة بين الربوبية والدين والتغيير الاجتماعي: تحليل نظري قائم على العلمنة

#### الملخص

المناقشات حول أن الربوبية أصبحت شائعة في المجال العام وأن التغيير الاجتماعي أدى إلى تفاقم أزمة الإيمان هي الدوافع الرئيسية لإجراء هذه الدراسة. كما تهدف الدراسة إلى تقصي ظاهرة الدين والتنمية الاجتماعية من منظور نظري وكذلك عملية العلمنة في مختلف الأديان. وفي هذا الصدد يحاول التحليل النظري للدراسة معالجة الأسئلة التالية: "ما هو مكانة الدين في مواجهة التغيير الاجتماعي؟" هل الدين محفز للتغيير؟ أم أنها تلعب دورًا في تقليل التغيير؟ هل الإسلام عائق أمام التنفيذ؟" كيف ترتبط الربوبية والعلمنة بالتحول الاجتماعي؟. "كما تمت محاولة تحديد انعكاسات ظاهرة الربوبية والدين والتغيير في الحياة اليومية، فضلاً عن آثار التحول العلماني، في نطاق التحليل النظري التأويلي. في هذا السياق، يتم التحقيق في ثلاث وجهات نظر حول كيفية تأثير الدين على التغيير الاجتماعي. وفقاً للحجة الأولى، يعد الدين عاملاً يبطئ التطور المجتمعي ويمنعه أحياناً. يعمل الدين كمحفز للتحول المجتمعي في الفئة الثانية. أخيراً، للدين القدرة على التأثير في التحول الاجتماعي. بالإضافة إلى ذلك، تم التعامل مع الإسلام وظاهرة التغيير بخطابات دينية ضمن نطاق الدراسة. كيف ينظر المسلمون لظاهرة التغيير الديني والعلمنة تمت محاولة التحقيق من منظور تاريخي. من المتوقع أن يساهم العمل في العديد من المناقشات في العلوم الدينية.

**الكلمات المفتاحية:** الربوبية، الدين، التغيير الاجتماعي، المجال العام، العلمنة.

## GİRİŞ

Toplumsal yapının önemli bir kurumu olan din, sosyal değişimle yakından ilişkilendirilmiş olup dinde yaşanan her yeni durum toplumsal yaşamda karşılığını bulmuştur. Dinin mevcut yapıyı koruyucu bir fonksiyon icra ettiğini ifade eden yapısal/fonksiyonel kurama göre; bireylere dayanışma ve aidiyet duygusu kazandırarak toplumda fonksiyonel bütünleşmeyi sağlayıcı bir misyonu olan din, sosyal çözümlenmeyle sonuçlanabilecek yıkıcı değişimlere de engel olur. Erken dönem Marksist teoride din, muktedirlerin elinde yığınları sömürmek için bir manipülasyon aracı olarak kullanılan statükoyu koruyucu bir role sahiptir; bu noktada Derida, Gramsci ve Otto Maduro gibi Neo-Marksistlerin dini toplumu dönüştürücü bir fonksiyon icra edebileceğini savunan görüşleri de dikkat çekicidir. İngiliz deistlerden etkilenen Max Weber ise dinin toplumsal değişimi tetikleyici bir fonksiyon icra ettiğini ifade ederek Kalvinist bir Protestan iş ahlakının kapitalizmi ortaya çıkarabilmesini teorisine delil olarak getirir. Ayrıca pek çok düşünürün Latin Amerika, Güney Afrika, Polonya ve hatta Müslüman coğrafyadaki bazı dini/siyasi oluşumları, mevcut yapıyı değiştirmeyi hedeflediklerinden hareketle dinin dönüştürücü rolüne örnek olarak verdiği bilinmektedir. Arendt, Heidegger, Eco, Russell, Popper, Habermas, Horkheimer, Foucault, Gadamer, Feyerabend ve Deleuze gibi düşünürler ise bir orta yol takip ederek içinde bulunulan sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel şartların bir dinin değişim karşısında bazen ket vurucu bazen de dönüştürücü bir fonksiyon icra edebileceği tezini savunurlar.

Din ve toplumsal değişim arasındaki karşılıklı etkileşim önemlidir; bazı durumlarda sosyal değişim o denli hızlı gerçekleşir ki dini öğretiler bu değişim karşısında çaresiz kalabilir ve en iyi senaryoya göre din, bireylerin vicdanlarına hapsolürken en kötü senaryoda toplumsal işlevini yitirir ve kaybolur; bu durum seküler teorinin de kökenlerinde yer alan deistik düşünceye vurgu yapar. Aydınlanmayla birlikte Batı'da dine karşı bir duruş olarak gelişmeye başlayan ve sonraki dönemlerde farklı motiflerde belirginleşen deizm olgusu da sosyal değişimin din ile ilişkilendirildiği çatışma alanlarına ve özellikle dinin kamusal görünümü ile sosyal değişim dinamiklerine vurgu yapar. Tanrının evreni yaratıp ilk hareketi oluşturduğu, doğa kanunlarını belirlediği ve bu ilk devinimden sonra evrene karışmadığı ana düşüncesi etrafında şekillenen deizm, dinlerin kamusal alandan çıkarılarak insan-tanrı arasında doğrudan etkileşimin var olması gerektiğine inanan rasyonel bir tanrı tasavvurudur. Buna karşın son dönem deist söylemin anılan tanımdan ziyade var olan toplumsal dinamiklere karşı geliştirilen tepki temelinde şekillendiği, sosyal dönüşümde yaşanan gerilemenin sekülerleşme olarak algılandığı ve deizmin temel öğretisinin dinde yaşanan gerilemeyi kamufle etmek için kullanıldığı görülmektedir.

Bu çalışma deizm, din ve toplumsal değişim olguları arasındaki ilişkiyi ele alma amacını taşımaktadır. Bu açıdan anlayıcı paradigma ekseninde kurgulanan kuramsal bir çözümleme niteliğindeki çalışmada: "Dinin sosyal değişim karşısındaki durumu nedir? Din, değişimi tetikleyen bir güç müdür? Yoksa değişime ket vuran bir role mi sahiptir? İslam, değişime ket vurur mu? Deizmin sosyal değişimle ilişkisi nedir?" gibi sorulara cevap aranmaktadır. İlerleyen başlıkta toplumsal değişim kavramına ilişkin kısa bir kavramsallaştırma yer almaktadır.

### 1. Toplumsal Değişimin Tarihsel Tecrübesi: Kavramsal Bir Çözümleme

Günümüz sosyal bilimlerinde yüceltilen bir kavram olarak değişim, merkezi öneme sahiptir. Geleneksel toplumlarda değişim bir bozulma durumu olarak algılanır ve istenmez. Modern dönem ise değişimi olumlu bir kavram olarak değerlendirir ve kitleler tarafından ayak uydurulması gereken bir olgu olarak görür. Modern dönemde değişime atfedilen bu yoğun yüceltmeyle birlikte dinin değişime direnç

gösteren ve dönüşümü engelleyen bir doğası olduğu varsayılır.<sup>2</sup> Sosyolojik açıdan ele alındığında değişim kavramı, kendisinden önce gelen gelişme, ilerleme ve evrim kavramlarından türer. Batı merkezli antropolojik yaklaşımlar ise insanlığın tarihsel süreçte devam eden bir ilerleme içinde olduğunu ve ilerlemeden ödün verilemeyeceğini savunur.<sup>3</sup> Christopher Dawson ilerleme ve din (*progress and religion*) adlı eserinde, ilerlemeye olumlu bir anlam yükler ve ilerlemenin dinin özünde de olması gerektiği ve dönüşmeye direnç gösteren dinlerin unutulmaya mahkûm olacağı ifade edilir.<sup>4</sup> Benzer şekilde Auguste Comte'un tahayyül ettiği pozitivist toplumda dine yer yoktur. Durkheim'in organik dayanışmanın olduğu yeni toplumunda yeni bir ahlak ortaya çıkacak ve kadim veya kurulu dinler olmayacaktır.<sup>5</sup> Marksist dünya görüşü de ilerlemeyi temel alır ve dinin toplumsal yapının bir parçası olmaması gerektiğini savunur. Pozitivist anlayışta ilerlemecilik önemsenir ve din, toplumsal yapının bir parçası olarak değer görmez.<sup>6</sup> Aydınlanma döneminden itibaren din, ilerleme karşıtı bir olgu olarak belirmiş ve farklı felsefi akımlar arasındaki konsensüs, deizme evrilen bir düşünsel yapının son birkaç yüzyılda etkisini arttırmasına neden olmuştur. Tindal, Paine, Toland ve Voltaire gibi klasik deistlerin, dinin var olmaması gerektiği, mevcut dini kurumların gelişme önünde engel teşkil ettiği ve toplumsal değişimin rasyonel akılla sağlanabileceğine yönelik görüşleri bütün olarak ele alındığında, dinin toplumsal dönüşüme ket vurduğuna yönelik seküler söylem tam da deistik bir karakter arz etmektedir.

Küresel anlamda düşünüldüğünde ilerleme, yoğun değer yargısı içeren bir kavramdır. Bu noktada ileri olan nedir? Kim ileri veya kim geridir? Hangi toplum ileri kabul edilirken, hangisi geri kalmıştır? Pozitivist aklın önemsendiği durumda Batı medeniyeti ileridir, öyleyse Hint veya İslam medeniyeti geridir ve hatta Afrika toplumlarının medeniyet seviyesine dahi ulaşmadığı gibi postkolonyal anlayış ortaya çıkar. Böylelikle deistik söylemin aslında Avrupa ve Kuzey Amerika eksenli bir düşünüş olduğu, bu tasavvurun aslında dünyanın diğer bölgeleri için kullanışlı olmayacağı veya bu bölgelerdeki sosyal gelişme geriliğini açıklarken dine atıf yapılmaması gerektiğine yönelik düşüncelerin tutarsızlığı da gün yüzüne çıkmaktadır. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren ilerleme kavramına ilişkin tartışmalar Weber ile birlikte farklılaşmış ve sosyolojide sübjektif değer yargısının yerine daha objektif bir bakışı tercih edilmiştir. Özellikle 1914 yılında başlayan I. Dünya savaşı sonrası sosyal bilimlerde ilerlemenin yönü ve etkileri tartışılmış ve Batı medeniyetinin ilerlemecilik fikri bu dönemden itibaren sorgulanmıştır.<sup>7</sup> Ancak ilerlemecilik tartışmaları daha eski dönemlere kadar götürülebilir. Örneğin Rousseau'nun Dijon Akademisinin açılışında yaptığı konuşmada vurguladığı "medeniyet gerçekten bize mutluluk getirir mi?" tezi önemli bir sorgulamadır.<sup>8</sup> 1920'lerden itibaren ilerleme, gelişme ve evrim kavramlarının tartışmalı anlamlarından uzaklaşarak daha tarafsız olan "değişme" kavramı kullanılmaya başlanır. Özellikle pozitivist anlam, dünyasının evrimci, tekâmülcü, dini de içine katarak aslında bütün insanlık tarihini bir yerde Comte'un 'Üç Hal Yasası'na sıkıştırması toplumsal değişim kavramının deistik temellerinin anlaşılması açısından önemlidir. Söz konusu yasada teolojik, metafizik ve pozitif dönemler söz konusudur ve toplumlar bu üç aşamayı yaşayarak modern döneme ulaşırlar. Pozitif dönemde din ya kaybolur veya ikame sistemler (psikoloji vb.) din yerini alırlar. Böylelikle insana atfedilen değer artması amaçlanır. Oysa dinlerin egemenliğindeki bir toplumda insan geri planda yer alırken tanrı ve din kurumu öne çıkacak ve yapılan her iş tanrıya

<sup>2</sup> Robert N. Bellah, *Meaning and modernity: Religion, polity, and self* (New York: Univ of California Press, 2002), 19-22.

<sup>3</sup> Max H. Kirsch, *Queer theory and social change* (New York: Psychology Press, 2000), 18-19.

<sup>4</sup> Christopher Dawson, *Progress and religion: An historical inquiry (the works of Christopher Dawson)* (CUA Press, 2001), 67.

<sup>5</sup> Lily Kong, "Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity", *Progress in human geography* 25/2 (2001), 215-216.

<sup>6</sup> Peter L. Berger, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion* (London: Open Road Media, 2011), 53-55.

<sup>7</sup> Daniel T. Rodgers, "In search of progressivism", *Reviews in American history* 10/4 (1982), 116-117.

<sup>8</sup> George R. Havens, "Diderot, Rousseau, and the "Discours sur l'Inégalité"", *Diderot Studies* 3/1 (1961), 241-242.

atfedilecektir. Deizm, tanrıyı yeryüzünden kovarak insanı ön plana çeker ve insanın bu dünyanın tanrısı olabileceği tezini öne sürer; çünkü tanrı evreni yaratmış ve işleyişi tamamen insana bırakmıştır. Deistik söylemde ilerleme, tanrı eliyle değil, insan emeğinin ürünü olabilir.

Pozitif bir insanlığın dini inşa edileceğine ilişkin Comte'un öngörüsü dönemin deistik bilim anlayışının karakteristiğini de yansıtır. Kökenlerinde klasik dönem deistlerinin olduğu pozitivist anlayış, antropologların özellikle sanayi öncesi dönem geleneksel toplum tipleri hatta ilkel toplumlara ilişkin çeşitli bulgularını temel alarak kurgulanmış bir çerçevedir. Elbette bu çerçevede deistik bir zorunluluk -dinin yeryüzünden silinmesi, tanrının evren dışına itilmesi gibi- da görülmektedir. Çünkü böyle bir çerçeveyi inşa eden sosyal bilimciler, aslında önceki dönemlerde bilim yapamamanın verdiği bilinçaltı kaygıyla hareket eder. Orta çağda kilisenin doğmaları tüm sosyal yaşamı biçimlendirirken kilise dışında hakikat olmadığı, tek hakikatin kilise ve ruhban sınıfında toplanıp temsil edildiğine ilişkin otokratik görüş hâkimdir. Pozitivist bilim adamları kilisenin bu tekelciliğini kırmaya çalışırken sosyal yapıda ilerlemeci girişimi desteklemektedir. Zamanla tanrı fikri reddedilmeden yalnızca dinin ortadan kaldırılmasıyla toplumun belirli bir refaha ulaştırılabileceği görüşü egemen olmaya başlar ki zaten bu görüş deizmin özünü oluşturur. Daha sonra ortaya çıkacak sekülerleşme düşüncesi ise klasik deistlerin büyük çabalarıyla açılan yolu genişletecek ve dinin baskın yaşam alanını müphem bir forma sokacaktır.

19. yüzyılın ikinci çeyreği ile 20. Yüzyılın başlarında değişenin ve değişmeyen, süreklilik içinde olanın ne olduğuna yönelik tartışmalar, akademik çevreleri meşgul etmiştir. Bu dönemde değişim kavramı, değer yargılarından uzak ve tarafsız bir bakış açısıyla ele alınmaya başlanır. Literatürde belirgin bir değişim tanımı olmamasına karşın, "değişim kavramının mı yoksa farklılaşma kavramının mı kullanılması gerektiğine" yönelik tartışmalar sosyoloji literatüründe uzun süre devam etmiştir.<sup>9</sup> Toplumsal değişim, nüfusun artması, sanayileşme veya şehirleşmeden farklı bir anlam dizgesine sahiptir. Toplumsal yapıda meydana gelen değişim, toplumsal değişim olarak adlandırılırken; toplumsal yapı, gündelik yaşamda insan ilişkileri arasındaki standart davranış kalıplarının bütünüdür. Bu davranış kalıpları, nicelik ve nitelik bakımından çeşitlilik gösterse de özündedavranış kalıplarındaki değişime, sosyal değişim denilmektedir.<sup>10</sup> Nüfusun artmasıyla birlikte insan etkileşimlerindeki değişim, sosyal değişimdir. Bu yönüyle nüfusun artması, değişime sebep olan faktörlerden birisiyken sanayileşmenin yükselmesi de sosyal değişim anlamına gelmez. Oysa insan ilişkileri bilim ve teknikteki ilerlemelerle değişikliğe uğrar. Dolayısıyla sanayileşmenin getirdiği yeni davranış kalıpları değişimdir. Sosyal bilimcilere göre sosyal değişim denildiğinde uzun bir zamanı kapsayan, süreç içinde yavaş ve yaygın olarak gelişen büyük çaplı değişimler anlaşılır. Küçük ölçekli değişimler, sosyal değişim kavramı altında incelenirse de bu tür değişimler de belirli ölçüde topluma etki eder. Bu açıdan küçük değişimlerin etkilediği sosyal dönüşümlere farklılaşma denilmektedir.<sup>11</sup>

Kısa zaman aralıklarında toplumu etkileyen çeşitli unsurlar olması doğaldır. Örneğin 1999 yılı aralık ayı ile 2000 yılı ocak ayı arasında bir toplumda önemli değişiklikler söz konusu olmaz. Oysa matematiksel olarak bu iki yıl arasında hem bir asır hem de bin yıl farkı vardır. Bu noktada kısa süreli ayrışmaları sosyolojik olarak anlamlandırmak için farklılaşmadan söz edilebilir. Ancak farklılaşma 1950'lerden 2000'li yıllara doğru daha uzun bir zaman aralığını içerecek şekilde genişletildiğinde toplumun bazı

<sup>9</sup> David Harvey, "Sınıfsal yapı ve mekânsal farklılaşma kuramı", çev. B. Duru - A. Alkan, 20. Yüzyıl Kenti (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002), 158.

<sup>10</sup> Talcott Parsons, "On the concept of value-commitments", *Sociological Inquiry* 38/2 (1968), 140.

<sup>11</sup> Piotr Sztompka, *The sociology of social change* (London: Blackwell Oxford, 1994), 93.

alanlarında sosyal değişimin olduğu, bazı alanlarda ise farklılaşmanın sürdüğü söylenebilir. Örneğin iktisadi davranış konusundaki değişim ile aile konusundaki değişim aynı değildir. Bazı konulardaki kalıp davranışlar iki üç nesil içinde değişirken, bazı kalıp davranışlar 1000 veya 1500 yıl boyunca devam edebilmektedir. Bu durum toplumdan topluma farklılık göstermektedir. Örneğin 1950'lerde modern şehirlerde yaşayıp dinden uzaklaşan üniversiteli gençlik için deizm söylemleri söz konusu olmazken, günümüzde dinden uzaklaşma seküler, deistik hatta ateist söylemi kabul olarak algılanmaktadır. Bu kavrayış farklılığının izleri ilerleyen başlıkta belirginleştirilmeye çalışılacaktır.

## 2. Din ve Toplumsal Değişimin Deistik Biçimleri

Dinin toplumsal değişimi nasıl etkilediğine ilişkin görüşler üç kategoride incelenebilir. Birinci kategoride din, toplumsal değişimi yavaşlatıcı, bazen engelleyici bir etkidir. İkinci kategoride ise din, toplumsal değişimi destekleyici bir işlev görür. Son olarak din, toplumsal değişimin temel faktörü olabilir. Her üç durumda da deistik görüşlerin izleri takip edilebilir.

### 2.1. Toplumsal Değişimi Engelleyici Bir Unsur Olarak Din

Dinin toplumsal değişimi yavaşlattığına hatta engellediğine ilişkin görüş önemlidir; buna göre din, muhafazakâr karakterini ön plana çıkararak var olan sosyal yapı, düzen ve egemenlik alanını korumayı amaçlar.<sup>12</sup> Toplumsal alanda var olan düzen ortamını koruyarak toplum yaşamında tutarlı bir süreklilik sağlanmasında etkin bir görev üstlenir. Bu sebeple dinin değişime ket vurduğu, engellediği veya yavaşlattığı görüşü, genelde sosyoloji özelde deist çevrelerde sıkça dillendirilir.

Sosyal bilimciler dinin yavaşlatıcı etkisine doğrudan dikkat çekmeseler de dindarların davranışlarına ve dinin kurumsal örgütlenmesine odaklanarak sosyal etki çözümlemelerini yaparlar. Orta çağda Hristiyan dünyada dinin yavaşlatıcı etkisi doğrudan gözlemlenir; Hristiyan din adamları öylesine hegemonyalarına almışlardır ki bu baskın karakter, sosyal alanda farklı din ve inanç yorumlarının önüne geçer ve kamusal alanı sınırlayarak her tür değişime engel olur.<sup>13</sup> Bu yönü ile bakıldığında dinin, sosyal değişmeyi yavaşlatmaktan ziyade bütünüyle devre dışı bıraktığı ve deizmin doğuşuna kapı araladığı söylenebilir. Orta çağ boyunca süren bu baskın din yorumu, toplumda genel bir huzursuzluk yaratmış, sonraları Rönesans ile başlayan ve ardından reform hareketleriyle devam eden sosyal değişmelerde dinin önemli bir etkisi olduğu, özellikle kilisenin uygulamalarından sıkılan kimi çevrelerin yeni bir tanrı tasavvuru arayışında oldukları belirlenmiştir. Bu açıdan orta çağda Ortodoks ve Katolik kiliselerinin yanına reform hareketleri sonucu Protestan kilisenin eklenmesi, hatta ilk dönem agnostik ve deistlerin ortaya çıkması, önceki dönemlerde dinin sosyal değişmeyi yavaşlatıcı etkisi olduğunu da kanıtlamaktadır.<sup>14</sup>

Dinin orta çağ boyunca Batı'da sosyal değişimi engelleyici etkisi, reform hareketleriyle kırılmış ve özellikle coğrafi keşiflerle birlikte iktisadi alanda yaşanan gelişmeler, sanayi devrimine altyapı sağlamıştır. Reform sürecinde güçlenen Anglikan Kilisesi, Katolikliğin zayıflamasından yararlanarak nüfusunu arttırmış ve bu kırılma, ikinci dünya savaşına kadar uzanan dönemde içinde deizm ve diğer düşünsel değişimlerin de kökenini oluşturmuştur. Bugün İslam coğrafyasında yaşanan değişimlerin, şiddet içerikli söylem ve daraltıcı yorumların temelinde dinin sosyal değişimi yavaşlatıcı, daha doğrusu dini yorumlama tarzının sosyal değişimi yavaşlatıcı veya engelleyici etkisinin olduğu söylenebilir. Ancak bu durum yalnız

<sup>12</sup> Penny Edgell, *Religion and family in a changing society* (Princeton University Press, 2013), 59.

<sup>13</sup> Christoph Knill vd., "Brake rather than barrier: The impact of the Catholic Church on morality policies in Western Europe", *West European Politics* 37/5 (2014), 852-854.

<sup>14</sup> John Anderson, "Does God matter, and if so whose God? Religion and democratization", *Democratization* 11/4 (2004), 201.

İslam coğrafyasında görülmez. Örneğin Evanjelistlerin din yorumunun da sosyal değişmeye ket vurucu bir biçimde olduğu söylenebilir. Batının baskın düşünce sistemi ve yayılmacı görüşlerine maruz kalan İslam dünyasındaki pejoratif manzaranın arkasında da Evanjelist Kilisenin etkisi olduğu zorlama bir ifade iken, deistik söylemin bu coğrafyaya sızması daha manidar bir açıklama olacaktır.

Klasik dönem deistlerden etkilenen Durkheim'ın dinde düzen kaybı veya gevşemenin toplumda var olan dayanışma ve birlik zihniyetini çözerek anomi veya karmaşaya neden olduğunu ifade etmesinden sonra sosyoloji literatüründe din, bir istikrar veya denge unsuru olarak ele alınmakta ve toplumsal değişime engel oluşturabilecek etkin bir tehdit veya potansiyel toplumsal güç olarak tanımlanmaktadır.<sup>15</sup> Buna göre din, bir yandan sosyal düzeni koruyucu diğer yandan değişimi baskılayıcı etkiye sahiptir. Değişimin baskılanması ise dini doktrinler vasıtasıyla gerçekleşir. Dinin toplumsal değişime ket vurduğunu öne süren deistlere göre örneğin ahiret inancı ve diğer apokaliptik söylemler haksızlık karşısında sessiz kalmaya neden olur. Eskatolojik inançlar, kamusal alanda haklarını savunmayan, totaliter veya otoriter rejimlere direnemeyen teslimiyetçi halkın yaratılmasında önemli bir araçtır.<sup>16</sup> Böylelikle din algılanan adil düzene doğrudan etki ederek bireyin yaşadığı haksızlıkların, öteki dünyada çözümleneceğini önerirken bu dünyada hakkı yenen birey ise dini doktrine uygun olarak susmak veya teslim olmak zorundadır. Böylesi bir dünya görüşüne karşı çıkış tam da deistik söylemin özüdür. Çünkü deistik söylem, her tür mistik ve mitolojik inancın dışlanması; bunun yerine rasyonel aklın egemenliğine dayalı sosyal değişimin desteklenmesini savunur.

Geleneksel söylemde din, mevcut egemenlik ilişkilerini meşrulaştırarak egemenlerin hâkimiyetinin devam etmesine katkı sağlarken önemli bir politik araçtır ve bu işlevi çağlar boyunca güncelliğini korumuştur.<sup>17</sup> Bunun yanında din, toplumsal gerçekliği kutsallaştırılmış bir düzene dönüştürerek kitleler arasında teselli sağlarken sosyal değişimin önünde önemli bir engeldir. Ayrıca insanların yasalara uyarak kamusal alanda çatışmalardan uzak ve huzurlu bir biçimde varlığını devam ettirmelerinde önemli bir katkı sunar ve yasa koyucuların toplumu şekillendirme ve toplumu baskılamaları için araçsallaşır. Deistik söylemde din, topluma kaynaşma ve bütünleşme getirirse de toplumun ortak ilke, değer ve kanunlara rıza göstererek yaşamaya zorlamakta ve sosyal değişime engel olmaktadır. Toplumun sindirilmesi için oluşturulmuş bir değer sistemi olarak algılandığıdaysa sosyal değişime ket vuran bir meşrulaştırma aracına dönüşür ki anılan tüm argümanlar aslında klasik dönem deistlerin dine yönelik getirdikleri eleştirilerden ibarettir.

Bu noktada dindarların neden daha tutucu ve değişim karşıtı olduğuna ilişkin deistik algı sorgulanabilir. Sokrates'ten gelen ve özellikle İbrahimî dinlerde var olan dünyanın giderek daha kötü bir yer olacağına ve bir kurtarıncının geleceğine olan eskatolojik veya apokaliptik inanç önemlidir. Zira söz konusu kurtarıncının dünyayı kurtarmayacağı, dünya üzerinde geçici bir iyileşme ve denge sağlayacağı ancak bu çabalarında yeterli olmayacağına ilişkin karşıt inanç da söz konusudur.<sup>18</sup> Dolayısıyla dinler, yarının daha iyi olacağına ilişkin bir öngöründe bulunmazlar; aksine her geçen gün dünyanın kaçınılmaz bir yok oluşa gittiğini ifade ederler ki bu söylem modern seküler görüşe yaklaşmaktadır. İslam dünyasında "fesad-ı zaman" olarak ifade edilen söz konusu inanç, yarının bugünkünden daha kötü olacağı önermesine

<sup>15</sup> Roberto Cipriani, *Sociology of religion: An historical introduction* (New York: Routledge, 2017), 65-68.

<sup>16</sup> Pippa Norris - Ronald Inglehart, *Sacred and secular: Religion and politics worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 147.

<sup>17</sup> Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (Ark Kitapları, 2005), 29-30.

<sup>18</sup> Etem Ruhi Fırlı, "Mesih ve mehdi inancı üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1981), 183.

dayanır. Bu dolayımında dindar her yeni güne, kıyamete bir adım daha yaklaşmış ve toplumun giderek kötüleştiği bir gün olarak bakar. Böylelikle dindar, yarından veya gelecekte korktuğu için bir çeşit refleks olarak eskiyi korumaya çalışır. Ancak deist söylem eskinin ya da dini statükonun korunması değil, geçmişin küllerinin üzeri örtülerek yeni bir gelecekte din dışı bir toplum inşasını öngörür.

Deistik söylemde dinin yavaşlatıcı etkisine bu derece vurgu yapılmasının diğer bir sebebi de modern sosyal bilim anlayışıdır. Özellikle orta çağ Hristiyan tecrübesinin sunduğu verilerden hareket eden bu anlayış, din olgusunu toplumsal değişme için ket vurucu ve engelleyici bir kavram olarak görür. Örneğin 16. Yüzyılda Kepler ve Kopernik ile birlikte değişen kozmoloji anlayışı ve Galileo'nun yargılama sürecine, Kilisenin skolastik düşünceyi koruyucu bir tavır takınması, dinin değişim ve ilerleme karşısında olduğuna ilişkin yaygın kanıya delil teşkil etmiş ve tanrının aslında bu şekil işlerle uğraşmaktan daha önemli işleri olabileceği gibi pre-deistik görüşü gündeme getirmiştir. Ayrıca Hristiyanlık geleneksel olarak orta çağ toplumsal tabakalaşma sistemini, yani en üstte soylu asillerin olduğu ve daha aşağı tabakalarda köylülerin olduğu siyasi yönetim sistemini, savunmuş; bu toplumsal yapıyı değiştiren ve deistik bir ruha sahip olan Fransız devrimine de karşı çıkmıştır. Krallık sistemini savunan Hristiyan Kiliseleri, ifade ve inanç özgürlüğü ile demokratik arayışlara karşı çıkarak eski toplumsal düzenin ve her şeyi kontrol eden tanrı ve onun dünyadaki görüngülerinin korunması için çaba sarf etmiştir. Dolayısıyla modern sosyal bilim anlayışında dine atfedilen değişim karşıtı söylemin geri planında söz konusu deistik söylemin izleri açıkça görülür. İslam dünyasında toplumsal değişim karşıtı söylem olsa da günümüzde bu anlayışın devam etmediği ve İslam'ın rasyonel alana çekildiği söylenebilir. Gerek İslam gerekse diğer dinlerin bilim, siyasi ve toplumsal yapıyı şekillendirme çabalarını bir yana bıraktığı bunun yerine bilime dayalı değişim dinamiklerini kabullendikleri, ancak bunun deistik bir ruhu olmadığı aksine İslam'ın özündeki araştırma, akıl ve bilme vurgusuna dayandığı belirlenebilir. Örneğin yeni İslami görüşlerin; padişahlık sistemini öngörmediği, teknolojiyi kullanma eğiliminde olduğu ve modern tıbbı kabul ettiği düşünüldüğünde geçmişte yaşanan değişim karşıtlığının bugün gözlenmediği söylenebilir. Buna karşın azınlıkta olan dini grupların mevcut siyasi, sosyoekonomik ve toplumsal yapıyı reddettiği, bilim ve teknolojideki gelişmelere karşı temkinli tavır takındıkları da bilinmektedir.

## 2.2. Değişimi Takviye Edici veya Değişimin Taşıyıcısı Olarak Din ve Deistik Söylem

Toplumun değişmesinde insanın kendi üretiminin sonucu olan maddi faktörler etkilidir. Bunun dışında bilgi artışı da değişimi destekler; yeni bilgiler yeni teknolojilerin ve maddi kültür öğelerinin gelişmesine katkı sunar, böylelikle birbirini destekleyen yapılar toplumsal değişimi tetikler. Ayrıca deprem, sel, afet, salgın hastalık, kıtlık gibi tabiat olayları da toplumsal değişime yol açan maddi faktörlerdendir. Dinler, karizmatik liderler, ideolojiler ve felsefi akımlar gibi maddi olmayan faktörlerin de değişime neden olduğu söylenebilir.<sup>19</sup> Dinler ortaya çıktıklarında yerleşik inançları sorgularlar; ayrıca yerleşik sosyal yapının bir kısmını sorgulayıp bu yapıyı değişime zorlarlar. Bu sayede tam bir sosyal değişimden önce sosyal yapının en esnek öğelerini veya bir kısmını değiştirme gayretindedirler. Binlerce davranış kalıbından gelen bir sosyal yapının, bütünüyle değişmesi sosyolojik olarak mümkün değildir. Bir toplumun aile yapısından, istihdam imkânlarına, boş zamanlarını değerlendirme biçimlerinden yeme biçimlerine kadar her şeyin değiştirilmesi sosyolojik bir mucize olacaktır.<sup>20</sup> Sosyal grupların yapısı gereği top yekûn bir değişim; toplumun belirli parçalarının sırayla ve uzun bir zaman aralığında değiştirilmesi ile söz konusu olabilir.

<sup>19</sup> Abdurrahman Güneş, "Sosyolojik olarak din ve toplum ilişkileri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2014), 157-158.

<sup>20</sup> Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 25-27.



Dünyanın doğaüstü düşünce ve inançlar tarafından yönetilmediğini düşünen ve bu yönüyle deistik söyleme yaklaşan Weber'e göre rasyonel düşünce; tarihsel olarak sosyal değişimin yönü, şiddeti, zamanı ve etkinliğini belirleyici güce sahiptir.<sup>21</sup> İnancın, değişimin temel mekanizması olduğunu düşünen Gustave Le Bon ise inançlarda oluşan mikro değişimlerin bile makro düzeyde önemli toplumsal değişimlere neden olabileceğini savunmaktadır.<sup>22</sup> Deizmin dine olan karşıt yaklaşımına tezat şekilde din, toplumsal değişimi takviye edebilir. Batıdaki radikal ve esaslı değişimler düşünüldüğünde din, kendi varlığını tehdit veya ihlal durumu söz konusu değilse değişime destek olur. Değişimin desteklendiği durumlarda dindarlar, Protestan kilisesinin kapitalizme verdiği koşulsuz destekte olduğu gibi değişim mekanizmalarına ve dönüşüm sürecine katkı sağlarlar. Weber'in Protestan ahlakının kapitalist sistemin temelinde yer aldığına ilişkin görüşünden hareketle din, yalnız iktisadi kalkınmanın değil aynı zamanda demokratikleşme gibi siyasi ve sosyal değişimde temelinde yer alır. Demokratikleşme Katoliklerle mukayese edildiğinde Protestanlarda yaygındır.<sup>23</sup> Bu görüşe Protestan ülkelerdeki demokratik uygulamaların toplum tarafından daha fazla içselleştirilmesi delil gösterilebilir. Bunun yanında değişimin yalnızca demokratikleşmeyle okunması, deizmin eleştirilerine kapı aralama anlamı taşır. Çünkü deistler, değişimin dinin etki alanı dışında olabileceği veya kurumsal dinlerin sosyal değişime tüm karşı çıkışlarına rağmen, bir zaman sonra gelişmeye teslim olacaklarını savunurlar; yani deistlere göre din, gelişmekten başka yol bulamayan toplumlar için kendini dönüştürmektedir.

