



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 6

Sayı 2

Temmuz - Aralık 2006

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Dekan Prof. Dr. Kerim YAVUZ

Yayın Kurulu

Prof. Dr. A. Osman Ateş (Başkan),
Doç. Dr. Hasan Kayıklık, Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı
Yrd. Doç. Dr. Nuran Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Nebahat Göçeri

Redaksiyon ve Dizgi

Yrd. Doç. Dr. Asım Yapıcı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

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

Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Bu sayı Çukurova İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Bu Sayının Hakemleri ve Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Ali Osman Ateş, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Aykut Gül, *Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Bülent Baloğlu, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Ercan Efe, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Ziraat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Halife Keskin, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Halis Albayrak, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Harun Güngör, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Kadir Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi..*
- Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi..*
- Prof. Dr. Mehmet Emin Özavşar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Muhyittin Bağçeci, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Nevzat Aşık, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Ünver Günay, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Hakemlerin isimleri harf sırasına göre dizilmiştir.

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Ali Osman Ateş İslam ve Barış.....	1
Doç. Dr. Mustafa Öztürk Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya Nisbet Edilen Mushafların Mahiyeti	15
Doç. Dr. Celalettin Çelik Kültürel Sembol Sistemi Olarak İsimler: İsim Sosyolojisine Giriş	39
Yrd. Doç. Dr. Muhammet Yılmaz Muayyen Zamanlarda Kılınması Tavsiye Edilen Nafile Namazlar ve Bu Namazlara Kaynaklık Eden Rivayetler.....	63
Yrd. Doç. Dr. Münir Yıldırım Tarsus'un Dini Tarihine Tarihsel Bir Yaklaşım	101
Dr. Bekir Tatlı Şeytanın Hileleri ve Korunma Yolları Hakkında Bir Çalışma: <i>Risâle-i Teavvüz</i> - Kaynak Tahlil ve Tahkiki-.....	123
Öğr. Gör. Şemsettin Koçak, Ebru DüNDAR Yenilmez, Emrah Yenilmez Çevrim İçi Sınav Sistemlerinin Öğrenmeye Olan Etkileri Üzerine Bir Çalışma: Öğrenci Görüşleri.....	171
Nail Karagöz Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller	191
Dr. Bekir Tatlı "Kim Bir Kavme Benzerse, O da Onlardandır" Hadisi Hakkında.....	217
Dr. Burhan Baltacı Kongre, Sempozyum ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri	225
Dr. Fatih Yahya Ayaz Kitap Tanıtımı.....	245

İslam ve Barış

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ*

Atf©- Ateş, A.O. (2006). İslam ve Barış. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 (2), 1-14.

Özet- İslâm barış dinidir. Hz. Âdem'den beri gönderilen tüm peygamberler barışı tavsiye etmiş, tüm ilahi dinler özünde barışı emretmiştir. İslâm kelimesi, Arapça S-L-M kökünden türemiş olup, barış anlamını ifade etmektedir. Bu yüce dine inanan kimselere MÜSLÜMAN denilmiştir. Bu da, bu dine inanan kimselerin de barışçı olduklarını ifade eder. Kur'ân-ı Kerim'de, SLM kökünden türeyen ve insanlığa barışı tavsiye eden yaklaşık 150 âyet vardır. Hz. Peygamber de, altmış küsur yıl süren örnek hayatı boyunca daima barış ve uzlaşma yanlısı bir tavır sergilemiştir. O (SAV), gençliğinde, bazı Mekkelilerin adalet ve barışı temin etmek için kurduğu Hilfu'l-Fudûl adlı gönüllü teşkilata katılarak, yaratılışındaki barışçı özelliği daha o zamandan sergilemişti. Kur'ân-ı Kerim, kendilerini ve yurtlarını korumaları için düşmanlarına karşı savaşmayı Müslümanlara farz kılmıştır. İslâm tarihinin başından bugüne kadar Müslümanlar, çeşitli savaşlar yapmışlardır. Ancak bu savaşların hiç biri haksızlık ve ahlâk dışılıkla nitelendirilemez. Nitekim Hz. Peygamber'in savaşlarını inceleyen İslâm âlimleri, bunların savunma amacı taşıdığını söylemişlerdir. Kur'ân'ın savaşmayı emreden âyetlerinin tamamı savaş ortamında indirilmiştir. Bu âyetlerde kendileriyle savaşılması istenilenler ise, o dönemde Müslümanlarla fiilen savaşmakta olan gruplardır. Yine Kur'ân'ın savaş emrinin temel gerekçesi, gayr-i müslimlik değil, saldırganlıktır. İslâm, kılıç dini değil, barış ve sevgi dinidir. Hz. Muhammed de bazen savaşmak zorunda kalmasına rağmen, İslâm'ı kılıç zoruyla yaymamış, gönüllere girerek insanlığa tebliğ etmiştir. Kur'ân'a göre, dinde zorlama yoktur. Hz. Peygamber, komutanlarına savaştan önce düşmana barış teklif etmelerini emretmiştir. Kadın ve çocukların, ihtiyarların, savaşmayanların, hizmetçilerin, din adamlarının öldürülmesini, ekili-dikili arazinin ve mabetlerin tahribini şiddetle yasaklamıştır. Hz. Peygamber döneminde tüm savaşlarda ölen kimselerin sayısı sadece 251'dir. Bunun 139'u Müslüman, 112'si de müşriktir. İnsanlık tarihi boyunca bu kadar az bir insan kaybıyla bu kadar büyük bir coğrafyaya hakim olarak, büyük bir dini tebliğ eden başka bir kimse yoktur. Bu anlayışın tabii bir sonucu olarak, ecdadımızın hakim olduğu topraklarda, havralar, kiliseler ve camiler, imamlar, haham ve papazlar, yan yana asırlarca barış içinde varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Durum böyleyken bir müslümanın, düşmanla savaşıyorum iddiasıyla cephe ve hedef gözetmeksizin savaş halinde olmayan ülkelerde bile şiddet ve teröre başvurmasını, hangi din, mezhep ve ırka mensup olursa olsun masum sivilleri öldürmesini, din kardeşlerinin ve soydaşlarının ölümüne sebep olmasını

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

anlayışla karşılamak, bunun İslâm'a uygun olduğunu savunmak mümkün değildir. İslâm'ın bu konudaki buyrukları iyi anlaşılması takdirde, milletin ve memleketin korunması için farz bir görev olan cihâd, cinâyet haline gelebilir. Bir müslümanın, suçsuz Müslümanları ve kendisiyle savaşmayan masum insanları öldürmesi fitneden başka bir şey değildir. Fitne ise, Kur'ân'da şiddetle yasaklanmıştır.

Anahtar sözcükler- İslam, Barış, Savaş, Saldırganlık, Gayr-i Müslimlik.

§§§

Sulh / Barış, Türkçe'mizin, insanlığa, medeniyete, hak ve adalete, kardeşlik ve erdeme, acımaya, şefkat ve merhamete, paylaşmaya imkan tanıyan güzel kelimesidir. Dünyada barış kadar güzel, barış kadar insan mutluluğuna katkıda bulunmuş hangi kavram vardır? İnsanlık tarihi incelendiği zaman net bir biçimde görülür ki, insanlığın nefes alıp mutlu olduğu, dünyanın imar edildiği, tarlaların bahçelerin ekilip dikildiği, fabrika bacalarının tüttüğü, üretimin arttığı, bolluk ve bereketin çoğaldığı, çocukların ve gençlerin rahatça okutulup eğitildiği, bilim ve felsefenin, edebiyat ve sanatın geliştiği, şehirlerin, kasabaların, yolların, köprülerin, barajların inşa edildiği zamanlar barış dönemleridir. Kısaca söylemek gerekirse insanlık, yücelik ve erdem adına ne kazandıysa, bunların hepsi barış dönemlerinin ürünüdür. Barış, medeniyetlerin kurulması için temel şarttır. Barışın olmadığı yerde, medeniyetten, insanın mutluluğundan, onun başta yaşama hakkı olmak üzere temel haklarından, yüce değerlerden, bilim ve felsefeden, bolluk ve bereketten söz edilemez. Barış, tüm insanlığı kucaklayan, onları dışlamayan, ayrımcılığa fırsat vermeyen, insanlığın hep sürmesini istediği, içinde yaşamayı arzu ettiği güzel diyalog ve anlaşma döneminin adıdır.

Barışın zıddı, düşmanlık, kavga ve savaştır. Savaş, insanlığın maddi ve manevi varlığını ortadan kaldıran, medeniyetleri yıkan, merhamet, hak ve adalet duygusunu silip süpüren, insanın iyilik ve güzellik adına tüm emeklerini yok eden o sevimsiz kavramın adıdır. Savaşta, ölüm vardır, kan vardır, göz yaşı vardır, acı vardır, hasret ve sevdiklerini yitirme vardır. Yine savaşta, kin, nefret, düşmanlık, anlaşmazlık ve diyalogsuzluk vardır. Savaşta kıtlık, bereketsizlik, acımasızlık, insanlık dışılık, cinâyet ve zulüm vardır. Savaşta, sönen ocaklar, yetim ve sakat kalan yavrular, dağılan aileler, yok edilen doğal güzellikler, yakılan

ormanlar, tahrip edilen bağ ve bahçeler, yıkılan köprüler, bozulan yollar, bombalanan barajlar ve santraller, tütmeyen fabrika bacaları, kapanan okullar, süngülenen bilim adamları, yakılan kütüphaneler vardır. İşte bunun için Yüce Allâh Kur'ân'da: "Sulh daima hayırlıdır" buyurmuştur.¹

Yine İslâm kadar, barış kelimesine yakışan acaba hangi güzel kelime, Rahmet Peygamberi ve Merhamet Medeniyeti'nin Kurucusu Hz. Muhammed kadar, bu güzel kavramı dillendiren acaba hangi büyük insan vardır? Kaydedilmelidir ki, Hz. Âdem'den beri gönderilen tüm peygamberler barışı tavsiye etmiş, tüm ilahi dinler özünde barışı emretmiştir. Nitekim bu yüce dinin adı olan İslâm kelimesi, Arapça SLM kökünden türemiş olup, Sulh gibi SİLM kavramı da barış anlamını ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de SLM kökünden türeyen ve insanlığa barışı tavsiye eden yaklaşık 150 âyet vardır. Yüce Allâh Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuda şöyle buyurmuştur: *"Ey imân edenler! Hep birden barışa girin. Sakın şeytanın peşinden gitmeyin. Çünkü o apaçık düşmanınızdır."*² Yüce Allâh'ın insanlığa rahmetini taşıyan bu son dinin, özünde barış anlamını taşıyan İslâm kelimesi ile isimlendirilmiş olması çok dikkat çekicidir. Yine bu yüce dine inanan kimselere MÜSLÜMAN denilmiştir. Bu da, bu yüce din gibi, bu dine inanan kimselerin de barışçı olduklarını ifade eder. Kısaca belirtmek gerekirse, Müslüman, barış adamıdır, yeryüzünde huzur ve barışın, can ve mal emniyetinin, hak ve adaletin, insanın mutluluğunun, medeniyetin, bilim ve teknolojinin, üretim ve bolluğun, refahın teminatıdır. İnsanlığın yüce değerlerinin koruyucusudur. Sömürüye, ırk ve renk ayrımcılığına, zulme, kin ve düşmanlıklara karşı insanlığın sığınıp kendisinden yardım isteyeceği bir sigortadır. Buradan şu sonuç da zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır ki; Yüce Allâh'ın göndermiş olduğu son din İslâm ve ona inanan müslümanlar olmadıkça, yeryüzünde insanlığın yüce değerlerini ve kurduğu medeniyeti korumaya, hak ve adaleti temin etmeye, zulmü, ırkçılığı, sömürüyü önlemeye imkan yoktur. Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuda şöyle buyurulmaktadır: *"Eğer Allâh'ın insanlardan bir kısmının kötülüğünü diğerleriyle savması olmasaydı, elbette yeryüzü altüst olurdu. Fakat Allâh, bütün alemlere karşı lütuf ve kerem sahibidir."*³

¹ Nisa 4 / 128.

² Bakara 2 / 208.

³ Bakara, 2 / 208.

Şunu hemen belirtmeliyiz ki, bu yüce değerlerin savunucusu Müslümanların, siyasî, askerî, ekonomik alanlarda zayıfladıkları her dönemde, insanlığın sıkıntıları artmış, yeryüzünde sömürü ve ırk ayrımcılığına dayalı haksız savaşlar, soykırımlar yaşanmış, insanlığın yüce değerleri çiğnenmiş, zulüm ve haksızlık çoğalmıştır. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılışından sonra dünyanın karşılaştığı acıklı olaylar, bu görüşü destekleyen açık belgeler konumundadır. Konuyla ilgili bir âyette şöyle buyurulmaktadır:

*“İnsanların elleriyle kazandıkları günahlar yüzünden, karada ve denizde fesad çıktı. Belki dönerler diye Allâh onlara yaptıklarının bir kısmını tattırıyor.”*⁴

Evet, Yüce Rabbimizin bildirdiği gibi, fitne ve fesat peşinde koşan bozguncu insanlar ve toplumlar yüzünden yeryüzünün doğal dengesi, yaratılış düzeni bozuldu. Yüce ahlâkın yerini ahlâksızlık, hak ve adâletin yerini zulüm, haksızlık ve sömürü, kardeşliğin yerini kin ve düşmanlık aldı. Bunun sonucunda da tabii felaketler, savaşlar ortaya çıktı. Burada övünerek kaydetmeliyiz ki, hak ve adaletin, yüce ahlâkın temsilcisi atalarımız, dünyaya hükmettikleri dönemde insanlar arasında asla ırk ve renk ayrımı yapmamış, kimseye din ve milliyetinden dolayı zulmetmemiş ve sömürmemiştir.

Dikkat çekmemiz gereken bir husus da şudur ki; Batılı Oryantalistlerin iddialarının aksine, mensup olduğumuz yüce Dinin adı Mohammadanizm/Muhammedilik değil, İslâm'dır. Ve Hz. Peygamber bu dinin kurucusu değildir. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gönderilen hak dinin adı İslâm, bunun sahibi de Yüce Allâh'tır. Bu dine İslam ismini de Yüce Allâh vermiş, bizler için de bu dini seçmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuda şöyle buyurulmaktadır:

*“Bugün sizin için dininizi olgunlaştırdım, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim.”*⁵

Burada hemen kaydetmeliyiz ki İslâm, bir sulh dinidir. İslâm'ın bu barış yanlısı tutumunu Kur'ân-ı Kerîm şöyle dile getirmektedir: *“Eğer onlar (savaştan) vazgeçerlerse, Allâh bağışlayandır, esirgeyendir.”*⁶ *“Eğer (savaştan) vazgeçerlerse artık zalimlerden başkasına*

⁴ Rûm, 30 / 41.

⁵ Mâide, 5 / 3.

⁶ Bakara, 2 / 192.

düşmanlık yoktur."⁷ Nitekim Hz. Peygamber de, daima Kur'ân'ın öngördüğü doğrultuda hareket etmiş ve komutanlarına, düşmana, savaştan önce barış teklif etmelerini emretmiştir.⁸

Kur'ân-ı Kerîm'de SLH kökünden türemiş yaklaşık 180 âyet vardır. Bu âyetlerde Kur'ân-ı Kerîm, yukarda da işaret ettiğimiz gibi öz olarak barışın insanlık için hayırlı olduğunu haber vermekte, yeryüzünde fitne, fesad ve bozgunculuğun önlenmesini, düzenin sağlanarak can ve mal güvenliğinin, hak ve adaletin temin edilmesini, insanların arasının düzeltilerek, kin ve düşmanlıkların ortadan kaldırılmasını emretmektedir. Bu kökten türetilmiş ISLAH kelimesi, layık olmak, onarmak, iyi olmak, düzeltmek, insanların arasını bulup barıştırmak ve iyilik yapmak anlamlarına gelmektedir. Yine SALAH kavramı da, bu kökten türemiş olup, layık olmak, iyi olmak, iyi bir hal üzere bulunmak, bir kişinin fesadından sonra iyi olması, istikamet ve musâlaha anlamlarına gelmektedir. İnsanlar arasında önemli bir yeri olan, insanların huzur ve emniyet içerisinde bir arada yaşamalarını sağlayan, dilimize de bazen barışmak, anlaşmak şeklinde, bazen de aynen aktarılan SULH kelimesi de, salah kökünden türetilmiş bir isimdir. Yine bu kökten türetilmiş olan SÂLİH ve MUSLİH kelimelerinin Kur'ân-ı Kerîm'de özel bir yeri ve önemi vardır. SALİH kendisi doğru olan, kendisini düzelten, MUSLİH ise, kendisi doğru olmakla birlikte başkasını da ıslah eden demektir.⁹ Yine Kur'ân'da AMEL-İ SÂLİH kavramı yer almakta ve bu kavram İslâm terminolojisinde büyük önem taşımaktadır.

Kur'ân'da ıslah'ın zıddı olarak FESÂD kelimesi kullanılmakta, salâh-fesâd, ıslâh-fesâd, muslih-müfsid kavramları dikkat çekmektedir. Fesâd, Allâh'a isyan, Peygamberleri yalanlama, Nübüvveti inkar etme, Allâh'ın dini hakkında şüphe etme, müminleri davalarında yalanlama, Allâh'a şirk koşma, kibirlenip büyüklük taslama, bozgunculuk, fitne ve savaş çıkarma anlamlarına gelmekte, böylece kâfir ve münâfıkların vasfı olmaktadır. Kur'ân'da FSD kökünden türemiş olan yaklaşık 50 âyet bulunmaktadır. Yüce Allâh bu âyetlerinde, insanları fesatçılıktan ve yeryüzünde fesat çıkarmaktan şiddetle sakındırmaktadır. Yine Kur'ân'da, Muslih kavramının zıddı olarak MÜFSİD kelimesi kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de sâlih ve

⁷ Bakara 2/ 193.