1789 Fransız devriminden etkilenen İslam coğrafyasında eşitlik, özgürlük ve adalet gibi devrimin getirdiği kavramlar, devrimi izleyen süreçte yaygınlık kazanmaya başlar. Bu dönemde İslam coğrafyasında yaşananlar bile İslam'ın doğduğu dönemde toplumdaki değişimi tasvir etmek de cılız kalır.<sup>24</sup> Ulema, cahiliye toplumundan İslam toplumuna geçişi büyük bir devrim olarak nitelendirmez. Çünkü bu dönemde devrim kavramının bir karşılığı yoktur. Ancak bugünden geriye bakıldığında söz konusu süreç bir toplumsal değişim olarak tanımlanabilir mi? Şah Veliyullah Dihlevi ve Muhammed Hamidullah gibi ilim adamlarında klasik ulemanın etkileri görülür. Örneğin Hamidullah, Arap toplumunda var olan Hz. Peygamberin de devam ettirdiği davranışlar, kısmen değiştirdiği davranışlar ve tamamen değiştirdiği davranışları ele alır. Ancak bunları bir devrim olarak nitelemez.<sup>25</sup> İlginçtir Hz. Muhammed'in tamamen değiştirdiği davranışlarda itikat ve zihniyet daha azdır. En azından cahiliye aile hukuku, İslam aile hukuku haline gelmiştir. Gündelik tutum ve davranışların çoğunluğu aile kurumu içerisinde yer alır. Tüm değişimlerin 23 yıl gibi kısa bir süre içinde gerçekleştirilmesini İslam öngörmediğinden, cahiliye hukukunda var olan birtakım kavramlar (ör.: evlilikte rıza, mehir vb.) devam etmiştir. Ancak İslam'la birlikte cahiliye aile hukukundaki bazı durumlar (ör.: eş sayısının sınırlanması) değişmiştir.<sup>26</sup>

Cahiliye toplumunda serbest piyasa koşullarının hâkim olduğu bir ekonomi anlayışı söz konusudur. Hz. Muhammed, cahiliye döneminde geçerli olan serbest piyasa koşullarında bir değişim yapma gereği duymamıştır. Hatta hicretten sonra 5 ve 6. yıllarda Medine'de bir kıtlık ortaya çıktığında fiyatlar yükselir.

<sup>21</sup> Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (New York: Routledge, 2013), 59-62.

<sup>22</sup> Pitirim Sorokin, *Social and cultural dynamics: A study of change in major systems of art, truth, ethics, law and social relationships* (Routledge, 2017), 36.

<sup>23</sup> Jonathan Cohen, "The foundation for democracy: School climate reform and prosocial education", *Journal of character education* 10/1 (2014), 49.

<sup>24</sup> Karen Armstrong, *A history of God: The 4,000-year quest of Judaism, Christianity and Islam* (London: Ballantine Books, 2011), 196-200.

<sup>25</sup> Muhammed Hamidullah, "İslam'da devlet idaresi", *İstanbul: Beyan Yayınları*, (1998), 103-105.

<sup>26</sup> Vejdi Bilgin, "Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 123-142.

Serbest piyasa ilkeleri gereği ürünün az talebin fazla olduğu durumlarda, ürünün satış fiyatının artacağı öngörülür. Peygamber fiyatlardaki bu artışa müdahale etmez; Ashap bu duruma müdahil olmasını istediğinde Hz. Muhammed: “*Yarın ben onların hakları konusunda Allaha nasıl hesap veririm.*” demiştir. Ancak Peygamber, malların aşırı kar ile satılmasını hoş görmez. Bu dönemde İslam’ın ticaret hayatındaki en önemli değişikliği belirli malların (alkol içerikli içecekler vb.) satışının yasaklanmasıdır; buna karşın gayrimüslimler için yasak söz konusu olmamıştır. Faizin yasaklanması, zekâtın yerleştirilmesi cahiliye döneminde olmayan yenilikler olarak İslam’ın sosyal alanı değiştirici yönüne örnek teşkil eder. Bu açıdan İslam, cahiliye toplumunda bazı değişikliklerin yapılmasına, bazılarının devam ettirilmesine ve çeşitli yeniliklerin ise yerleştirilmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte cahiliye toplumunun sosyolojik olarak tamamen değişmesi söz konusu olmamıştır.

Klasik dönem deistlerden etkilenen Karl Marks, Hristiyanlığa olumsuz bir anlam yükleyse bile son dönem Marksist ideologlardan Karl Kautsky, Hz. İsa’yı devrimci olarak nitelendirir; çünkü Hz. İsa ezilenlerin, fakirlerin ve kölelerin yanında yer almıştır.<sup>27</sup> Böylesi bir konumlanma söz konusu olsa da Hz. İsa’nın toplumsal değişmeye ön ayak olduğu söylenemez. Kölelik, Hristiyan inancında yer almamasına karşın 1960’ların sonuna değin Batı’da etkisini göstermiştir. Ayrıca Hz. İsa dönemin siyasi sistemini değiştirici bir etkinlik içine de girmemiştir. Özellikle orta çağ Hristiyan kiliseleri siyasi sistemi destekleyip ezilen sınıfın değil soyluların yanında yer almayı tercih etmiş, bu yönü ile sermaye, sömürü ve diğer insani öğeler, sanki tanrıdan gelen bir emir varmış gibi lanse edilmiş; tanrı buyruğu olarak betimlenen pek çok hukuksuz uygulama sürdürülmüştür. Deizm tam da bu tür tutum ve davranışlara karşıt bir anlayış olarak doğmuştur. Kilisenin hukuksuz uygulamaları, rant ve sömürü aracı olan din adamlarının dini kullanarak giriştiği usulsüzlükler ve diğer pek çok konuya karşı çıkan deistler, dinin yalnızca sınırlı bir yönünün gelişmeyi destekleyici olabileceği ama dini doktrinlerin gelişme karşıtı olduğunu söylerler. Bu açıdan deizm, yalnızca Hristiyanlığa değil, dinlerin tamamının özellikle pratik yönüne bir tepki olarak doğmuştur.

Klasik dönem deistlere göre toplumsal anlamda esaslı değişikliklere kaynaklık eden ve sosyal düzenin sağlanması ile istikrarın korunmasında etkin rolü olan din, var olan sosyal düzeni değiştirme potansiyeli sayesinde sosyal sapma veya anomiyeye neden olabilir. Toplumun bölünüp ayrışmasına, sınıflar veya sınıflar oluşturulmasına da neden olabilecek din, göç ve devrim gibi esaslı yapısal değişmelere kaynaklık edebilir.<sup>28</sup> Özü itibarı barışı ve düzeni savunsa da dinler her zaman ve koşulda istikrar unsuru olmayabilir. Örneğin Batı’da Rönesans’ın bir sonucu olarak beliren reform hareketleri, Hristiyanlığın farklılaştırılmış; farklılıklar zaman içinde ayrışmalara, mezhep çatışmalarına ve savaflara yol açmıştır. Bu açıdan Avrupa’nın deneyimlediği yüzyıl savafları veya kiliselerin kendi içindeki çatışmaları sonucu oluşan bölgesel ayrışmalar, dinin her durumda istikrarın kaynağı olmadığını göstergesidir ki bu söylem deizmin ana karakteristiğidir.

Din, toplumsal alanda bir taraftan değişime destek olucu tavır sergilerken diğer taraftan değişime karşı toplumsal düzeni koruyucu tavır da geliştirebilir.<sup>29</sup> Bu çift taraflı etki dinin çok boyutlu ve karmaşık doğasının sosyolojik bir çıktısıdır. Yani din, bir yandan muhafazakâr tutum sergileyip var olan geleneksel düzeni ve egemenlik alanlarını korurken, diğer yandan toplumsal değişimin başat faktörü olabilir. Sosyal değişimin hızlı yaşandığı veya toplumsal farklılaşmanın yoğun olduğu zamanlarda din, toplumu koruma

<sup>27</sup> Dick Geary, *Karl Kautsky* (Manchester: Manchester University Press, 1987), 39-41.

<sup>28</sup> Aydın Yaka, *Sosyal değişim/Türk modernleşmesi* (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2011), 69.

<sup>29</sup> Vejdî Bilgin, *Sosyal çözümme ve din* (İstanbul: Etüt Yayınları, 1997), 34-37.

adına parçalanma, ayrışma veya ötekileştirme gibi toplumsal çözülmeye yol açan yıkıcı etkiler karşısında toplumu koruma ve kollamak için bütünleştirici işlev görür; bu deistlerin karşı çıkmadığı bir gerçekliktir. Sosyal değişimin hızlı olduğu toplumlarda sosyal bozulma ihtimali daha fazla olduğundan dinin bütünleştirici etkisi bu toplumlarda daha somut izlenebilir. Bu açıdan dinin sosyal değişimi destekleyen ve bütünleşmeyi sağlayan pratik tecrübelerinin bilinmesi önemlidir. Örneğin Protestanlığın bir kolu olan Pentikostalizm, Şili ve Peru gibi Katolik kolonilerinin modernleşmesinde önemli katkı yapmıştır. Japonya'nın iktisadi rasyonelleşme sürecinde Şinto Uyanış Hareketinin bütünleştirici dinamikleri, sosyal değişime yön vermiştir. İslam'ın değişimi yönlendirici ve toplumsal bütünleşmeyi destekleyici etkisi tarihteki pek çok İslam devletinde gözlenebilmektedir. Bu tür etkileşimlere deistlerin karşı çıkmadığı bilinmektedir.

Türk modernleşme hareketinde sıkça vurgulanan ve İslam'ın gelişme karşıtı ve sosyal değişime engel olan bir din olmasına karşın, kalkınmış ve zengin ülkelerin sahip olduğu deistik ve pozitivist düşünce yapısının, bilimin veya Hristiyanlığın kalkınma ve gelişmeyi destekleyici olduğu savı gerçeği yansıtmamaktadır. Müslüman dindarların sosyal değişim karşısındaki negatif tutumları bilinse de İslam'ın özü değişime engel değil, değişimi ve gelişmeyi destekleyicidir.<sup>30</sup> Hz. Muhammed'in 23 senelik peygamberlik dönemi boyunca Mekke ve Medine'de inşa ettiği sosyal sistem, İslam'ın değişimi tetikleyen yönünü gözler önüne sermektedir. Cahiliye toplumu olarak adlandırılan animist, politeist ve pagan inançların yaygın olduğu bir dönemde geleneksel din ve dünya görüşüne başkaldırı niteliğinde beliren İslam, Mekke'de yoğun eleştiri ve tepki ile karşılaşmıştır. Buna karşın İslam'ın dönüştürücü etkisine direnc göstermeyen Medine'de kök salan yeni söylem, zaman içinde yalnızca hicaz bölgesinde değil tüm Arabistan yarımadasında sosyal değişimin başat aktörü olmuştur. Halifeler döneminde İslam'ın sınırları çok hızlı bir şekilde genişlemeye başlamış, Müslüman olan/olmayan yeni çevrelerin kültürleriyle karşılaşma, toplumsal bir hareketliliğe neden olmuştur. Bu dönemde yaşanan değişimin büyük ölçüde zihniyet düzeyinde olduğu söylenebilir. Halifelerin seçimi gibi zaman içinde gerçekleşen çeşitli olaylar değişimin Hz. Peygamber sonrasında da olduğunu göstermektedir.

Buradan hareketle sosyal değişimin kaçınılmaz olduğu gerçeğinden hareketle dinin sosyal doku üzerinde tesirinin olduğu söylenebilir. Ancak zaman, mekân, sosyal yapı gibi unsurlar bu değişimi büyük ölçüde belirlemektedir. Din, toplumda ani kırılmalar olmasını istemez. Çünkü hangi konuda olursa olsun ani kırılmalar krizleri tetikler.<sup>31</sup> Ancak dinlerin belirli kriz durumlarında ortaya çıktığına ilişkin yaygın bir yaklaşım söz konusudur. Sosyal değişim, birey ve grup etkileşimlerinden doğar; bu etkileşimler zaman zaman çatışmaları da tetiklerken çatışma durumlarında din, önemli bir unsur olarak belirir. Çatışmalardan yeni toplum düzeni ortaya çıkar; yani din öncelikle kendi dinamikleriyle çatışmaya neden olur ve çatışma sonucunda yeni bir sosyal yapının kurulmasına da öncülük eder. Bu tam da deizmin Batı'da ortaya çıkma sürecini anımsatır; Kilise içinde yaşanan değişimler zamanla krizleri tetiklemiş ve sosyal dönüşüm baskısı din karşıtı söylemi güçlendirmiştir.

Din esasında sosyal yapıyı tam anlamıyla değiştirmemekte; bir zihniyet dönüşümünü öngörmektedir. Bu dönüşüm biçimi, inanç çerçevesinde söz konusu olan daha radikal bir dönüşüme vurgu yapar. Mesela temel insan hak ve özgürlükleri etrafında gelişen bir dönüşümden bahsedebilmek için her din kamusal alanda kabul gördüğünde kölelik kurumunu kaldırması gerekir ki hiçbir din köleliği kaldırmamıştır. Çünkü kölelik gibi kökleşmiş bir kurumun kaldırılmasını teklif etmek, gerçekleştirilmesi

<sup>30</sup> Talal Asad, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity* (Redwood: Stanford University Press, 2003), 52-53.

<sup>31</sup> Halil Aydınalp, "Sosyal çatışma ve din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 189-190.

mümkün olmayan bir dönüşüme hatta sosyal yıkıma işaret etmektedir. Dinlerin içine doğduğu toplum, kölelik gibi yoğun işlevleri olan ve gücünü yerleşik gelenekten alan kurumları kökünden değiştiremez. Kölelik üzerine deistlerin öne sürdüğü argümanlar, çoğunlukla dinlerin bu dünyanın rantını kollayıcı yönde tutum sergilediği ve kölelerin gerçek özgürlüğü cennette yaşayacakları ideali üzerinde yoğunlaşmaktadır. İslam değerlendirildiğinde vahyin gelişinin üçüncü yılında Peygamber Kureyş kabilesine tebliğe başladığında, kabile Hz. Muhammed'in eskiden olduğu kişi olmaya devam ettiğini bilmektedir. Fakat O eskiden olduğundan farklı şekilde bir söyleme sahiptir ve din konusunda yeni bir tutum, davranış ve ifade biçimi içindedir. Ek olarak tebliğin ilk dönemlerinde Peygamber, yalnızca inanç ve ibadette değil ahlaki konularda ve insanlar arası ilişkilerde bir dönüşümü önermektedir.

Toshihiko İzutsu, eserlerinde İslam'ın getirdiği zihniyet dönüşümünü analiz eder. Ona göre, cahiliye insanı benmerkezcidir<sup>32</sup>; İslam tanrı merkezli yeni bir insan tipi ortaya çıkarmaya çalışır.<sup>33</sup> Her ne kadar cahiliye döneminde İslam'ı eleştiren kesimler belirli ilahlara taptıklarını söylemişlerse de kolay bir biçimde ilahlarını bir kenara bırakıp kendi heveslerine göre hareket edebilmektedirler. İslam öncelikle tanrı merkezli bir insan modelini şart koşar ve bu modelin çekirdeğine de tevhit inancını yerleştirir. Daha sonra bu model büyük bir toplumda aşırı değişime uğramaksızın insanların kadınlarla, kölelerle veya düşmanlarıyla olan ilişkilerinde daha ahlaki bir ilişki içerisinde bir araya gelmelerini sağlar. Dolayısıyla İslam'ın ilk ortaya çıkışı, deist argümanlara tezat oluşturacak şekilde, ciddi anlamda büyük bir toplumsal kırılmaya sebep olmaz. Ancak o dönemde yaşayan İslam karşıtlarının bir kısmı bir niyet okuması yaparak Peygamberin her şeyi değiştireceğine ilişkin bilgi çarpıtması yapsalar da büyük bir sosyal dönüşüm söz konusu olmaz ama bir zihniyet dönüşümü olmuştur denilebilir.

### 3. Dönüşümün Deistik Pratikleri: Toplumsal Değişim Dini Dönüştürebilir mi?

Toplumsal değişim, her dinin ortaya çıktığı zaman diliminde ve sonraki zamanlarda dinin inanç düzeyinde ya da ibadetler düzeyinde değişimini değil ama sosyal pratiğe yansıyan birebir insan ilişkileri de denilebilen ahlaki durumları bir şekilde etkilemektedir. Ortadoğu'da ortaya çıkan Hristiyanlığın Roma'da kök salarak politeist ve pagan inançlarını ortadan kaldırması; Mekke'de İslam'ın yayılmasıyla birlikte animist ve politeist inançların kamusal alandan çekilmesi, inanç ve ibadet değişiminden öte insan ilişkilerini ve topyekûn ahlakı da değiştirici etkiye sahiptir. Ancak bunun deistik bir dönüşüm olarak algılanması sakıncalıdır. Çünkü deistik dönüşüm, tanrının kamusal alandaki etkisini azaltan profan bir karakteristik iken burada söz konusu olan kutsalın kamusal alana zerk edilmesidir.

İslam tarihinde özellikle Hz. Osman dönemi, önemli sosyal kırılma ve değişikliklerin yaşandığı bir dönemi belirlemesi açısından önem taşır. Bu dönemi izleyen süreçte İslam içinde çeşitli ayrışmalar, siyasi ve sosyal farklılaşmalar, isyanlar ve mezhepler görülür. Değişimin hızlı olduğu bu süreç, İslam coğrafyasında yoğun bir karmaşanın ve sosyal dönüşümün meydana gelmesini sağlamıştır. Son iki halifenin öldürülmesiyle birlikte Müslümanlar arasındaki çatışmaların bir noktada toplumsal değişimin dine etkisine verilebilecek örnek olduğu söylenebilir. Anılan örnekte sosyal değişimin İslam'a olumsuz etkisi söz konusu iken, aynı süreç İslam'a ilişkin farklı anlama biçimlerinin ve yorumların ortaya çıkması olarak okunduğunda olumlu bir değişimden söz edilebilir. Çünkü İslam, Arap yarımadasının dışında yayılmaya başladığı andan itibaren farklı kültürlerle örneğin Pers ve Bizans kültürüyle etkileşimiyle birlikte toplumsal değişim sürecinin hızlandığı ve dini farklı anlama ve yorumlama biçimlerinin ortaya

<sup>32</sup> Toshihiko İzutsu, "God and Man in the Qur'an", *Kuala Lumpur: Islamic Book Trust*, (2008), 59-63.

<sup>33</sup> Toshihiko İzutsu, *The concept of belief in Islamic theology* (The Other Press, 2006), 39.

çıktığı görülmektedir. Bu yönü ile İslam'ın klasik söylemden farklılaşarak daha eklektik bir sosyal düzeni kurgulamak zorunda kaldığı belirlenebilir.

Çağdaş dönemde ise toplumsal değişimin dini anlama ve yorumlama biçimleri üzerindeki etkisi, yeni dini hareketler özelinde gözlenmektedir. Avrupa'da ortaya çıkan ve daha sonra Amerika ve tüm dünyaya yayılan bir tür felsefi gelenekten ya da kurumsal geleneğin dışındaki eklektik veya senkretik birtakım oluşumlar, yeni dini akımlar/hareketler/oluşumlar olarak görülebilmektedir.<sup>34</sup> Bu farklı anlama biçimleri elbette seküler toplumsal değişimden etkilenmiştir. Bu durum bir yandan dindarlığın ortadan kalkmadığını, farklı toplumsal yapılar içinde değiştiğini gösterirken diğer yandan bu yönelimlerin dini çoğulculuğun veya deistik veya seküler yaşam biçiminin zorunlu bir neticesi olarak oluştuğu da anlaşılabilir. Yeni dini yönelimler, günümüzde dünyanın neredeyse açık bir toplum haline gelmesiyle birlikte dünyanın çeşitli bölgelerindeki dine ilişkin farklı yaklaşımları anlama, yorumlama ve izah biçimlerinin daha görünür hale gelmesini sağlamış, insanlarda deist, ateist ve agnostik söylemlerin anlam alanından uzaklaşma istencini arttırmıştır.

Her ne kadar deistik karakterde olsa da modern sanayi toplumunun, sosyal değişim anlamında dine büyük bir etkisinin olduğu söylenebilir. Burada kast edilen özellikle kırsal bölgelerden kentlere göç eden kitlelerin, kent ortamında geleneksel dinlerini yaşama isteğinin, kentte var olan din anlayışına alternatif getirmesidir. Bu farklılaşma, kaçınılmaz olarak dini anlama biçimine de yansımıştır. Nitekim sosyoloji literatüründe kentleşmeyle birlikte dini yönelimlerde bir zayıflamanın veya sekülerleşmenin ortaya çıktığı, ancak bu tespitin batı özelinde yapılması nedeniyle Doğu toplumlarında farklı durumların yaşanabileceği ifade edilebilir. Özellikle 1970'li yılların ikinci yarısından itibaren Türkiye'de köyden kente göç ile birlikte dini yönelimlerdeki gerilemenin aksine bir seyir izlediği, yeniden dine ve geleneğe dönüşü temsil ettiği belirlenebilir. Ancak bu durum son dönem agnostisizm, deizm ve ateizm gibi akımlara meyleden gençler üzerinden yürütülen ampirik çalışmalar ve sekülerleşme tartışmalarıyla sekteye uğramış gibidir. Yine de Türk toplumunda dinin kamusal görünürlüğü yüksek düzeyde olup alternatif dini yapılar ve deizm gibi inanç farklılıkları toplumsal alanda dışlanmaktadır.

Geleneksel toplumun kolektif yaşam pratiği köyden kente göçle birlikte bir değişime uğrar. Kentte kolektivite yerine birey vurgusu öne çıkar ve birey, kolektif yapı karşısında güçlenir. Bireyin güçlenmesiyle birlikte dine ilişkin geleneksel anlayıştan farklı yorumlama biçimleri de yaygınlık kazanmaya başlar.<sup>35</sup> Bu noktada modern yaşam pratiklerinin dindar bireyin önüne çıkardığı seküler tehditlerin de etkili olduğu söylenebilir. Kente gelen birey, köy ortamında icra ettiği bazı dini pratikleri kent ortamında kolaylıkla yerine getiremez. Örneğin köy yaşamında ibadetlerini yapmak için rahatlıkla zaman ayıran birey, kent yaşamının yoğun ve karmaşık iş ilişkileri içinde ibadetlerini düzenli yapmak için zaman bulamayabilir. Bir süre sonra birey kentin sınırlayıcı iş ilişkilerinden kaygılanmakta veya kazancının helal olup olmadığını sorgulama gibi ikilemler yaşayabilmektedir. Bu durum dinin görünürlüğünün azalması değil, dini yaşamın seküler dönüşüme uğradığının temsidir. Çünkü modern anlamda sekülerleşme, dinin geleneksel yapısında oluşan çözümlerdir. Sekülerleşmenin ileri formlarında ise birey din kavramıyla arasına sınır örecektir ve zamanla din bireysel ve kamusal alandan tamamen doğüstü alana terk edilecektir. Bu zorlama görüşüne göre deistik dönüşüm, sekülerleşmeyle birlikte karşı konulmaz şekilde toplumda gözlenecektir.

<sup>34</sup> M. Ali Kirman, "Batıda ortaya çıkan yeni dini hareketlerin bazı özellikleri ve toplumsal tabanları", *Dini Araştırmalar* 1/4 (1999), 223-233.

<sup>35</sup> Asım Yapıcı, "Geleneksellik ile Modernlik Arasına Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık", *Dem Dergi* 1/2 (2007), 24-29.

Toplumsal değişimin dini hayat üzerindeki olumsuz etkisi, modernite ve ardından gelen post modern dönemde karşılaşılan bir olgudur.<sup>36</sup> Geleneksel toplumlarda her ne kadar kral veya padişahlar özel yaşamlarında dine doğrudan bağlı olsa veya olmasalar da ülke yönetiminde dine bağlılık göstermişlerdir. Bu kapsamda geleneksel toplumda insanların dini pratikleri gündelik yaşam içinde sergilemelerinde bir engel de söz konusu değildir. Hatta ulemanın bazı konularda, örneğin namaz kılmayanlara para cezası verilmesine yönelik telkinlerine Osmanlı sultanları ilgi göstermemiştir. Geleneksel insan özel yaşantısında, eğer büyük ideolojik beklentileri söz konusu değilse, dinin gereklerini yerine getirmektedir. Fakat modern dönemde hem modern yaşamın getirmiş olduğu tempo hem birtakım resmi ve hukuki kısıtlamalar dini hayat üzerinde olumsuz etkilere sahiptir. Bu açıdan din kamusal alandan silikleşmektedir; bu ise yalnızca seküler değil fakat deistik dönüşümün ne denli etkin şekilde sürdüğünü gözler önüne serer.

Geleneksel toplumlarda özellikle her din mensubunun mutlak surette kendi din mensuplarıyla beraber kalması, ortak bir mekânı ve zamanı paylaşması, Bourideu'cu söylemle habitusun oluşması söz konusudur. Bir Yahudi özdeyişinde "Yahudilerin olmadığı yerde bu din nasıl yaşayacaktır?" şeklinde bir ifade söz konusudur.<sup>37</sup> Yahudiler İsrail devleti kurulana kadar bir ülkeye sahip olmamışlar ama tarihsel süreçte farklı ulusların içinde bir şekilde gruplaşarak bu cemaat yapısını ve Yahudi dinini devam ettire gelmişlerdir.<sup>38</sup> Son dönem göçlerle Batıya yönelen Müslümanlar haricinde tarihsel olarak Müslümanların azınlık deneyimi olmamıştır. Modern dönemde ise aynı ortamda yaşamak zorunda olan farklı din mensuplarının karşılaştıkları pek çok sorun söz konusudur. Bu açıdan modern hayat tarzının bireyin dindarlığını olumsuz yönde etkilediği ve bunun doğal bir sonucu olarak ateist, deist ve agnostik akımların toplumda belirginleştiği gözlenmektedir.

Deistik düşüncenin bir getirisi olarak beliren sekülerleşme olgusu, toplumsal değişimin dini olumsuz etkilediği duruma örnek teşkil eder. Sekülerleşme teorisine göre bir toplumun modernlik derecesi, sekülerlik derecesine bağlıdır; sekülerleşme ne derece yüksekse o toplum için o derece modern denilebilir.<sup>39</sup> Moderniteyle birlikte dinin toplumsal alandan silinmesi veya çöküşünü hızlandıran dünyevileşme, beraberinde farklı bir dindarlık biçimini de getirir. Bu dindarlık biçimi, dinin toplumda gerilemediği veya toplumdaki etkisini sürdürdüğü ancak kamusal alanda görünürlüğünün azaldığı bir forma sahiptir. Bu açıdan dinin sekülerleşme karşısında korunumu deistik düşünceyle harmanlanmış modernleşmenin başarısızlığı olarak yorumlanmakta, anılan bu yeni eğilim post modernite olarak adlandırılmaktadır.

Klasik deizmden beslenen sekülerleşme teorisi, dünyanın giderek sekülerleşme eğiliminde olduğu ve dinin, bu yeni eğilim karşısında kamusal alanda görünürlüğünü yitirdiği tezine dayanır.<sup>40</sup> Kamusal alanın dışına itilen din, toplum hafızasından silinmekte yani tarihin tozlu raflarına gönderilmekte ve bu dinin tanrısı da dünya dışına itilmektedir. Böylelikle klasik teori, deistik teze paralel şekilde dinin toplumsal etkinliğinin de olmadığı bir ütopya tahayyül eder. Seküler zihniyet, geleneksel dini kurum, yapı ve oluşumları yıkmaya ve dini yaşam pratiklerini silikleştirmeyi amaçlarken temelde deistik argümanlara sıkça başvurur. Bu teoriye göre dini pratikler kamusal alandan çıkarıldığında toplum daha modern bir

<sup>36</sup> Aksu Akçaoğlu, *Zarif ve dinen makbûl: muhafazakâr üst-orta sınıf habitusu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018); Yasin Aktay, "Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum", *Milel ve Nihal* 12/2 (2015), 197-203; Abdullah Özbolat, "Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık", *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 265-278.

<sup>37</sup> Şems Metin, *Yahudi Atasözleri* (İstanbul: Milenyum, 2016), 69.

<sup>38</sup> Paul Johnson, *History of the Jews* (London: Hachette, 2013), 102-104.

<sup>39</sup> Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* (İstanbul: Liberte, 2019).

<sup>40</sup> Norris - Inglehart, *Sacred and secular*, 119-120.

kimlik kazanacak ve toplumsal değişme hızlanacaktır. Özellikle geleneksel toplum yapısından modern toplum yapısına doğru evrilen toplumlarda seküler zihniyetin kurulu dini yapıları, örf, inanç ve gelenekleri yıpratmış ve değişime zorladığı bilinmektedir. Ancak pratikte modernleşmeyle birlikte dinin gerileyeceği tezi, dinin kendini yenilemesi, yeni din ve dindarlık formlarının ortaya çıkmasıyla yıkılmıştır.<sup>41</sup> Sekülerleşmenin toplumlara benzer şekilde etkileyeceği ve dinin az ya da çok toplum hafızasından çıkacağına ilişkin varsayımlar, toplumların farklı modernleşme evrelerinden geçmesi ve kültürel kodların toplumdaki modernleşme dinamiklerini farklı şekilde içselleştirmesi sonucu boşa çıkmış; deizm Batı'da unutulmuş bir tanrı tasavvuru olarak kalmış ve seküler varsayımlar Batı toplumlarında dahi doğrulanmamıştır. Buna karşın Türkiye gibi İslam coğrafyasında zikredilen ülkelerde seküler dönüşüm, deizm gibi inanç aşınmalarıyla karakterize edilmektedir.

#### 4. İslam ve Değişim: Müslümanlar Deistik Değişim Olgusuna Nasıl Yaklaşır?

Modernleşmenin getirisi olan yaşam biçimi, dini yaşamın temel belirleyicilerini de dönüşüme uğratar. Şüphesiz bu etkileşim İslam coğrafyasında da gözlenir ve sosyal değişim Müslümanlar için de önemli bir tartışma alanı yaratır. Müslümanlar değişim olgusunda çeşitli biçimlerde ele almışlardır. Bu noktada ilk görüş, İslam'da değişime veya dönüşüme yer olmadığı yönündedir. Bu görüşe göre İslam ile değişim, bir araya gelmesi düşünülemeyecek olgulardır. Değişim ile İslam'ı bir arada düşünmek, İslam'ı yozlaştırmak isteyenlerin veya üst akıl ya da dış mihraklar olarak nitelenen görünmez düşmanların niyetlerindedir. Yine "İslam açısından değişim" diye anılan bir olgu var olamaz; İslam bir kere kurallaşmıştır ve bu kurallar kesinlikle değiştirilemez. Bu dolayında tarihi bir süreç vurgu yapan ve ilahi kaynaktan beslenen İslami birikim ve deneyimin dönüştürülmesi, gözden geçirilmesi, revize edilmesi veya yenilenmesi gibi girişimleri gerektirecek bir durum mümkün olamaz.

Müslümanların değişim olgusuna yaklaşımında yaygın olan ikinci görüşe göre, İslam değişimin hızına ayak uyduracak kadar esnek değildir. Bu görüşe göre, dünya o denli hızlı değişmekte ve o kadar çok değişken bu dönüşümde rol almaktadır ki İslam gibi statik bir din, bu değişim karşısında etkisiz kalır. İslam'ın tarihsel serencamının sosyal değişim karşısında çabuk tepki veremeyeceğini savunan bu görüş, İslam'ın sosyal yaşamın bir parçası olduğunda sosyal değişimlere aynı hızda cevap veremeyerek hantallaşacağı veya toplumsal ihtiyaçlar karşısında etkisizleşeceği tezine dayanır. Bu görüşe göre, İslam'ın yüce doktrinleri, değişim karşısında tutunamaz ve İslam, sosyal değişimin bir parçası olursa çok sayıda görüş ve pratik İslami doktrinlere eklenerek İslam'ı çürütür. İslam'ın yaşaması için sosyal değişimin hızlı mekanizmalarından uzak durması gereklidir.

Müslümanların değişim olgusuna yaklaşımında söz konusu olan üçüncü görüşe göre, İslamiyet değişime ayak uydurabilir veya değişime yön veren taşıyıcı bir güç olabilir. Bu görüşe göre zaman içinde her şey gibi toplumlar da değişime uğrar; İslam bu değişime uyum sağlayabilecek denli esnek bir kuram ve pratik birikime sahiptir. Zamanın değiştirdiği İslami hükümlerin olması gerçeğinden hareket eden bu yaklaşıma göre, toplumsal değişime bağlı olarak beliren yeni durum ve sorunların çözümü için zaten İslam'da içtihat sistemi kurulmuştur. İchtihat sistemi, yeni durumlar karşısında İslam'ın dönüşüm pratiklerini canlı tutar; böylelikle İslam değişimin öncüsü olur.

Yukarıda anılan argümanlardan hareketle İslam geleneğinin değişimle barışık bir tutum içinde olduğu söylenebilir. Burada kastedilen değişim, farklılıklara tahammül veya diğerleriyle bir arada

<sup>41</sup> Ali Köse, "Modernleşme-sekülerleşme ilişkisi üzerine yeni paradigmlar", *Liberal Düşünce* 24 (2001); Ali Köse, *Kutsalın dönüşü: 21. yüzyılda dinin geleceği* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014).

yaşayabilecek bir iradenin Müslüman zihninde tezahür etmesidir. Hicretle birlikte Müslümanlar Mekke'den Medine'ye geldiklerinde, Medine'deki o farklı sosyal dokuyu kabul ettiler. Bizzat Peygamberin iradesiyle önce Müslümanlar birbirleriyle kucaklaşarak kardeş oldu, daha sonra Medine'deki bu farklı dinsel yapılar barışçıl bir ortamda birbirlerini tanıma fırsatı buldular. Farklı dinlerin birbirlerinin meşruiyetlerini kabul ettikleri Medine sözleşmesinde can ve mal güvenliği ile sosyal barışın inşa sürecine yönelik pratikler söz konusudur. Medine sözleşmesinden hareketle sosyal yapı içinde herhangi bir değişme hareketinin söz konusu olabilmesi için az ya da çok dine münasebet etmesi gerektiği belirlenebilir. Bu açıdan sosyal değişim için din; bir aracı unsur olmaktan ziyade, taşıyıcı veya belirleyici konumdadır.