⁸ Müslim, Sahîh, II, 1357-1358 (Cihâd ve's-Siyer, 2); Ebû Dâvud, Sünen, III, 83-85 (Cihâd, 82 / 1612); Tirmizî, Sünen, IV, 119-120 (Kitâbu's-Siyer, 1 / 1548); İbn Mâce, Sünen, II, 953-954 (Kitâbu'l-Cihâd, 38 / 2858).

⁹ Bkz. Ömer, Dumlu, Kur'ân'da Salâh Meselesi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992, s. 4-5.

muslihler övülmekte, yeryüzünde bozgunculuk yapan fesatçılar / müfsitler yerilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan konuyla ilgili bir âyeti burada kaydetmek istiyoruz:

*“İnsanlardan öyleleri vardır ki; dünya hayatı hakkında söyledikleri senin hoşuna gider. Hatta böylesi, samimi olduğuna Allâh'ı şahit tutar. Halbuki o hasımların en yamanıdır. O, dönüp gitti mi yeryüzünde ortalığı fesada vermek, ekinleri tahrip edip nesilleri bozmak için çalışır.”*¹⁰

Aynı kavramlar, Kur'ân'ın tefsiri, hayata açılımı ve uygulaması olan Hz. Peygamber'in Sünneti'nde de yer almaktadır. Bu kavramlarla ilgili hadisler sayılamayacak kadar çoktur. Burada kaydetmeliyiz ki Hz. Peygamber, hayatı boyunca bu kavramlardan sulh / barış, ıslâh gibi olumlu olan ve Yüce Allâh tarafından övülenleri tavsiye etmiş, bunların karşıtı olan fesâd/bozgunculuk gibi olumsuz davranış ve düşüncelerin de tamamen karşısında olmuş, bunları şiddetle yasaklamıştır. Nitekim O (sav), fesat çıkarmak maksadıyla münâfıklardan Ganem b. Avf oğulları tarafından Küba'da inşa edilen ve İslâm tarihinde Mescid-i Dirâr olarak anılan mescidi bile yıktırıştır.¹¹ Bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulmaktadır:

*“(Tebük seferinden geri kalan münâfıklar arasında) bir de müminlere zarar vermek, hakkı inkar etmek, müminlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allâh ve Resûlü'ne karşı savaşmış olan adamı (Ebû Âmir er-Râhib'i) beklemek için mescid yapanlar ve bununla iyilikten başka bir şey istemedik diye mutlaka yemin edecek olanlar da vardır. Halbuki Allâh, onların kesinlikle yalancı olduklarına şahitlik eder. Onun içinde asla namaz kılma! Tâ ilk gündün takva üzerine kurulan mescit (Küba Mescidi) elbette içinde namaz kılmana daha uygundur.”*¹²

Kainatın Efendisi'nin anlayışında, mescid, yeryüzünde huzura, barış ve kardeşliğe hizmet etmelidir. Aksi halde Allâh'a ibadet için yapılan mabetler bile, asıl fonksiyonunu yitirerek fesatçı / bozguncu kimselerin elinde zararlı hale gelebilir, hayra hizmet yerine şerre /

¹⁰ Bakara, 2 / 204-205.

¹¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmiu'l-Beyân, (Beyrut 1999), VI, 470-472; Muhammed b. Ğâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muharrerü'l-Vecîz, (Beyrut 2001), III, 81; el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, Meâlimü't-Tenzil, (Beyrut, 1995), II, 326; Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, (Beyrut 1983), II, 388; Süleyman Ateş, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, (Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1989), IV, 139-140.

¹² Tevbe, 9 / 107-108.

bozgunculuğa alet olabilir. İnsanlığın yüce değerler kazanmasına, birlik ve beraberliğin sağlanmasına, ırkına, cinsine, rengine bakılmaksızın tüm insanlar arasında kardeşliğin temin edilmesine hizmet edecek mabetler amacından saparsa, bölücülüğün, ırkçılığın, renk ayrımcılığının, düşmanlığın, sömürgeciliğin körüklenerek meşrulaştırıldığı yerler haline gelirse, elbette oraya ibadethane denilemez. Çünkü bu davranışlar, mabetlerde kendisine ibadet edilen Yüce Allâh tarafından yasaklanmıştır. Burada kaydetmemiz gereken çok ilginç bir husus şudur ki, tarih boyunca savaşlar, daima yukarıda kaydettiğimiz ırkçılık, sömürgecilik gibi hususlardan çıkmıştır ve bu davranışlar tüm ilâhî dinlerde Yüce Allâh tarafından yasaklanmıştır. Ancak bazı toplumlar zaman zaman Yüce Allâh'ın kendilerine göndermiş olduğu buyrukları tahrif ederek, ırkçılığa, sömürgeciliğe sapmışlar, dinlerini ve mabetlerini istismar etmişlerdir. Burada hemen belirtmeliyiz ki mabetlerin, asıl fonksiyonunu yitirdiği dönemlerde liyakatsiz din adamları elinde nasıl savaş kışkırtıcılığı yaptığı, nasıl büyük felaketlere sebep olduğu insanlığın yaşadığı acı tecrübelerle sabittir. Yüzyıllarca sürmüş Haçlı Seferleri, Papaz Piyer Lermite ve benzerleri, Avrupa'da uzun yıllar devam etmiş olan mezhep savaşları bunun en açık örnekleridir. Geçmişte Patrikhane'nin yüklenmiş olduğu olumsuz işlev, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde Kiliselerin Ermeni Komitacıları tarafından silah deposu haline getirilmesi henüz milletimizin hafızasından silinmemiştir. Mabedin asıl görevi, insanın mutluluğunu temin etmek, yeryüzünün imarını, insanların arasının ıslahını teşvik etmektir. Onun için gerçek din adamı ve mabet, barışı ön planda tutmuş, asla savaş kışkırtıcılığı yapmamıştır. Bu yüzden Kur'ân'da, Yahudi veya Hıristiyanlara ait olmasına bakılmaksızın mabetlerin korunması ve himayesi emredilmiştir. Yüce Allâh bu hususta şöyle buyurmuştur:

*“Eğer Allâh, bir kısım insanların kötülüklerini diğer bir kısmı ile def edip önlemeseydi, içlerinde Allâh'ın ismi bol bol anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler yıkılır giderdi.”*¹³

Sevgili Peygamberimiz de, aynı doğrultuda emirler vermiş ve savaşta, kadın ve çocukların, ihtiyarların, savaşa katılmayıp silah çekmeyenlerin, hizmetçilerin, din adamlarının öldürülmesini, ekili-dikili arazinin ve mabetlerin tahribini şiddetle yasaklamıştır.¹⁴ Bunun tabii

¹³ Hacc, 22 / 40.

¹⁴ Buhârî, Sahîh, IV, 21 (Cihâd ve's-Siyer, 147-148); Müslim, Sahîh, II, 1364(Cihâd ve's-Siyer, 8 / 1744); Ebû Dâvud, Sünen, III, 121-122 (Cihâd, 111 / 2668-2669); İbn Mâce, Sünen, II, 947-948 (Cihâd, 30 / 2841-2842).

bir sonucu olarak, İslâm'ın bu çok yüksek anlayışını benimsemiş olan ecdadımızın hakim olduğu topraklarda, havralar, kiliseler ve camiler, imamlar, haham ve papazlar yan yana asırlarca barış içinde varlıklarını sürdürebilmişlerdir.

Hız. Peygamber, altmış küsur yıl süren örnek hayatı boyunca daima barış ve uzlaşma yanlısı bir tavır sergilemiştir. O, henüz Peygamber olarak görevlendirilmeden önce, gençliğinde, bazı Mekkelilerin adalet ve barışı temin etmek için kurduğu Hıfı'l-Fudûl adlı gönüllü teşkilata katılarak, yaradılış ve karakterindeki güzelliği daha o zamandan sergilemişti.¹⁵ En büyük düşmanlarını, Amr b. el-Âs'ı, Hâlid b. Velîd'i, Ebû Süfyân'ı, sevgili amcası Hz. Hamza'yı şehid eden Vahşî'yi, şehid amcasının ciğerini çiğneyen Hind'i, İslâm'ın en büyük düşmanı Ebû Cehil'in oğlu İkrime'yi affeden O'dur. O, alemlere rahmet olarak gönderilmiş Merhamet Peygamberi ve Barışın Sultanıdır.

İslâm tarihinin başından bugüne kadar Müslümanlar, zaman zaman çeşitli savaşlar yapmışlardır. Konuyla ilgili âyetten de anlaşılacağı üzere Kur'ân-ı Kerîm, ihtiyaç olduğu zaman kendilerini ve yurtlarını korumaları için düşmanlarına karşı savaşmayı Müslümanlara farz kılmıştır:

*“Gerçi hoşunuza gitmez ama, size savaş farz kılındı. Bazen hoşunuza gitmeyen bir şey, hakkınızda iyi olabilir ve hoşunuza giden bir şey de hakkınızda kötü olabilir. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”*¹⁶

Ancak insaf sahibi olanlar görecektir ki, bu savaşların hiç biri haksızlık ve ahlâk dışılıkla nitelendirilemez. Çünkü Yüce Allâh, Müslümanların böyle bir savaş yapmasına izin vermemiştir: *“Sizinle savaşanlarla Allâh yolunda savaşın, fakat haksız yere saldırmayın. Çünkü Allâh, haksız yere saldıranları sevmez.”*¹⁷ Bu yüzden Hz. Peygamber'in yapmış olduğu savaşları inceleyen son dönemde yetmişmiş bir kısım İslâm âlimleri, bu harplerin müdafaa niteliği taşıdığını ifade etmişlerdir.¹⁸ Burada hemen kaydetmeliyiz ki, Kur'ân-ı Kerîm'de sa-

¹⁵ İbn Hişâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye, (Mısır, 1355), I, 141-142.