İslam'ın yenileşme olgusuna bakışı "tecdit" anlayışı çerçevesinde belirlenmiştir.<sup>42</sup> Her çağda bir müceddidin gelerek dinin temel doktrinlerini ele alması, dini yaşantıya yön vermesi ve dini anlama noktasında toplumda bir sinerji ve dinamizm oluşturmasını esas alan tecdit anlayışı, zamanla İslam'ın farklı yorumları ve çeşitli kollara ayrılması neticesinde sekteye uğramıştır. Her mezhep kendi müceddidini belirlemiş; diğer mezheplerin yenilikçi görüş ve pratiklerini dışlamıştır. Bu noktada farklı yorumları tek bir İslam pratiğinde birleştirecek ve İslam'a yeni bir yön ve dinamizm sunma potansiyeli olan ve güçlü bir İslami birikime sahip müceddidin varlığı tartışmalıdır. Ancak İslam tarihinde görülen mezhepler ve diğer dini grup ve yapılar, İslam'ın egemen olduğu toplumlarında dini bir değişme deneyiminin varlığına işaret eder.

İslam hukukunda yaygın olarak kabul gören 'zamanın değişimiyle hükümlerin de değişebileceği' ilkesi (mecelle prensibi), İslam'ın değişime ayak uyduran esnek yapısını vurgular.<sup>43</sup> Buna karşın Ahlak olgusu İslam'ın değişmeyen veya statik yönüne işaret etmektedir. Bu noktada kaynağını Kur'an'dan alan ve 'emredilmiş örnekler' olarak ifadesini bulan 'şeriatın' da İslam'ın değişmeyen ahlaki yönüne vurgu yaptığı söylenebilir. Şeri hükümler veya İslam, zaman içinde gözlenen tüm insan davranışlarına veya tüm toplumsal olay ve olgulara karşı bir görüş geliştirmese de ele aldığı stratejik örnekler yardımıyla ahlaki yönden toplumun dönüşmesine katkı sunar. Toplumlar birbirlerinden farklı yaşam döngülerine sahip olduklarından her toplumun etik kodları ve ahlaki ilke ve değerleri farklılık gösterir. Buna karşın Hz. Muhammed dönemi sosyal yaşantısında gözlemlenen ahlaki karakteristikler, günümüz İslam coğrafyalarında hala örnekliğini sürdürmektedir.

Müslüman toplumda değişimden bahsedildiğinde, bir sosyal gerçeklik olarak dinin değişimi de söz konusu olabilir. Bu noktada kast edilen, zamanla değişen sosyal koşullar ve toplumun yeni istek ve ihtiyaçları doğrultusunda din kurumunun da kendini yenilemesi, dönüştürmesi veya güncellemesidir ki bu durum seküler bir karakteristikten ziyade zamana ve sosyal yapıya bir uyum çabasıdır. İslam'ın değişimi, temel inanç ve ibadetlerde bir değişimi öngörmez. Burada söz konusu olan değişim, çağın özelliklerini dikkate alarak İslam'da bir yenileşme ve çağa uyum sağlama faaliyetleridir ki zikredildiği üzere bunun deistik seküler argümanlarla ilgisi yoktur.

İslam'ın ilk döneminde, özellikle hicri 3 ve 4. yüzyıla kadar yani fikhin ilkelerinin ortaya konulduğu dönem, İslam'ın temel sabitesi olarak sonraki yüzyıllarda kabul görmüştür. Bugün anlaşılan İslam, ilk dönem selef âlimlerinin ortaya koymuş olduğu düşünsel altyapı üzerine inşa edilmiştir. Sosyal değişimle

<sup>42</sup> Muammer Esen, "Dini düşüncede tecdit", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2009), 42-44; Mustafa Öztürk, "İslam dünyasında yenilik ve yenilikçilik karşıtlığının zihniyet kodları-modern Türkiye örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009), 14-16; Merter Rahmi Telkenaroğlu, "M. Hamdi Yazır'da (1878-1942) 'reforma karşı tecdit' ya da 'başkalaşmadan yenileşme' tasavvuru", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 139-164.

<sup>43</sup> Mustafa Macit, "Sosyal medyada 'imam hatipli' temsilleri: Kolektif bir kimlik söylemindeki sosyal-bilişsel izdüşümler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 51 (2014), 381-383.



İslam arasında teorik olarak dinamik ilişkiyi kuracak olan kavram miladi 10 ve 11. yüzyılda ortaya konmuş olan “örf kaidesi” olarak belirlenebilir. Örf, eğer Kur’an ve sünnete açıksa veya muhalif olmazsa dikkate alınır ve uygulanır. Ancak miladi 9. yüzyılın örfi kaideleri çerçevesinde belirlenmiş bir olay, miladi 15. yüzyılda farklı nitelik içerse de âlimler tarafından 9. yüzyılın kaideleri çerçevesinde değerlendirildiği durumlar sorunludur. Çünkü örf, zamana göre değişen niteliktedir ve değişimin karakteristiğine uyum sağlayabilmiş bir olgudur. Bu noktada zamanın ruhuna uygun karar verebilmek için değişimin dinamiklerini takip etmek, örf nazariyesinin bir gereğidir. Bu bağlamda “İslam değişme ayak uydurur, örf nazariyesi bu uyumun taşıyıcısıdır” söyleminin tam olarak sosyal gerçekliği yansıtmadığı düşünülmektedir.

İslam coğrafyasında örfün kuramsal çerçevesi bilinse de pratikte örfi kaidelerin uygulanmadığına sıklıkla tanık olunur. Bu durum toplumsal hayatın örfi kaidelerin pratiğe dönüştürülmesini zorlayıcı karakteristiğine işaret eder.<sup>44</sup> Toplumsal hayat, kuramsal ilke ve değerlerin üzerinde bir işleyişe sahiptir. Osmanlı âlimleri aile ve boş zamanlar konusunda muhafazakâr bir tutum içinde kalmayı tercih etmiştir. Yeni gelişmeler ne yönde olursa olsun, bu gelişimler karşısında daha katı hükümler getirmeye çalışmışlardır. Örneğin Osmanlı toplumunda genç kızlar ve dul kadınların kendileri karar verip eşlerini seçip evlenebilmesi, esasında Hanefi mezhebinde izin verilen bir durumdur. Ancak âlimler, toplumun böylesi bir durumda giderek bozulacağını düşündükleri için veli izni olmaksızın evliliğin gerçekleşmeyeceğini savunurlar. Bu savunu fesad-ı zaman olarak anılan bir gerekçelendirme yöntemine dönüşür ve zamanla fıkhi bir kural haline gelir. Osmanlı döneminde her zaman düğünlerde müzik olmuştur; insanlar boş zamanlarında satranç, dama ve tavla gibi oyunları oynamışlardır. Ama âlimler müzik ve oyunlar karşısında da sınırlayıcı bir tutum takınmışlardır. Hatta bu oyunlar ne kadar yaygınlaşırsa, bunlara engel olmak amacıyla verilen fetvaların da o derece ağırlaştığı bilinmektedir.

Osmanlı devleti 18 ve 19. yüzyıllardan itibaren kanun-i kadimden vazgeçerek toplumsal şartları daha fazla dikkate almış, ekonomi, eğitim ve İslam hukuku alanlarında yenileşme çalışmaları yapmıştır. Bu dönemde zamanın şartlarına uyum sağlamak amacıyla aile hukuku düzenlemesinde başka mezheplerden görüş alındığı da bilinmektedir. Geçmişte halledilen pek çok sorunun günümüzde hala tartışılmakta olduğu görülmektedir. Bunun bir nedeni geleneğe yaşanan kesinti olabilir. Osmanlı yıkılma sürecinde dini ve fikri anlamda ciddi bir gelişmeyle de karşı karşıya gelmiş ama değişimi yönetemediğinden yıkılma süreci gerçekleşmiş; yıkılmayla birlikte yeni cumhuriyet, yeni ideolojiler ve yeni eğitim, adalet ve ticaret sistemi, İslam düşünce geleneğinde bir kesintiye yol açmıştır. Günümüz nesli geçmiş tecrübe ve birikimi yeniden öğrenme gayretinde olsa da sosyal değişim, modernlik ve İslam arasında sağlıklı çıkarımlarda bulunamamaktadır.

Müslümanların İslam’ın ebedi değişmeyen ilkeleriyle sürekli değişen şartlar arasındaki bağlantıyı kurmakta zorlandığı, bir ölçüde din ile değişim arasında kaldığına yönelik söylemler önemlidir.<sup>45</sup> Bu noktada dindarlık kavramı da değişime uğrar. Batı dünyasında olduğu şekliyle dindarlık İslam coğrafyasında da ibadethanelere gitme sıklığı veya oruç tutma oranları ile ölçülebilir mi? Türkiye özelinde

<sup>44</sup> Ali Çarıkçı - Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye’de din, toplum ve siyaset* (İstanbul: TESEV, 2006), 68-70; Ensar Çetin, “Türkiye’de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2014), 265-285; Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş dünyada din ve dindarlar* (Lotus, 2012); M. Hayri Kırbaçoğlu, *Müslüman Kalarak Yenilenmek* (Ankara: Otto, 2019); Esra Yakut, *Şeyhülislamlık: yenileşme döneminde devlet ve din* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005).

<sup>45</sup> Asım Yapıcı - Ali Koçak, “Türkiye’de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme”, *Din, Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Değerler eğitimi merkezi yayınları, 2017), 65-115; Hasan Kayıklık, “Değişen dünyada birey, din ve dindarlık”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi İçinde Karahan Kitabevi, Adana*, (2006); Vejdi Bilgin, “‘Sosyal Akışkanlık’ Kavramı Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 297-309.

kentte yaşayan birey İslam'ın günlük ibadet gereklerini yerine getirmiyor olabilir; hatta ibadetlerine yerine getirmek isteyip de bu imkânı bulamıyor da olabilir. Bunlar seküler göstergeler olsa da deistik bir dönüşüm olduğu anlamına gelmez; çünkü deizm, dinin tümünden reddidir. Özetle dindarlık dışarıdan doğrudan gözlenebilen bir olgu değildir. İnsanın içsel süreçlerine yönelime vurgu yapan masumane dindarlığın yerini günümüzde gösterişçi, mesianik/apokaliptik, radikal ve hatta ahlaksız dindarlık biçimlerinin almakta olduğu gerçeği yadsınamaz.

Cumhuriyetin ilanından itibaren hızlı bir sosyoekonomik gelişim ivmesi yakalayan Türkiye'de yeni sosyal, siyasal ve kültürel alanlar oluşmuştur. Yeni oluşan alanlarda din ve dindarlık olgusu erozyona uğramış ve İslam, kapitalizmin olumsuz yönde dönüştürücü etkisiyle yüzleşmeye başlamıştır. İslami kesimde gözlemlenen tüketim davranışlarındaki değişim, yeni bir dindar orta sınıf oluşturmuş; bu orta sınıf, tüketim kültürünün israfı destekleyici doğası ile İslam'ın sade bir yaşamı öngören ilkeleri arasında sıkışmıştır. Bu durum ise "dindarlık ile modern yaşam arasında sıkışıp kalma" olarak ifade edilen söyleme vurgu yapar ki bu tam da din karşıtı çevrelerin vurguladığı seküler dönüşümdür. Ancak bu dönüşüm de tam anlamıyla deistik öğeler barındırmaz; çünkü deizm, bir tanrı tasavvurudur ve dışarıdan gözlenmesi mümkün olmayan bir inanç karakteristiğidir. Buna karşın özellikle gösterişçi dindarlık ve dinin seküler dönüşümleri, dışarıdan rahatlıkla gözlenebilir.

Son dönem Türkiye'sinde İslami düşünce ve siyasi akımlarının egemen olmasıyla din ve dindarlığın kamusal görünümü billurlaşmış; yanı sıra dindar Müslümanların gelirlerindeki artışa paralel olarak modern yaşamı yakalama çabası da artmıştır. Bu dönüşüm dindarlığın toplumsal algısının tüketim eksenli dönüşümüne ve yeni elitist dindar sınıfların oluşmasına yol açmış; toplumda sekülerliğin yeni formları tartışılmaya başlanmıştır.<sup>46</sup> Ancak sekülerleşmenin Batı kökenli bir kavram olması ve Batının deizm deneyimlerini içermesi sebebiyle İslam coğrafyasındaki dönüşümü sekülerleşme veya deistik dönüşüm kavramıyla açıklamak sorundur. Buna karşın deizme meyledenlerin çoğunlukla İslami çevrelerdeki yozlaşmayı öne sürmesi dikkat çekicidir.

Sekülerleşmenin Avrupa'da gerçekleştiği Amerika'da gerçekleşmediğine yönelik yaygın görüşün aksine bugün Avrupa'nın sekülerleşme pratikleri de sorgulanır olmuştur. Batıda sekülerleşmeyi bertaraf edecek bir geri dönüşün söz konusu olduğu, dinin yeniden yükselişe geçtiği veya özellikle maneviyat vurgusuyla birlikte sekülerleşmenin aşılarak yeni bir toplumsal sistemin kurulmaya başlandığına yönelik sorunlu söylem<sup>47</sup> günümüzde en azından Batı için geçerliğini yitirmiş görünmektedir. Sekülerliğin gerilediğini savunan görüşler özellikle ikinci dünya savaşı sonrasında artan maneviyatçı yaklaşımlara dikkat çeker. Bu dönemde dünyada söz konusu olan varoluşçu ve özgürlükçü düşünce farklılaşmaları, kurumsal dini pratikleri de dönüştürür. Dinin otoriter yapısındaki erime, kendisini daha insancıl ve romantik dini yaklaşımlara bırakır; özellikle 68 kuşağı ve sonrasında oluşan yeni dini akımlar manevi bir canlanmaya neden olmuştur. Bu dönemden itibaren dini pratiklerden ayrıık biçimde gerçekleştirilmeye çalışılan modernleşme, bazen dinin zayıflamasını beraberinde getirmiş bazen de dinin güçlenmesine katkı sunmuştur. Batı'da kutsalın dönüşü ya da desekülerleşme olarak adlandırılan ve modernlik içinde dinin var olabileceğine ilişkin yönelimler, değişimin dini alana olumlu etkimesi olarak değerlendirilebilir. Oysa

<sup>46</sup> İsmail Demirezen, *Tüketim toplumu ve din* (Değerler Eğitimi Merkezi İstanbul, Turkey, 2015); Alev Erkilet, "Mahremiyetin Dönüşümü: Değer, Taklit ve Gösteriş Tüketimi Bağlamında 'İslami' Moda Dergileri", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2012), 27-40; Ali Baltacı, "Muhafazakâr Tüketim: Türkiye'de Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşüm Dinamikleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019), 111-135.

<sup>47</sup> Peter L. Berger, "The desecularization of the world", *Washington, DC: Ethics and Public Policy Center*, (1999); Köse, *Kutsalın dönüşü: 21. yüzyılda dinin geleceği*, 69-75.

son yirmi yıllık süreçte gerek Batı gerekse Türkiye’de din kurumu ciddi yara almış, dindarlık modern yaşam içinde eski popülerliğini yitirmiş, Necdet Subaşı’nın tabiriyle insanlarda gözle görülür bir din yorgunluğu hasıl olmuştur. Bu anlatı içinde desekülerleşme değil, aksine dinin anlamsızlaşması baskın olup yakın gelecekte yeni dini formların yaygınlaşacağı veya sekülerleşme ya da inanç krizlerinin çoğalacağı belirlenebilir.

Sekülerleşme tartışmalarında dinin gerilediği ve yeni bir formda geri döndüğüne yönelik söylemlerden hareketle “geri dönen dinin ne olduğu” konusu da önem arz etmektedir. Elbette hiçbir sosyal kurum veya olgu aynı şekilde korunamaz ve dönen dinin, sekülerleşme öncesinde söz konusu olan din olması beklenmez. Çağın ihtiyaç, talep ve tehditleri karşısında kendini revize eden, kendine dijital dünya veya sosyal medya gibi yeni yaşam alanları bulan, esasında klasik köklerden beslense de bir yer de teolojisi yenilenen bir din söz konusudur. Bu açıdan Batı’da sosyolojik anlamda dinin bu revize edilmiş formunun geri dönmekte olduğu söylenebilir.<sup>48</sup> Türkiye özelinde yaşanan inanç krizlerinin de anılan yeni dini söylemi beslediği, deizme veya diğer inanç biçimlerine geçişleri hızlandırdığına yönelik kabuller önemlidir. Belki dinsel görünürlüğün artması ya da dinin yaşam döngüsü içindeki referanslarının çoğalması bu geri dönüşü veya deistik yönelimleri hızlandırmaktadır. Hatta dine olan toplumsal talebin artması, maneviyat olgusunun din kavramından arındırılarak toplumda yaygınlık kazanmasına yol açmıştır. Sekülerleşmenin ötesine geçilerek yeni bir toplumsal değişimin yaşandığı süreci Berger, ‘desekülerleşme’ olarak adlandırır.<sup>49</sup> Desekülerleşme tezinde özellikle Güney Amerika’da yaşanan Evanjelik yükseliş dikkat çeker. Yeni Evanjelik anlayışta farklılıklara tahammül değil farklılıkları yok sayan, kendi Hristiyan anlayışını egemen kılmaya çalışan radikal dışlayıcı pratiklerin söz konusu olması önemlidir. Berger’in dikkat çektiği yükselişlerden birisi de İslam’ın yükselişidir. Buna özellikle Ortadoğu ve Asya’da yaşanan canlanma delil gösterilebilir. Elbette Berger’in bu tezi Arap baharı ve Ortadoğu’daki çatışmalardan ve özellikle İslam coğrafyasında artan deizm, agnostisizm ve ateizm eğilimlerinden önce geliştirildiğinden belirli ölçüde sınırlıdır.

Özellikle siyasi iktidarın İslamcı söylemleriyle birlikte günümüzde dinin sahnede olduğu ve sosyal yaşantı içinde önemli bir görünürlüğünün olduğu ifade edilebilir. Bu görünürlük dindarın veya klasik anlamda dinin karakteristiğinden öte, farklılıklara tahammül edemeyen, kendisinden olmayanı dışlayan, belirli dini görüşleri diğerlerine göre önceleyen radikal bir tutumu da beraberinde getirmiştir. Bu açıdan deistik kökenlere dayanan sekülerleşme teorisi doğru bir sosyolojik okuma olmayabilir. Çünkü sekülerleştiği iddia edilen dönemde dahi toplumsal alanda din ortadan kalkmamıştır. Zamanla din, hızlı toplumsal değişimin oluşturduğu talep ve baskıya cevap verebilmek için kendisini revize etmiş ve toplumun inanç ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmıştır. Bu süreçte dindarlık da biçim değişimine uğrar. Öznel-bireysel dindarlık yükselişe geçerek kurumsal dindarlığın egemenlik alanını veya toplumsal görünürlüğünü sınırlandırır.<sup>50</sup> Son dönem Türkiye’inde ortaya çıkan dindar orta sınıf, Batıda oluşan deseküler yaklaşımdan farklı olarak İslami referansları önceleyen, yeşil sermaye ile desteklenen ve modern gündelik yaşam biçiminden öğeler taşıyan oportünist bir kimlik oluşturma çabasıdadır. Yeni İslami kimlik ise grupların etkileştiği ve ümmet düşüncesinin egemen olduğu klasik İslami düşünceden farklı olarak dijitalleşmeyi benimseyen öznel ve daha subjektif bireysel bir İslam anlayışı temsil etmektedir. Northbourne, dindarlıkta yaşanan yeni eğilimin aslında daha tehlikeli olduğunu savunur. Ona göre bu

<sup>48</sup> Abdullahi A. An-Na’im vd., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999), 39-41.

<sup>49</sup> Michaela Pfadenhauer - Peter L. Berger, “Religion and Desecularization”, *The New Sociology of Knowledge* (Routledge, 2017), 49-50.

<sup>50</sup> Berger, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, 59; Pfadenhauer - Berger, “Religion and Desecularization”, 53.

yeni dindarlık, dinin bir geri dönüşü değil, içi boşaltılmış farklı bir tür materyalizmi işaret etmekte ve kaçınılması gerekmektedir.<sup>51</sup> Geleneksel Müslümanlık eleştirisi yapan bireyci dini kimliklerin, farklılığa ve öznelliğe vurgu yaptıkları, bunu yaparken dil ve söylemleriyle objektif gerçekliği yeniden inşa ettikleri gözlenir. Bu noktada yeni yükselen dindarlığın, İslam geleneğinde var olan dindarlık olmadığı ve oldukça seküler hatta kimi durumda deistik öğeler barındırdığı belirlenebilir.

## SONUÇ

Değişim, her toplumsal kurum gibi dini de dönüşüme zorlar. Toplumun bir bütün olarak değişiminden bahsedildiğinde, bir sosyal olgu olarak dinin de değişimi söz konusu olacaktır. Zaman içinde toplumsal yapı ve işleyişte oluşan değişimle beraber dinin değişmesi, dinin sosyal değişimden olumlu veya olumsuz biçimde etkilenmesiyle aynı şey değildir. Toplumsal değişimle beraber din olgusunun da değiştiği görüşüyle gerçekte kast edilen şey, zamanla dönüşüme uğrayan sosyal koşullar ve toplumun yeni isteklerine yönelik din olgusunun yenilenerek değişmesidir. Bu değişim dinin yeni bir yorumuyla birlikte yenilenmiş hukuk ve sosyal ilişki biçimlerini de ortaya çıkarır. Bu noktada toplumsal değişim dine direkt olarak değil, fakat dolaylı bir etkide bulunur. Dinlerin değişimi kavramıyla kast edilen şey dinlerin sosyal değişimlerden direkt olarak etkilenmesi değil, toplumdaki farklılaşmaya, çeşitli toplum tip ve tabakalarına ve çağın gereklerine göre kendini yenileyen, değiştiren ve topluma uyumlu hale gelmek için kendini dönüştüren doktrinal bir yenilenmedir.

Sosyal değişim, toplumun değişmesi, toplumsal sınıflar arası farklılaşmalar, yerel veya küresel düzeyde yaşanan dönüşümler gibi olgular, din kavramının özünün değişmesini de gündeme taşır. Örneğin Budizm, Hindistan'da doğmuş ama Çin, Moğolistan ve Japonya gibi coğrafyalara yayıldıkça yeni kültürlerle özgü değer ve ilkelerle donanmıştır. Her coğrafyada farklılaşan Budizm, Japonya'da Zen, Çin'de Lamaizm gibi farklı sosyokültürel karakterlere bürünür. Ayrıca, İlk çağ Hristiyanlığı ile orta ve yakınçağ Hristiyanlığı da farklı özellikler taşımaktadır. Bu noktada tüm sosyal olay ve olgular ile kurumlar gibi din de değişime, dönüşüme ve farklılaşmaya maruz kalır. Din, zaman içinde gelişen ve kendisine eklenen çeşitli yorum farklılıklarıyla birlikte belirli bir düzlemde değişime uğrayabilir veya birbirinden tamamen ayrılan yorum ve pratiklerin etkisi ile oldukça değişik kollara ayrılabilir. Hristiyanlık, Musevilik veya İslamiyet içinde ortaya çıkan mezhepler veya birden çok dini öğretiyi referans alan yeni dini oluşumlar (Mormon Kilisesi vb.) veya ateist, deist ya da seküler değişimler dinin dinamik biçimde dönüşüme uğradığının kanıtıdır.

Toplumsal değişimin dini pratikleri değiştirme gücü, hukuk üzerinden izlenebilir. Değişimle birlikte dinler, emir ve yasaklarını güncel toplumsal gerçekliğin karakterine göre farklılaştırırlar. Toplumun dönüşmesiyle birlikte din, kendi kural, ilke ve yasaklarını gözden geçirerek toplumun ihtiyaçlarına ve bilim ile teknolojinin yeni imkânlarına göre yeniden düzenler. Böylece din, sosyal alan içinde canlılığını sürdürmekte ve zamanla oluşabilecek yeni ihtiyaçları karşılayabilecek esnekliğe sahip olmakta ve bu yönü ile sekülerleşmektedir. Örneğin İslam hukukunda kabul gören 'zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişebileceği' ilkesi, böylesi bir esnekliğe vurgu yapmaktadır.

Deist argümanların temelinde yer alan dinin geleneksel yaşam biçiminin toplumsal değişmeye ket vurucu etkisi olduğu tezi önemlidir. Buna göre dinin kendisi gelişme karşıtı olmasa da geleneklerini muhafaza etmek isteyen dindarların tutucu ve yeniliklere karşı çıkan tavrı sonucu gelişime engel olur.

<sup>51</sup> Lord Northbourne, *Looking back on progress* (Sophia Perennis, 2001), 63-66.

Ayrıca din bazı durumlarda toplumsal farklılaşmaya destek olurken çoğu durumda toplumun değişiminin dinlerin ortadan kalkmasına yol açacağına yönelik deistik söylemin de farkındadır. Hemen her peygamber, toplum içinde bozulmuş bir alana dikkat çeker ve bu alanlarda farklılık yaratmaya çalışır. Bunlardan bazıları başarılı olsa da çoğunluk önemli başarı elde edemez; ancak bir şekilde insanların aklında yer etmeyi başarırlar.

Son tahlilde deizmin asırlardır kavramsal ve kuramsal zeminde değişebildiği bilgisinden hareketle, toplumsal değişim ile beraber dinin de değişebileceği söylenebilir. Bu değişimin yönü, zamanı ve şiddeti toplumlar arasında farklılık gösterse de her değişim seküler ya da kökeni itibarıyla deistik karakterdedir. Kendini yenileyemeyen din, zamanla toplumun değişen ihtiyaçların karşılık veremez ve tarih sahnesinden silinir. Değişme ayak uyduran, zamanın ruhunu yakalayan ve toplumun değişen inanç ve ibadet ihtiyaçlarına pratik çözümler sunma esnekliğindeki dinler yaşamlarını sürdürürken deistik öğretiye tezat şekilde kendi tanrısını da dünyanın merkezine taşırlar. Buna karşın son dört yüz yıllık deneyimlenen sosyal değişimlerin doğasının din karşıtı bir söylem olduğu gerçeğinden hareketle yakın gelecekte yalnızca toplumsal yaşamı değil din kurumunu da ciddi krizlerin beklediği belirlenebilir.

### KAYNAKÇA

- Akçaoğlu, Aksu. *Zarif ve dinen makbûl: muhafazakâr üst-ora sınıf habitusu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Aktay, Yasin. "Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum". *Milel ve Nihal* 12/2 (2015), 197-203.
- Anderson, John. "Does God matter, and if so whose God? Religion and democratization". *Democratization* 11/4 (2004), 192-217.
- An-Na'im, Abdullahi A. vd. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.
- Armstrong, Karen. *A history of God: The 4,000-year quest of Judaism, Christianity and Islam*. London: Ballantine Books, 2011.
- Asad, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Redwood: Stanford University Press, 2003.
- Aydınalp, Halil. "Sosyal çatışma ve din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 187-215.
- Baltacı, Ali. "Muhafazakâr tüketim: Türkiye'de muhafazakârlığın tüketim eksenli dönüşüm dinamikleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019), 111-135.
- Bellah, Robert N. *Meaning and modernity: Religion, polity, and self*. New York: Univ of California Press, 2002.
- Berger, Peter L. "The desecularization of the world". *Washington, DC: Ethics and Public Policy Center*.
- Berger, Peter L. *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. London: Open Road Media, 2011.
- Bilgin, Vejdi. "Câhiliye'den İslâm'a geçiş: tebliğ ve sosyal akışkanlık". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 123-142.
- Bilgin, Vejdi. "'Sosyal akışkanlık' kavramı üzerine". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 297-309.
- Bilgin, Vejdi. *Sosyal çözülme ve din*. İstanbul: Etüt Yayınları, 1997.
- Cipriani, Roberto. *Sociology of religion: An historical introduction*. New York: Routledge, 2017.
- Cohen, Jonathan. "The foundation for democracy: School climate reform and prosocial education". *Journal of character education* 10/1 (2014), 43-52.
- Çarkoğlu, Ali - Toprak, Binnaz. *Değişen Türkiye'de din, toplum ve siyaset*. İstanbul: TESEV, 2006.

- Çetin, Ensar. "Türkiye'de gündelik hayatın tanziminde din ve sekülerizm". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2014), 265-285.
- Dawson, Christopher. *Progress and religion: An historical inquiry (the works of Christopher Dawson)*. CUA Press, 2001.
- Demirezen, İsmail. *Tüketim toplumu ve din*. Değerler Eğitimi Merkezi İstanbul, Turkey, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş dünyada din ve dindarlar*. Lotus, 2012.
- Edgell, Penny. *Religion and family in a changing society*. Princeton University Press, 2013.
- Erkilet, Alev. "Mahremiyetin dönüşümü: değer, taklit ve gösteriş tüketimi bağlamında 'İslami' moda dergileri". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2012), 27-40.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme teorisi*. İstanbul: Liberte, 2019.
- Esen, Muammer. "Dini düşüncede tecdit". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2009), 39-52.
- Fırlalı, Etem Ruhi. "Mesih ve Mehdi inancı üzerine (mezhepler tarihi açısından bir bakış)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1981), 179-214.
- Geary, Dick. *Karl Kautsky*. Manchester: Manchester University Press, 1987.
- Güneş, Abdurrahman. "Sosyolojik olarak din ve toplum ilişkileri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2014), 153-164.
- Hamidullah, Muhammed. "İslam'da devlet idaresi". *İstanbul: Beyan Yayınları*.
- Harvey, David. "Sınıfsal yapı ve mekânsal farklılaşma kuramı". çev. B. Duru - A. Alkan. 20. *Yüzyıl Kenti*. 147-172. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Havens, George R. "Diderot, Rousseau, and the "discours sur l'Inégalité"". *Diderot Studies* 3/1 (1961), 219-262.
- Izutsu, Toshihiko. "God and Man in the Qur'an". *Kuala Lumpur: Islamic Book Trust*.
- Izutsu, Toshihiko. *The concept of belief in Islamic theology*. The Other Press, 2006.
- Johnson, Paul. *History of the Jews*. London: Hachette, 2013.
- Kayıklık, Hasan. "Değişen dünyada birey, din ve dindarlık". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi İçinde Karahan Kitabevi, Adana*.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Müslüman kalarak yenilenmek*. Ankara: Otto, 2. Basım, 2019.
- Kirman, M. Ali. "Batıda ortaya çıkan yeni dini hareketlerin bazı özellikleri ve toplumsal tabanları". *Dini Araştırmalar* 1/4 (1999), 223-233.
- Kirsch, Max H. *Queer theory and social change*. New York: Psychology Press, 2000.
- Knill, Christoph vd. "Brake rather than barrier: The impact of the Catholic Church on morality policies in Western Europe". *West European Politics* 37/5 (2014), 845-866.
- Kong, Lily. "Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity". *Progress in human geography* 25/2 (2001), 211-233.
- Kongar, Emre. *Toplumsal değişme kuramları ve Türkiye gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 8. Basım, 2000.
- Köse, Ali. *Kutsalın dönüşü: 21. yüzyılda dinin geleceği*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Köse, Ali. "Modernleşme-sekülerleşme ilişkisi üzerine yeni paradigmlar". *Liberal Düşünce* 24 (2001).
- Macit, Mustafa. "Sosyal medyada 'imam hatipli' temsilleri: Kolektif bir kimlik söylemindeki sosyal-bilişsel izdüşümler". *Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 51 (2014), 379-394.
- Metin, Şems. *Yahudi Atasözleri*. İstanbul: Milenyum, 2016.

- Norris, Pippa - Inglehart, Ronald. *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Northbourne, Lord. *Looking back on progress*. Sophia Perennis, 2001.
- Okumuş, Ejder. *Dinin meşrulaştırma gücü*. Ark Kitapları, 2005.
- Özbolet, Abdullah. "Postmodern dünyada din: yaygınlaşan dinsellik, yüzeyselleşen dindarlık". *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 265-278.
- Öztürk, Mustafa. "İslam dünyasında yenilik ve yenilikçilik karşıtlığının zihniyet kodları-modern Türkiye örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 9/1 (2009), 1-21.
- Parsons, Talcott. "On the concept of value-commitments". *Sociological Inquiry* 38/2 (1968), 135-160.
- Pfadenhauer, Michaela - Berger, Peter L. "Religion and desecularization". *The New Sociology of Knowledge*. 47-60. Routledge, 2017.
- Rodgers, Daniel T. "In search of progressivism". *Reviews in American history* 10/4 (1982), 113-132.
- Sorokin, Pitirim. *Social and cultural dynamics: A study of change in major systems of art, truth, ethics, law and social relationships*. Routledge, 2017.
- Sztompka, Piotr. *The sociology of social change*. London: Blackwell Oxford, 1994.
- Telkenaroğlu, Merter Rahmi. "M. Hamdi Yazır' da (1878-1942)'reforma karşı tecdit' ya da 'başkalaşmadan yenileşme' tasavvuru". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 139-164.
- Weber, Max. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Routledge, 2013.
- Yaka, Aydın. *Sosyal değişim/Türk modernleşmesi*. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2011.
- Yakut, Esra. *Şeyhülislamlık: yenileşme döneminde devlet ve din*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Yapıcı, Asım. "Geleneksellik ile modernlik arasına sıkışan din anlayışları ve dindarlık". *Dem Dergi* 1/2 (2007), 24-29.
- Yapıcı, Asım - Koçak, Ali. "Türkiye'de ruh sağlığı, maneviyat ve dindarlık: meta-analitik bir değerlendirme". *Din, Değerler ve Sağlık*. ed. Hayati Hökelekli. 65-115. İstanbul: Değerler eğitimi merkezi yayınları, 2017.

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Haziran 2022, 5/2, 25-41.

Geliş Tarihi: 08.11.2021 Kabul Tarihi: 27.12.2021

Sa'dî Şîrâzî'nin Bağdat Mersiyesi'nde Kur'an ve Hadisten Yapılan İktibasların

Edebî Açısından Değerlendirilmesi

Nasseruddin MAZHARİ

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

University of Karamanoğlu Mehmetbey Faculty

Arabic Language And Eloquence

Karaman/Türkiye

nasirmezheri11@gmail.com ORCID: 0000-0002-9914-7752

## Öz

Sa'dî Şîrâzî, Fars edebiyatının önde gelen şâirlerindedir. Farsçanın yanı sıra yüzlerce Arapça şiiri bulunan şâirin Arapça kaleme aldığı Bağdat Mersiyesi'nin şiirleri arasında müstesna bir yeri vardır. Yalnızca Fars ve Arap edebiyatında değil, İslâmî ilimlerde de derin bilgiye sahip olan Sa'dî Şîrâzî'nin eserlerinde sık sık Kur'an âyetleri ve hadis rivayetlerinden yapılan iktibaslarla karşılaşmak mümkündür. Bunda Nizâmiye Medresesi'nde aldığı eğitimin etkisi yadsınmaz. Şiirlerinde belagatın neredeyse bütün inceliklerine yer veren Sa'dî, iktibas sanatını da herkes tarafından kabul gören bir ustalikle kullanmaktadır. Bu edebî ve belagî inceliğin izlerine şâirin Bağdat Mersiyesi'nde de rastlanmaktadır. Sa'dî Şîrâzî tarafından kaleme alınan bu kaside tarihî değerinin yanı sıra, dokunaklı bir muhtevaya sahip olan uzun bir mersiyedir. Bu makalede ilk olarak "iktibas" teriminin tanımı üzerinde kısaca durulmuş, sonrasında Bağdat Mersiyesi'nde Kur'an âyetlerinden ve hadis rivayetlerinden yapılan iktibaslar tespit edilerek değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Sa'dî Şîrâzî, Bağdat Mersiyesi, Kaside, Şiir, İktibas.



## Literary Evaluation of Quotations from the Qur'an and Hadith in Sa'di Shirazi's Baghdad Elegy

### Abstract

Sa'di Shirazi is one of the leading poets of Persian literature. The poet, who has hundreds of Arabic poems in addition to Persian, has an exceptional place among the poems of Baghdad Elegy, which was written in Arabic. It is possible to frequently encounter quotations from Qur'anic verses and hadith narrations in the works of Sa'di Şîrâzî, who has deep acquis not only in Persian and Arabic literature, but also in Islamic sciences. The influence of the education she received at the Nizamiye Madrasah in this is undeniable. Sa'dî, who includes almost all the subtleties of rhetoric in her poems, uses the art of quotation with a mastery that is accepted by everyone. These literary subtleties are also found in the poet's Baghdad Elegy. Written by Sa'dî Şîrâzî, this ode is a long elegy with a touching content as well as its historical value. In this article, firstly, the definition of the term "quotation" was briefly emphasized, then the quotations made from the Qur'anic verses and hadith narrations in the Baghdad Elegy were determined and evaluated.

**Keywords:** Sa'di Shirazi, Bagdat Elegy, Ode, Poem, Quotation.

### نظرة أدبية لاقتباسات السعدي الشيرازي من القرآن والحديث في مرثيته لبغداد

#### ملخص

سعدى شيرازى هو أحد الشعراء البارزين في الأدب الفارسي و له المئات من الأشعار العربي إضافة إلى أشعاره الفارسية. و مرثية بغداد لها مكانة خاصة بين أشعاره العربية. و بجانب وقوفه على اللغة العربية و الفارسية أنه كان عالما و واقفا في العلوم الإسلامية المتداولة في زمانه، و لهذا نستطيع أن نرى في أشعاره الكثير من الإقتباسات من آي القرآن و الأحاديث النبوية و النصوص الدينية. وهذا الفضل راجع أيضا إلى المدرسة النظامية في بغداد التي تخرج فيها. و قد استخدم السعدي الشيرازي فن الإقتباس في أشعاره باتقان تلقاه أهل العلم و الأدب بالقبول. و من الممكن أن نرى هذه الرقة و الدقة في أسلوب الإقتباس في مرثية بغداد أيضا. وهذه القصيدة التي كتبها السعدي الشيرازي في رثاء بغداد طويلة ذات محتوى مؤثر بالإضافة إلى قيمتها التاريخية. في هذه المقالة تم الكلام بإيجاز عن تعريف مصطلح الإقتباس وبعده تم تحديد و تقييم الإقتباسات من الآيات و الأحاديث في مرثيته القيمة.

**الكلمات المفتاحية:** سعدى شيرازي، مرثية بغداد، القصيدة، الشعر، الإقتباس

## GİRİŞ

Edebî metinlerin birbirlerinden şekil, muhteva, telmih, teşbih ve diğer edebî açılardan etkilenmeleri pekâlâ muhtemel ve doğaldır. Tarih boyunca sonradan gelen nesiller muhteva ve üslup bakımından kendinden önceki nesillerin ortaya koyduğu edebî metinlerden etkilenmiştir. “Sa’dî de bu durumdan müstesna değildir. Çünkü kendisinden daha önce kullanılmış lafzi üslup ve tabirleri alıp kullanmada bir beis görmemiştir”.<sup>1</sup>

Bu bağlamda Kur’ân’ın ve hadis metnlerinin edebî üslup ve muhtevanın yanı sıra edebi açıdan çok özel bir yere sahip oldukları bilinmektedir. Bazı hadis rivayetlerinde de bu edebî inceliğin izlerine rastlanır. Bu yüzden Kur’ân âyetleri ve *cevâmiu’l-kelim* türü veciz hadis metinleri, edebî metinler içerisinde iktibas edildiğinde satırların arasından rahatlıkla seçilebilmekte ve belirgin bir fark yaratmaktadır. Mustafa Sâdık er-Rafî (ö.1937/1355) bu konuda kanaatini şöyle açıklamıştır: “Kur’an’ı Kerim’in tamamı mucize olduğu gibi bir âyeti veya âyetinin bir parçası da mucizedir. Kur’an’ın dili bir ışığa benzer, bu ışığın bütünü ve parçaları aynı kaynaktandır; dolayısıyla her bölümü dikkat çekicidir. Dili kapalılıklardan arındıran ve göz alıcı hâle getiren de yine Kur’an’ı Kerimdir”.<sup>2</sup> Kur’an’daki edebi üslubun etkileyici olması hasebiyle değişik milletler ve dillere mensup Müslüman şâirler, Kur’an ve hadis rivayetlerine sadece kutsal metin ve öğreti gözü ile bakmamış, bu iki kaynağın sanatsal yönlerinden de azami derecede istifade etmişlerdir.<sup>3</sup> Bu bağlamda Şîrâzî’nin gerek Farsça gerekse Arapça şiirlerinde Kur’an ve hadis rivayetlerinin etkisini açık bir şekilde görmek mümkündür. Bunda onun Bağdat’ta eğitim görüp vaizlik yapması ve Müstansırıyye Medresesi’nde müderrislik yapmasının payı büyüktür.<sup>4</sup> Dolayısıyla Sa’dî’nin Kur’an ve hadisi metinlerini eserlerinde büyük bir ustalıkla kullandığı ifade edilebilir. Sa’dî’nin Kur’an ve hadislerden yaptığı iktibaslar sadece Arapça şiirlerine mahsus olmayıp, Farsça şiirlerinde bunun örneklerini görmekteyiz. Onun Farsça şiirlerindeki sanatsal ve edebî incelikler hakkında değişik dillerde, özellikle de Farsça dilinde çok sayıda akademik makale ve kitap kaleme alınmış, eserleri enine boyuna incelemeye tabi tutulmuştur.

Sa’dî Şirazi’nin Arapça yazdığı şiirlerin de sayısı hayli fazladır. Şâirin tüm Arapça şiirlerindeki lafzî ve manevî iktibaslarını konu edinmek bu makalenin hacmini aşacağından, biz burada Bağdat Mersiyesi’nde Kur’an ve hadislerden lâfzî olarak iktibas ettiği örneklerle değineceğiz. Bu çalışmada ayrıca iktibas edilen beyitlerdeki diğer bazı edebî inceliklere işaret edilmiştir. Metinde iktibas yapılan yerlerin altı çizilmiş ve beyitlerin kolay okunması amacıyla harekelenmiştir. Sa’dî Şirazi Türk toplumu nezdinde genellikle Farsça şiirleri, nesirleri ve gazelleri ile bilinmektedir. Türkiye’de yapılan çalışmalarda şâirin Arapça şiirleri üzerinde ise pek durulmamıştır. Bu durum Şîrâzî’nin Arapça şiirlerindeki edebî inceliklerin büyük ölçüde ihmal edilmesi anlamına gelmektedir. Zira Şîrâzî’nin Arapça şiirlerini konu edinen sayılı akademik makale dışında Türkçede kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır.

<sup>1</sup> Esvar Musa, “Der Resâ-i Bağdat, Nigahi be Kasâid-i Arabi Sa’dî”, *Sa’dî Şinâsi* 15/1 (Bahar 1391), 168.

<sup>2</sup> Öznurhan Halim, *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 117.

<sup>3</sup> Kaimî Hüseyin, “Çigunegi Huzur-i Âyât-i Kur’ani Der Eşar-i Arabî Sa’dî Şirazi”, *Fasıl Name-i Tahassusi Sebki Şinâsi Nazım ve Nasr-i Fârsî* 6/2 (Yaz 1392), 244.

<sup>4</sup> Yakup Akyüz-Nasseruddin Mazhari, “Sadî Şirazi Düşüncesinde İnsan ve Zaman”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde İnsan ve Zaman Sempozyumu Bildirileri*, ed. Bilal Kuşpınar (İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016), 305-318.

Sa'dî Şîrâzî'nin Bağdat ile ilgili kaleme aldığı kasidesi Bağdat Mersiyesi olarak bilinmektedir. Beytlerin son harfları râ olduğundan *Kaside-yi Raiyye* adıyla da bilinmektedir.<sup>5</sup> Doksan iki beyitten oluşan metin birçok edebî sanatı içinde barındıran dokunaklı ve uzun bir kasidedir. Sa'dî aslında çok veciz uslubu olan bir şâirdir. Ona ait birçok şiirin halk dilinde atasözü halinde kullanılıyor oluşu üslubundaki bu vecizlikten kaynaklansa gerektir. Ancak şâir Bağdat Mersiyesini bilinçli olarak uzun tutmuştur. Zira hilafetin dağılmasına, yüzbinlerce müslümanın öldürülmesine, esir düşmesine ve çok sayıda kültürel zenginliğin yok edilmesine ağıt yakmak, ancak böyle uzun bir kaside vasıtasıyla anlatılabilirdi. Dolayısıyla onun bu kasidesinde gözlemlenen uzun sayılmayıp (gereksiz itnâb), belağtın inceliklerine de uygun düşmüştür.<sup>6</sup> Bu kasidesinde Sa'dî, son Abbâsî halifesi Müstasım-Billâh'ın (ö. 656/1258) yılında Cengiz Han'ın torunlarından İlhanlı Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı Hülâgû'nun (ö.663/1265) Bağdat'ı işgali sırasında öldürülmesi, Moğolların hunharlığı, şehir halkının başına gelen zulüm ve cefayı etkileyici ve detaylı bir şekilde dile getirmiştir.<sup>7</sup> Bağdat Mersiyesi'ndeki iktibas üslubunu ele alacağımız bu çalışmanın gelecekte Şîrâzî'nin Arapça eserleri hakkında yapılacak çalışmalara da katkı sunacağı kanaatindeyiz. Adı geçen mersiye hakkında her ne kadar bazı çalışma ve tercüme faaliyetleri varsa da, iktibas sanatı hakkında şuanda kadar bir çalışmaya rastlamış değiliz. Bağdat Mersiyesi'nin incelenmesine geçmeden önce iktibas sanatına dair özet bilgi verilecek; akabinde metindeki iktibas yerleri ve şiirlerin tahliline geçilecektir. Burada iktibasın sözlük ve terim anlamları hakkında kısa bilgi verildikten sonra örneklere geçilecektir.

### 1. İktibas'ın Sözlük ve Terim Anlamı

Kaf ve sin harflerinin fethasıyla okunan *kabas* (قَبَس) sözcüğü ateş anlamındadır. Fiil olarak kullanıldığında “ateşten köz almayı” ifade eder. İktibas etmek sadece ateş için değil, ilim alma, ilminden pay alma için de kullanılmıştır. Neml sûresinin 7. âyetinde ateş alma anlamında kullanılmıştır. İlim alma anlamında ise Hz. Peygamber'in şu hadisi örnek olarak verilebilir: (من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من النجوم) “nucûm ilminden kim pay almışsa büyüclükten pay almıştır demektir.”<sup>8</sup> Terim olarak müellifin başkasına ait olan bir kelamı kendi metninde kullanılması anlamındadır. İktibasın amacı metni süslemek veya sözü pekiştirmek için istihsadta bulunmaktır.<sup>9</sup>

Bu genel tanımın dışında bedî' ilmi açısından iktibasın özel bir tanımı daha vardır. Buna göre iktibas: “Şiir veya nesirde bir âyet-i kerime veya hadis-i şerifin tamamının veya bir kısmının alıntılanmasıdır”.<sup>10</sup> Ancak bazı belağat âlimleri iktibasın diğer ilimlerden, metinlerinden özellikle şiir, hikmet içeren sözler ve atasözlerden de yapılabileceğini dile getirip iktibas alanını geniş tutmuşlardır.<sup>11</sup> Hatta İbn Manzûr (ö.711/1311) “istiâre ile ilmden istifade etmek” tabiriyle iktibasın tanımını daha da geniş utmuştur.<sup>12</sup> Alıntılanan ifadenin ifadenin iktibas olabilmesi için âyet ya da hadis olduğunun belirtilmemiş olması gerekir. Bu nedenle “yüce Allah (cc) şöyle buyurdu” veya “Hz. Peygamber (sav)

<sup>5</sup> Firuz Harirci vd., “Sa'di eş-Şirazi ve Hadiretu'l-İslam Min Hilal-i Kasidetih'r-Raiyye Fi Resâi Bağdat”, *Âfâku'l-Hadare El-İslamiyye, Ekâdimiyye El-Ulum el-İnsaniyyeve'd-Dirâsât Es-Sekâfiyye* 15/1 (Bahar 1433), 1.

<sup>6</sup> Kerim Delal vd, “Mersiyetu Sa'di eş-Şirazi li medinet-i Bağdat”, *Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb* 97 (Eylül 2011), 349.

<sup>7</sup> Çetin Kaska, “Sa'dî-i Şirazi'nin Mersiyesi”, *Bitlis İslamiyat Dergisi* 1/1 (Haziran 2019), 46.

<sup>8</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn* (Kahire: Dâru'l-mektebeti'l-hilâl, tsz), 20; Muhammed Sa'rân, *İlmu'l-luga* (Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, tsz.), 50.

<sup>9</sup> Muhendis Kamil-Mecdi Vehbe, *Mucemu'l-Mustelehat el-Arabiyye fil'-lugat-i ve'l-edeb*, (Beyrut: Mektebetu Lubnan:1984), 56.

<sup>10</sup> Ebu Bekir b. Ali el-Hamevi, *Hizanetu'l-edep ve gayetu'l-ireb*, thk. İsam Şeyhu (Beyrut: Mektebetu'l-Hilal, 2004), 2/455; Ahmed Haşimi, *Cevahiru'l-Belağâ*, (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 338.

<sup>11</sup> Ebu Câfer Ahmed b. Yusuf er-Ruaynî, *Tarazu'l-hülle ve şifau'l-gulle*, thk. Seyyid Cevheri (Mısır: Sekâfetu'l-Cemâiyye, tsz), 268.

<sup>12</sup> Muhammed b. Makrem, İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Dâr's-Sadr, 1993), 3111.

şöyle buyurdu” şeklindeki açıklamalarla yapılan alıntılar iktibas sayılmamıştır. İktibas sanatı ifadeye canlılık ve güzellik kattığı, sözü pekiştirip güzelleştirdiği için edebi bir sanat kabul edilmiştir. İktibas sanatından söz edilebilmesi için alıntının en az bir terkip olması şarttır. Bu sebeple bir söz, âyet veya hadisten tek bir kelimenin alıntılanması iktibas olarak kabul edilmediği gibi, uzun yapılan iktibaslarda makbul sayılmamıştır.<sup>13</sup>

Eserlerinden ve büyük edebiyatçı ve dilcilerin hakkındaki değerlendirmelerinden anlaşılacağı üzere Sa’dî Şîrâzî belagat ilminde yüksek bir mertebeye ulaşmıştır. <sup>14</sup> Belagatin neredeyse bütün sanatlarını Farsça ve Arapça şiirlerinde kullanan Sa’dî<sup>15</sup>, iktibas sanatını da Bağdat Mersiyesi’nde büyük bir ustalıkla kullanmıştır. Hatta bazı araştırmacılar Şîrâzî’nin Bağdat Mersiyesi’ni onun en önemli Arapça şiiri olduğunu ifade ederek şu değerlendirmede bulunmuşlardır: *Sadece Bağdat kasidesi, Sa’dî’nin Arap şiirindeki makam ve mertebesinin yüceliğini göstermesi açısından kâfidir.*<sup>16</sup> Yine Harirçi’nin ifadesine göre: *Bağdat kasidesi hiç şüphesiz gerek şiirzeoki gerekse duyguları yansıtmaması bakımından Sa’dî’nin en etkileyici, şiiri sayılır.*<sup>17</sup> Bunun da ötesinde bazı yazarlar bu kasideyle Şîrâzî’yi devletin yıkılışına dair (Düvel Mersiyesi) ilk mersiye yazan şair olarak nitelemişlerdir.<sup>18</sup>

Nitekim “Şeyh Sa’dî, bu mersiyesinde Bağdat’ın Moğollar tarafından işgal edilip halifenin öldürülmesini ve hilafet makamının tamamen imha edilip, yakılıp yıkılmasını, çok acı ve ıstıraplı bir üslupla dile getirmektedir. Öte yandan kadın erkek demeden silahsız pek çok masum insanın acımasızca kılıçtan geçirilmesi, cami ve kütüphanelerin tarumar edilmesi gibi insanlık dışı olaylara da önemle vurgu yapmıştır. Bağdat Mersiyesi adıyla bilinen ve doksan iki beyti ihtiva eden bu kaside, devrin adil, dürüst idarecilerine övgü, vaaz ve nasihatlar içerdiği gibi başa gelen bela ve musibetler karşısında insanoğlunun eli kolu bağlı çaresiz düştüğünü nükteli ve edebi bir üslupla işlemiştir”.<sup>19</sup> Bu metinde kullanılan edebî üsluplardan biri de iktibastır. Beyitlerde kullanılan iktibaslar ne kısa ne de çok uzundur. Belagat âlimleri iktibas sırasında asıl metinde küçük değişikliklerin yapılmasında bir sorun görmemiştir.<sup>20</sup> Şîrâzî buna bağlı olarak mersiyesindeki bazı iktibaslarında asıl metinde cüzi tasarruflarda bulunurken bazılarında Kur’an âyetleri ve hadis rivayetlerinin metinlerini olduğu gibi kullanmıştır. Bu çalışmada bütün beyitler tek tek gözden geçirilip iktibas içeren beyitler tespit edilip beyitlerin sırasına göre sıralanmıştır. Burada ilk olarak şâirin Bağdat Mersiyesi’nde Kur’an’dan yaptığı iktibaslarla başlamak daha uygun olacağına kanaatindeyiz.

## 2. Kur’ân’dan Yapılan İktibaslar

İktibas sanatı ilk defa Kur’an âyetlerinin nazım ve nesirlere girmesiyle başlamıştır. İlk iktibas sanatının örneklerini Hz. Peygamber’in hadislerinde, mektuplarında ve hutbelerinde karşılaşmak mümkündür. Daha sonra Hulefây-i Râşidîn de aynı çizgiyi devam ettirmiştir.<sup>21</sup> Hicri altıncı ve yedinci

<sup>13</sup> Ali Bulut, *Belagat Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 164.

<sup>14</sup> Muslehuddin Sa’dî, *Bustan*, (Tahran: İntişarât-i Kuknus, 1396), 295; Nur Muhammed Ali Kudat, “Kıraetu’n-Nakdiyyetun fi Eşâr-i Sa’dî eş-Şîrâzî el-Arabîyye”, *Mecelle el-Cemiyeye el-İlmiyye el-İraniyyeli’l-luğati’l-Arabîyyet-i ve âdâbiha* 20/2 (Sonbahar 2011), 1.

<sup>15</sup> Kemalcu Mustafa-Zari İlham, “Tahlil-i BelağîEşâr-i Sa’dî Ba Nigâh Be Teşbih”, *Pejuhiş Namey-i Nekt-i Edebi ve Belağat* 2/1 (Bahar Yaz 1392), 81; Meşhedî Muhammed Emir vd., “Nekid ve Tahlil-i İstîârî Der Eşâr-i Arbi Sa’dî”, *Pejuhiş Namey-i Nekt-i Edebi ve Belağat* 7/1 (Bahar 1397), 217.

<sup>16</sup> Esvar Musa, “Der Resâ-i Bağdat, Nigahi be Kasâid-i Arabi Sa’dî”, 168.

<sup>17</sup> Harirçi Firuz vd., “Sa’dî eş-Şîrâzî ve Hadiretu’l-İslam Min Hilal-i Kasidetih’r-Raiyye Fi Resâi Bağdat”, 1.

<sup>18</sup> Hüseyinlyasi- Fuadiyan Muhammed Hasan, “Nigah-i Be Berhi Vijegihâ ve Zarafethây-i Eşâr-i Arabî Sa’dî”, *Fasıl Nâme-yi Tahassusi Sebki Şinasi Nazm ve Nesr-i Farsi* 8/2 (Yaz 1394), 62.

<sup>19</sup> Ünal Ömer, “Sa’dî Şîrâzî’nin Arapça Şiirleri ve Bağdat Mersiyesi”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 6/21 (Bahar 2006), 99.

<sup>20</sup> Muhendis Kamil-Mecdi Vehbe, *Mucemu’l-Mustelehat el-Arabîyye fil-lugat-i ve’l-Edeb*, 56.

<sup>21</sup> Ahmed b. Ali Kalkaşandi, *Subh’ü-A’şa fi Sinaati’l-İnşa*, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/201-217.

asırlarda iktibas sanatının kullanımı daha da yaygınlık kazanmıştır. Arap dilinde ortaya çıkan bu sanat sonradan Farsça ve diğer dillere de geçmiştir.<sup>22</sup> Öyle ki Câhız (ö. 255/869) Kur'an'dan istişhatta bulunmayı sözün, şiirin ve nesrin güzelliğinden saymıştır.<sup>23</sup> Bazı edipler de hutbenin, şiirin ve nesirin Kur'ânî ifadelerden yoksun oluşunu edebî yönden bir nevi eksiklik saymıştır.<sup>24</sup> Şîrâzî de iktibas sanatının yaygın biçimde kullanıldığı yedinci asırda yaşamış olması hasebiyle Kur'ân ve hadislerden iktibas yapma sanatına şiirlerinde sıkça başvurmuştur.

Örneğin mersiyenin hemen ilk beytinde Kur'ân'dan iktibas yapılmaktadır. Şimdi ilgili örnekleri sırayla inceleyelim:

1- حَبَسْتُ بِجَفْنِي الْمَدَامِغَ لَا تَجْرِي فَلَمَّا طَغَى الْمَاءُ اسْتَطَالَ عَلَى السُّكْرِ

"Gözyaşlarımı akmasın diye kirpiklerimle hapsetmeye çalıştım, fakat su taşınca seddi aştı (kirpiklerim bunu önleyemedi ve gözyaşlarım döküldü.)"<sup>25</sup>

Bu beyitte şâir kirpik, gözyaşı, su, set gibi sözcüklerden âdetâ tasviri bir tablo oluşturmuştur. Burada şiirin ikinci mısrasında geçen طغى الماء (su taşıtı) ifadesi Hâkka sûresinin aşağıdaki âyetinden iktibas edilmiştir:

(إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ) (الحاقة 11/69)

"Bir zamanlar sular coştuğu vakit sizi gemide kuşkusuz biz taşıdık"<sup>26</sup>

Şîrâzî bu beyitte okuyucuyu iki manzara ile karşı karşıya bırakmıştır; bir tarafta gözyaşlarıyla dolu gözyaşları kirpiklerini zorlayan mahzun birinin gözyaşları, diğer tarafta Nuh Tufanı ve her tarafı saran, taşan suyun med ceziri vardır. İşte şâir her tarafı kuşatan engin, korkutucu bir tufanın tasvirini harikulade bir zarafetle ağlayan iki göze sığdırmıştır. "Aslında Sa'dî Nuh Tufanı'nda anlatılan o tasviri almış ve kendi hâlinin bir aynası mahiyetinde kullanmıştır"<sup>27</sup>. Ayrıca bu beyitte kirpikler seddin önündeki duvara, gözyaşları da bendini çiğneyen ve taşan suya benzetilmiştir. Dolayısıyla bu beyitte iktibasın yanı sıra, teşbih-i temsilive teşbih-i zımnî sanatı da kullanılmıştır.

2- لَنْ هَلَكَ النَّفْسَ عِنْدَ أُولَى النَّهَى أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ عَيْشٍ مُنْقَبِضِ الصَّدْرِ

"Çünkü akıl sahipleri nezdinde ölmek bunalım içinde yaşamaktan daha sevimlidir"<sup>28</sup>. Bu beyitte geçen أُولَى النَّهَى tabirinin Tâhâ sûresinin şu âyetinden iktibas olduğu aşikârdır:

(كُلُوا وَارْزُقُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولَى النَّهَى) (طه 54/20)

"Öyleyse onun nimetlerinden hem kendiniz yiyin, hem de hayvanlarımıza yedin! Gerçekten bunda akıl sahipleri için nice âyetler işaretler vardır."<sup>29</sup> Görüldüğü üzere buradaki iktibasta sadece âyetin son ibaresi alıntılanmıştır.

<sup>22</sup> Emiri Seyid Muhammed vd., "Berresi Tatbiki Âyât ve Ahadis Der Gülistan-i Sa'dî ve Merzubannâme", *Fasıl Namey-i Tahassusi Pejuhişhây-i Miyan Riştay-i Kur'an'ı Kerim* 8/2 (K13 1396), 86.

<sup>23</sup> Emel İbrahim, *el-Eseru'l-Arabi fi edeb-i Sa'di Şirazi*, (Kahire: Daru'l-Kütübî'l Mısıriyye, 2000), 193.

<sup>24</sup> Emel İbrahim, *el-Eseru'l-Arabi fi edeb-i Sa'di Şirazi*, 194.

<sup>25</sup> Muslehuddin Sa'dî, *Kasâid-i Sa'dî*, thk. Muhammed Ali Furuği, (Tahran: İntişarât-i Kuknus, 1395), 789.

<sup>26</sup> Kur'an Meali, çev. Yusuf Işıcık (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 1. Basım, 2008), el-Hâkka 69/11.

<sup>27</sup> Muhsin-i Zulfikari, "Zeban Ve Tasvir Der Tabirât-ı Kur'an-i Kasâid-i Arabi Sa'dî", *Fasıl Namey-i İlmi Pejuhişi, Pejuhişhây-i Edebi-Kur'an-i 3/1* (Bahar 1394), 167.

<sup>28</sup> Sa'dî, *Kasâid-i Sa'dî*, 789.

<sup>29</sup> Tâhâ 20/54.

Şîrâzî bu beyitte bunalım içerisinde yaşamının, ölümden daha kötü olduğunu ifade etmiştir. Bu beyitte ayrıca Bağdat'ta Moğollar tarafından uygulanan vahşet ve zulmün gönül ehline ağır gelen yönüne işaret edilmiştir. Moğolların istilası kâbus olup, adeta akıl sahibi insanların nefeslerini sinelerine hapsetmiş, hatta yaşamdan bile onları bezdirmiştir. Ayrıca hissiyatı güçlü olan akıl sahipleri nezdinde ya mutlu yaşamak vardır veya ölüm; çünkü zorba ve zalim yönetimin gölgesinde kalan hür insanların ruhları iyice daralmış vaziyette.

3- لَفَدْتُ نَكَلْتُ أُمَّ الْفَرَى وَ لِكَعْبَةٍ مَدَامُغٌ فِي الْمِيزَابِ تُسَكَّبُ فِي الْحِجْرِ

“Beldelerin anası (Mekke) yetim kaldı (hilafetin düşmesiyle), Kâbe'nin öyle gözyaşları vardı ki (altın) olduğundan Hicr-i (İsmail)'e doğru dökülüyordu”.<sup>30</sup>

Beyitte geçen Ümmü'l-kurâ tabiri En'âm sûresinin 92. âyetinden iktibastır.

(وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا) (الأنعام 92/6)

“Bu (Kur'ân), Ümmü'l-kurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarman için sana indirdiğimiz, kendisinden öncekileri doğrulayıcı mübarek bir kitaptır”.<sup>31</sup> Her ne kadar bir kelimedenden iktibasın olamayacağı haakında görüş belirtilmiş olsa da, beyitlerde iktibas edilen ifadelerin Kur'an ve hadis eksenli olması, bununla birlikte beyitlerde zikredilen müfret veya mürekkep bazı tabirler halk arasında Kur'an ve hadis vasıtasıyla yaygınlaşıp yerleştiğinden dolayı, makalede iktibasa örnek olarak zikredildi. Ayrıca bu müfret örnekler sıradan ibareler olmayıp, yerleşmiş terimler ve simgelerden oluşmaktadır. Öyle ki bu ifadeleri her hangi bir nazm veya nesirde gördüğümüz zaman derhal âyeti anımsatmaktadır.

Şâir beyitteki Ümmü'l-Kurâ tabirini Bağdat şehri için kullanmıştır. Çünkü o dönemde hilafet düşmüş ve Müslümanların merkezi sayılan en büyük şehir başsız ve yetim kalmıştır. Bu beyitte Bağdat'ta yaşananların bütün İslam âlemini etkilediğini anımsatan Şîrâzî, bunu betimlemek maksadıyla Kâbe'yi gözyaşlarına boğulan insan gibi tasvir etmiştir. Ayrıca bu beyitte *muşebbeh bihi* hazfedilip, ona ait olan “ağlama” sıfatı zikredildiğinden *istiârey-i mekniyye* sanatı kullanılmıştır.

4- بَكَتْ جُدُّ الْمُسْتَنْصِرِيَّةِ نُدْبَةً عَلَى الْعُلَمَاءِ الرَّاسِخِينَ ذَوِي الْحِجْرِ

“Müstansiriyye'nin duvarları, ilimde yüksek seviyelere ulaşan bilginlere yas tutarak ağladı”.<sup>32</sup>

Beyitte geçen *râsihîn fi'l-ilm* tabiri Kur'an'ı kerimde iki yerde geçmektedir. Bağdat'ta âlimlerin katledilmesine işaret eden Şîrâzî, beyitte *istiare* sanatını da kullanmıştır.

(وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) (آل عمران 7/3)

“Bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır”.<sup>33</sup>

(لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ) (النساء 162/4)

“Onlar arasından ilimde derinleşmiş olanlarla müminler -ki bunlar sana indirilene ve senden önce indirilmiş olana iman ederler-...”<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Sa'dî, *Kasâid-i Sa'dî*, 789.

<sup>31</sup> el-En'âm 6/92.

<sup>32</sup> Sa'dî, *Kasâid-i Sa'dî*, 789.

<sup>33</sup> Âl-i İmran 3/7.

<sup>34</sup> Nisâ 4/162.

5-أيا أحمد المغموم لست بخاسرٍ و رُوْحَكَ و الْفِرْدَوْسُ عَسَىٰ مَعَ الْبُسْرِ

“Ey masum Ahmet (Müsta’sım-Billâh)! Zararda olan sen değilsin; çünkü senin ruhun Firdevs’tedir, zorluğun ve sıkıntının arkasından ferahlık vardır”.<sup>35</sup>

Mersiyenin bu beytinde Şîrâzî küçük bir tasarruf ile İnşirah sûresinin 5. ve 6. âyetlerinden iktibas yapmıştır. Şâir, şiirin vezin ve ahenginin bozulmaması için ise *mea* edatını diğer iki sözcüğün arasında kullanmıştır. Hâlbuki Kur’ân metninde bu edat *usr* ve *yusr* kelimelerinin baş kısmındadır. Ayrıca bu iki zıt sözcüğün kullanımıyla beyitte *tıbak* sanatına da başvurulmuştur.

(فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا) (الإنشراح 6-5/94)

“Şüphesiz ki zorluğun yanı sıra bir kolaylık vardır, evet, hiç şüphesiz zorlukla beraber kolaylık vardır”.<sup>36</sup>

6- وَ جَنَّاتٍ عَدْنٍ حَقَّقَتْ بِمَكَارِهِمْ فَلَا بُدَّ مِنْ شَوْكٍ عَلَىٰ قَتَنِ الْبُسْرِ

“Adn cenneti, hoş gitmeyen engellerle (nefsin istek ve arzular ve yasaklarla) çepeçevre sarılıdır; elbette olgunlaşmış hurmanın dallarında diken de vardır”.<sup>37</sup>

Bu beyitin birinci bölümünde hem Kur’ân hem de hadis rivayetinden iktibas vardır. *Cennâtu Adnin* tabiri Kur’ân’dan devamı ise bir hadis rivayetinden alıntılanmıştır. *Cennâtu Adn* ifadesi Kur’ân’da defalarca zikredilmektedir. Biz burada sadece örnek olarak bir âyeti zikretmekle yetineceğiz.

(جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ)

“O güzel son, babalarından, eşlerinden ve neslinden lâyük olanlarla birlikte girecekleri Adn cennetleridir”.<sup>38</sup>

Aynı zamanda bu beyitte anlamı vuzuha kavuşturmak için *teşbih-i temsili* sanatına da başvurulmuştur. Sîrâzî, Bağdat’ ta halka reva görülen bu eziyeti cennet kapılarını açmanın bir vesilesi olarak görmekte ve şu manaya vurgu yapmaktadır: “Dünyada maruz kaldığımız bütün sıkıntılar ve musibetler aslında bizi cennete götürecek vesilelerdir”.<sup>39</sup>

7- هَنِيئًا لَهُمْ كَأْسُ الْمَنِيَةِ مُتْرَعًا وَمَا فِيهِ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ عَظِيمِ الْآخِرِ

“Dopdolu olan ölüm kadehi, onlara (şehitlere) afiyet olsun; ayrıca Allah katında onlara büyük mükâfatlar vardır”.<sup>40</sup>

Bu beytin ikinci mısrası Müzzemmil sûresindeki şu âyeti anımsatmaktadır:

(وَمَا تَقْدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا) (الرعد 23/13)

...hayır olarak kendi nefisleriniz için önceden takdim ettiğiniz şeyleri daha hayırlı ve daha büyük bir ecir (karşılık) olarak Allah katında bulacaksınız.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Sa'dî, *Kasâid-i Sa'dî*, 790.