¹⁶ Bakara, 2/ 216.

¹⁷ Bakara, 2 / 190.

¹⁸ Bkz. Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, II, 690 vd.; Mustafa Öztürk, Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak –Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-, (Ankara Okulu Yayınları), Ankara 2004, s.165.

vaşmayı emreden âyetlerin tamamı savaş ortamında indirilmiştir. Bu âyetlerde kendileriyle savaşılması istenilenler ise, o dönemde Müslümanlarla fiilen savaşmakta olan gruplardır.¹⁹ Yine yukarda kaydettiğimiz âyetten de²⁰ anlaşılacağı gibi, Kur'ân'ın savaş emrinin temel gerekçesi, gayr-i müslimlik değil, saldırganlıktır.²¹ Bu husus şu âyetlerden de açıkça anlaşıl-
maktadır:

*"Allâh, sizi din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimse-
lere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan menetmez. Çünkü Allâh, adâletli davranan-
ları sever. Allâh, sizi ancak sizinle din hakkında savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkar-
ılmanız için yardım eden kimselerle dost olmaktan men eder. Kim onlarla dost olursa, işte
zâlimler onlardır."*²²

Yukarda kaydetmiş olduğumuz âyet ve hadislerden anlaşıldığına göre, Müslümanlar yapmak zorunda kaldıkları bu savaşlarda, kendileriyle savaşmayan suçsuz ve masum insan-
ları korumak durumunda oldukları gibi, düşman topraklarında yaşamakta olup savaş ortasin-
da kalacak olan din kardeşlerini de düşünmek zorundadırlar. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de bu hususa şöyle dikkat çekilmektedir:

*"Mekke'nin göbeğinde, onlara karşı size zafer verdikten sonra, onların ellerini sizden,
sizin ellerinizi onlardan çeken O'dur. ...Eğer (orada) kendilerini bilmediğiniz için tepeleyece-
ğiniz ve bilmeyerek tepelenenizden ötürü, kendileri yüzünden bir belâya uğrayacağınızı
inanmış erkekler ve inanmış kadınlar olmasaydı (Allâh sizin savaşmanıza engel olmazdı.
Böyle yaptı) ki Allâh, dilediğini rahmetine soksun. Şayet (inanmayanlar ve inanmayanlar) birbi-
rinden ayrılmış olsalardı, elbette onlardan inkar edenleri acıklı bir azâba çarptırırdık."*²³

Durum böyleyken bir müslümanın, düşmanla savaşıyorum zannıyla cephe ve hedef gözetmeksizin savaş halinde olmayan ülkelerde bile şiddet ve teröre başvurmasını, hangi din, mezhep ve ırka mensup olursa olsun masum sivilleri öldürmesini, din kardeşlerinin ve soydaşlarının ölümüne sebep olmasını anlayışla karşılamak, bunun İslâm'a uygun olduğunu

¹⁹ Öztürk, age, s. 164.

²⁰ Bakara, 2 / 190.

²¹ Öztürk, age, s. 166.

²² Mümtehine, 60 / 8-9.

²³ Fetih, 48 / 24-25.

söylemek mümkün değildir. İslâm'ın bu konudaki buyrukları iyi anlaşılması takdirde, onun, milletin ve memleketin korunması için getirdiği farz bir görev olan cihâd, cinâyet haline gelebilir. Açıktır ki bir müslümanın, suçsuz Müslümanları ve kendisiyle savaşmayan masum insanları öldürmesi fitneden başka bir şey değildir. Fitne ise Kur'ân-ı Kerîm'de şiddetle yasaklanmıştır.²⁴ Hz. Peygamber de, taarruzdan korkarak kaçan ve yakalandığında Kelime-i Şehâdet getirerek Müslüman olan Cüheyne kabilesinden bir kimseyi öldüren Üsâme bin Zeyd'i o derece azarlamıştır ki, kendisi, daha önce değil de bugün Müslüman olsaydım da böyle bir davranışta bulunmasaydım, temennisinde bulunmuştur.²⁵

Kaydetmeliyiz ki, İslâm'ın harplerinin hiç biri, sırf ırkçılık ya da insanları sömürmek, başkalarına zulmetmek maksadıyla yapılmamıştır. Nitekim, bugün dünyaya sevgi ve barış dini olarak tanıtılmak istenilen Hıristiyanlığın mensupları da, uzun tarihleri boyunca başta Haçlı Seferleri olmak üzere dinsel nitelikli bir çok iç ve dış savaş yapmışlardır.²⁶ Demek ki, her din ve milletin yaşama ve yeryüzünde var olma hakkı vardır ve bunların ortadan kaldırılmaya kalkışılması halinde, her toplum kendini müdafaa etme hakkına sahiptir. Bu nedenle İslâm dini, kılıç dini değil, barış ve sevgi dinidir. Hz. Muhammed de, zaman zaman savaşmak zorunda kalmasına rağmen İslâm'ı kılıç yoluyla zorla yaymamış, gönüllere girerek insanlığa tebliğ etmiştir. Kur'ân'ın ifadesiyle dinde zorlama yoktur.²⁷ İmân da, dil ile ikrar, kalb ile tasdikdir.²⁸ Zorlama ile bir kimsenin mü'min değil, ancak münâfık olabileceğini de en iyi Hz. Peygamber bilmekteydi. İslâm tarihçilerinin bildirdiğine göre, vefat etmeden önce tüm Arabistan'ı hakimiyeti altına alıp, Bizans'ı Anadolu kapılarına sıkıştıran Hz. Peygamber'in, yönetmiş olduğu tüm savaşlarda her iki taraftan ölen kimselerin sayısı sadece 251'dir. Bunun 139'u şehid düşen müslümanlardan oluşmaktadır. Savaşlarda ölen müşrik sayısı ise 112'dir.²⁹ İnsanlık tarihi boyunca bu kadar az bir insan kaybıyla bu kadar büyük bir coğrafyaya hakim

²⁴ Bakara, 2 / 191.

²⁵ el-Buhârî, Meğazî, 45; Diyât, 2; Müslim, İmân, 41 7/ 158-159; Ebû Dâvud, Cihâd, 105 / 445.

²⁶ Bkz. Yazır, age, II, 689 vd.

²⁷ Bakara, 2 / 256.

²⁸ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü'd-dîn, Tercüme: Şerafettin Gölcük, Ehl-i Sünnet Akaidi, (Kayıhan Yayınları, İstanbul 1988), s. 209.

²⁹ H. Dursun Yıldız, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Çağ Yayınları, İstanbul 1989, I, 428; ayrıca bkz. Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, Tercüme: Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1980, I, 271.

olarak, büyük bir dini tebliğ eden başka bir cihangir yoktur. Fakat O (sav), kuru bir hakimiyet davasında olan bir cihangir değil, insanlığı ıslah için gönderilmiş büyük bir Peygamberdir.

Mekke'nin fethinde müşriklere, "Bugün savaş günüdür, bugün kan dökmenin helal kılındığı gündür" diye meydan okuyan sevgili dostu Sa'd b. Ubâde'den komutanlık sancağını alıp Hz. Ali'ye verişî,³⁰ "Kim Allâh'ın Evi Ka'be'ye sığırsa emindir, kim evinde oturursa emindir, kim Ebû Süfyân'ın evine giderse emindir" buyurması,³¹ O'nun barışçı yönünü, Rahmet Peygamberi oluşunu açık bir biçimde yansıtmaktadır.

Mekke'nin fethiyle, İslâm'ın özgürce yayılarak insanların serbestçe imân etmesinin önünde engel olan askeri ve siyasi güç ortadan kalkmış, bundan sonra İslâm'ın daveti her tarafa ulaşmıştır. Böylece Yüce Kur'ân'ın işaret ettiği gibi, müşriklerin baskısından çekinerek imânını saklayanlar, gizlice Müslüman olanlar³² korkmadan ortaya çıkmış, büyük topluluklar halinde Hz. Peygamber'e gelip biat etmiş ve Hak Din'e girmişlerdir:

*"Allâh'ın yardımı ve fetih geldiği, insanların dalga dalga Allâh'ın Dini'ne girdiklerini gördüğün zaman, Rabbini överek tesbih et, O'ndan mağfiret dile. Çünkü O, tevbeleri çok kabul edendir."*³³

Mekke'nin Fethiyle aslında Gönüllerin Mekke'si fethedilmiştir. Yirmi küsur yıl İslâm'ı kabul etmemek için direnen, Hz. Peygamber'e en büyük kötülükleri, Müslümanlara en büyük işkence ve zulümleri reva gören, onları mallarını gasbederek yurtlarından kovan, yok etmek için ordular toplayıp sığındıkları Medine'ye yürüyen, Hudeybiye'de yaptıkları sulh anlaşmasını tek taraflı olarak bozan, son din İslâm'ın tebliğini engellemek için her yola baş vuran bu azılı İslâm düşmanı müşrikler, Fetih Günü Hz. Peygamber'in (sav) göstermiş olduğu eşi benzeri görülmemiş âlicenaplık ve bağışlama karşısında adeta kızgın tava içine konulmuş yağ gibi erimişlerdir. Hz. Peygamber, o gün Ka'be'nin avlusuna toplanıp bekleyen düşmanlarına şöyle seslenmiştir: "*Şimdi benden ne yapmamı bekliyorsunuz?*" Müşriklerse, utançtan başları önüne eğilmiş bir vaziyette şöyle cevap verdiler: "*Hayır bekleriz. Sen yüce gönüllü bir kardeş, asîl bir kardeş oğlusun.*" Bunun üzerine Kâinâtın Efendisi, ancak O'nun mübarek

³⁰ İbn Hişam, age, IV, 49.

³¹ İbn Hişâm, a.g.e., IV, 46-47.

³² Fetih, 48 / 25.

³³ Nasr, 110 / 1-3.

ağızından dökülebilecek olan şu sözleri söyledi: “Bugün artık sizler hiçbir şekilde hakîr görülmeyeceksiniz, haydi şimdi dağılın, hepiniz hür ve serbestsiniz.”³⁴

Hz. Peygamber’in o gün yapmış olduğu bu vecîz hitabeden sonra insanların gönül kapıları ardına kadar İslâm’a açılmış, maddeten fethedilen Mekke, mânen de fethedilmiş ve müşrik Mekke o gün İslâm’la şereflenerek bir daha İslâm’dan yüz çevirmemiştir.³⁵

Burada son olarak kaydetmemiz gerekirse, kan ve göz yaşları dinmeyen, her tarafından barut kokuları gelen, ölüm püsküren dünyamızda, barışı temin etmenin İslâm’ın gösterdiği yüce prensiplerden, renk ve ırk ayrımcılığını, şiddet ve terörü, sömürüyü reddederek kardeş olmaktan, sevmekten ve paylaşmaktan geçtiğini bir kere daha söylemek durumundayız. İnsanlığın huzuru, mutluluğu, yarınlara emin bir şekilde bakması, ancak son din Yüce İslâm’ın ve Son Peygamber Hz. Muhammed’in buyruklarına sarılmakla mümkündür. Rahmet Peygamberi’nin eğitiminden geçmiş, son din İslam’a gönül vermiş milletimizin, beş asır, adalet, kardeşlik, huzur ve güven içerisinde yönettiği topraklarda oralardan çekilişimizden sonra bir türlü geri gelmeyen huzur ve mutluluk, bir türlü önlenemeyen etnik ayrımcılık ve ırkçılık, sömürü arzusu ve bunlardan kaynaklanan katliam ve vahşetler, bu gerçeği çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada Devletimizin ve Cumhuriyetimizin kurucusu Büyük Atatürk’ün konuyla ilgili şu evrensel deyişi ile sözümüzü bitirmek istiyoruz.

Yurtta sulh, Cihanda sulh.

³⁴ İbn Hişâm, age, I, 55; Ayrıca bkz. M. Hamidullah, age, I, 292.

³⁵ İbn Hişâm, age, IV, 55; Krş. M. Hamidullah, age, I, 292.

Islam and Peace

Citation/©- Ateş, A. O. (2006). Islam and peace. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 6 (2), 1-14

Abstract- Islam is the religion of peace. All the prophets who were sent since prophet Adam recommended peace and all the divine religions ordered peace essentially. The word Islam which was derived from the root S-L-M means peace. Anyone who believes this exalted religion is called muslim. This also expresses that the people who believe in this religion are pacifist too. In the Holy Qoran, there are approximately 150 verses which were derived from the root S-L-M and advise mankind peace. Therefore, the Prophet Muhammad always displayed a pacifist and conciliatory attitude throughout his model life which lasted over 60 years. He exhibited the pacifist characteristic in his nature in his youth, even at that time by joining the organization called Hilfu'l-Fudûl which some Meccans founded to institute justice and peace. The Holy Qoran commands muslims warring against their enemies to protect themselves and their countries. Since from the beginning of the history of Islam, muslims were located in assorted wars. But none of these wars can be characterized with injustice and immorality. Likewise, Islamic scholars who examined the wars of the Prophet Muhammad told that these wars aimed to defend. The verses of the Qoran which ordered warring had been revealed in the surroundings of war. As for those whom were wanted to be battled with in these verses are the groups who actually battle with the muslims at that time. Likewise, the main reason of the command of the Qoran is not being non-muslim, but truculence. Islam is not a sword religion, it is a religion of peace and affection. Therefore, although the Prophet Mohammad was obliged to wage war, He didn't communicate Islam compelling by sword, He told the humanity it by persuading the minds and pleasing the hearts. According to the Qoran, there is no coercion in the religion. The Prophet Mohammad ordered his commanders to propose the enemy peace firstly. He violently prohibited killing women and children, old people, those who don't battle, servants, religious functionaries, destroying sown and planted areas and temples. During the period of the Prophet Muhammad the number of the people who were died in his wars is only 251. 139 of this were muslims and 112 were non-muslims. There is no any other person who announced a great religion by dominating so great geography with so less human casualties during the human history. As a natural conclusion of this comprehension, in the areas where our progenitors dominated, synagogues, churches and mosques, imams, rabbis and priests were able to carry on existing. Therefore, it is not possible to tolerate a muslim's resorting to brute force and terror in those countries which don't battle alleging that he is warring with the enemy without differentiating any fronts and targets, killing innocent

civilians whichever religion, sect or race they are the members of, causing his religious brothers and members of his race to die, and to approve of this is appropriate for Islam. Unless the commands of Islam in this connection were understood well; the jihad which is a religious binding duty for the country and the nation to be protected may become a homicide. It is not another different thing from a chaos that a muslim's killing innocent muslims and people who don't battle with himself. And the chaos is forbidden by the Qoran very definitely.

Key words- Islam, Peace, War, Aggression, To be non-muslim.

Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya Nisbet Edilen Mushafların Mahiyeti

Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

Atf/©- Öztürk, M. (2006). Hz. Ali ve Hz. Fatıma'ya nisbet edilen mushafların mahiyeti. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2), 15-38.

Özet- Kur'an tarihiyle ilgili birçok klasik kaynakta Hz. Ali'nin şahsi bir mushafından söz edilmektedir. Bir dizi rivayete göre Hz. Ali bu mushafı oluşturmaya Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından başlamış ve çok kısa bir sürede tamamlamıştır. Diğer taraftan özellikle Şii kaynaklarda Hz. Fatıma'nın da özel bir mushafı bulunduğundan söz edilmiştir. Bu makalede, Şia ile Sünnî ulema arasında birtakım polemiklere yol açan bu konuyla ilgili bilgiler tahlil edilecek ve bilhassa Hz. Fatıma mushafının mahiyet ve muhtevasına ilişkin bir tavzihte bulunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler- Mushaf, Kur'an'ın cem'i, şaz kıraat.

§§§

Giriş

Tefsir tarihinde Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şiası arasındaki polemiklerden biri Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya nisbet edilen mushaflarla ilgilidir. Bu konunun niçin ve nasıl tartışıldığı meselesine geçmeden önce mushaf kelimesinin anlam ve kullanımına dair kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. Arap diline ait klasik sözlüklerde, "yazılı sayfeleri iki kapak arasında toplayan nesne" anlamına gelen mushaf kelimesi¹ terimsel olarak iki kapak arasındaki Kur'an metnini ifade eder. Kelime yaygın olarak mushaf şeklinde telaffuz edilmekle birlikte mim harfinin

* Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

¹ Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, Beyrut trs., IX. 186.

fethalı ve kesreli okunmaya elverişli olmasından ötürü *meshaf* ve *mishaf* şeklinde kullanımlar da mevcuttur.

Kur'an'da zikri geçmeyen mushaf kelimesi Hz. Peygamber'e nisbet edilen bazı rivayetlerde yazılı vahiy malzemesi anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte kelimenin köken itibarıyla Habeş diline ait olduğu ve ilk defa Hz. Ebu Bekr dönemindeki Kur'an'ı cem faaliyeti sırasında kullanıldığı yolunda rivayetler de vardır. Söz konusu rivayetlerden birine göre Kur'an'ın cem'i tamamlanınca sahabiler iki kapak arasındaki metni isimlendirme konusunda fikir teatisinde bulunmuşlardır. Bazı sahabiler Kur'an metnine "sifr" denilmesini önermiş; ancak bu ismin Yahudilerce kullanılıyor olmasından dolayı söz konusu öneri pek rağbet görmemiştir. Sonunda Abdullah İbn Mes'ûd'un Habeşistan'da mushaf diye isimlendirilen bir yazılı metin gördüğünü söylemesi üzerine bu ismin uygun olduğu noktasında müşterek bir kanaat oluşmuştur.²

Rivayet temelli bu bilgi mushaf kelimesinin Arapça kökenli olmadığına işaret etmektedir. Nitekim T. Nöldeke ve A. J. Wensinck gibi bazı müsteşrikler de kelimenin köken olarak Arapça değil Habeş dilinde kitap anlamına gelen *mashaf* kelimesinden türetilmiş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda kelimenin bilhassa Güney Arabistan'da kullanılan ve yazma anlamına gelen *sahafe* kelimesinden türetilmiş olma ihtimaline de dikkat çekilmiştir.³ Komşu diller ve kültürler arasındaki çok boyutlu alışveriş olgusu dikkate alındığında bu görüşteki isabet ihtimalinin yüksek olduğu söylenebilir.