<sup>36</sup> el-İnşirah 94/5-6

<sup>37</sup> Sa'dî, *Kasâid-i Sa'dî*, 790.

<sup>38</sup> Ra'd 13/23.

<sup>39</sup> Hariçî Feyruz vd., “Sa'dî eş-Şîrazi ve Hâdiretu'l-İslam Min Hilal-i Kasidetih'r-Raiyye Fi Resâil Bağdat” 49.

<sup>40</sup> Sa'dî, *Kasâid-i Sa'dî*, 790.

<sup>41</sup> Müzzemmil 73/20.

Şîrâzî bu beyitte iktibas yaparken âyetin asıl metninde yer alan sözcüklerin yerlerini değiştirmiştir. Âyette geçen *ism-i tafidili (efdal)* şiirin ahenk ve vezni gereği mastara dönüştürmüş, *hayır* kelimesini hafzetmiş ve *min* edatını eklemiştir.

8- فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعْدِهِ بِأَنَّ لَهُمْ دَارَ الْكِرَامَةِ وَ الْبُشْرَى

“Sakın ola Allah’ın, -şehitler için vaat ettiği- ‘onlar için şeref ve sevinç yurdu vardır’ sözünden döneceğini sanma”.<sup>42</sup>

Bu beytin ilk mısrası İbrâhîm sûresinin 47. âyetinden yapılan tam bir iktibastır.

Âyette şöyle buyrulur:

(فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعْدِهِ رُسُلُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ) (İbrahim 47/14)

“Sakın Allah’ı, resullerine verdiği söze ters düşer sanma. Allah Aziz’dir, intikam da alır”.<sup>43</sup>

Şîrâzî, bu mısradaki âyet metnini olduğu gibi kullanmıştır. Âyette zikredilen Allah’ın sözü ise müfessirlere göre Müslümanlara dünya ve ahirette yardım vaadinden ibarettir.<sup>44</sup> Bu bağlamda şiirin ikinci mısrası da âyetten çıkarılan anlama uygun düşmüştür.

9- عَلَيْهِمْ سَلَامٌ اللَّهُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ بِمَقْتَلِ زُورَاءِ إِلَى مَطْلَعِ الْفَجْرِ

“Allah’ın selamı tan yeri ağarıncaya kadar Zevrâ (Bağdat)’nın şehitlerinin üzerine olsun”.<sup>45</sup>

Bu şiirin hem birinci hem de ikinci mısrasında iktibas sanatı vardır. İlk mısradaki *Selânullâhi* ve *leyle*, ikinci mısradaki ise *metlai’l-fecr* ifadeleri Kadir sûresinin 5. âyetini andırmaktadır. İlgili âyette şöyle buyrulur:

(سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ) (القدر 5/97)

“O gece tan yeri ağarıncaya kadar esenlik vardır”.<sup>46</sup>

Şîrâzî âyette müsned konumunda olan hafzedilmiş *lafz-i celaleyi* açığa çıkartmış, ayrıca *matlayi-l fecir* ifadesinden önce gelen *hatta* edatı yerine şiirin ahenk uyumu gereği *ilâ* edatını kullanmıştır.

10- أَأَبْلُغُ مِنْ أَمْرِ الْخِلَافَةِ رُثْبَةً هَلُمُّ أَنْظَرُوا مَا كَانَ عَاقِبَةَ الْأُمْرِ

“Hilafet makamından daha yüce bir makam var mıdır? Gelin ve hadisenin sonu ne oldu bir bakın!”<sup>47</sup>

Beyitte geçen *akibetu’l-emir* ifadesi Hac sûresinin 41. âyetinde geçmektedir:

(الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ) (الحج 41/22)

“Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek, namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar. İşlerin sonu Allah’a varır”.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> Sa’dî, *Kasâid-i Sa’dî*, 790.

<sup>43</sup> İbrâhîm 14/47.

<sup>44</sup> Ebü’l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk, Ebul Hüseyin Şemseddin, (Beirut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419), 4/518.

<sup>45</sup> Sa’dî, *Kasâid-i Sa’dî*, 790.

<sup>46</sup> Kadir 97/5.

<sup>47</sup> Sa’dî, *Kasâid-i Sa’dî* 790.

<sup>48</sup> el-Hac 22/41



Bu beyitte *muzâfunileyh* olan *emr* sözcüğü âyette çoğul *umûr* olmasına karşın tekil olarak kullanılmıştır.

11- كَأَنَّ شَيْطَانِينَ الْقُبُودِ تَفَلَّتَتْ فَسَالَ عَلَى بَغْدَادَعَيْنٍ مِنَ الْقَطْرِ

“Sanki şeytanların bağları çözülmüş ve Bağdat yöresine bakır madeni eritip dökülmüştü”.<sup>49</sup>

Beyitte *Aynum mine'l-kıtri* tabiri Sebe' sûresinin 12. âyetinden iktibas edilmiştir. Âyette şöyle buyrulur:

(وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ) (السبا 12/34)

“Onun için bakır madenini eritip akıttık”.<sup>50</sup>

Bu beyitte hapisneden kaçmış, bağları çözülmüş, ne yapacağını bilmez şekilde yalpalayan ve her şeyi kırıp döken Tatar ordusu, yüksek bir yerden Bağdat'ın üzerine dökülen bakır madenine benzetilmiştir. Dolayısıyla bu beyitte iktibasın yanı sıra *teşbih-i temsili* sanatı kullanılmıştır.

12- رَجَحْتَ الْهَيْدَىٰ إِنْ كُنْتَ عَامِلٌ صَالِحٌ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ وَالْعَصْرِ إِنَّكَ فِي خُسْرِ

“Salih amelin varsa hidayeti kazandın demektir; şayet yoksa ”asra and olsun ki zarardasın”.<sup>51</sup> Bu beyit Asr sûresinin 1. ve 2. âyetlerinden iktibas edilmiştir.

(وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) (العصر 1/103)

“Asra yemin ederim ki, insan gerçekten ziyandadır”.<sup>52</sup>

Burada Şîrâzî küçük bir tasarruf ile yani *el-insân* ve tekit lamının düşürülmesiyle iktibas yapmıştır. Aynı zamanda *rabihte* ile *husr* kelimeleri arasında *tıbak* sanatı mevcuttur. Cümlede bir şeyi zıddı ile zikretmek anlamı pekiştiren ve açıklığa kavuşturan bir üsluptur.<sup>53</sup>

13- عَفَى اللَّهُ عَنَّا مَا مَضَىٰ مِنْ جَرِيمَةٍ وَمَنْ عَلَيْنَا بِالْجَمِيلِ مِنَ الصَّنَائِرِ

“Allah geçmiş günahlarımızı bağışlasın, bize de sabr-ı cemîl nasip eylesin”.

Bu beyitte geçen *cemil mine's-sabır* ibaresi Yusuf sûresinin 18. âyetinden iktibasır:

(وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ) (يوسف 18/12)

“Gömleğinin üstünde uydurma bir kan izi de gösterdiler. Ya'küb, “Hayır! Nefsiniz sizi kötü bir iş yapmaya sürüklemiş; artık (bana düşen) güzelce sabretmektir”.<sup>54</sup>

Bu âyette kardeşlerinin Yusuf'a yönelik tutumu karşısında Hz. Yakub'un verdiği tepkiye işaret edilmektedir. Şâir bu beyitte Bağdat'ta Moğollar tarafından işlenen cinayetleri, kardeşleri tarafından Yusuf (a.s)'a reva görülen muameleye benzetmiş, kendisi ve halk için de Allah'tan Ya'kub (a.s)'un sabr-ı cemîlini niyaz etmiştir.

<sup>49</sup> Sa'di, *Kasâid-i Sa'di* 791.

<sup>50</sup> Sebe' 34/12).

<sup>51</sup> el-Asr 103/1-2.

<sup>52</sup> Asr 103/1-2

<sup>53</sup> Nasseruddin Mazhari –İmad Abdelbaky Aly, *Belâgat*, (Ankara: Sonçağ, 2020), 165.

<sup>54</sup> Yûsuf 12/18.

Şîrâzî bu beyitte daha önce işlenen ve büyük felakete (Bağdat'ın tarumar edilmesine) sebebiyet veren günahlardan Allah'ın affına sığınır; aynı zamanda bu kayba karşı Allah'tan *sabr-ı cemîl* niyaz eder.<sup>55</sup>Aslında burada Bağdat'ın kaybedilmesi ve hilafetin düşmesi Yusuf'un kaybolmasına benzetilmiştir. Burada aynı zamanda Bağdat şehri Hz. Yusuf'a, insanların hal-i pürmelâli ise Hz. Yakub'un haliyle özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla beyitte teşbih sanatı da kullanılmıştır.

14- وَلَوْ كَانَ كِسْرَى فِي زَمَانِ حَيَاتِهِ لَقَالَ إلهي أَشَدُّ بِدَوْلَتِهِ أُزْرِي

“Kisrâ onun (Ebûbekir'in) yaşadığı zamanda hayatta olsaydı muhakkak 'Allah'ım onun devletiyle gücüme güç kat', derdi”.<sup>56</sup>

Beyitte altı çizili olan kısım Tâhâ sûresinin 31. âyetinden iktibas edilmiştir: Âyette şöyle buyrulur:

(اشدُّ بِهِ أُزْرِي) (طه 31/20)

“Onunla gücümü pekiştir”<sup>57</sup>

Bu âyette Musa (as) Allah (cc)'tan Harun (as) ile gücüne güç katmasını isteyip duada bulunmuştur. âyette *bihi* sözcüğü yerinde Sa'dî *bidevletihî* sözcüğünü getirmiştir. Tabi ki burada kastedilen kişi Fars Hükümdarı Ebu Bekir Sa'd b. Zenki (ö.1260/623)'dir.<sup>58</sup> Bu beyitte iktibasın yanısıra *mübalağa* sanatı da vardır.

15- وَ مَا الشَّعْرُ أَيَّمِ اللَّهِ لَسْتُ بِمُتَّبِعٍ وَلَوْ كَانَ عِنْدِي مَا يَبَايَلُ مِنْ سِحْرِ

“Allah'a yemin ederim ki Bâbil'in o büyüülü (güzellikleri) ben de olsa bile, şiirde bir yenilikçi olduğum iddiasında değilim”.<sup>59</sup>

Bu beyitte geçen *sihir* ve *Babil* sözcükleri Bakara sûresinin 102. âyetini anımsatmaktadır Âyette şöyle buyrulmaktadır:

(يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بَيَابِلَ هَاوُوتَ وَمَاوُوتَ) (البقرة 102/1)

“...İnsanlara büyü yapmasını ve Babil'deki Harut, Marut adlı iki meleğe indirilen şeyleri öğretiyorlardı.”<sup>60</sup>

Bu iki sözcükle, Babil'de yaşayan ve sihirleriyle ünlü olan *Harut ve Marut*'un hikâyesine işaret edilmektedir. Şîrâzî burada şiir yazma iddiasında olmadığını dile getirerek kasidesinde şiir sanatını sadece ağıt yakmak ve kara günlerde yaşanan olayları hatırlatmak için kullandığını dile getirmektedir.

16- أَخْبِثْ أَخْبَارًا تَضِيقُهَا صَدْرِي وَ أَحْمِلْ أَصَارًا يَنْوُءُ بِهَا ظَهْرِي

“Benim bu konuşman aslında canımı sıkan bir takım olaylardandır, aynı zaman öyle ağır yükler taşıyorum ki belimi bükmüş durumda”.<sup>61</sup>

Bu beyitte geçen *yedîku bihâ sadri* ifadesi, Hicr sûresinin 97. âyetinden iktibas edilmiştir. Âyet şu şekildedir:

<sup>55</sup> Muhsin-i Zulfikari, “Zeban Ve Tasvir Der Tabirât-ı Kur'an-i Kasâid-i Arabi Sa'dî”, 164.

<sup>56</sup> Sa'dî, *Kasâid-i Sa'dî*, 792.

<sup>57</sup> Tâhâ 20/31.

<sup>58</sup> Sa'dî, *Kasâid-i Sa'dî*, 792.

<sup>59</sup> Sa'dî, *Kasâid-i Sa'dî*, 792.

<sup>60</sup> Bakara 2/102.

<sup>61</sup> Sa'dî, *Kasâid-i Sa'dî*, 792.

(وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنتَكَ بِضِيقِ صَدْرِكَ بِمَا تَقُولُونَ) (الحجر 97/15)

“Doğrusu biz, onların ileri geri söyledikleri kötü sözler yüzünden canının sıkıldığını, göğsünün daraldığını çok iyi biliyoruz”.<sup>62</sup>

Şîrâzî, âyette geçen muhatap zamirini mütekellim zamirine dönüştürmüş ve ifadeye *biha* edatını eklemiştir. Beytin ikinci mısrasındaki *ahmilu âsâren* ifadesi ise Bakara sûresinin son âyetini anımsatmaktadır. Âyette şöyle buyrulur:

(وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) (البقرة 286/2)

“Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme..”<sup>63</sup>

Beyitte iktibas edilen âyetin ifadesinde küçük bir değişiklik yapılmıştır. âyette tekil olan *isr* kelimesi çoğul olarak *âsâren*, âyette geçen nehi fiili de mazi fiil-*ahmilu*-şeklinde kullanılmıştır.

17- نَوَائِبُ دَهْرٍ لَيْتَنِي مِثُّ قَبْلِنَا وَ لَمْ أَرْ عُذْوَانَ السَّفِيهِ عَلَى الْجَبْرِ

“Ey zamanın musibetleri! Keşke bu olaylardan önce ölseydim de adi kişilerin büyük âlimlere olan düşmanlıklarını görmemiş olsaydım”.<sup>64</sup>

Beyitte geçen *Leyteni mit'tü kablehâ* ifadesi Meryem sûresinin 23. Âyetinden iktibas edilmiştir. Hz. Meryem'e kavminin yönelttiği iftiralara nasıl ağır geldiyse, Şîrâzî'ye de Bağdat'ın mezalimi o kadar ağır gelmiştir. Bu beyitte iktibas dışında *sefih* ile *hibr* sözcükleri arasında tıbak sanatı kullanılmıştır. Âyetin metni şu şekildedir:

(قَالَتَ يَا لَيْتَنِي مِثُّ قَبْلِنَا هَذَا وَ كُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا) (مریم 23/19)

Görüldüğü gibi yukarıdaki örneklerde zikredilen beyitlerde yapılan iktibaslar hazin bir tabloyu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Şîrâzî mersiyesinin üslubuna uygun bir biçimde ilk beyti ağlamayla başlatmış ve makama uygun olarak diğer kelimeleri, ifadeleri sıraya dizmiştir. Hilafetten sonra İslam dünyasının yetim kaldığını vurgulayarak halifenin ve Müslümanların eski şan ve kudretine duyduğu özlemi dile getirmiştir. Şâir döneminin insanlarını bu büyük musibete karşı sabır ve sebata davet etmiş, Allah'ın yardımı ve uhrevi sevabın Müslümanlara ait olduğunu vurgulamıştır. Moğolları zincirleri boşalmış, bağları çözülmüş şeytanlara benzeten Şîrâzî, maksadının şiir yazmak olmadığını ancak şiiri derdini dökme, olan bitenleri ibretlik bir şekilde anlatmak için kullandığını belirtmiştir. Şâir, bütün bu trajik olayları ele alırken ifadeleri iktibas etme konusunda son derece seçici davranmıştır. En etkileyici, teselli edici, duygusal tesiri güçlü ve tasvir etmeye elverişli örnekler seçmeye özen göstermiştir.

### 3. Hadislerden Yapılan İktibaslar

Sa'dî Şîrâzî, Farsça ve Arapça şiirlerinde Hadis lafızlarından iktibasta bulunmuştur. Şâirin eserlerini gözden geçiren birisi onun şiir ve nesirde hadislerden ne kadar alıntı yaptığını rahatlıkla fark edecektir. Şîrâzî Arapça şiirlerinde bazen telmih ve işaretle bazen de asıl metnini olduğu gibi naklederek hadis rivayetlerinden iktibasta bulunmuştur.<sup>65</sup> Şimdi, şâirin Bağdat Mersiyesi'nden buna dair bazı örnekler verelim:

<sup>62</sup> Hicr 15/97.

<sup>63</sup> Bakara 2/286.

<sup>64</sup> Sa'dî, *Kasâid-i Sa'dî*, 789.

<sup>65</sup> Firuz Hırirci vd., “Sa'dî eş-Şîrazi ve Hadiretu'l-İslam Min Hilal-i Kasidetih'r-Raiyye Fi Resâi Bağdat” 49.

1- أَعْزَبُ مِنْ هَذَا يَعُودُ كَمَا نَدَا وَسَيُّ دِيَارِ السَّلَامِ فِي بَلَدِ الْكُفْرِ؟

2-“Barış beldelerinin esirlerinin küfür beldelerinde esir düşüp satılmalarından daha garib bir şey olabilir mi?”<sup>66</sup>

Bu beyitte şâir bir önceki örnekte iktibasta bulunduğu hadise işaretle Müslümanların-davetin ilk yıllarında olduğu gibi- âciz, çaresiz düştüklerine vurgu yapmıştır. Bu iktibasta Şîrâzî metindeki -*yeudu kemâ bedee*- lafzını olduğu gibi kullanmış, sadece *sin* harfini muzârî fiilin başından hazfetmiştir. Şâir, Bağdat’ ta olan bitenleri gören bir gözün, gözlerine inanamayacağını anlatmak için ise *istifhâm-ı inkârî* üslubuna başvurmuştur.

2- وَجَنَاتٌ عَذْبٌ خُفِّفَتْ بِمَكَارِهِ فَلَابِدٌ مِنْ شَوْكٍ عَلَى فَنَنِ الْبُسْرِ

3-“Adn cenneti, insanın hoşuna gitmeyen engellerle (nefse ağır gelen yasaklarla, arzularla) çepeçevre sarılıdır; elbette olgunlaşmamış hurmanın dallarında diken olur”.

Bu beyitte Kur’ân’dan yapılan iktibasa daha önce değinilmişti. İlk mısradaki *Huffifet bi mekarihini* ifadesine gelince bu Buhârî’ de geçen sahih bir hadisten iktibas edilmiştir:

(خُفِّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَخُفِّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ)

“Cennetin etrafı mekarihle (nefsin hoşlanmadığı şeylerle) sarılmıştır. Cehennem etrafı da şehevi (nefsin arzuladığı, cazip) şeylerle sarılmıştır.”<sup>67</sup>

Şîrâzî bu beyitte şiirin ahenk ve insicamını korumak için *fa* harfini (*huffifet*) şeklinde tekrarlamıştır. Ancak rivayetlerde ifade *huffet* olarak geçmektedir. Beyitte *teşbih-i temsilinin* yanı sıra, âyet ve hadis rivayetinin tek bir mısradaki iktibas edilmesi bakımından nadir bir üslup kullanılmıştır.

3- تَهَنَّا بِطِيبِ الْعَيْشِ فِي مَقْعَدِ الرِّضَى وَ دَخَّ جَيْفَ الدُّنْيَا لِطَائِفَةِ النَّسْرِ

4-“Sen, hoşnutluk makamında yaşamını mutlu geçirmeye çalış; dünyanın leşlerini de akbaba grubuna bırak”.<sup>68</sup>

Beyitte geçen *ciyefi’ d-dünya* ifadesi Hz. Alî’ de biten bir *mevkuf* hadisten iktibastır. Hadisin tam metni kitaplarda şu şekilde geçmektedir:

(قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: الدُّنْيَا جَيْفَةٌ وَطَلَابُهَا كِلَابٌ، فَمَنْ أَرَادَ الْجَيْفَةَ فَلْيَصْبِرْ عَلَى مُخَالَطَةِ الْكِلَابِ)

“Alî b. Ebi Tâlib şöyle buyurdu: Dünya bir leştir, tâlipleri de köpeklerdir. Kim o leşi isterse köpeklerin arasına karışmayı göğüslesin”.<sup>69</sup>

Şâir hadis metninde müfred geçen *cife* sözcüğünü şiirde cemi olarak *ciyef* şeklinde kullanmıştır. Ayrıca hadisteki *kilâb* (köpekler) sözcüğünü *râiyye* kasidesine uydurmak için *nesr’e* (akbaba) dönüştürmüştür. İki de leş yiyen ve yırtıcı olmalarından dolayı şiirin anlamıyla hadisin anlamı birbirini tamamlamıştır.

<sup>66</sup> Sa’dî, *Kasâid-i Sa’dî*, 790.

<sup>67</sup> Buhari, “*Rikâk*” 36, (No. 2559).

<sup>68</sup> Sa’dî, *Kasâid-i Sa’dî*, 790.

<sup>69</sup> Yahya b. Hüsyn, el-Curcanî, *Tertibü’l-emâli el-hamisiyye li’s-Şeceri*, thk. Muhammed Hasan, (Beirut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 2/267; Ebu Nueym el-İsfahânî, *Hilyetu’l-evliya ve tabekatu’l-esfiya*, (Beirut: Daru’l-Kütübî’l-Arabi, 1974), 8/238.

4- إِذَا كَانَ لِلْإِنْسَانِ عِنْدَ خُطُوبِهِ يَزُولُ الْغَى طُوبَى لِمَمْلَكَةِ الْفَقِيرِ

5-“İnsanın zenginliği tehlikelerle yok olup giderse, o zaman fakirlik saltanatına müjdelersun!”.

Beyitte geçen *tûba li memleketi'l-fakri* ibaresi şu hadis rivayetini anımsatmaktadır:

(طُوبَى لِلْفُقَرَاءِ مِنْ أُمَّتِي)

“Ne mutlu ümmetimin fakirlerine!”.<sup>70</sup>

Şîrâzî, iktibas yaparken şiirin ahenk ve akışını göz önüne alarak hadisin sözcüklerini değiştirmiş ve bazı eklemelerde bulunmuştur. *Fukara* sözcüğünü mastar olarak kullanmış, *memleke* sözcüğünü de fazladan eklemiştir.

5- نَوَائِبُ دَهْرٍ لَيْتَنِي مُتُّ قَبْلَهَا وَ لَمْ أَرُ عُدْوَانَ السَّفِيهِ عَلَى الْجَائِرِ

“Zamanın musibetlerine eyvah olsun! Keşke bu olaylardan önce ölseydim de adi kişilerin büyük âlimlere olan düşmanlıklarını görmemiş olsaydım”.<sup>71</sup>

Daha önce bu beyitte Kur’ân’dan iktibas yapıldığı ve tıbak sanatının kullanıldığına dair bilgi vermiştik. Beyitin birinci mısrasında geçen *nevâibu dehrin* ifadesi ise olduğu gibi bir hadis rivayetinden alıntıdır. İlgili rivayet şöyledir:

(صَلُّوا بِاللَّيْلِ كَطَلَمَةِ الثُّبُورِ، وَصُومُوا النَّهَارَ لِخَرِّ يَوْمِ النَّشُورِ، وَتَصَدَّقُوا يَذْهَبْ عَنْكُمْ نَوَائِبُ الدَّهْرِ)

“Gecenin zifri karanlıklarında namaz kılın, gündüz de haşır gününün sıcaklığından korunmak için oruç tutun, sadaka verin ki zamanın musibetleri sizden uzak olsun”.<sup>72</sup>

6- فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِيفًا وَعْدَهُ بَأَنَّ لَهُمْ دَارَ الْكَرَامَةِ وَالْبُشْرَى

“Sakın ola Allah’ın –şehitler için vaat ettiği- ‘onlar için şeref ve sevinç yurdu vardır’ sözünden döneceğini sanma”.<sup>73</sup>

Beytin birinci mısrasında Kur’ân’dan yapılan iktibasa daha önce değinmiştik. İkinci mısradaki zikredilen *dâru’l-kerâme* ifadesine gelecek olursak bunun Beyhâkî tarafından nakledilen bir Hadis rivayetinden iktibas edildiğini söyleyebiliriz. Hadis metni uzun olduğundan dolayı aşağıda sadece söz konusu tabirin geçtiği yeri zikretmekle yetineceğiz. Görüldüğü gibi bu beytin birinci mısrasında âyetten, ikincisinde ise hadisten iktibasta bulunulmuştur. Rivayetin ilgili ifadesi şöyledir:

(وَأَطَهَّرَهُمْ عَلَى أَعْدَائِهِمْ فِي الدُّنْيَا وَأَحْلَاهُمْ دَارَ الْكَرَامَةِ فِي الْعُقْبَى)

“... onları düşmanlarına muzaffer kıldı, ahirette de onları cennetine soktu..”<sup>74</sup>

Görüldüğü gibi şâir hadislerden de iktibas ederken âyetlerdeki gibi mersiyeinin insicamına uygun bir şekilde gariplik, fakirlik, çaresizlik, gurbet, esir düşme, engeller, sıkıntılar, dünyanın inişli çıkışlı oluşu gibi hep insanı hüznendiren ifadelere seçmeyi tercih etmiştir. Yine bu bağlamda Şîrâzî, Bağdat’ın düşmesini kaderin cilvesi olarak nitelendirmiş, hadis rivayetlerinden sabır ve sebatı telkin

<sup>70</sup> Muhammed b. İshak, İbn Mende, *Fethu’l-bab fi’l-Küna ve’l-Elkap*, thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbi, (Riyad: Mektebetu’l-Kevser, 1996), 332.

<sup>71</sup> Sa’dî, *Kasâid-i Sa’dî*, 789.

<sup>72</sup> Curcanî, *Tertibu’l-emâli el-hamisiyye li-ş-Şeceri*, 2/23.

<sup>73</sup> Sa’dî, *Kasâid-i Sa’dî*, 790.

<sup>74</sup> Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, *el-Esmâu ve’s-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Haşidi, (Cidde: Mektebetu’s-Sevâdi, 1993), 1/211.

eden etkileyici ifadeleri iktibas etmiştir. Bu başlık altında zikredilen bütün beyitler teselli mahiyetinde olup, müslümanları sebat ve sabıra çağırmıştır.

## SONUÇ

Sa'dî Şîrâzî'nin Arapça şiirlerinde genellikle Kur'ânî terkip, ifade ve sözcüklerden istifade ettiğini görmekteyiz. Şâir, gerek Farsça gerekse Arapça şiirlerinde dinî öğretilerden, özellikle de Kur'ân ve Hadis rivayetlerinden çokça istifade etmiştir. Bağdat Mersiyesi'nde de 92 beyitte toplam 23 iktibas sanatına başvurmuştur. Şâir Kur'ân'dan iktibasa başvurduğunda bazen âyetlerin bir ibaresini bazen de kısa bir âyetin tam metnini şiirinde kullanmıştır. Az da olsa şiirin vezin ve ahengini bozmamak maksadıyla iktibas ettiği âyet ve Hadis metinlerinde bazı tasarruflarda bulunmuştur. Bununla birlikte söz konusu değişiklikler şiirde okuyucunun rahatlıkla fark edebileceği bir üslupta kullanılmıştır.

Şîrâzî'nin Bağdat Mersiyesi'nde iktibas sanatının kullanımını konu alan bu çalışmada şâirin on yedi beyitte âyetlerden, yedi beyitte de hadis rivayetlerinden iktibasta bulunduğu tespit edilmiştir. Kasidede kullanılan ifade tercihleri genel olarak duygu ve hüznü yükler. Kaside mersiye türünde kaleme alındığından bu gayet doğaldır. Zira bunun tersi de düşünülemez. Bu bağlamda Şîrâzî, Kur'ân ve hadislerden seçtiği ifadeleri kasidenin ruhuna uygun bir biçimde seçmiş ve bunu büyük bir ustalıkla işlemiştir. Genel anlamda iktibas edilen ifadeler hüznü, üzüntü, zorluk, meşakkat, keder, yas, sabır, karmaşıklık ve bunalım ihsas ettirmektedir. Mesela şâir : (مَدَامَع) (هَلَاكَ النَّفْسِ) (مُنْقِصِنَ الصُّدْرِ) (نَوَائِبِ) (الدَّهْرِ) (عُسْرِ) (مَدَامَع) (هَلَاكَ النَّفْسِ) (مُنْقِصِنَ الصُّدْرِ) (نَوَائِبِ) (الدَّهْرِ) (عُسْرِ) (مَدَامَع) gibi ifadeleri kullanarak kasidenin hem lafızını hem de anlamını *muktazây-i hale* uygun bir şekilde ele almıştır. Böylece belagatin tanımını ve maksadını gözeterek gelecek nesillere harikulade bir edebî miras bırakmıştır.

## KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ahamed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Abdullah b. Muhsin et-Türki. Beyrut: Müassesetü'r-Risâle, 1422/2001.

Akyüz, Yakup- Mazharî, Nasseruddin "Sadi Şirazi Düşüncesinde İnsan ve Zaman". *Uluslararası İslam Medeniyetinde İnsan ve Zaman Sempozyumu Bildirileri, (Türkiye-Konya, 08-11 Ekim 2015)*. Ed. Bilal Kuşpınar. 305-318. İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016.

Avnî, Hamid. *el-Minhacu'l-vazifi'l-belağa*. 5 Cilt. Kahire, ts.

Beyhakî, Ahmed b. Huseyin. *el-Esmâu ve's-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed, 2 Cilt. Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1413/1993.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'lbn-i Kesîr, 1407/1987.

Curcanî, Yahya b. Hüsyn, *Tertibü'l-emalî el-hamisiyye li's-Şeceri*, thk. Muhammed Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.

Çetin, Kaska, "Sa'dî-i Şirazi'nin Mersiyeleri" *Bitlis İslamiyat Dergisi*, 1/1 (Haziran 2019), 45-54.

Emel, İbrahim. *el-Eseru'l-Arabî fi edeb-i Sa'di Şirazi*. Kahire: Daru'l-Kütübî'l Mısriyye, 1420/2000.

Esvâr, Musa. *Der resâ-i Bağdat, nigahi be kasâid-i Arabi Sa'di*. Tahran: Sa'di Şinasi, 1391/2012.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiya*. 10 Cilt. Kahire: Es-Seâde, 1393/1974.

Harirçî, Firuz vd., "Sa'di eş-Şirazi ve Hadiretu'l-İslam Min Hilal-i Kasidetih'r-Raiyyefi Resâ-i Bağdat" *Âfâku'l-hadâre el-İslamiyye, ekâdimiyyeel-ulum el-insaniyye ve'd-dirâsât es-sekâfiyye*, 15/1 (Bahar 1433), 41-62.

Ferahidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzumi- İbrahim Sameraî, 8 Cilt. Kahire: Dâr ve Mektebetu'l-Hilal, ts.

Haşimî, Ahmed b. İbrahim. *Cevahiru'l-belağa fi'l-meani ve'l-beyan ve'l-bedi'*. thk. Yusuf es-Samilî, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.

İlyasî, Hüseyin –Fuadiyan, Muhammed Hasan, "Nigah-i Be BerhiVijegihâ ve Zarafethay-i Eşâr-i Arabi Sa'dî". *Fasıl Nâmey-i TahassusiSebk Şinasi Nazm ve Nesr-i Farsi* 8/2 (1394), 61-81.

İbn Hicce el-Hamevî, Takiyuddin Ebubekir. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. thk. Assam Şiyhu. 2 Cilt. Beyrut: Dar ve Mektebetu'l-Hilâl, 1424/2004.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*. thk. Sami b. Muhammed Selame, 8 Cilt. 2. Basım, Riyad: Daru Tayyibe, 1420/1999.

İbn Mende, Muhammed b. İshak. *Fethu'l-bab fi'l-kunâve'l-elkâb*. thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî, Riyad: Mektebetu'l-Kevser, 1416/1996.

İbn Manzur, Muhammed b. Makrrem. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr's-Sadr, 3. Basım, 1414/1993.

- Kalkaşandî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kemalcu, Mustafa-Zari İlham, "Tahlil-i Belaği Eşâr-i Sa'di Ba Nigâh Be Teşbih". *Pejuhiş namey-i nakd-i edebi ve belağat* 2/1 (1392), 77-95.
- Kaimî, Hüsyin, "Çigunegi Huzur-i Âyât-i Kur'anî Der Eşâr-i Arabî Sa'di Şirazi". *Fasıl namey-i tahassusi sebk şinasi nazım ve nesr-i farsî* 6/2 (Yaz 1392), 261-243.
- Kerim Delal, Haşim-Halef Mahmud Yasin, "Mersiyetu Sa'di eş-Şirazi li medinet-i Bağdat". *Mecelletu külliyyeti'l-Âdâb* 97 (Eylül 2011), 343-374.
- Meşhedî, Muhammed vd., "Nekid ve Tahlil-i İstiâri Der Eşâr-i Arabî Sa'di". *Pejuhiş namey-i nekd-i edebi ve belağat* 7/1 (1397), 202-220.
- Muhendis, Kamil-Mecdi, Vehbe. *Mucemu'l-mustelehat el-Arabiyye fil'lugat-ive'l-edeb*. Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1984.
- Esvar, Musa, "Der Resâ-i Bağdat Nigahi be Kasâid-i Arabî Sa'di". *Sa'di şinâsî* 15/1 (Bahar 1391), 167-177.
- Mazharî, Nasseruddin-Abdelbaky Aly, İmad. *Belagat, (Me'ani, Beyan, Bedî')*. Ankara: Sonçağ, 2020.
- Muhsin, Zulfikari, "Zeban Ve Tasvir Der Tabirât-ı Kur'an-i Kasâid-i Arabî Sa'di". *Fasıl namey-i ilmi pejuhişi, pejuhişhay-i edebi-Kur'an-i* 3/1 (1394), 157-175.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâki, 5 Cilt. Beyrut: Dârulhyai't-Turas el-Arabî, ts.
- Nur Muhammed- Ali Kudat. "Kıraetu'n-nakdiyyetun fi Eşâr-i Sa'di eş-Şirazi el-Arabiyye". *Mecelle el-cemîyye el-ilmîyye el-irânîyye li'l-luğati'l-Arabiyyet-i ve âdâbihâ*. 20/2 (2011), 5-25.
- Ünal, Ömer, "Sa'di Şirazi'nin Arapça Şiirleri ve Bağdat Mersiyesi". *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 6/21 (Bahar 2006), 89-110.
- Öznurhan, Halim. *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Şeceri, Yahya b. Hüseyin. *Tertibu'l-emâli el-hamisiyye*. thk. Muhammed Hasan, 2 Cilt. 1. Basım, Byrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ruaynî, Ebu Câfer Ahmed b. Yusuf, *Tarazu'l-hülle ve şifau'l-gulle*, thk, Seyyid Cevheri, Mısır: Sekâfetu'l-Cemâiyye, tsz.
- Sa'dî Şirâzi, *Kasâid-i Sa'di*. thk. Muhammed Ali Furuği, Tahran: İntişarât-i Kuknus, 1395.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ. *es-Sünen*. thk, Beşşar Avvâd Ma'ruf, 6 Cilt. Beyrut: Dârul-Garb el-İslami, 1998.
- Zulfikarî, Muhsin "Zeban ve Tasvir Der Tabirât-ı Kur'an-î Kasâid-i Arabî Sa'di". *Fasıl namey-i ilmi pejuhişi, pejuhişhay-i edebi-Kur'an-i* 3/1 (1394), 157-175.



AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Haziran 2022, 5/2, 43-62.

Geliş Tarihi: 23.03.2022 Kabul Tarihi: 05.05.2022

Süveyd b. Sâmit'in Hayatı ve Kişiliği

Mevlüt POYRAZ

Doçent Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Associate Professor Doctor, University of Artvin Coruh Faculty of Theology

İslam Tarihi Anabilim Dalı/ Department of Islamic History

Artvin, Türkiye

mevlutpoyraz@artvin.edu.tr ORCID: 0000-0002-8832-248X

## Öz

Bu çalışma, Yesrib (Medine) eşrafından olan Süveyd b. Sâmit adlı şahsın hayatını konu edinmektedir. Medine'deki iki büyük Arap kabilesinden biri olan Evs'e mensup olup kavmi içerisinde; nesebi, asâleti, kahramanlığı ve şairliği gibi meziyetlerinden ötürü "el-Kâmîl" namıyla anılan Süveyd b. Sâmit, Medine'de dünyaya gelmiş, burada yaşayıp burada öldürülmüştür. Kaynaklarda; onun Hz. Lokman'a nisbet ettiği "Emsâl-i Lokmân" adlı esere sahip olduğu, panayırlarda şiirler okuduğu, hacca ve umreye gittiği (kendi inancı çerçevesinde), henüz Medine'den herhangi bir kimsenin Hz. Peygamber'in davetiyle yüzleşmediği bir sırada, Kureyş'in göstermediği olgunluğu ve hoşgörüyü göstererek Hz. Peygamber'le (sas) görüştüğü kaydedilmiştir. Hz. Peygamber'in (sas) davetini dinlemiş, ona elindeki kitaptan hikmetli sözler okumuş, Hz. Peygamber'den (sas) de Kur'an-ı Kerîm dinleyerek onun güzelliği karşısında hayranlığını belirtmiştir. Bazı kaynaklar, onun bu sırada Müslüman olduğunu kaydetmişlerdir. Hz. Peygamber'le (sas) görüşmesinden sonra Medine'ye dönmüş ve burada vuku bulan Buâs Savaşı'nda hayatını kaybetmiştir. Kavminden bazıları onun İslâm üzere öldüğünü belirtmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Evs, Sahabî, Süveyd b. Sâmit, Şaîr, Yesrib.

## The Life and Personality of Suveyd b. es-Samit

### Abstract

This study discussed the life of a person named Suwaid b. al Samit, who was one of the notables of Yathrib (Medina). Suwaid b al Sâmit, who was a member of the Aws, which was one of the two great Arab tribes in Medina, known as "al-Kamil" among his tribe for his virtues such as lineage, nobility, heroism, and poetry, was born, lived and died in Medina. It is recorded that he met with the Prophet (PBUH) by showing the maturity and tolerance not shown by the Quraysh at a time when he had a work called "Emsâl-i Lokman", which he attributed to Hazrat Luqman, recited poems at fairs, went to Hajj and Umrah (within the framework of his own belief), and no one from Medina had yet faced the invitation of the Prophet. He listened to the invitation of the Prophet (PBUH), read wise words from the book in his hand, listened to the Quran from the Prophet (PBUH), and expressed his admiration for the beauty of the Quran. Some sources have recorded that he converted to Islam at that time. He returned to Medina after meeting with the Prophet (PBUH) and died in the Basus War, which took place here. Some of his tribe stated that he died as a Muslim.

**Keywords:** History of Islam, Aws, Companion, Suwaid b. Samit, Poet, Yathrib.

## حياة سويد بن الصامت وشخصيته

### الملخص

تتناول هذه الدراسة سيرة سويد بن الصامت وهو من أعيان يثرب وأحد أفراد قبيلة أوس ، إحدى أكبر قبيلتين عربيتين في المدينة المنورة ، وكانت شهرته بالكامل لنسبه العالي، وأصالته، وبطولته، وشعره. ولد سويد بن الصامت في المدينة المنورة وعاش فيها وقتل فيها. والمذكور في المصادر أنه كان صاحب كتاب "أمثال لقمان"، ومنشد القصائد في الأسواق ، والحاج والمعتمر على حسب معتقداته قبل الهجرة وفي وقت لم تكن دعوة الرسول مقبولة عند الناس ، أظهر النضج والتسامح الذي لم تظهره قريش للنبي. وقد ورد أنه التقى بالنبي صلى الله عليه وسلم، واستمع إلى دعوة النبي صلى الله عليه وسلم، وقرأ له كلمات حكيمة من الكتاب بيده، واستمع إلى القرآن عن النبي صلى الله عليه وسلم وأعرب عن إعجابه بجماله. وقد سجلت بعض المصادر أنه كان مسلماً في ذلك الوقت وعاد إلى المدينة المنورة بعد لقائه بالنبي صلى الله عليه وسلم وفقد حياته في يوم / حرب بعاث التي وقعت هنا. وذكر بعض عشيرته أنه مات على الإسلام.

**الكلمات المفتاحية:** تاريخ الإسلام، أوس، الصحابي، سويد بن الصامت، شاعر، يثرب.

## GİRİŞ

Hz. Peygamber'in (sas) davetinde ve hayatında çok önemli bir konuma sahip olan Yesrib şehri, sakinlerinin tevhit davetine icabet etmesiyle şeref kazanmış ve Hz. Peygamber'e (sas) ev sahipliği yaparak da "Medine-i Münevvere/Nurlu şehir ve Peygamber şehri," olarak anılmaya başlamıştır. Medine'ye bu değer verilmesinde hiç kuşkusuz, Hz. Peygamber'e (sas) inanıp ona ve inananlarına kapılarını ve yüreklerini açarak Yüce Allah'ın (cc) "Ensâr" sıfatıyla iltifat ettiği müminlerin varlığı sebep olmuştur.

Yesrib (Medine) şehri, Hz. Peygamber'in (sas) teşrifine kadar, iki kardeş kabilenin (Evs ve Hazrec) yüzyılı aşkın süre zarfında aralıklarla gerçekleştirdikleri kabileler arası savaşlarla anılırken, aynı zamanda kendilerine nispetle sayıları daha az olan ve Ehl-i Kitap olarak bilinen Yahudilerin bu kabileler üzerindeki etkisiyle ön plana çıkmaktaydı. Okuma yazmanın yanı sıra kitap bilgisine sahip olmaları Yahudileri elit sınıf yaparken kitap bilgisine sahip olmayan Yesribli Araplar ikinci sınıf vatandaş yahut Yahudilerin ilmüne ve tecrübesine muhtaç konumundaydılar. Kaynakların genel verilerine göre; kendilerinde bir peygamber kültürü olmayan Yesribliler, Yahudilerden "beklenen peygamberin gelmesi yakındır" ifadelerini işitmişler ve Mekke'deki Hz. Muhammed'in (sas) davetini doğru analiz ederek olumlu cevap verip İslâmı izzet ve şerefe kavuşmuşlardı.

Pek tabii bu husus, Yesribli Araplara pahalıya mal olduktan sonra –belki de ilahi kader bu yöndeydi- gerçekleşmişti. Yani birçok kişinin ölümü ve birçok kişinin yürek acısıyla sonuçlanan "Buâs Savaşı" sonrası Yesribliler, Hz. Muhammed'in (sas) davetine icabet etmeye başlamıştı. Oysaki bu savaş öncesi davetle yüzleşen Yesribli hacı kabileleri olumlu yanıt vermiş olsalardı, Evs ve Hazrec'i birbirlerine kıskırtarak zayıflatma politikası güden Yahudilerin oyununa gelmeyecekleri gibi sonrasında görüldüğü üzere kabileler de birbirleriyle savaşmayıp, birlik olacaktı. İşte bu noktada araştırma konusu olarak belirlediğimiz Süveyd b. Sâmit'in hayatı dikkatimizi çekmektedir. Zira o, Evs kabilesine mensup olup Buâs savaşı öncesi Hz. Peygamber'in (sas) davetiyle yüzleşmişti. Yine onun gibi Evs kabilesinden İyâs ve arkadaşları da bu davetle yüzleşmişler ancak bu daveti, kabile mensupları gereği üzere algılayamamışlardı.

Buâs savaşına katılan kabilelerin kayıpları bir yana Süveyd ve İyâs'ın bu savaş sırasında İslâm üzere öldükleri –şayet doğruysa- durumu kendileri için bir bahtiyarlıktır. Çalışmamızı; bazı kaynaklarda geçtiği üzere Süveyd'in hakkındaki sahâbî, Ensâr gibi lakaplarla anılmasından hareketle Müslümanlığı, Hz. Peygamber'den dinlediği Kur'an ayetlerinin yanı sıra ne ile sorumlu olup olmadığına dair bilgi edinip edinmediği, kavmini davetle sorumlu tutup tutulmadığı, dolayısıyla kavmine döndükten sonra bu inanca dair bir paylaşımı yani daveti olup olmadığı, Buâs savaşıyla ilintisinin ne olduğu, şair ve bir kahraman olarak bu savaşı durdurmak yahut ateşlemek için bir gayret gösterip göstermediği gibi hususları merkeze alarak gerçekleştirmek istedik. Süveyd b. Sâmit yaşadığı dönemde kimdi? Ölümünden sonra kim oldu?

### 1. Süveyd b. Sâmit'in Nesebi:

Hz. Peygamber dönemi Yesrib'te yaşamakta olan ve Kahtâni Araplarının soyundan gelen Evs kabilesine<sup>1</sup> mensup Süveyd, Sâmit b. Atiyye b. Hut b. Hâbîb b. Amr b. Avf b. Mâlik b. Evs'in oğludur.

<sup>1</sup> Hüseyin Algül, "Evs (Benî Evs)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11: 541-542.

Süveyd'in annesi, Leylâ bt. Amr en-Neccariye olup Hz. Peygamber'in (sas) dedesi Abdülmuttalib b. Hâşim'in annesi olan Selmâ bt. Amr'ın kız kardeşidir. Dolayısıyla Süveyd, Hz. Peygamber'in (sas) dedesi Abdülmuttalib'in teyzesi oğludur.<sup>2</sup> İbn Şebbe, Sâmit'in Hâlid'in oğlu, onun da Atiyye'nin oğlu olduğunu kaydetmiştir.<sup>3</sup> İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-Ğâbe adlı eserinde, onun nesebini zikrederken Sâmit'in Hâlid'in oğlu olduğunu Hâlid'in ise Ukbe b. Hût'un oğlu olduğunu zikrederken onu el-Ensâri olarak da kaydetmiştir.<sup>4</sup> İbnü'l-Esîr, Süveyd'i ayrıca Evs kabilesinin bir kolu olan Amr b. Avfoğullarından olarak takdim ederken<sup>5</sup> Zehebî, İbn İshak'a dayandırdığı rivayete istinaden Süveyd b. Sâmit'i Amr b. Avf'ın kardeşi olarak vermiştir.<sup>6</sup> Ziriklî, Süveyd'i el-Hazrecî el-Ensâri olarak takdim etmiştir.<sup>7</sup> Kaynakların genelini verilerine göre; kavmi onu, çeşitli meziyetlerinden ötürü "el-Kâmil" lakabıyla çağırırır.<sup>8</sup>

## 2. Süveyd b. Sâmit'in Kavmi İçerisindeki Yeri

Şiire, cesarete ve savaşıllığa önem veren Arap toplumunda; bu özellikleri taşıyan kişilerin saygı görmesi, olması gereken bir durumdur. Kişi bu özelliklerine ilaveten bir de okuma-yazma biliyorsa onun değeri daha da artmaktaydı. Zira kaynakların verilerine göre Yesrib'teki Arap kabileleri sırf okuma yazma bilip kitap sahibi oldukları için Yahudileri yüce görüp kendi çocuklarını da bunların yanında eğitim görmeleri için yönlendirmekteydiler. Böyle bir ortamda Araplardan birinin okuma yazma bilmesi, onlar için elbette övünç kaynağı olarak görülmekteydi. Belâzürî'nin kaydına göre, Süveyd b. Sâmit, cahiliye döneminde yazı yazıp çeşitli şeyleri (kitapta bu şeyleri toplayanlar ibaresi geçmektedir) toplayanlar arasında bulunmaktaydı.<sup>9</sup> Cevâd Ali, onun okuma yazma bildiğini ve "Mecelletü Lokmân, Hikmet-i Lokmân, Emsâl-i Lokmân" isimleriyle anılan ve Hz. Lokman'a nisbet edilen eserin sahibi olduğunu zikretmiştir.<sup>10</sup> Bazı kaynaklar da onun Hz. Lokman'a nisbet edilen bir kitabı yanında bulundurduğu ve ondan başkalarına bilgiler paylaştığını zikretmişlerdir.<sup>11</sup> Dolayısıyla bu bilgiler Süveyd'in diğer özelliklerine ilaveten okuma yazma bilip değerli bir kitaba sahip olmasıyla kavmi içerisinde seçkin bir ilmi statüde bulunduğunu da göstermektedir. İşte Süveyd b. Sâmit de bu

<sup>2</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb; *Es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. İzzet Hasan - Neşet Çağatay, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 2: 85-87; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Trc. Mehmet Keskin, 14 Cilt. (Ankara: Çağrı Yay., ts.), 3: 228-229.

<sup>3</sup> Li Ebü'l-Münzîr Hişâm b. Muhammed b. Saîb el-Kelbî (ö. 204/819 [?]); *Nesebu Maâd ve'l-Yemen el-Kebîr*, Thk.: Naci Hasan, (Beyrut: Mektebetu Nahdatu'l-Arabiyye, 1408/1988), 1: 374; Ebu Zeyd Umer b. Şebbe en-Numeyri el-Basri (ö. 262/876); *Târihu Medine*, thk.: Muhammed Şeltub, 4. Cilt (Kum: Daru'l-Fikr,1410) 1: 354-356;

<sup>4</sup> Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî; *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Thk. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 2: 595-596.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed; *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, Trc.: M. Beşir Eryarsoy - Ahmed Ağırakça (İstanbul: Bahar Yay., 1987), 2: 95.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *İslâm Tarihi*, trc. Muzaffer Can (İstanbul: Cantaş Yayınları, 1996), 1: 403-404; Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen; *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede ve'l-haber*, Thk. Halil Şühâde - Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421/2000), 2: 416.

<sup>7</sup> Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, el-A'lâm: Kamûsü terâcim li-eşheri'ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikin, 15. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Ulûmi'l-Melâyîn, 2002), 3: 145; **Not:** Diğer kaynakların tamamı onu Evs kabilesine mensup olarak takdim etmişlerdir ki, Zirikli sehven böyle yazmış olabilir. Öte yandan onu el-Ensârî olarak takdim emiştir ki bu da hatadır. Zira onun Ensâr, Müslüman olduğu halde Mekke'den hicret eden Müslümanlara yardım eden Medinelilere verilen bir isimdir. Oysa Zirikli, onun Müslüman olduğu hakkında kesin bir bilgi vermediği gibi onun Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişinden önce vefat ettiğini kaydetmiştir.

<sup>8</sup> İbn Hişâm, *Es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*. 2: 85-87; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî; *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, (Beynt: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407), 1: 557; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 95; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1: 403-404; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3: 145.

<sup>9</sup> Ahmed b. Yahyâ el-Belazürî, *Fütûhu'l-büldân*, trc. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yay., 2013), 542.

<sup>10</sup> Cevâd Ali; *el-Mufassal Fi Târihi'l-Arap Kable'l-İslâm*, (Dârü's-Sâkî, 2001/1422), 1: 318; 15: 111,116,288,293; 16:400.

<sup>11</sup> İbn Hişâm, *Es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*. 2: 85-87; Zehebî, *İslâm Tarihi*1: 403-404; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 416.

değere sahip bir kişi olarak toplumunda ayrıca bir saygı görmekteydi. Dolayısıyla onun bu vasıfları (şairliği, kahramanlığı, asaleti, cesareti, sabrı, şerefi ve okuma-yazma bilmesi), kavminin övgüye mazhar görüp “el-Kâmil” sıfatını ve lakabını<sup>12</sup> vermelerine vesile olduğu gibi onun da bu değere layık olduğu anlaşılmaktadır.

### 3. Hz. Lokman’a Nisbet Ettiği Eser ve Ona Yaklaşımı

Belâzûrî’nin, çeşitli şeyleri toplayanlar arasında saydığı Süveyd,<sup>13</sup> Şiblî’nin ifadesine göre “Emsâl-i Lokmân” ı ele geçirmişti. Bu kitabı ise semâvi kitap zannediyordu.<sup>14</sup> Cevâd Ali, onun okuma yazma bildiğini ve “Mecelletü Lokmân, Hikmet-i Lokmân, Emsâl-i Lokmân” isimleriyle anılan ve Hz. Lokman’a nisbet edilen eserin sahibi olduğunu zikretmiştir.<sup>15</sup> Harman’ın İbn Hişâm’a isnad ederek kaydettiği bir rivayette; Süveyd’in elindeki bu kitabın, Hz. Lokman’a nisbet edilen ve onun hikmetini, ilmini ve mesellerini ihtiva eden “Mecelletü Lokmân” olduğudur. Yine cahiliyye Araplarınca da bilindiği zikredilen bu kitaptan, Vehb b. Münebbih’in, on bin babı aşkın bir kısmı okuduğu, daha güzelini kimsenin işitmediği bu sözleri insanların hem konuşmalarında hem yazılarında kullandıklarının belirtilmesinin de bunu teyit ettiğini kaydetmiştir.<sup>16</sup> Ancak burada zikri geçen kitabın “Câhiliyye Araplarınca” bilindiği ifadesi dikkatimizi çekmektedir. Ya bu kitap, Süveyd’in onu bulup ondan kesitler okuyuncaya kadar, Araplarca bilinmiyordu ya da Yemen ve oradan Medine’ye göç eden Araplarca biliniyordu. Zira bu kadar şöhrete sahip bir kitabın yahut külliyyatın, panayırlarda şiir okuyan, Kâbe’nin duvarına şiirler asan<sup>17</sup> bir toplumca yani Mekkelilerce de bilinen bir kitap olması gerekirdi. Süveyd’in Hz. Peygamber’in (sas) tevhid ve İslâm’a davetini Lokman’ın hikmetleriyle uzlaştırıp tepki vermesine mukabil, şiir ve edebiyatta zirve yapmış bir toplum olan Mekkelilerce bu hususun dile getirilmemiş olması oldukça manidardır. Şirkte ayak direyenlerin bildikleri halde dikkate almamaları –hakikatleri inkâr etme özellikleri bağlamında- bir nebze olsa anlaşılabilir ancak Hz. Peygamber’e (sas) iman edenlerin bu hususa (yani Lokman’ın hikmetlerine) dikkat çekmemiş olmaları, bu kitabın Mekkelilerce bilinmediği kanaatine götürmektedir. Süveyd’in bu bilgileri, ehli- kitap olarak bilinen Yahudilere karşı kullandığına dair rivayetlerin de olmaması, onun elindeki kitabı gizlediği, ihtiyaç duyduğu zaman kendisine müracaat ettiği hissini uyandırmaktadır.

Öte taraftan Kur’ân-ı Kerîm’de Lokman Sûresi’nde (31/12-19); Lokman’a hikmet verildiği bildirilmekte ve oğluna hitaben iman, ibadet, ahlâk ve görgü kurallarına dair öğütleri aktarılmaktadır.<sup>18</sup> Eğer ki, Süveyd’in elindeki Lokman’a nisbet ettiği kitapta, Kur’an’da ifade edildiği üzere Lokman’ın oğluna öğütlerini içeren bilgiler de mevcuttuysa -ki olması gereken odur- o halde Süveyd, tevhid inancına dair bilgilere sahip idi. Süveyd b. Sâmit’i konu edinen rivayetlere baktığımızda; Hz. Peygamber’in (sas) Allah’a ve İslâm’a davetine karşı Süveyd’in ilk tepkisinin: “Lokman’ın hikmetleri”

<sup>12</sup> İbn Hişâm, *Es-Siretü’n-nebeviyye: Hz. Muhammed’in Hayatı*. 2: 85-87; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâ’ilü’n-nübüvve*, Thk.: Abdurrahman Muhammed Osman (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1418.), 2: 291-292; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, 2: 95; Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 1: 403-404; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 15: 288; Safiyyurrahman Mubârek fûrî. *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*. trc.; Halil İbrahim Kutlay, (İstanbul: Risale Yayınları, 2016), s. 136; Mehmet Maksudoğlu, *Hz. Muhammed Aleyhisselem*, 3. Basım, (İstanbul: Salon Yayınları: 2019), 79-80; Ali Muhammed Sallâbî, *Şiir-i Nebî*, Trc. Mustafa Kasadar- Sadullah Ergin- Şerafettin Şenaslan, (İstanbul: Ravza yayınları, 2009), I: 387.

<sup>13</sup> Belâzûrî, *Fütüh*, 542.

<sup>14</sup> Mevlânâ Şiblî Nu’mânî, *Siretü’n-Nebî-Son Peygamber Hz. Muhammed*, Trc.: Yusuf Karaca (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 178.

<sup>15</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 1: 318; 15: 111,116,288,293; 16: 400.

<sup>16</sup> Ömer Faruk Harman, “Lokman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2003), 27: 205-206. Ayrıca Hz. Lokman’ın kim olduğu ile ilgili tartışmalar için de bakınız.

<sup>17</sup> Süleyman Tülüçü, “Muallakât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2005), 30: 310-312.

<sup>18</sup> Ömer Faruk Harman, “Lokman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2003), 27: 205-206.

kitabını kast ederek “*Senin yanındaki şey, belki de benim beraberimdeki şey gibidir.*”<sup>19</sup> ifadesi de bunu yansıtmaktadır. Onun buradaki tavrı, Hz. Peygamber'in davet ettiği şeyle Hz. Lokman'a ait olan hikmetli sözlerin aynı kaynağa dayandığı ve aynı şeyleri ifade ettiği kanaatine götürmektedir ki, henüz kendisine Kur'an ayetleri okunmadan davet edildiği şeyin bilgisine vakıf olduğu intibasını vermiştir. Süveyd b. Sâmit'in, elindeki kitabın –Lokman'ın hikmetleri- öğütlediği inanca dair hususları kabul ettiğini varsaydığımızda muvahhid/tevhid ehli olduğunu zikredebiliriz.

Dolayısıyla bu bilgiler, bizi Süveyd'in inancı hakkında farklı düşüncelere götürmektedir. Birincisi onun “muvahhid yahut Haniflerden” olduğu düşüncesidir. Diğerisi ise Lokman'a nispet ettiği kitaptaki hikmetli sözleri inanç mevzuu yapmadan panayırlarda halkı eğlendirmek adına şiir kastıyla söylemesidir.

Muvahhid birisi olarak putperestliğin merkezi olan Mekke'ye hacca gittiği düşüncesi belki şüpheyle yaklaşılacak bir durum olabilir ancak Mekke'deki Hanifler de Kâbe etrafında kendi bildikleri usuller üzere putlardan sakınarak tavaflarını ve sair ibadetlerini yapmaktaydılar. Dolayısıyla bu husus onun putperestliğine delil teşkil etmez kanaatindeyiz. Harman, her ne kadar İbn Hişâm'a dayanarak onun bir müşrik olarak Hz. Peygamber'le (sas) tartıştığını zikretmiş olsa da -kaynakta bir tartışma mevzuu olmayıp diğer kaynaklarda geçen diyalog geçmektedir.<sup>20</sup> Süveyd'in müşrikliği üzerinden bir tartışma konusunu dikkate aldığımızda; onun “*senin anlattığın şeyleri biz atalarımızdan duyup ezberledik senin söylediğin şeyler onların dedikleridir veya benzerleridir*” diye bir tepkide bulunmuş olması gerekir. Oysa o, Hz. Peygamber'e (sas) kendi kavminin göstermediği hoşgörüyü ve saygıyı göstermiş, onu dinlemiş ve onun davetini idrak etmiştir. Bu husus, onun Hz. Peygamber'e iman edip etmediği mevzusuna delil olmasa bile, elindeki hikmetli sözlerin gereği lakabına (el-Kâmil) yakışır bir şekilde davrandığı gerçeğini karşımıza çıkarmaktadır. Ayrıca Süveyd b. Sâmit'in, elindeki kitabı okuyup ondan bilgiler paylaşabilecek kadar ilim sahibi, gereği üzere yaşayacak kadar bilge bir şahsiyet olduğu da dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

#### 4. Süveyd'in -Hac ve Umre Kastıyla Kâbe Ziyareti- Dindarlığı

Süveyd'e dair rivayetleri dikkate aldığımızda; onun hac ve umre ibadeti kastıyla Mekke'ye gittiği,<sup>21</sup> dolayısıyla dini inancına değer verdiği anlaşılmaktadır. Ancak bu ibadetini kavminin dini olan şirk inancı üzere mi yoksa kendinde mahfuz tevhid inancı gayesiyle mi yapmaya geldiği durumu net değildir. Zira onun elindeki kitabî bilgi ve onu yaşamına yansıttığını düşündüğümüz nedenlerle “el-Kâmil” sıfatıyla anılmasının arkasında “Lokman'ın Öğütleri”ne dayalı tevhid inancı yatabilir. Fakat tüm bunlar farazi bilgiler olarak değerlendirilmelidir. Zira onun hac ibadetini hangi maksatlarla ve hangi usullerle yaptığına dair elimizde bir veri yoktur. Süveyd'e nisbet edilen bir şiirde o, kendi nesebini Hz. İsmâil ile irtibatlandırmaktadır ki,<sup>22</sup> eğer doğruysa bu durum onun tevhid inancına da işaret edecek bir husustur. Zira kral olarak değil Peygamber olarak bilinen Hz. İsmâil'in inancı veya konumu,

<sup>19</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229.

<sup>20</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb; *Es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*. trc. İzzet Hasan, Neşet Çağatay, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 2: 85-87.

<sup>21</sup> Ahmed b. İshak b. Ca'fer (ö. 292/905), *Târîhu'l-Yakûbî*, Thk.: Abdülemîr Mühennâ, (Beyrut: Şirketü'l-A'lâmiyyeti li'l-matbûât, 1431/2010), Tarih, 1: 18; Beyhâki, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 291-292; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 95.; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2: 595-596; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1: 403-404; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229; Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *İnsânü'l-'uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn: es-Sîretü'l-Halebiyye*, thk. Dârü'l-Ma'rife (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1400), 2: 160; Safiyyurrahman, *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*, s. 136; Maksudoğlu, s. 79-80.

<sup>22</sup> Ebu'l-Bekai'l-Halî, *el-Menâkıb el-Mezîdiyye fi ahbâri'l-mülûki'l-esediyye*, thk.: Muhammed Abdulkadir Harisât, Sâlih Mûsa Derâdeke, (Merkezî Zâyed Li't-Türâsi ve't-Târih, 1420/2000), 1: 68 (el-Mektebetü's-Şâmile)

onun katında değerli olmasa -putperest bir inancın hâkim olduğu beldede- onunla bağ kurarak nesebini, şerefini ve değerini ortaya koymak gibi bir yaklaşımı olmazdı kanaatindeyiz.

Süveyd, hangi inanç ve sâiklerle Mekke'ye gitmiş olursa olsun, netice itibariyle çalışmamıza konu olması, onun Mekke'de Hz. Peygamberle gerçekleştirmiş olduğu diyalogudur.

##### 5. Hz. Peygamberle Diyalogu, Davetine Tepkisi ve İnancına Dair Değerlendirmeler

Süveyd b. Sâmî'tin Mekke'ye hacca geldiği tarihlerde Hz. Peygamber (sas) tebliğe memur kılınmış ve açıktan İslâm'a davetini gerçekleştirmekteydi. Her ne kadar kavmi onu engellemeye ve hakkında olumsuz propaganda yapmaya çalışsa da Allah Rasûlü, hac, umre yahut ticaret gayesiyle Mekke'ye gelenlere de tebliğ faaliyetinde bulunmaktaydı. İbn Kesîr'in kaydına göre; Hz. Peygamber (sas), bu davetleri esnasında, "Araplardan isim ve şeref sahibi bir kimsenin Mekke'ye geldiğini duyunca, mutlaka yanına gider, onu Allah'a davet eder ve dini ona arz edermiş".<sup>23</sup> Lakin bu husus, kaynakların verileri bağlamında -Süveyd ve İyâs ile ilgili rivayetleri dikkate aldığımızda- iki farklı dönemi kapsamaktadır. Zira Süveyd'in Buâs Savaşı (m. 617)<sup>24</sup> ve İyâs'ın hemen akabinde öldüğünü, diğer taraftan Ensâr lakabıyla anılacak olan ve Akabe görüşmesi ve biatlarıyla öne çıkan Medineli Müslümanların Buâs savaşı sonrası Hz. Peygamber'le görüşüp ona inandıkları gerçeğini göz önünde bulundurursak,<sup>25</sup> Hz. Peygamber'in Medine halkıyla tebliğ hususunda görüşmesini iki farklı dönemde müşahede etmekteyiz. Kaynaklar ve araştırma eserleri, Hz. Peygamber (sas)'in Süveyd'le görüşme bahsini, Hz. Peygamber'in Taif dönüşü sonrası (620 yılı) kabilelerle görüşme bahsinde zikretmektedirler.<sup>26</sup> Bununla birlikte Süveyd b. Sâmî'tin Yesrib'e döndükten sonra Buâs Savaşı'nda öldüğünü de kaydetmektedirler. Eğer kaynaklar, Süveyd'le gerçekleştirilen bu görüşmenin Buâs Savaşı öncesi olduğu durumuna atıfla değil de Taif dönüşü (620) gerçekleştiği vurgusuyla bunu kaydetmişlerse kendi içlerinde çelişkiye düşmüş olurlar. Zira Süveyd'in Buâs'ta öldürüldüğünü kaydetmekle birlikte, Ensâr olarak anılacak kitlenin Buâs savaşı sonrası Mekke'de taraftar edinme sürecinde Hz. Peygamber'le (sas) görüşmeleri ve ona inanmaları durumu, Süveyd'in görüşmesinin Taif dönüşü sonrası olduğu kanaatiyle kaydedilen rivayetleri nakzetedilmektedir. Ancak "Yesribliler, Taif dönüşü sonrası görüşmelerde İslam'a girmişlerdi, daha önceki yıllarda da bazı Yesriblilerle görüşülmüştü ancak bu şekilde imanını izhar eden bir kitle olmamıştı" anlamında akabe görüşmeleri bahsinde Süveyd'den ve İyâs'tan bahsedilmiş olması olağan bir durum olarak zikredilebilir.

Bu veriler de bizi, aslında Hz. Peygamber'in davetinin -genel olarak bilinenin aksine- bi'set'in 4. Yılından itibaren Mekke dışındaki halklarca duyulduğu ve bilindiği, ancak Mekke'nin önde gelenlerinin menfi propagandalarının sonucu, diğer kabile ve şehirlerin bekle gör politikasına girmiş olduğu gerçeğine götürmektedir.

Süveyd üzerinden davet dönemine ilişkin kısa değerlendirmemiz sonrası, konuyla ilgili rivayetleri dikkate alarak Süveyd'in Buâs Savaşı (617) öncesi Mekke'ye geldiği, Mekke dışından gelen kabileleri tevhid inancına daveti esnasında Hz. Peygamber'le (sas) görüştüğü ve rivayetlere konu olan aşğıdaki diyalogun aralarında geçmiş olduğu kuvvetle muhtemeldir.

Kaynakların ve araştırma eserlerinin genelinin verilerine göre; Allah Resûlü (sas), Mekke'ye

<sup>23</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229.

<sup>24</sup> Asri Çubukçu, "Buâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1992), 6: 340.

<sup>25</sup> Algül, "Evs (Benî Evs)", *DİA*, 11: 541-542.

<sup>26</sup> Maksudoğlu, s. 79-80.

dışarıdan gelen kabilelerin yanına giderek onları Allah'a ve İslâm'a davet edip kendi nefsinin ve Allah katından getirmiş olduğu hidayet ile rahmeti onlara arz etmiş. Özellikle de isim, şeref sahibi olarak tanınan kişilere -muhtemelen onların İslâm'a girişinin (asabiyetten dolayı) diğer kitleleri etkileyeceği inancıyla- ayrı bir değer verir, onlarla görüşmeler yapmaya çalışır. İşte bu davet faaliyetlerinin birisinde Medine şehrinde Hac veya umre düşüncesiyle gelmiş Medinelilerce "el-Kâmil" lakabıyla anılan Süveyd b. Sâmit ile Zü'l-Mecâz çarşısında karşılaşmış<sup>27</sup> ve onu Allâh'a ve İslâm'a davet etmiştir.<sup>28</sup> Ziriklî Süveyd'in bu sırada yaşlı olduğunu kaydetmiştir.<sup>29</sup>

Bu davet üzerine Allah Resûlü'nü dinleme nezaketi gösteren Süveyd b. Sâmit ile Allah Resûlü arasında şu diyalog geçmiştir.