Kur'an'ın Metinleşme Tarihinde Özel Mushaflar

Kitâbü'l-masâhif türü eserler sahabe ve tabiîn dönemlerinde şu an elimizdeki Kur'an metninden az çok farklılık arzeden bir dizi mushafın mevcut olduğu bilgisini içermektedir. Müsteşrik A. Jeffery'in tespitlerine göre İslam'ın erken dönemlerinde yirmi sekiz adet özel/kişisel mushaf mevcut olup bunlardan on beş tanesi sahabeden Hz. Ali (ö. 40/660), Hz. Ömer (ö. 23/643), Hz. Aişe (ö. 58/677), Ubey b. Ka'b (ö. 29/649), Abdullah İbn Mes'ûd (ö.

² Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı*, Ankara 2004, s. 15-16. Mezkur rivayet için ayrıca bkz. Ebu Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986, s. 64.

³ Theodor Nöldeke-Friedrich Schwally, *Kur'an Tarihi*, çev. M. Sencer, basım yeri yok, 1970, s. 32; A. J. Wensinck, "Mushaf", *İA*, İstanbul 1993, VIII. 677.

32/652), Ebu Musa el-Eş'arî (ö. 44/664), Hafsa (ö. 45/665), Zeyd b. Sabit (ö. 48/668), Salim Mevla Ebû Hüzeyfe (ö. 12/633), Ümmü Seleme (ö. , Abdullah b. Amr (ö. 65/684), Abdullah İbn Abbas (ö. 68/687), Abdullah İbn Zübeyr (ö. 73/692), Ubeyd b. Umeyr (ö. 74/693) ve Enes b. Malik'e (ö. 91/709) aittir. Bu on beş mushaf Jeffery tarafından "Birincil Mushaf" diye nitelendirilmiştir. Diğer on üç mushaf ise Alkame b. Kays (ö. 62/682), Rebî' b. Huteym (ö. 64/683), Hâris b. Suveyd (ö. 70/689), Hittân (ö. 73/692), el-Esved b. Yezîd en-Nehâî (ö. 74/693), Talha b. Musarrif, A'meş (ö. 112/730), Saîd b. Cubeyr (ö. 94/712), Mucâhid (ö. 101/719), İkrime (ö. 105/723), Atâ (ö. 115/733), Salih b. Keysân (ö. 144/764) ve Ca'fer es-Sadık'a (ö. 148/765) nisbet edilmiştir.⁴

Söz konusu mushaf ile Hz. Osman'ın denetim ve gözetiminde oluşturulan resmî mushaf arasında bazı kelimelerin okunuşlarındaki çeşitliliğe, kimi bölümlerin eksik kimi bölümlerin fazla oluşuna, ayetlerin sayısı ile surelerin tertibine taalluk eden bir dizi farklılık mevcuttur. Kelimelerin okunuşlarındaki çeşitlilik çok büyük bir ihtimalle mushaf farkı değildir. Fakat bilhassa Abdullah İbn Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b'a nisbet edilen mushafındaki farklılıklar, kıraat çeşitliliğinin ötesinde bir mahiyet arzeder. Zira birçok rivayette İbn Mes'ûd'un mushafında Fatiha ve Muavvizeteyn surelerinin mevcut olmadığı, Ubey b. Ka'b'ın mushafında ise günümüzde kunut duaları olarak okunan metinlerin iki ayrı sure olarak yer aldığı belirtilmiştir.

Sure düzeyindeki bu farklılık kimi müsteşrikleri Fatiha suresinin Kur'an'ın aslî bir bölümü değil, dua olduğu şeklinde bir iddiada bulunmaya sevk etmiştir. Yine bu farklılık Ehl-i Sünnet'e karşı Şia tarafından bir koz olarak kullanılmıştır. Muhtemelen bu yüzden İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi bazı âlimler İbn Mes'ûd'un mushafında Fatiha ve Muavvizeteyn surelerinin yer almadığına ilişkin rivayetleri asılsız kabul etmişler; müfessir Ebu Hayyân (ö. 745/1344) ise ilgili rivayetlerin Şii kaynaklı olduğunu söylemiştir. Buna mukabil İbn Hacer (ö. 852/1448) rivayetlerin sahih olduğunu ve fakat te'vile ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir.⁵

Bütün bu farklı yaklaşımlara rağmen Sünnî âlimler kahir ekseriyetle İbn Mes'ûd'un söz konusu sureleri Kur'an'dan saymamış olma ihtimalini neredeyse muhal görmüş ve bu

⁴ Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Leiden 1937, s. 13-14.

⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut trs., I. 790-791.

konuda kısmen nakle kısmen de akla dayanan deliller serdetmişlerdir.⁶ Buna rağmen İbn Mes'ûd mushafıyla ilgili şüpheler yine de tam anlamıyla giderilememiştir. Nitekim bazı Şîî çevreler hicrî 398'de [milâdî 1007] Bağdat'ta bir mushaf ortaya çıkarmış ve bu mushafın İbn Mes'ûd'a ait olduğunu iddia etmişlerdir. Resmî mushafa göre birtakım fazlalık ve noksanlıklar içeren bu mushaf Şafîî fıkıhçısı Ebu Hâmid el-İsferâyî'nin (ö. 406/106) fetvası üzerine yapılmıştır.⁷

Hz. Ali'nin Kur'an'ı Cem'i ve Özel Mushafı

Bilindiği gibi Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) Hz. Peygamber'in amcaoğlu ve damadıdır. Hicretten yaklaşık yirmi iki yıl önce [milâdî 600] doğmuştur. Mekke'de baş gösteren kıtlık üzerine Hz. Peygamber, amcası Ebu Tâlib'in yükünü hafifletmek için Hz. Ali'yi himayesine almıştır. Beş yaşından itibaren Hz. Peygamber'in yanında büyüyen Hz. Ali 9-10 yaşlarında iken İslam inancını benimsemiştir. Hz. Ali'nin hicretten önceki hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamasına rağmen Şîî kaynaklarda doğumundan ölümüne değin çok detaylı bir biyografi aktarılmıştır.⁸

Hicrî 2. yılda Hz. Fâtıma ile evlenen Hz. Ali Bedir ve Uhud başta olmak üzere hemen hemen tüm savaşlara katılmıştır. Savaşlarda gösterdiği kahramanlıklar sebebiyle Esedüllâhî'l-Ğâlib, Murtazâ ve Haydar gibi çeşitli lakaplarla anılmıştır. Ayrıca çocukluğunda dahi putlara tapmadığı için tarihsel süreçte *kerremellâhu vecheh* diye yâd edilmiştir. Hz. Osman'ın bir tür ihtilal vasatında şehit edilmesinin ardından kendisini hilafet makamında bulan ve fakat halifeliği sırasında güvendiği dağların çok kar kaldırdığını gören Hz. Ali, Kûfe'de Abdurrahmân b. Mülcem adlı bir Haricî'nin zehirli hançer darbesiyle yaralanmış, aldığı yaranın tesiriyle iki gün sonra 19 veya 21 Ramazan 40'ta [26 veya 28 Ocak 661] vefat etmiş ve Kufe'ye -bugünkü Necef- defnedilmiştir.⁹

⁶ Sünnî ulemanın konuyla ilgili delilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd ve Tefsir İlmindaki Yeri*, Konya 1971, s. 45-57.

⁷ Küçükkalay, *Abdullah İbn Mes'ûd*, s. 57.

⁸ Mesela bkz. İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *Menâkıbu âli ebî tâlib*, Kum 1379, III. 2-100.

⁹ Bkz. Ebu Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut trs., III. 19-40; Ebü'l-Hasen İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, basım yeri yok, trs., IV. 91-125; Muhibbuddîn et-Taberî, *er-Riyâzu'n-nadire fi'l-menâkıbi'l-aşere*, Beyrut trs., III. 103-239; Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt-İslam Tari-*

Klasik kaynaklarda Hız. Ali'nin Kur'an'a vukûfiyetiyle ilgili çok sayıda rivayet mevcuttur. Bunlar arasında, "Bana Allah'ın kitabından sorun. Allah'a yeminle söylüyorum ki ben Kur'an'daki her ayetin ne zaman ve ne hakkında nazil olduğunu bilirim." şeklindeki rivayet oldukça meşhurdur.¹⁰ Bu rivayetin bazı varyantlarında, "Kur'an'da geçmiş ve gelecekle ilgili her şeyin bilgisi vardır. Onda derdinizin devası, hayatınızın nizamı vardır"¹¹ şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bizce bu ifade, aradıkları her şeyi Kur'an'da bulacaklarına inanan ehl-i irfâna (Şiîler ve Sûfiler) ait bir idrac gibi gözükmektedir.¹²

Hız. Ali'nin Kur'an'a vukûfiyeti iki temel faktöre bağlanabilir. Bunlardan ilki, akıl ve idrak bakımından üst düzeyde olması, ikincisi ve daha önemlisi ise çocukluk çağlarından itibaren Hız. Peygamber'in hane halkı içinde yer alması ve bu yüzden, merhum Bilmen'in ifadesiyle, "Resûl-i Ekrem'den işrâk eden füyûzât nurlarına en evvel makes olmasıdır."¹³

Hız. Peygamber'in vahiy kâtipleri arasında ismi anılan Hız. Ali Kur'an'ı öğretmekle meşhur olan yedi sahabiden biridir.¹⁴ Bununla birlikte, Hız. Ali'nin Hız. Peygamber henüz hayatta iken Kur'an'ın tamamını ezberleyip ezberlemediği ihtilafıdır. Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'i ile diğer pek çok kaynakta Enes b. Mâlik tarihiyle nakledilen bir rivayette Hız. Peygamber'in sağlığında Kur'an'ı sadece dört sahibinin (Übey b. Ka'b veya Ebü'd-Derdâ, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebu Zeyd Kays b. es-Seken [?]) ezbere bildiği belirtilmiştir. Bu rivayetdeki isim listesi vakiya mutabık olmadığı gerekçesiyle birçok Sünnî âlim tarafından

hinde Ali-Fâtıma Evladı, İstanbul 2004, s. 45-49; Ethem Ruhi Fığlalı, "Ali", *DİA*, İstanbul 1989, II. 371-374.

¹⁰ Bu rivayetin muhtelif varyantları için bkz. Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrut trs., I. 67-68; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1227. Benzer içerikte bir söz Abdullah İbn Mes'ûd'a da nisbet edilmiştir. Bkz. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 8.

¹¹ Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-belâğâ*, Beyrut 1996, s. 186.

¹² Sûfiler ve Şiîlerin bu tür Kur'an anlayışlarını yansıtan çeşitli rivayetler için bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 34-37; Ebü'n-Nasr el-'Ayyâşî, *Tefsîru'l-'ayyâşî*, Beyrut 1991, I. 19; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, Meşhed trs., I. 50-51.

¹³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973, I. 220.

¹⁴ Diğer altı sahâbi Hız. Osman, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Abdullah İbn Mes'ûd, Ebü'd-Derdâ ve Ebu Mûsâ el-Eş'arî'dir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 228.

tenkit edilmiş, kimi âlimler ise muhtemelen Buhârî'nin otoritesine hâle gelmemesi için, "yalnızca dört sahâbî" şeklindeki hasır kaydını tevîl cihetine gitmişlerdir.¹⁵

Diğer taraftan, Buhârî'nin Abdullah b. Amr b. el-Âs ve Abdullah İbn Mes'ûd tarihiyle Hz. Peygamber'den naklettiği, "Kur'an'ı şu dört kişiden öğreniniz: Abdullah İbn Mes'ûd, Sâlim, Muâz b. Cebel ve Übey b. Ka'b."¹⁶ şeklindeki rivayette de Hz. Ali anılmamıştır. "Bana Allah'ın kitabından istediğinizi sorun"¹⁷ diyen ve ilmî otoritesi birçok sahâbî ve tabîî âlim tarafından teslim edilen Hz. Ali'nin bütün bu rivayetlerde isminin anılmamış olması düşündürücüdür. Bizce söz konusu rivayetlerin sübutu kati olsa bile delaleti zannî ve dolayısıyla tartışmaya açıktır. Nitekim özellikle Enes b. Malik'ten nakledilen rivayet müteahhir dönemlerde uzun uzadıya tartışılmıştır. Ayrıca İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'inde Hz. Ali vahyin nüzul döneminde Kur'an'ı cem eden yedi sahâbînin ilki olarak zikredilmiştir.¹⁸

İşte bütün bu veriler ışığında denebilir ki Hz. Ali en azından İbn Mes'ûd'a ait rivayette geçen dört sahâbî ile birlikte anılmalıdır. Çünkü hem tefsir sahasında meşhur olan sahâbîler arasında yer alması¹⁹ hem de birçok rivayette belirtildiği gibi Kur'an konusunda rûsûh sahibi olması²⁰ Hz. Ali'nin isimleri geçen sahâbîlerle birlikte anılmasını gerekli kılmaktadır.

Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem ettiğinden söz edilmiştir. Fakat burada söz konusu olan "cem"ın anlam alanı kısmen müphem ve muğlâktır. Şöyle ki İbnü'n-Nedîm'in naklettiğine göre Hz. Peygamber'in vefatının ardından halk arasında baş gösteren birtakım tuhafıkları yadsıyan Hz. Ali Kur'an'ı cem edinceye kadar cübbesini giyip dışarı çıkmamaya ant içerek evine kapanmış ve üç gün içinde Kur'an'ı ezberinden cem etmiştir.²¹

¹⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 223-224; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-buhârî*, Kahire 1986, X. 62-65.

¹⁶ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 8.

¹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, Beyrut 1991, IV. 212.

¹⁸ Ebü'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut 1997, s. 45.

¹⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1227.

²⁰ Ebu Şâme'nin bildirdiğine göre Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) Hz. Ali'yi Ehl-i Kur'an, yani Kur'an'ı çok iyi bilen sahâbîler arasında zikretmiştir. Ebu Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 40-41.

²¹ Bu rivayette Hz. Ali'ye nisbet edilen teşebbüs, bir başka rivayette hemen hemen aynıyla sahâbeden Ebu Huzeyfe'nin mevlası Sâlim'e atfedilmiştir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 184.

Şîî kaynaklara göre ise Hz. Ali mushafı ezberden değil bizzat Rasûlullah'tan teslim aldığı yazılı malzemeden derlemiştir. İlgili rivayete göre Rasûlullah muhtemelen ölüm döşeğinde iken Hz. Ali'ye, "Ey Ali! Kur'an sahifelere, ipek kumaş parçalarına ve kırtaslara yazılmış bir halde yatağımın baş yanında duruyor. O yazılı metinleri alın ve derleyin (cem). Kur'an'ı Yahudilerin Tevrat'ı heder ettikleri gibi heder etmeyin!" demiş ve Hz. Ali bu talimat üzerine ayağa kalkıp Kur'an ayetlerinin yazıldığı muhtelif nesneleri bir kumaş parçasıyla bohçalayıp evine götürmüştür. Ardından bu dağınık Kur'an parçalarını mushaf hâline getirinceye kadar cübbesini giyip dışarı çıkmamaya yemin etmiştir.²²

Diğer bazı Şîî kaynaklarda ise çok daha ilginç rivayetler yer almaktadır. Mesela aşırı Şîî çevrelerce uydurulduğunu söylemekte beis görmediğimiz bir rivayete göre Rasûlullah vefat edince Hz. Ali Kur'an'ı derler ve nebevî vasiyet uyarınca onu sahabeye arz eder. Halife Ebu Bekr, Ali'nin cem ettiği mushafın ilk sayfasını açınca sahabeyi zemmeden ayetlerle karşılaşır. Bunun üzerine Hz. Ömer ayağa kalkar ve "Ey Ali! Al bunu götür, bizim ona ihtiyacımız yok!" der. Bu muhaverenin ardından Zeyd b. Sâbit gelir ve Hz. Ömer ona, "Ali bize muhacirleri ve ensarı zemmeden ayetleri muhtevi bir Kur'an getirdi. Buna mukabil bizler [alternatif] bir Kur'an telif etmeyi ve o metinden söz konusu ayetleri çıkarmayı düşünüyoruz" diye bir teklif sunar. Zeyd b. Sâbit Hz. Ömer'in bu teklifini kabul ettikten sonra, "Ben Kur'an'ı sizin istediğiniz gibi derlerim; ama ya Ali kendi mushafını ortaya çıkarırsa?! O zaman bunca emek boşa gitmiş olmaz mı?" diye sorar. Hz. Ömer bu soruya, "Peki bu meselenin çözüm formülü ne?" şeklinde bir soruyla mukabele eder. Zeyd, "Siz formülü daha iyi bilirsiniz" diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Ali'yi ortadan kaldırmaktan başka çare yok" der ve Hâlid b. Velîd vasıtasıyla Ali'yi öldürmeyi planlar; fakat Hâlid bu işin üstesinden gelemmez.²³

Hz. Ali'nin bizzat Rasûlullah'ın vasiyeti üzerine Kur'an'ı cem ve tertip ettiği hususunda hemfikir olan Şîî ulemanın konuyla ilgili kimi iddialarıyla paralellik arz eden bazı bilgilere Sünnî kaynaklarda da rastlamak mümkündür. Mesela Suyûtî'nin (ö. 911/1505) naklettiği bir rivayete göre Hz. Ali Halife Ebu Bekr'e biat ettikten sonra eve kapanır. Bu arada bazı insanlar Hz. Ebu Bekr'e, "O sana biat etmekten pek hazzetmedi" der ve bunun üzerine Halife Ebu Bekr Hz. Ali'yi yanına çağırarak, "Bana biat etmekten memnun değilsin, öyle mi?!" diye

²² Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrû's-sâff*, I. 36.