-Süveyd, Rasûlullah'a şöyle dedi: "Senin yanındaki şey, belki de benim beraberimdeki şey gibidir."

-Allah Resûlü: "Senin yanındaki şey nedir?"

-Süveyd: "Lokman'ın hikmetidir."<sup>30</sup> Bazı eserlerde, "Mecelletü Lokmân" geçmektedir.<sup>31</sup>

-Allah Resûlü: "Onu bana anlat."

-Süveyd ona dair bilgileri Rasûlullah'a anlattıktan sonra Allah Resûlü şöyle dedi: "Anlattığın bu şeyler, güzel sözlerdir. Fakat benim yanımdaki şey ise bundan daha üstündür. Çünkü benim yanımdaki şey, Allah'ın bana indirdiği Kur'ân'dır. O, hidayet ve nurdur."<sup>32</sup> Böyle dedikten sonra Allah Resûlü ona Kur'ân'ı okudu ve onu İslâm'a davet etti. Süveyd, Rasûlullah'ın yanından uzaklaşmayıp şöyle demiştir: "Doğrusu bu güzel bir sözdür." Bu konuşmadan sonra Allah Resûlü'nün yanından ayrılmış ve Medine'ye kavminin yanına gitmiştir.<sup>33</sup> Yukarıda zikredilen diyalogdan bahseden Zehebî'nin kaydında; Lokman'ın hikmetlerine dair bir defterin yanında olduğu, Allah Resûlü'nün ise onu göstermesini talep ettiği ve o deftere baktıktan sonra kendisinde bulunanın ondan daha değerli olduğunu belirterek Kur'an okuduğu zikredilmektedir.<sup>34</sup> Ancak bu rivayet; defterin mahiyeti, kişinin yanında taşınabilir özelliği, Allah Resulünün ona bakıp okuduğu ve değerlendirme yaptığı intibai, rivayetin farklı yorumlanarak aktarıldığına işaret etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilgisine dair bilgiler, bu durumla çelişki arz etmektedir.

<sup>27</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. Âdil Mürşid (Amman: Dârü'l-A'lâm, 1423/2002) s. 316-317.

<sup>28</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb; *Es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*. trc. İzzet Hasan - Neşet Çağatay, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 2: 85-87; Ahmed b. Yahya el-Ma'rûf bi'l-Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk.: Muhammed Hamidullah, 13 cilt, (Ma'hadu'l -Mahtutât bi Câmîatu'd-Düveli'l-Arabiyye ma'a Dârü'l-maârif, ts.), 1: 238; Ya'kûbî, *Târih*, 1: 18; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, s. 316-317; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2: 595-596; Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaûd - Türkî Mustafa (Beyrut: Dârü lhyâit-Türâs, 1420/2000), 16: 27-28; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3: 145; Nu'mânî, s. 177-178; Safiyyurrahman, *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*, s. 136-137; Sallâbî, I: 387; Maksudoğlu, s. 79-80.

<sup>29</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 16: 27-28; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3: 145.

<sup>30</sup> Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 1: 238; Beyhâki, *Delâilü'n-nübüvve*, 2:291-292; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229; Aişe Abdurrahman bt. Şatîi, maa'l-Mustafa Aleyhisselam, (Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabi, 1392/1972), 1: 154-155. (el-Mektebetü'ş-Şâmile)

<sup>31</sup> Ya'kûbî, *Târih*, 1: 18; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2: 595-596.

<sup>32</sup> İbn Hişâm, *Es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*. 2: 85-87; Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 1: 238; Beyhâki, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 291-292; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2: 595-596; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1: 403-404; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229; Halebî, *es-Sîre*, 2: 160; Aişe Abdurrahman, 1: 154-155; Safiyyurrahman, *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*, s. 136-137; Sallâbî, *Siyer-i Nebi*, I: 387; Maksudoğlu, s. 79-80.

<sup>33</sup> Ya'kûbî, *Târih*, 1: 18; Beyhâki, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 291-292; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2: 595-596; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1: 403-404; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229; Halebî, *es-Sîre*, 2:160; Aişe Abdurrahman, 1: 154-155; Sallâbî, *Siyer-i Nebi*, I: 387; İsmâil Durmuş, "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2004), 29: 293-297.

<sup>34</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1: 403-404.



Bazı kaynaklarda, diyalogdan ve onun inanıp inanmadığından bahsetmeyip Rasûlullah (sas)'ın Süveyd'in yanına gittiğini, onu İslâm'a davet edip ona Kur'an-ı Kerîm'den bölümler okuduğunu, Süveyd'in ise ondan uzaklaşmadığı,<sup>35</sup> "Rasûlullah'ın söylediklerinin güzel sözler olduğunu" belirttiği bilgileri kaydedilmiştir.<sup>36</sup> Bazı eserlerde ise, Hz. Peygamber'in Süveyd'i İslâm'a davet ettiği, onun ise Hz. Peygamber'den (sas) uzaklaşmadığı gibi cevapta vermediği ve bu hal üzere Medine'ye gittiği, Buâs savaşıdan önce öldürüldüğü kaydedilmiştir.<sup>37</sup>

Şiblî, Süveyd'in "Emsâl-i Lokmân"ı Peygamberimize okuyup dinlettiğini, bunun üzerine Rasûlullah'ın (sas): "Benim yanımda ondan daha iyi bir şey var" buyurduğunu, arkasından da Kur'an-ı Kerîm'den birkaç ayet okuduğunu, Süveyd'in: "dinlediklerinin hoşuna gittiğini ve çok beğendiğini" söylediğini kaydetmiştir.<sup>38</sup>

Bu diyalogda; Hz. Peygamber'in davet ettiği şeyle Süveyd'in yanındaki bilginin uyduğu, Hz. Peygamber'in (sas): "onu bana oku yahut ondan bahset dediği" ifadesinden Hz. Lokman'a nisbet edilen esere dair bilgi sahibi olmadığı, henüz Lokman suresinin de indirilmediği kanaati ortaya çıkmaktadır. Eğer Hz. Peygamber (sas), Hz. Lokman'a nisbet edilen eser hakkında bilgi sahibi olmuş olsaydı, en az Süveyd kadar davet ettiği hususla eserin içeriğinin uyduğunu fark edip onu tasdik ederek: "Evet Lokman'ın Hikmetleri'nde de belirtildiği üzere tevhide davet ediyorum" derdi. Süveyd'in söylediklerinin güzelliğini belirten Hz. Peygamber (sas), "Ben de daha güzeli var diyerek" Kur'an okumuştur. Muhtemelen Lokman sûresi indirilmemişti. Eğer indirilmiş olsaydı Hz. Peygamber (sas), sana Lokman hakkında Allah'ın indirdiklerini paylaşıyorum diyerek konu ondan açılmışken ona Lokman Suresini okurdu. Ancak ona hangi surenin okunduğu bilgisi zikredilmemektedir. Elmalılı Hamdi, Alûs'ye atıfla Mekke müşriklerinin Lokman hakkındaki soruları üzerine Lokman sûresinin nazil olduğunu kaydetmiş ancak biz, bu görüşme olayından sonra Yüce Allah'ın Hz. Lokman'a dair bilgileri, vahiyden öğrenmesi gayesiyle elçisine Lokman Sûresi'ni indirdiği zannındayız.

## 6. Süveyd'in İslâm'a imanına dair:

Halebî, onlardan bazılarının (Medine halkı) sözüne göre diyerek kaydettiği bilgide; onun Allah'a ve Resulüne inandığını, sonra yolculuğa çıktığını ta ki Medine'ye girdiğinde kavminin onun imanını hissettiğini belirtmiştir.<sup>39</sup> İbn Hacer, yukarıdaki zikri geçen rivayetlere değindikten sonra Süveyd'in Müslüman olduğu hususunun şüpheli olduğunu, onun Hz. Peygamber'e (sas) mümin olarak katılmadığı için sahabeden sayılmadığını kaydetmiştir.<sup>40</sup> İbnü'l- Esîr, onu el-Ensârî olarak takdim ederken<sup>41</sup> muhtemelen rivayetlerdeki; "kavminden bazıları onun Müslüman olarak öldüğünü belirtmiştir"

<sup>35</sup> İbn Hişâm, *Es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*. 2: 85-87; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî; *ed-Dürer fih'tisâri'l-meğâzî ve's-siyer*, Nşr.: Şevki Dayf. (Kahire: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Mısıriyye, 1386/1966) s. 70 (el-Mektebetü's-Şâmîle); İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, s. 316-317; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2: 95; Safedî, *el-Vâfi*, 16: 27-28; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3: 145.

<sup>36</sup> İbn Hişâm, *Es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*. 2: 85-87; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2: 95; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2: 595-596; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3: 145.

<sup>37</sup> İbn Hişâm, *Es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*. 2: 85-87; Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsî ez-Zâhirî (ö. 456/1064); *Cevâmiu's-Sîre ve Hamsu Resâili Uhrâ Li'bnî Hazm*, Thk: İhsan Abbas, (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1900), 1: 69; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, s. 316-317; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 416; Cevâmî'ul-Kelim, *Kitâbu't-Târih*, 1: 54 (Tarih kitapları kısmı: el-Mektebetü's-Şâmîle); Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi' - sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412) 3: 305.

<sup>38</sup> Nu'mânî, s. 178.

<sup>39</sup> Halebî, *es-Sîre*, 2: 160.

<sup>40</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 3: 305.

<sup>41</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2: 595-596.

ifadesine istinaden Müslüman olduğu ve Medinelî olmasından dolayı da Ensâr olduğu kanaatiyle böyle takdim etmiştir. Ancak Ensâr ismi malum olduğu üzere Medine'ye hicret edenlere yardım edenler anlamında Medinelî Müslümanlar için kullanılmaktadır. Oysa Süveyd hicretten önce öldürülmüştür.

Cevâd Ali, Süveyd'in Müslüman olduğunun şüpheli olduğunu, zira onun Hz. Peygamber'e inancı üzere mukabelede bulunmadan onun yanından ayrıldığını, Yesrib'de kavmine döndükten hemen sonra "Mücezzer" tarafından öldürüldüğünü kaydetmiştir.<sup>42</sup>

Maksudoğlu, atıfta bulunduğu kaynağa istinaden<sup>43</sup> söz ustası olarak zikrettiği Süveyd'in diyalog sonrası, dinlediğinin kul, yaratılmış sözü olmadığını anlayarak derhal inanıp Müslüman olduğunu<sup>44</sup> ve Ebû Zer'in Müslüman oluşunu da Süveyd ve İyâs'ın Medine'de İslâm'la ilgili yaydığı haberlere bağlamıştır.<sup>45</sup> Putlara tapmayıp bir olan Allah'a inandıkları ifade edilen Gıfar kabilesine mensup Ebû Zer'in Hz. Peygamber'in davetinin ilk yıllarında Müslüman olduğu bilgileri<sup>46</sup> dikkate alınrsa Süveyd'in Buâs Savaşı öncesi bu kabileyile yahut Ebû Zer ile durumu görüşmüş olması ihtimali yüksek ancak Maksudoğlu'nun belirttiği üzere bu durum hicri 11. yıl olmayıp bi'set'in ilk yılları (615-617) olması daha makuldür. Zira, Ebû Zer'in İslâm'a girişinde etkili olduğunu düşündüğü bu kişiler, daha öncede ifade edildiği üzere Buâs Savaşı (617) sırasında ve hemen akabinde öldürülmüş/ölmüş kişilerdir.

Durmuş, İbn Hişâm'ın müşrik olarak Lokman'ın hikmetlerinin Kur'an'dan üstün olduğu hususunda tartıştığı kaydının yanı sıra Zemahşerî'nin: "Süveyd b. Sâmit, Müslüman olmadan önce Resûl-i Ekrem'e kendisinde "Mecelletü Lokmân" bulunduğunu söyleyerek ondan okuduğunu, Peygamber'in de beğendiğini ve "Bu sözler güzel, ancak nezdindeki ondan daha güzeldir, o da Allah'ın hidayet ve nur kaynağı olarak indirdiği Kur'ân-ı Kerîm'dir" dediği ifadelerini de kaydetmiştir.<sup>47</sup> Ancak daha öncede belirttiğimiz üzere, ortada bir tartışma halinin olmadığı bilakis Süveyd'in okuduklarının Hz. Peygamber (sas) tarafından değer gördüğü durumu söz konusudur. Zemahşerî'ye atfedilen bilgi de "Müslüman olmadan önce" ibaresi geçmiştir ki, Zemahşerî, dolaylı olarak onun bu süreçten sonra Müslüman olduğu kanaatini ifade etmiştir.

Demirci, makalesinde Süveyd b. Sâmit'i, hac ibadeti için geldiği Mekke'de okuduğu şiirlerle dikkat çektiğini, Allah Resûlü'nün kendisine Kur'an okumasından hayli etkilendiğini ve Hz. Peygamber'e iman eden ilk Medinelî olarak gösterildiğini<sup>48</sup> kaydetmiştir. Âişe Abdurrahman, Süveyd'in Yesrib'e kavmine döndüğünde onlara Kitâb-ı Mübîn'in (muhtemelen Kur'an-ı Kerîm'i kastediyor) mucizelerinden anlatmaya başladığını ve çok geçmeden öldürüldüğünü kaydetmiştir.<sup>49</sup> Ancak kısa bir süre sonra halkı Müslüman olan bir toplumun, onun bu anlatılarından bahsetmiş olması gerekir. Oysa böyle bir durum, kaynaklarda rivayetlere konu olmamıştır.

<sup>42</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 15: 289.

<sup>43</sup> Safiyyurrahman, *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*, s. 136-137.

<sup>44</sup> Safiyyurrahman, *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*, s. 136-137; Maksudoğlu, s. 79-80.

<sup>45</sup> Safiyyurrahman, *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*, s. 136-137; Maksudoğlu, s. 79-80.

<sup>46</sup> Abdullah Aydın, "Ebû Zer el-Gıfârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 1994), 10: 266-269.

<sup>47</sup> Durmuş, "Mesel", *DİA*, 29: 293-297.

<sup>48</sup> Abdurrahman Demirci, "Ensar Kimliğinin Oluşumuna Etki Eden Faktörler", *Journal of History Studies*, Volume 9, Issue 5, December 2017, s. 113.

<sup>49</sup> Âişe Abdurrahman, 1: 154-155.

Süveyd'i konu edinen bazı eserlerde; kavminin, onun ölürken Müslüman olarak öldüğünü belirtmişlerdir.<sup>50</sup> Bu ifadeleri dikkate aldığımızda iki husus ortaya çıkmaktadır. Birincisi Süveyd'in Medine'ye döndükten sonra kendisinin Müslüman olduğunu belirttiği ve duyurduğu durumu, ikincisi ise Medine halkı Müslüman olup İslâm'a dair bilgileri öğrenince, Süveyd'in de bu inanç üzere olduğunu ve ölürken şehadet kelimesiyle öldüğünü belirtmiş olmaları durumudur.

Demirci, akabe sonrası durumla mukayese yaparak, Süveyd'in Müslüman olduğunu ifade eden bilgileri kabul ederken bir kahraman ve şair olmasına rağmen, İslâm'ı Medine'de yayma hususunda herhangi bir çalışma yapmamış olmasını haklı olarak şaşkıncı bulmaktadır.<sup>51</sup> Akabe görüşmeleri sonrası Medine'de İslâm'ın yayılış sürecini dikkate aldığımızda; Hz. Peygamber'in (sas) davetine olumlu yanıt veren Medineliler ilk Müslümanların, Süveyd'in inancına ve davetine işaret eden bir değerlendirmeleri olmadığına göre, Süveyd, İslâm'ı din olarak kabul etmiş olsa bile henüz açıklamaya izinli olmadığı yahut ta kavminin tepkisinin neler olabileceğini hesap ettiği günlerde Buâs Savaşı gelip çattı, bu nedenle bu hal üzere öldüğü düşünülebilir.

Çocukları ve akrabalarının da biz İslâm'a dair şeyleri babamızdan dinledik, onu kabul ettiğini gördük, bizim de inanmamızı salık verdiği şahit olduk gibi ifadeleri rivayetlere konu olmadığına göre; onun, Müslüman olmuş olsa bile bunu açıklamakla an itibarıyla izinli olmadığı anlaşılmaktadır.

Bu itibarla kaynaklardaki veriler bağlamında; Süveyd'in Hz. Peygamber'e hangi hikmetli sözleri okuduğu, yanlarında kimlerin olduğu, Hz. Peygamber (sas)'in ona hangi ayetleri okuduğu, Süveyd'in iman edip etmeme hususunu, Rasûlullah'a imanını izhar edip etmediği, iman etmediyse Rasûlullah'ın onu iman etmeye özellikle teşvik edip etmediği, iman ettiğini ifade ettiyse onu nelerle mükellef tuttuğu, onun halkına dönerek bu durumu ailesine ve yakınlarına anlattığı yahut nasıl anlattığı, Allah'a ve İslâm'a davet edip etmediği yahut ta bununla emrolunmayıp kendi nefsinde inandığı gibi hususların kapalı olarak kaldığını ifade edebiliriz.

## 7. Buâs Savaşı ve Süveyd b. Sâmit- Ölümü ve Sonraki Döneme Etkisi

Mekke'den şehrine döndükten sonra Süveyd'in faaliyetleri hakkında bilgi sahibi olamadığımızı belirtmeliyiz. Ancak onun şehre dönüşünden kısa bir süre sonra Evs ve Hazrec kabilesi arasında Buâs savaşı gerçekleşmiş<sup>52</sup> ve Süveyd, bu savaş başlamadan öldürülmüştür.<sup>53</sup>

**Buâs Savaşı:** Yesribli Evs ve Hazrec kabileleri arasında yaklaşık 120 yıl boyunca aralıklarla devam eden savaşların sonuncusu olarak zikredilen ve Yesrib'e (Medine) 2 fersah uzaklıkta ve Benî Kurayza toprakları üzerinde bulunan Buâs'ta cereyan etmesinden dolayı yerin ismiyle anılan Buâs Savaşı, hicretten beş veya altı yıl önce (617) cereyan eden ve "Yevmü Buâs" diye bilinen savaş, Evs kabilesinden bir kişinin Hazrec'e sığınan bir yabancıyı öldürmesi üzerine başlamış, Evslilerin zaferiyle sonuçlanmıştır.<sup>54</sup> Halebî, Hazreçle sözleşmeli olan adamı yani Ziyâd'ı öldürenin Evsli Süveyd b. Sâmit

<sup>50</sup> Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 1: 238; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, s. 316-317; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2: 95; İbnü'l-Esîr, *Üddü'l-gâbe*, 2: 595-596; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1: 403-404; Safedî, *el-Vâfi*, 16: 27-28; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 3: 305; Nu'mânî, s. 178; Sallâbî, *Siyer-i Nebi*, I: 387.

<sup>51</sup> Demirci, "Ensar Kimliğinin Oluşumuna Etki Eden Faktörler", s.113.

<sup>52</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2: 95; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1: 403-404.

<sup>53</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî (207/823), *Hz. Peygamber'in Savaşları- Kitâbu'l-Meğâzî-*, Thk. Marsden Jones, Ter.: Musa K. Yılmaz, (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2014), 1: 352; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 1: 238; Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 291-292; Halebî, *es-Sîre*, 2: 160.

<sup>54</sup> Çubukçu, "Buâs", *DİA*, 6: 340; Mahmut Kelpetin, "İslâm Öncesi Medine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı: 52, Haziran 2017, s. 95-113; Algül, "Evs (Benî Evs)", *DİA*, 11: 541-542.

olduğunu kaydetmiştir.<sup>55</sup> Yani Süveyd'in öldürdüğü kişi Hazrec kabilesinden Avfoğullarının müttefiki olarak Yesrib'de yaşayan -Müslüman olup Uhud'da el-Hâris b. Süveyd tarafından öldürülen-Mücezzet'in<sup>56</sup> babası Ziyâd idi. Süveyd'in Ziyâd'ı hangi sebeple öldürdüğüne dair kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık. Neticede bu olay üzerine Hazreçliler Süveyd'i öldürmek istediler ancak kabilesi Evs, onu korudu.<sup>57</sup> Muhtemelen bu durum Süveyd'in Mekke'ye hac veya umre'ye gitmesinden yani Hz. Peygamber'le görüşmesinden önceydi. Zira Buâs Savaşı'nın, Süveyd'in öldürme eyleminin akabinde değil kabilesinin efendisi konumunda bulunan Süveyd'in öldürülmesinden<sup>58</sup> sonra başladığı kaynaklarda zikredilmektedir. Dolayısıyla Süveyd'in Mücezzet tarafından öldürülmesi<sup>59</sup> Ziyâd'ın intikamı olarak karşılık bulmuş ve bu duruma kayıtsız kalmayan Evs, Buâs savaşını başlatmıştı. Bu olay, Buâs savaşının sebebi olarak zikredilmiştir.<sup>60</sup> Bazı kaynaklar, Süveyd'in Buâs savaşından önce öldürüldüğünü<sup>61</sup> kaydetmiştir ki, muhtemelen savaşın başlamasına neden olan hareketinden dolayı savaşın gerçekleşmesinden önce öldürülmüş olma durumunu kast etmektedirler. Süheylî ise İbn İshak'a isnad ederek kaydettiği rivayette; Süveyd b. Sâmit'in, Muâz b. Afrâ'yı Buâs savaşından önce savaş olmadığı bir zamanda ok atarak öldürdüğünü belirtmiştir.<sup>62</sup> Efendioğlu, Mücezzet b. Ziyâd'ın Süveyd b. Sâmit'i öldürmesi nedeniyle Buâs savaşının çıktığını kaydetmiştir.<sup>63</sup>

Süheylî'nin kaydettiği, Hazrec'e sığınan ve Evs'li Süveyd b. Sâmit tarafından öldürülenin Muâz b. Afrâ olduğu bilgisi diğer kaynaklardaki verilerle örtüşmemektedir. Son Buas savaşı öncesinde farklı zamanlarda böyle bir eylemi olduğunu varsaymış olsak bile, son Buas savaşının başlamasında etken olan hususun Mücezzet'in babasının intikamı gayesiyle Süveyd'i öldürdüğü rivayetleri daha ziyade makuldür. Buas savaşının nedeni olarak, Süveyd'in öldürme olayı ise, savaşın dolaylı sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Süveyd'in, son Mekke ziyaretinin öncesinde Hazreçle irtibatlı olan olan Ziyad'ı öldürdüğü durumudur.

<sup>55</sup> Halebî, *es-Sîre*, 2: 160.; Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman Ebî bekr es-Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 1: 369.

<sup>56</sup> Mehmet Efendioğlu, "Mücezzet b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2006), 31: 450-451.

<sup>57</sup> Halebî, *es-Sîre*, 2: 160.

<sup>58</sup> **Süveyd'in öldürülmesi olayı:** Süveyd'in iki arkadaşıyla (Havvât b. Cübeyr, Ebû Lübâbe b. Abdülmünzir veya Sehl b. Huneyf) birlikte kendilerini davet eden Hudayr el-Kâtib'e misafir olduklarını, onun yanında üç gün kaldıklarını, Süveyd'in bu sırada yaşlı olduğunu, ayrılmak istediklerinde ev sahibinin kalmalarını teklif ettiğini, sonrasında isterlerse gidebileceklerine izin verdiğini, ancak onlar ayrılmaya karar verip yola çıkmışlar. Bu sırada çok sarhoş olan Süveyd'i iki arkadaşı kaldırıp yürüdükleri sırada Beni Guseyne kabilesinin yakınına geldiklerinde Süveyd oturup bevletmeye başlamış. Onu Hazreç'ten bir adam görmüş ve oradan ayrılıp doğruca Mücezzet b. Ziyâd'a gitmiş. Ve ona taze bir ganimete ne dersin? deyince, Mücezzet, "Ne ganimeti?" diye sormuş. Hazreçli: "Süveyd.. Silahsız ve sarhoştur." Diye cevap vermiş. Mücezzet b. Ziyâd yalın kılıç çıkıp Süveyd'in yanına yönelmiş. Süveyd'i taşıyan ve silahları olmayan iki genç onu gördüklerinde geri çekilmişlerdir.

Evs ve Hazrec arasında eskiden beri devam eden düşmanlık nedeniyle iki genç hızla oradan ayrılınca yaşlı ve sarhoş olan Süveyd yerinde kalmış ve hareket edememiştir. Mücezzet b. Ziyâd Süveyd'in başında durarak: "Senin hakkında Allah bana fırsat verdi" dedi. Yaşlı adam (Süveyd) "bana ne yapmak istiyorsun?" dedi. Mücezzet, "seni öldürmek istiyorum" dedi. Süveyd, "elini yemekten çek ve aklını bir kenara koy; sonra annene döndüğün zaman, "Ben Süveyd b. Sâmit'i öldürdüm de" dedikten sonra onu öldürmüştür. (Vâkîdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 1: 352; Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1: 331-333; Halebî, *es-Sîre*, 2: 160.)

<sup>59</sup> Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1: 331-333; Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî; 'Uyûnü'l-eser fi funûni'l-meğâzî ve'ş-şemâil ve's-siyer, Nşr.: Müessesetü İzzî'd-Diini, 2 cilt, (Beyrut: Müessesetü İzzuddin, 1406/1986) 1: 422. Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kübrâ*, 1: 369.

<sup>60</sup> Vâkîdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 1: 352; Halebî, *es-Sîre*, 2: 160.

<sup>61</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 416.

<sup>62</sup> Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: 1387- 1390/1967-1970), 3: 275.

<sup>63</sup> Efendioğlu, "Mücezzet b. Ziyâd", *DİA*, 31: 450-451.

Netice itibariyle Buas savaşının başlama nedeni; dolaylı olarak Süveyd'in Ziyad'ı öldürmesi, doğrudan başlaması ise Ziyad'ın oğlu Mücezzet'in babasının intikamını alma gayesiyle Süveyd b. Sâmit'i öldürmesi durumudur.

Neticede kaynaklar, Süveyd'in bu savaş sırasında öldürüldüğünü,<sup>64</sup> onu öldürenin ise Mücezzet b. Ziyâd el-Belvi<sup>65</sup> olduğunu kaydetmişlerdir.<sup>66</sup>

Vakîdî, Süveyd b. Sâmit'in öldürüldüğü sırada şu şiiri okuduğunu zikretmiştir.

Kardeşlerin Cülâs ve Abdullah'a bildir mektubumu;

Ey Hâris! Onları utandırma sakın; yaşlarsan bile;

Öldür Cidâre'yi; onunla karşılaşırsan;

Bir de tanıdık tanımadık, Benî Avf kabilesini",<sup>67</sup>

Kaynaklar, Süveyd'in bu savaş sırasında öldürüldüğünü kaydetmekle birlikte, onun kavminden bazı adamların: "Süveyd'in Müslüman olarak öldüğüne inanıyoruz" dediklerini de zikretmişlerdir.<sup>68</sup>

Süveyd'in öldürülmesinin sonraki dönem olaylarına yansımaları:

Buâs savaşı sonrası Yesrib kabilelerine mensup heyetler, Mekke'den kendilerine müttefik arayışlarına girdikleri sırada Nübüvvetin 11. yılına (620) rastlayan hac mevsiminde<sup>69</sup> Akabe'de Hz. Peygamber (sas)'in davetiyle yüzleştiler. Hazrecli bazı kişilerin İslâm'ı kabul etmesiyle, Yesrib'te İslâm dininin mensupları var olmaya ve İslâm adına fiili tebliğ faaliyetleri başlamıştı. Evs kabilesine mensup bazı kişilerin de bu dini kabul edip Hz. Peygamberle görüşmeleri üzerine kabileler arasındaki savaşın bu din ile ortadan kalkabileceği inancı oluştu.<sup>70</sup> Demirci, Hz. Peygamber'in Medine halkına yönelik Buâs savaşı öncesinde ve sonrasında yaptığı tebliğin, sonuç açısından birbirlerinden iyi ayırt edilmesi

<sup>64</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2: 95; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1: 403-404; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229; Nu'mânî, s. 178; Zirikî, *el-A'lâm*, 5: 279; Sallâbi, *Siyer-i Nebi*, I: 387.

<sup>65</sup> **Mücezzet b. Ziyâd**: Asıl adının Abdullah olduğu, kısa boyu ve şişmanlığından dolayı "Mücezzet" lakabıyla anıldığı söylenmektedir. Belî kabilesine mensubiyeti sebebiyle Belevî nisbesiyle anıldı. Hazrec kabilesinden Avfoğulları'nın müttefiki sıfatıyla Medine'de yaşadı. İslâm'a girmeden önce iyi bir binici ve cesur bir savaşçı olarak tanınan Mücezzet, milâdî 617 yılı civarında Evs kabilesinden Süveyd b. Sâmit'i öldürmesi yüzünden Câhiliye döneminde Evs ve Hazrec kabileleri arasında 120 yıl devam eden savaşların sonuncusu olan Buâs Savaşı'nın başlamasına sebep oldu. Hicretten sonra topluca İslâm'ı kabul eden Hazrec kabilesiyle birlikte o da İslâm'ı benimsedi. Hz. Peygamber'in kendisini Âkıl b. Bükeyr ile kardeş ilân ettiği nakledilmektedir. Mücezzet b. Ziyâd Bedir Gazvesi'nde bulundu. Bu savaşta Resûl-i Ekrem, müşrikler safında yer aldığı halde Mekke'de müslümanlara faydası dokunan Ebü'l-Bahterî Âs b. Hişâm'ın öldürülmemesini emrettiği halde Mücezzet onu öldürdü. Savaşın ardından Rasûlullah bu davranışı yüzünden Mücezzet'i sorguya çekince onun Ebü'l-Bahterî'nin teslim olmadığını ve savaşmaya kalkıştığını bildirmesi üzerine affedildi. Mücezzet Uhud Gazvesi'ne de katıldı ve düşmana karşı mücadelede büyük başarı gösterdi. Fakat Buâs günü öncesinde katlettiği Süveyd b. Sâmit'in oğlu Hâris b. Süveyd çarpışmaların en şiddetli anında birlikte savaştığı Mücezzet'i arkadan hançerleyerek şehid etti. Savaştan sonra Uhud Şehitliği'ne defnedilen Mücezzet, Nu'mân b. Mâlik ve Abde b. Hashas ile aynı kabre kondu. Bu arada Mücezzet'in katili Hâris b. Süveyd'e de kısas uygulandı. Efenodioğlu, "Mücezzet b. Ziyâd", *DİA*, 31: 450-451.

<sup>66</sup> Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb. *Es-Sîretü'n-nebeviyye*: Hz. Muhammed'in Hayatı. Trc. İzzet Hasan - Neşet Çağatay, 4 Cilt. (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 1: 382-383; Belâzûri, *Ensâbu'l-Eşraf*, 1: 238; İbn Kelbî, *Nesebu Maâd*, 1: 374.

<sup>67</sup> Vakîdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 1: 353.; Belâzûri, *Ensâbu'l-Eşraf*, 1: 331-333.

<sup>68</sup> Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 291-292; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2: 95; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1: 403-404; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229; Nu'mânî, s. 178; Sallâbi, *Siyer-i Nebi*, I: 387; Demirci, "Ensar Kimliğinin Oluşumuna Etki Eden Faktörler", s.113.

<sup>69</sup> Not: 617 yılından itibaren Mekke'de Müslümanlara uygulanan ambargonun, Mekke'ye dışarıdan gelen kabileler diyalog kurmanın yolunu kapatmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeple Buâs savaşının hemen akabinde Medine'den hac veya ticaret gayesiyle Mekke'ye gelenlerle görüşme gerçekleşmemişti. Ta ki boykotun kalkması ve Tâif dönüşü bu görüşmelerin gerçekleşmesi mümkün olabilmiştir.

<sup>70</sup> Algül, "Evs (Benî Evs)", *DİA*, 11: 541-542; Çubukçu, "Buâs", *DİA*, 6: 340; Kelpetin, "İslâm Öncesi Medine", 95-113.

gerektiğini, savaş öncesinde Mekke'ye gelen Evs'lilerin davete icabet etmediğini, sonrasında gelen Hazreç'lilerin ise İslâm'ı kabul ettiğine dikkat çektikten sonra iç harbin son halkası olan Buâs ile Medineliler için hayatın tahammül edilemez bir noktaya vardığını belirtmiştir.<sup>71</sup> Böylece savaşlardan bıkan iki kardeş kabile için barış dini İslâm, birliğin, kardeşliğin ve dolayısıyla huzurun umudu ve Yesrib'lilerin dünya ve ahiretlerinin kurtuluş reçetesi olmuştu. Muhtemelen bu sebeple Hz. Aişe, "Buâs Allah'ın Rasûlullah için hazırlanmış olduğu bir gündü..." ifadesini kullanmıştır.<sup>72</sup>

Ensâr'ın İslâm'ı kabulünde Süveyd'in etkisinin olduğunu belirten Şiblî'nin kanaatine de,<sup>73</sup> Demirci'nin kaydettiği: "Özellikle İslâm'ın Evs-Hazrec tarafından kabulünde Süveyd'in etkili olduğu yönündeki yorumlara rastlamak mümkündür."<sup>74</sup> ifadesindeki yorumlara da katılmamızın mümkün olmadığını, yukarıda çeşitli nedenlerle ileri sürdüğümüz ifadelerden ötürü belirtmek durumundayız. Süveyd'in Buâs savaşındaki öldürülmesi olayı, Medine halkının İslâm'a girmesinden sonraki süreçte tekrar gündeme gelmiştir. Müslüman olup Uhud Savaşı'nda Müslümanlarla beraber kâfirlere karşı savaşa çıkan Hâris b. Süveyd'i intikam ateşinin sarması üzerine, Müslüman olarak kendisiyle aynı safta olan Mücezzer b. Ziyâd'ı gaflet ettiği bir anda -Buâs'ta babasını öldürmesine bedel olarak- öldürdü.<sup>75</sup> Bazı kaynaklarda Mücezzer'i Cülâs'ın öldürdüğü zikredilmektedir.<sup>76</sup> Kaynaklarda, Hâris'in öldürme eyleminden sonra kâfir olarak Mekke'ye kaçtığı kaydedilmiştir.<sup>77</sup> Süheylî, Hz. Peygamber'in (sas), Cülâs b. Süveyd b. Sâmit'i tevbe edip kavmine dönmesi için kardeşi Hâris'e gönderdiğini, bu hususta Yüce Allah'ın "Allah imandan sonra küfre sapan bir kavmi nasıl hidayete erdirsin ..." (el-Âl-i İmrân 3/86) ayetini indirdiğini kaydetmiş ancak akabeti ile ilgili başka bir bilgi paylaşmamıştır.<sup>78</sup> Süheylî'nin naklettiği rivayetin benzerini nakleden el-İsfahânî, naklettiği rivayette onun tevbesinin Hz. Peygamber tarafından kabul gördüğünü kaydetmiştir.<sup>79</sup> El-Hâris'in, Cebrâil (as) durumu bildirmesi üzerine Allah Resûlünün emriyle Mücezzer'i öldürmesine karşılık öldürüldüğü, onun boynunu vuranın da Uveyym b. Sâide<sup>80</sup> veya Hz. Ömer olduğu<sup>81</sup> zikredilmekle birlikte tevbe etmesine karşılık Allah tarafından affedildiği ile ilgili rivayetler de söz konusudur. El-Askerî, Hassân b. Sâbit'in, el-Hâris'in öldürülmesiyle ilgili Cebrâil (as) haberini içeren bir şiirini de kaydetmiştir.<sup>82</sup> Şiirde Hassan b. Sâbit şunları söylemiştir:

Ey Hâris! Sen dedelerinizin bir anlık gaflet uykusuna kapıldın,

<sup>71</sup> Demirci, "Ensar Kimliğinin Oluşumuna Etki Eden Faktörler", s. 113.

<sup>72</sup> Çubukçu, "Buâs", *DİA*, 6: 340; Demirci, "Ensar Kimliğinin Oluşumuna Etki Eden Faktörler", s.113; Kelpetin, "İslâm Öncesi Medine", ss. 95-113.

<sup>73</sup> Nu'mânî, s. 178.

<sup>74</sup> Demirci, "Ensar Kimliğinin Oluşumuna Etki Eden Faktörler", s. 113.

<sup>75</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1: 382-383; Halife b. Hayyât (ö. 240/854-55). *Tarihu Halife b. Hayyât*, Thk.: Ekrem Ziya' el-Ömeri, Çev.: Abdulhalik Bakır, (Ankara: 2001), s. 97; Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1: 331-333; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 1: 164; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünûf*, 3: 275; Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kübrâ*, 1: 369; Zirikî, *el-A'lâm*, 5: 279; Efendioğlu, "Mücezzer b. Ziyâd", *DİA*, 31: 450-451.

<sup>76</sup> İbn Kelbî, *Nesebu Maâd*, 1: 374; Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1: 275.

<sup>77</sup> Halife b. Hayyat, *Târih*, s. 97; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 1: 164; İbn Abdilberr, *ed-Dürer fi İhtisârî'l-Meğâzî ve's-Siyer*, s. 160; Süheylî, *er-Ravdu'l-ünûf*, 3: 275.

<sup>78</sup> Süheylî, *er-Ravdu'l-ünûf*, 3: 275; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnu'l-eser*, 1: 278.

<sup>79</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, Thk.: Âdil b. Yusuf b. el-Azîzî. 7 Cilt. (Riyâd: Dâru'l-Vatân, 1419/1998), 2: 264, 777.

<sup>80</sup> Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 1: 353; Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1: 331-333; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra). *el-Evâ'il*, Tahkik ve Ta'lik: Muhammed es-Seyyid el-Vekil. Kahire: Daru'l-Besir, 1998. s. 123; İbn Abdilberr, *ed-Dürer fi İhtisârî'l-Meğâzî ve's-Siyer*, s. 160; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnu'l-eser*, 1: 422; Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kübrâ*, 1: 369.

Not: Bu vakiada öldürülenin el-Hâris değil Cülâs b. Süveyd olduğunu da paylaşan kaynaklar mevcuttur.; İbn Kelbî, *Nesebu Maâd*, 1: 374; Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1: 275

<sup>81</sup> İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnu'l-eser*, 1: 278.

<sup>82</sup> Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1: 331-333; Askerî, *el-Evâ'il*, s. 123.

Yazık sana! Yoksa Cibrîl'in senden habersiz olduğunu mu sandın?<sup>83</sup>

## 8. Süveyd'in Çocukları

Süveyd b. Sâmit'in üç erkek çocuğunun olduğu zikredilmektedir. Bunların hepsinin Müslüman olduğu, Hallad b. Süveyd'in takva sahibi bir mümin olduğu, diğer iki kardeşi el-Hâris ve Cülâs hakkında münafıklık ithamları söz konusudur.<sup>84</sup> İbn Hacer, Süveyd'in Zeynep adında bir kızının olduğunu hanım sahâbe arasında yer aldığını kaydetmiştir.<sup>85</sup> Yukarıda zikredildiği üzere kaynaklarda; el-Hâris'in münafık olduğu ve zikri geçen olaya istinaden öldürüldüğü, bazı rivayetlerde tevbesinin kabul olduğu ve mümin olarak öldüğü, Cülâs b. Süveyd'in de münafıklardan olduğu, Tebuk seferi sırasındaki sözlerinden ötürü açığa çıktığı, münafıklardan olduğuna işaret eden ayet sonrası hatasını itiraf edip tevbe ettiği ve tevbesinin de kabul edildiği zikredilmektedir.<sup>86</sup> İbn Hazm, Uhud savaşına münafıkların dâhil olmadığını delil getirerek el-Hâris'in öldürüldüğü esnada nifaktan beri olduğunu zikretmiştir.<sup>87</sup> Doğrusunu en iyi bilen şüphesiz Allah'tır.

## 9. Kendisine Nisbet Edilen Şiirlerden Kesitler

Kaynaklarda, Süveyd'e nispet edilen bazı şiirler geçmektedir. Bazı dizelerin ona ait olduğu içeriğinden anlaşılabilir ancak burada zikri geçen bazı dizelerin bizzat Süveyd'in söylediği mi yoksa Hz. Lokman'a nispet ettiği kitaptan mı okuyup söylediği bizce kapalı bir durumdur. Ancak şu şiir dizeleri içerik yönünden gerçekten dikkati çaptır.

«*Senin arkadaş bellediğin nice kişinin // Sen yokken neler söylediğini bir bilsen*

*Yağ-baldir, yanındaysa söylediği // Değilse öldürücüdür sözleri*

*Açıkladığı hoşuna gitse de, gizlediği // Sırtını döner dönmez aldatmak istemektir seni.*

*Gizledikleri gözünden okunur // Bir bilsen gizlediği kini ve yan bakışlarını.*

*Arkamdan söz edersen hayır söyle bâri // En iyi dost, hayır söyleyip kötülemezdir, çünkü.»<sup>88</sup>*

Süved b. Sâmit'in, öldürüldüğü sırada şu şiiri okuduğu zikredilmiştir.

*“Kardeşlerin Cülâs ve Abdullah'a bildir mektubumu; Ey Hâris! Onları utandırma sakın; yaşlansan bile;*

*Öldür Cidâre'yi; onunla karşılaşsan; Bir de tanıdık tanımadık, Benî aof kabilesini,<sup>89</sup>*

Muhtemelen el-Hâris, bu şiire istinaden intikam hırsına kapılıp din kardeşi dediği Mücezzer'i öldürmüştü.

<sup>83</sup> Vâkîdî, *Hiz. Peygamber'in Savaşları*, 1: 353; Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1: 331-333; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1: 577.

<sup>84</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *Cemheretü Ensâb el-Arab*, 2 Cilt (Beirut: Daarul-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 337-338; İbn Abdilberr, *ed-Dürrer fî İhtisârî'l-Meğâzî ve's-Siyer*, s. 160.

<sup>85</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 7: 676.

<sup>86</sup> Vâkîdî, *Hiz. Peygamber'in Savaşları*, 3: 239-241, 310,311,313; İbn Şebbe, 1: 354-356; İsfahânî, *Ma'rifetü's-Sahabe*, (el-Hâris) 2: 264, 777; (Cülâs) 4: 2101; Mücteba Uğur, “Cülâs b. Süveyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1993), 8: 107.

<sup>87</sup> İbn Hazm, *Cemheretü Ensâb*, 2: 337-338.

<sup>88</sup> İbn Hişâm, *Es-Sîretü'n-nebeviyye: Hiz. Muhammed'in Hayatı*. 2: 85-87; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), *Uyûnü'l-ağbâr*, Thk. Münzir Muhammed Saîd Ebû Şair (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1429/2008), s. 495; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, s. 316-317; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2: 95; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2: 595-596; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1: 403-404; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 228-229; Safedî, *el-Vâfi*, 16: 27-28. Not: Şiirin ana metninin aynı olduğu ancak çeviri eserlerde çevirisinde kısmi farklılıkların olduğu görülmüştür. Biz İbnü'l-Esir'in eserinin tercümesindeki metni daha şiirsel bulduğumuz için tercih ederek buraya aldık.

<sup>89</sup> Vâkîdî, *Hiz. Peygamber'in Savaşları*, 1: 353; Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1: 331-333.

Aşağıdaki beyitte Süveyd'e nisbet edilmektedir:

*"Ne verimsiz ne de ürünün bolluğundan desteklenmiş (veya korunmuş) bir ağaç vardır.*

*Fakat orada ticaret ve hayır için uygun olan (hurma) ağaçları vardır."*<sup>90</sup>

İbn Kuteybe ed-Dîneverî, hüküm verirken şefkatli olunmasına dair örnekler de Süveyd'in - yaklaşımına işaret eden- beyitlerini kaydetmiştir.

O, bir şiirinde (farklı lafızlar zikredildiği için mana itibariyle);

*"Ben, bir işin şüphesi ortadayken, Düşünen bir kişinin delilleri görmesi (nden yanayım).*

*Hakkı korumadaki en güzel yol ise, Bana göre şefkatle verilen hükümdedir."*<sup>91</sup>

Süveyd'e ait olup onun hem şairliğine hem cesaretine ışık tutan beyitleri, onun yaşadığı olayla birlikte zikreden İbn Hişâm, Süveyd'in ben-i Süleymlî birisiyle alacak tartışmasına girdiğini, hakkı olan malı almak için tartıştığı kişiyi rehin tutmak istediğini, muhatabının karşı çıkması üzerine onunla kapışıp kendi yurduna götürdüğünü, alacağını aldıktan sonra bu durumu şiire döktüğünü kaydetmiştir. Aşağıdaki beyitler Süveyd'in bu olay üzerine söylediği şiirden kesitlerdir.

*"Ey İbn-i Zub b. Mâlik, beni, gayıblarda helak ettiğin ve hile kurduğun biri zan etme.*

*Güçlülükle yıkıldığım zaman, denk olmaya döndün.*

*Güçlü döneni sol koltuğu üstüne vurdum.*

*O yanağı alta gelmekten kurtulamadı."*<sup>92</sup>

Ebû'l-Bekâ-el-Halî, eserinde İbn Sayyâd'ın "İsmâil oğullarından başka Arap bilmiyoruz" ifadesinden sonra Süveyd b. Sâmî'ten rivayet olduğu bilgisiyle aşağıdaki mısraları paylaşmıştır. Süveyd'in burada zikrettiği dedelerinin soyu Kahtan'a ulaşmaktadır. Ancak O, İbn Sayyâd'ı destekler mahiyette Hz. İsmâil ile bağlantı kurmuştur. Bu bilgiler, Kahtanîlerin de Hz. İsmail'in soyundan geldiğine işaret etmektedir.

Süveyd b. Sâmî't:

*"Ben Melik Müzeykîya Amr'ın oğluyum, Ve dedem Âmir Mâüssemâ' (Gökyüzünün suyu) dır.*

*Nebt İbn İsmâil'e dayanır; Suyun kaynağına kadar varırım."*<sup>93</sup>

Yine nesebine işaret etmek üzere Süveyd'in şu beyti söylediği de kaydedilmiştir.

*"Amcam Simâk, oraya selameti/esenliği döndürdü... Ve Abdümenât ve el-Kemî b. Eframâ"*<sup>94</sup>

<sup>90</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 13: 226.

<sup>91</sup> İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, s. 414; Cevâmiu'l-Kelim, *Kitâbu't-Târih*, 1: 122-123.

<sup>92</sup> İbn Hişâm, *Es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*. 2: 85-87.

<sup>93</sup> Ebû'l-Bekâi hibetullah el-Halî, *el-Menâkıb el-Mezîdiyye fi ahbâri'l-mülûki'l-esediyye*, thk.: Muhammed Abdulkadir Harîsât, Sâlih Mûsa Derâdeke, (Merkezî Zâyed Li't-Türâsi ve't-Târih, 1420/2000), 1: 280.

<sup>94</sup> İbn Kelbî, *Nesebu Maâd*, 1: 386.



## SONUÇ

Yesrib'te yaşayan Evs kabilesine mensup olup nesebini Hz. İsmail ile irtibatlandırmaya çalışan Süveyd b. Sâmit'in hayatına dair yaptığımız bu araştırmamızda; O'nun, Hz. Peygamber'in (sas) tevhid davetiyle yüzleşip onunla diyalog kuran Yesribli ilk zat olması, bu münasebetin -tebliğ açısından- Mekke-Medine eksenli boyutunun tespiti, şüphesiz o dönemi inceleyen araştırmacılar için önemlidir. Zira kavmi içerisinde; şerefi, cesareti, kahramanlığı ve şairliği gibi üstün özellikleri nedeniyle "*el-Kâmil*" lakabıyla şöhret birisi olmasının yanı sıra, Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğinde Mekke dışından muhatap bulması, hayatı ve kişiliğine dair bilgiler üzerinden Hz. Peygamber'e (sas) ev sahipliği yapan şehrin sakinlerinin dini, siyasi ve kültürel durumlarına dair izlenimler edinilmesi, kavminin tevhit davetine olumlu karşılık vermelerinde dolaylı katkısının olması, Süveyd'in hayatının incelenmesini değerli kılmıştır kanaatindeyiz. Bu bağlamda; Yesrib'de yaşayan Arapların içerisinde okuma yazma bilen, şiirleriyle şöhret olan daha da ötesi hikmetli sözlerin sahibi olarak takdim edilen Hz. Lokman'a ait kitabı elinde bulundurup ondan istifadesiyle ilmini ve ahlakını şekillendiren bir kişiyi tanımış olmaktadır. Zira o, birikimli kişiliğiyle, Hz. Peygamber'i dinleme nezaketi göstermedikleri gibi bilakis onu engellemek ve kötülemek adına her türlü yola başvuran kavminin propagandalarına önem vermeyip olgun kişiliğinin gereği olarak onu dinlemiş, onunla karşılıklı fikir alışverişinde bulunmuş ve Hz. Peygamber'de (sas) dinlediği şeylerin güzelliğini tasdik ederek yanından ayrılmıştır.

Her ne kadar Müslüman olduğu hususu tartışmalı olsa da Süveyd'in, Hz. Peygamberle diyalogu, davet edildiği hususları kendisinde bulunan bilgilerle (Lokman'ın Hikmetleri) özdeşleştirmesi ve onunla tartışmayıp dinlediği Kur'an ayetlerinin güzelliğini tasdiki, onun daha öncesinde muvahhid/hanif bir inanca sahip olabileceğine delil olabileceği gibi, Hz. Peygamber'in çağrısına icabet ederek Yesribli ilk Müslüman olma şerefine sahip olması durumu da ihtimal dâhilindedir. Ailesini ve kabilesini İslam'a davet ettiğine dair bir bilgi edinemedik ancak bu husus, onun İslam'ı kabul etmediğine bir delil olamayacağı kanaatindeyiz. Zira o dönemde (Buâs Savaşı (615/617) öncesinde) Mekke'de Müslüman olanların dahi birçoğu bu durumu ailelerinden ve kabilelerinden gizlemektedirler. Süveyd'in de davet için uygun bir zemin buluncaya kadar bu durumu gizlemiş olabileceği, bu fırsatı bulamadan da öldürülmüş olması, muhtemel davette bulunmamasının makul bir gerekçesi olduğu kanaatine götürmüştür.

Öte yandan Süveyd'e dair bu haberlerle, Hz. Peygamber (sas)'in İslam'a açıktan davetinin daha ilk yıllarında Mekke dışından gelenlere yapıldığı, birçok engellemelere rağmen Yesriblilerce (Süveyd ve İyâs'ın heyeti) dinlenildiği, dolayısıyla İslam inancından haberdar edildikleri durumu karşımıza çıkmıştır. Bu heyettekilerin bu daveti düşünme fırsatı elde edemeden Buas savaşına dâhil oluşları, akabinde Mekke'de Müslümanlara boykotun uygulanması, Hz. Peygamber'in Taif dönüşü sonrası kendini kabilelere arzı esnasında Yesriblilerin davete icabet ettikleri durumu az da olsa tevhid davetine dair fikri alt yapının bulunduğunu göstermiştir. Her ne kadar kaynakların geneli; Yesribli Arapların, Yahudilerin 'beklenen Peygamber' den bahisleri (bir faktör olmakla birlikte) nedeniyle, Akabe davetinde Hz. Peygamber'e tabi olmaya başladıklarını kaydetmişlerse de, kanaatimizce daha önce yüzleşmiş oldukları davetin (Buâs öncesi) artık daha çok bilinir hale gelmesi, her türlü baskı ve zulme rağmen her geçen gün mensuplarının artmış olması durumu, Yesriblilerin İslam'a girişinde etkili olmuştur.

Süveyd'in öldürülmesi olayının, Medine'deki İslami dönemde istenmeyen bir olayın gerçekleşmesine sebep olduğu müşahede edilmiştir. Zira Süveyd'in oğlu Hâris, yukarıda da değinildiği üzere babasının intikamını almak adına İslam'da din kardeşi olan Mücezzer'i Uhud Savaşı (625) esnasında cezalandırma yoluna gitmiştir.

## KAYNAKÇA

- Aişe Abdurrahman bt. Şatiî, *Maa'l-Mustafa Aleyhisselam*. Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabî, 1392/1972.
- Algül, Hüseyin; "Evs (Benî Evs)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 1995. 11: 541-542.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra). *el-Evâ'il*, Tahkik ve Ta'lik: Muhammed es-Seyyid el-Vekil. Kahire: Daru'l-Beşir, 1998.
- Aydınlı, Abdullah; "Ebû Zer el-Gifârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay. 1994.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu'l-büldân*, trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yay., 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî; *Delâ'ilü'n-nübüvve*, thk.: Abdurrahman Muhammed Osman. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1418.
- Cevâd Ali, *el-Mufassal Fî Târihi'l-Arap Kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Dârü's-Sâkî, 2001/1422.
- Cevâmi'ul-Kelim, *Kitâbu't-Târih*. Tarih Kitapları Kısmı: el-Mektebetü's-Şamile.
- Çubukçu, Asri; "Buâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 1992.
- Demirci, Abdurrahman; "Ensar Kimliğinin Oluşumuna Etki Eden Faktörler". *Journal of History Studies*. Volume 9, Issue 5, December 2017.
- Durmuş, İsmâil; "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 2004.
- Ebu'l-Bekai'l-Halî, el-Menâkıb el-Mezâdiyye fî ahbâri'l-mülûki'l-esediyye. thk.: Muhammed Abdulkadir Harîsât, Sâlih Mûsa Derâdeke. Merkezî Zâyed Li't-Türâsi ve't-Târih, 1420/2000.
- Efendioğlu, Mehmet; "Mücezzer b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Halebî, Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî; *İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn: es-Sîretü'l-Halebiyye*. thk. Dârü'l-Ma'rife. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1400.
- Halife b. Hayyât; *Tarihu Halife b. Hayyât*, Thk.: Ekrem Ziya' el-Ömeri , Çev.: Abdulhalik Bakır. Ankara: 2001.
- Harman, Ömer Faruk; "Lokman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 2003.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî; *el-İstâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. nşr.: Âdil Mürşid. Amman: Dârü'l-A'lâm, 1423/2002.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî; *ed-Dürer fih'tisâri'l-meğâzi ve's-siyer*, Nşr.: Şevki Dayf. Kahire: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Misriyye, 1386/1966.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*. trc.: M. Beşir Eryarsoy - Ahmed Ağırakça. İstanbul: Bahar Yay., 1987.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî; *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî; *el-İsâbe fi temyîzi' – sahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dârü'l-Cül, 1412.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Kitâbü'l- İber ve dîvânü'l-mübtede ve'l-haber...*, Thk. Halil Şühâde - Süheyl Zekkâr. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421/2000.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsî ez-Zâhirî; *Cevâmius-Sire ve Hamsu Resâili Uhra Li'bni Hazm*. Thk.: İhsan Abbas. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1900.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî; *Cemheretü Ensâb el-Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Daarü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb. *Es-Sîretü'n-nebeviyye: Hz. Muhammed'in Hayatı*. trc. İzzet Hasan - Neşet Çağatay. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. trc. Mehmet Keskin, 14 Cilt. Ankara: Çağrı Yay., ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889); *Uyûnü'l-ahbâr*, thk. Münzir Muhammed Saîd Ebû Şair. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1429/2008. (Tarih Kitapları Bölümü: el-Mektebetü'ş-Şamile).

İbn Seeyidinnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *'Uyûnü'l-eser fi fünûni'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, Nşr.: Müessesetü İzzi'd-Diin, 2 cilt. Beyrut: Müessesetü İzzuddin, 1406/1986.

İbn-i Şebbe, Ebu Zeyd Umer b. Şebbe en-Numeyri el-Basri (h.173-262), thk.: Muhammed Şeltuub, 4. Cilt. Kum: Daru'l-Fikr, 1410.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf b. el-Azîzî. 7 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Vatân, 1419/1998.

Kelpetin, Mahmut; "İslâm Öncesi Medine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt-Sayı: 52. Haziran 2017.

Maksudoğlu, Mehmet, *Hz. Muhammed Aleyhisselem*, 3. Basım. İstanbul: Salon Yayınları: 2019.

Nu'mânî, Mevlânâ Şiblî; *Sîretü'n-Nebî-Son Peygamber Hz. Muhammed*. trc. Yusuf Karaca. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî; *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaûd - Türkî Mustafa. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 1420/2000.

Safiyurrahman Mubârek fûrî. *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*. trc.; Halil İbrahim Kutlay. İstanbul: Risale Yayınları, 2016.

Sallâbî, Ali Muhammed; *Siyer-i Nebî*. trc.: Mustafa Kasadar- Sadullah Ergin- Şerafettin Şenaslan. İstanbul: Ravza yayınları, 2009.

Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman Ebî bekr es-Suyûtî; *el-Hasâisu'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.

Süheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli; *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: 1387- 1390/1967-1970.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî; *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407.

Tülücü, Süleyman; "Muallakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 2005.

Uğur, Mücteba; "Cülâs b. Süveyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 1993.

Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (207/823); Hz. Peygamber'in Savaşları- *Kitâbu'l-Meğâzî*-, thk. Marsden Jones. Ter.: Musa K. Yılmaz. 3 Cilt İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2014.

Ya'kûbî, Ahmed b. İshak b. Ca'fer, *Târihu'l-Yakûbî*. thk. Abdülemîr Mühennâ. Beyrut: Şirketü'l-A'lamiyyeti li'l-matbuât, 1431/2010.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *İslâm Tarihi*. trc. Muzaffer Can. İstanbul: Cantaş Yayınları, 1996.

Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris; *el-A'lâm: Kamûsü terâcimli-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müştşrikın*. 15. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ulûmî'l-Melâyîn, 2002.

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Kitap Değerlendirmesi / Book Review, Haziran 2022, 5/2, 63-65

Geliş Tarihi: 25.11.2021 Kabul Tarihi: 22.06.2022

*Er-Reddu ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Zındıklara ve Cehmiyye'ye Reddiye, Ahmed Bin Hanbel,  
(Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020, 134 sf.)

*Refusal to the Heretics and the Jahmiyya*, by Ahmed B. Hanbel (Ankara: Ankara Okulu Yayınları,  
2020)

Değerlendiren / Reviewed by

Muhammet AYDIN

Dr. Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
Assistant. Prof. Gumushane University, Faculty of Theology, Department History of Islamic  
Sects

Gümüşhane/Türkiye

maydin@gumushane.edu.tr ORCID orcid.org 0000-0002-0099-9024

Tanıtımını yaptığımız bu çalışma, editörlüğünü Mehmet Evkuran'ın yaptığı, çeviri ve dipnot bilgilerini Yunus Öztürk'ün üstlendiği, Ahmed bin Hanbel'in kaleme aldığı er-Reddu Ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye adlı eseridir. Bu çalışma Kelâm klasikleri dizisinin ilk yapımı olarak yayımlanmıştır ve bu seri uygun bir takvimle okurların istifadesine sunulacaktır. Editöre göre bu proje temelde İslam kelâm geleneğinin doğru tanınması ve tanıtılması amacını gütmektedir. Ancak burada hayati bir noktaya dikkat edilmelidir. "Gelenek üzerine araştırmaların yoğunlaştığı her dönemde içinde yaşadığımız süreç de içinde olmak üzere, klasik metinleri doğru anlama ve yorumlama çabasının sağlam bir zeminde ve yönde ilerlemesi için metinlerin, ideolojik ve mezhebi aşırı okumalardan uzak biçimde kendi bütünlükleri ve doğrallıkları içinde anlaşılması önemlidir."<sup>1</sup> Bu eser, kendinden sonraki geleneğin bir başvuru ve temel dayanağı olması itibarıyla Hanbeli geleneğin kelâmî konulardaki tavırlarını harekete geçiren diyalektik metinlerin ilklerindedir.<sup>2</sup>

Eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci kısım, kimlikleri hakkında belirli bir bilgi bulunmayan Zındık<sup>3</sup> grubunun Kur'an hakkındaki bazı iddialarına, Ahmed b. Hanbel'in ifadesiyle şüphelerine, büyük

<sup>1</sup> Câbirî de benzer şekilde İslam düşüncesinin gelişmesi problemini *epistemolojik kopma* olgusu çerçevesinde ele almamız gerektiğini düşünmektedir. "Modern İslami rönensans projesinin geçmişle ilişkiyi koparma değil, geçmişi canlandırma temeline dayandığını bildiğimizde bu gereklilik kendisini daha güçlü bir şekilde dayatmaktadır. İslam, geçmişi tamamen reddetme ve onunla ilişkileri koparma esası üzerine dayanmamakta aksine insanları İbrahim'in dinine döndürmek amacıyla onları tashih etme temeli üzerine yapılanmaktadır." el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yay., 2000, s. 51.

<sup>2</sup> Yunus Öztürk, eserin giriş kısmı, *er-Reddu Ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2020, s. 10.

<sup>3</sup> "İslami kaynaklara göre zındıklar âlemin kідemini benimseyip Allah'ın birliğine ve ahirete inanmazlar. İslami çevrelerde söz ve davranışlarından şüphe edilen kimseye bir nevi mürted manasında zındık denilmiştir." Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010, 348.

oranda açıklama ve eleştiri üzerinden kurgulanmış bir içeriğe sahiptir. Burada özellikle Kur'an'da farklı surelerde yer alan bazı ayetlerin zındık grubu tarafından Kur'an'ın kendi içinde çelişkilerle dolu olduğuna yönelik iddiaları cevaplanmaktadır. İkinci kısım ise Cehm b. Safvan ve Cehmiyye'nin kelâmi problemlere yaklaşımlarına, özellikle Kur'an'ın mahlûk olduğuna, ruyetullahın mümkün olmadığına, Allah'ın her yerde olduğuna dair iddialarına, bu iddiaları için ileri sürdükleri akli ve nakli delillere yönelik kapsamlı bir eleştiridir. (Ahmed b. Hanbel, 2020, 15).

Eserin birinci kısmında zındık gruba ait toplam 22 iddia ve bunlara yönelik cevaplar yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel, zındıkların iddialarını büyük oranda müteşâbih konusu ile ilişkilendirmektedir. Diğer kısımda ise Cehm ve Cehmiyye'nin eleştirildiği konu başlıklarına baktığımızda, burada da 20 iddianın ele alındığı görülmektedir. Bu iddiaların büyük bir kısmı birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olup benzer konularla ilgili görünmektedir. Bu açıdan söz konusu iddiaları Allah'ın sıfatları, Kur'an ve ahiret şeklinde üç başlık altında ele almak mümkündür.

Ahmed b. Hanbel, eserinin başında ilme ve âlimlere güçlü vurgular yapmaktadır. "İlim adamları, Allah'ın kitabı hakkında haddi aşanların tahriflerini, yalancılarn iftiralarnı ve cahillerin tevillerini çürütüp ortadan kaldırırlar. Cahil, yalancı ve haddi aşan bu insanlar bidat sancağına kenetlenip fitne çıkarmışlardır. Bunlar Allah'ın kitabı hakkında ihtilaf eden, Allah'ın kitabına muhalif ve kitap hakkındaki muhalefet konusunda ittifak halinde bulunan kişilerdir. Onlara Allah'a karşı, Allah ve Allah'ın kitabı hakkında bilgisizce konuşuyorlar. Allah'ın kelâmındaki müteşâbihler üzerinde konuşurlar ve cahil insanları kendilerine benzetmek için kandırırlar. Saptırıcıların fitnesinden Allah'a sığınırız." (Ahmed b. Hanbel, 2020, 1529). Bu alıntıda dikkatimizi çeken husus, müellifin her ne kadar ilme vurgu yapmış olsa da ilimden ne anladığının müphemliği ve delâletinin açık olmadığıdır. Nitekim tarihsel din söylemlerini analiz eden Kutlu, Ahmed b. Hanbel'i gelenekçi-muhafazakâr din söyleminin tipik temsilcilerinden biri olarak takdim eder ve bu tür söylemin temel özelliği olarak metin merkezli dini bilgi üretmekten söz eder. "Hadis taraftarlarına göre, âsârın dışında kaynağından bağımsız hakikat yoktur. Dolayısıyla bütün hakikatlerin kaynağı Kur'an ve âsâr/hadislerdir. Tarihte ve günümüzde karşılaşılan bütün problemlerin çözümü ilk dönemde yaşanan dini-kültürel tecrübeden hareketle çözümlenmelidir. İlk üç asırdaki dini-kültürel tecrübeyi zamandan, mekândan ve tarihsel ortamdan bağımsız, mutlak ve değişmeyen evrensel gerçekler olarak algılayan bu yaklaşım, İslam'ın evrenselliğini bu dini-kültürel tecrübeye indirgemıştır." (Kutlu, 2016, 56).

Eserde dikkatimizi çeken önemli bir nokta te'vil konusuna mesafeli olmakla bilinen Ahmed b. Hanbel'in te'vili yerine göre kullanmış olmasıdır. Mesela muhaliflerin önce yedinci iddiasına yer verir: "Allah '...doğunun ve batının rabbi...'<sup>4</sup>, '...iki doğunun ve iki batının rabbi...'<sup>5</sup> ve '...doğuların ve batıların rabbi...'<sup>6</sup> şeklinde buyurmuştur. Zındıklar bu ayetlerdeki doğu ve batının farklı şekilde kullanılması sebebiyle şüpheyeye düştüler ve 'muhkem bir kelâmda Kur'an'da bu nasıl olur? dediler." Şimdi Ahmed b. Hanbel'in bu üç ayete nasıl te'vil yaptığını görelim: " '...doğunun ve batının rabbi...' ayetine gelince bu, gecenin ve gündüzün birbirine eşit olduğu günle ilgilidir. Allah bu günün doğuşuna ve batışına yemin etmektedir. '...iki doğunun ve iki batının rabbi...' ayetine gelince bu da yılın en kısa ve en uzun günleriyle ilgilidir. Allah yılın en kısa ve en uzun günlerinin ikisinin doğuşuna ve batışına yemin etmektedir. '...doğuların ve batıların rabbi...' ayeti ise yılın bütün günlerinin doğuşları ile batışlarını ifade

<sup>4</sup> Suarâ, 26/28.

<sup>5</sup> Rahmân, 55/17.

<sup>6</sup> Meâric, 70/40.

etmektedir.”(Ahmed b. Hanbel, 2020, 34). Görüldüğü gibi yer yer te’vil<sup>7</sup> mekanizmasını yazar da kullanmaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, kimi ayetlere yorum getirmeyi kendine meşru hak olarak gören yazar, katılmadığı kimi yorumlardan ötürü muhaliflerini tekfir edebilmektedir. Söz gelimi kendisine nispet edilen bir görüşe göre, Allah’a şirk koşmayan ve kibleye yönelip namaz kılan kimsenin tekfir edilemeyeceğini; diğer bir görüşe göre ise, Allah’ın sıfatları ve iman esaslarıyla ilgili konuların açıklanmasında Ehl-i sünnetten farklı yorumlar getiren bütün Ehl-i bidat fırkalarının tekfir edileceğini savunmuştur. (Koca, 2016, 34).

Sonuç olarak eser hakkında şunları söyleyebiliriz. İslam düşüncesinin önemli isimlerinden olan Ahmed b. Hanbel’in eserinin orijinal metni ve çevirisiyle okurların istifadesine sunulmuş olması gayet yararlı olmuştur. Tercüme olsa da sembol isimlerin eserlerini kendi teliflerinden okumak faydalıdır. İslam düşüncesi içerdiği tüm farklı unsurlarıyla, ekolleriyle ve yöntemleriyle oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Kaldı ki bir zihniyeti doğru anlayabilmek için onun çağdaşı mesabesindeki diğer ekollerin müelliflerini de okumak gerekir. Bu düşünce geleneğimizin iç diyalektiğini anlamak adına gerekli bir adımdır. Bu nedenle düşünce geleneğimizdeki farklı ekollerin eserlerinin yayımlanması isabetlidir. Bu eserin ilim, akademi, düşünce ve kültür hayatımıza katkı sağlayacak bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

#### KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. er-Reddu Ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye. çev. Yunus Öztürk. ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. Dinsel Söylemin Eleştirisi. çev. Fethi Ahmet Polat. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.

El-Câbirî, Muhammed Âbid. Arap-İslam Aklının Oluşumu. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Koca, Ferhat. İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Kutlu, Sönmez. Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. Kelâm Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

---

<sup>7</sup> “Te’vil zihinsel ve istinbata dayalı bir çaba olduğundan bilen öznenin, bu çabada reddedilemeyecek veya görmezden gelinemeyecek bir rolü olduğu da son derece açıktır.” Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002, s. 114. Ebû Zeyd te’vil ile telvini ayırmaktadır. Ona göre telvin, önyargılı okuma anlamına gelmektedir.