²³ Ebu Mansûr et-Tabersî, *el-İhticâc*, Meşhed 1403, s. 155-156.

sorar. Hz. Ali, “Hayır, vallahi böyle bir şey yok!” diye karşılık verir. Bu defa Halife Ebu Bekr, “Peki nedir seni benden uzak tutan?” diye sorar. Hz. Ali, “Allah’ın kitabına bazı ilaveler yapıldığını gördüm ve bu yüzden namaza vakitleri hariç, Kur’an’ı cem edinceye kadar cübbemi giyip evden dışarı çıkmamam gerektiğini düşündüm” der. Hz. Ebu Bekr de “İyi düşünmüşsün” diye karşılık verir.²⁴

Bu konuyla ilgili olarak Endülüslü Sünnî müfessir İbn Cüzey (ö. 741/1340) *et-Teshîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde: “*Rasûlüllah’ın vefatından sonra Ali b. Ebî Tâlib eve kapanıp Kur’an’ı nüzul sırasına göre derledi.*” dedikten sonra, *ilmî değeri çok büyük olan Ali mushafının tarihsel süreçte kaybolmuş olduğuna dikkat çekmiştir.*²⁵ İbn Cüzey’in bu konudaki muhtemel bilgi kaynağı İkrime’den (ö. 104/722) nakledilen rivayettir. Zira Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) tarikiyle İkrime’den nakledilen rivayette Hz. Ali’nin Kur’an’ı nüzul sırasına göre tertip ettiği belirtilmiştir.²⁶

İbn Ebî Dâvûd’un (ö. 316/929) naklettiği bir rivayette ise Hz. Ali’nin bu işle meşgul olduğu zaman zarfında sadece Cuma namazları için evden dışarı çıktığı bildirilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) bu rivayeti senet zincirinde inkıta bulunduğu için zayıf addetmiş, sahih olduğu kabul edilse bile burada söz konusu olan cem’in “Kur’an’ı ezberlemek” manasına geldiğine dikkat çekmiştir.²⁷ Sünnî müfessir Âlûsî (1270/1854) tarafından da benimsenen bu yorum²⁸ ilk bakışta makul gözükmektedir. Çünkü cem kelimesinin erken dönemde Kur’an’ı ezberlemek manasında da kullanıldığı bilinmektedir. Ancak yukarıda bir kısmını aktardığımız rivayetlerin tümünde Hz. Ali’nin kendine ait bir mushaf oluşturduğunun bildirilmesi, hatta mushafının tertibine dair ayrıntılı sayılabilecek bilgiler verilmesi cem kelimesinin Kur’an’ı ezberlemekten ziyade onu mushaflaştırma faaliyetine delalet ettiğini düşündürmektedir. Bununla birlikte, Hz. Ali’ye nisbet edilen mushafın ezberden mi yoksa yazılı bir malzemedен mi derlendiği meselesini tam olarak vuzuha kavuşturmak zor gözükmektedir.

²⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 183.

²⁵ Ebü’l-Kâsım İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li ‘ulûmi’t-tenzîl*, Beyrut trs., I. 4.

²⁶ Ebu Abdillah İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, Beyrut 1985, II. 338.

²⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 183.

²⁸ Şihâbuddîn el-Âlûsî, *Rûhu’l-ma’ânî*, Beyrut 2005., I. 23.

Diğer taraftan, Hz. Ali'yi Kur'an'ı mushaf hâline getirme faaliyetine sevk eden faktörün neliği de sorgulanmaya muhtaç gözükmeıtedir. Kanaatimizce, Hz. Ali'yi bu işe sevk eden temel faktör, dinî veya ilmî bir endişeden ziyade, Saideoğulları saçaklığında cereyan eden meşhur hilafet tartışmasından çıkan sonuçtur. Zira Sünnî müelliflere ait İslam tarihi kitapları başta olmak üzere bu konu hakkında bilgi veren birçok kaynağa göre Hz. Ali halifelik beklentisi içindedir.²⁹ İslam öncesi Arap toplumundaki gelenek dikkate alındığında onun böyle bir beklenti içinde olmasını doğal karşılamak gerekir.

Dönemin Arap toplumundaki örften dolayı nübüvvetle hilafet arasında ilişki kuran Hâşimoğulları'nın adayı Hz. Ali, Ebu Bekr'in halife seçilmesiyle birlikte hayal kırıklığına uğramış ve bilhassa Fedek arazisinin geliri hususunda eşi Fâtıma ile Halife Hz. Ebu Bekr arasında vuku bulan anlaşmazlık bu hayal kırıklığıının üstüne adeta tuz biber ekmiştir. Hatta Hz. Ali'nin bu konudaki hayal kırıklığıının izleri Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'e biat ettikten sonraki dönemde de silinmemiştir. Zira Tebük savaşı dışında tüm savaşlara katılan ve fiilen katıldığı tüm savaşlarda hep en ön safta yer alan Hz. Ali ilk iki halifenin döneminde geçmiş günlerdeki coşkusunu büyük ölçüde yitirmiştir. İşte bu yüzden olsa gerek Hz. Ali ilk üç halife döneminde -Halife Ömer'in Filistin ve Suriye seyahati sırasında Medine'de askerî vali olarak kalması hariç- hiçbir idari görevde bulunmamış, hiçbir savaşa katılmamıştır. Bize öyle geliyor ki söz konusu mushaf bu uzlet ve/veya küskünlük döneminin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim İbn Sîrîn tarikiyle gelen bir rivayet bu ihtimali güçlendirmektedir. İlgili rivayete göre:

Rasûlullah (s.a.v.) vefat edince Ali Kur'an'ı iki kapak arasında derleyinceye kadar -Cuma namazı hariç- cübbesini giyip dışarı çıkmamaya yemin etti ve bu yemininin gereğini yaptı. Bir zaman sonra Ebu Bekr onu yanına çağırıp, "Ey Ebü'l-Hasen! Sen benim yöneticiliğimden hoşlanmıyorsun, öyle mi?!" diye sordu. Ali bu soruya, "Hayır, vallahi böyle bir durum yok! Ben sadece Cuma namazları hariç cübbemi giyip evden dışarı çıkmamaya yemin ettim" diye karşılık verdi ve ardından Ebu Bekr'e biat edip evine döndü.³⁰

²⁹ Bu konuya dair ilginç rivayetler için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II. 245-246; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, Kum 1363, s. 4, 11, 13; Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, nşr. Josef Van Ess, Beyrut 1971, s. 11; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-şîa*, Beyrut 1986, I. 314.

³⁰ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-masâhif*, basım yeri yok, trs., s. 10.

Gerek Şiilere gerekse Şîî eğilimli İbnü'n-Nedim'e (ö. 385/995) göre bu mushaf İslam tarihinde derlenen ilk mushaf olup bilahare Hz. Ali'nin çocuklarına intikal etmiştir.³¹ Ancak Hz. Ali'nin, "Allah Ebu Bekr'e rahmet etsin. O, Kur'an'ı iki kapak arasında derleyen ilk kişidir" veya "Mushaflarla ilgili en büyük ecir sahibi Ebu Bekr'dir. Çünkü o, Kur'an'ı iki kapak arasında derleyenlerin ilkidir." dediğine dair bir dizi rivayete³² İbnü'n-Nedim'in aktardığı bilginin en azından tahkike muhtaç olduğunu düşündürmektedir.

İbnü'n-Nedim yine bu konu kapsamında söz konusu mushafın Ca'fer es-Sadık'ın yakınları tarafından muhafaza edildiğini, hatta kendi çağdaşlarından Ebu Ya'lâ Hamza el-Hüseynî isimli bir zatın elinde bizzat Hz. Ali'nin el yazması olan ve fakat birkaç varağı kaybolmuş bulunan bir mushaf gördüğünü belirtmiştir. Bu mushafın Hz. Hasan'ın evladınca tevarüs edildiğini de söyleyen İbnü'n-Nedim³³ son olarak, "İşte bu mushaftaki surelerin tertibi" demiş, ama sözünü ettiği tertibi zikretmemiş veya zikrettiği halde naşir eserin bu bölümüne ulaşmamıştır.³⁴

Hz. Ali, diğer bazı kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla surelerin tertibinde nüzul tarihlerini esas almıştır. Yine ilgili kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla Hz. Ali'nin mushafında ilk olarak 96/Alak suresi, ardından da sırasıyla 74/Müddessir, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 111/Tebbet-Mesed, 81/Tekvir ve 87/A'lâ suresine yer verilmiştir.³⁵ Bir rivayete göre ise Hz. Ali mushafında nâsîh ve mensûh ayetleri de belirtmiştir.³⁶ İbn Sîrîn'e isnat edilen bu rivayet, "Neshe ilişkin hükmün Kur'an'dan bir parça değil, tefsir ve açıklama kabilinden olduğu malumdur." şeklindeki haklı gerekçeyle Şîî müfessir Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679) tarafından tenkit edilmiştir.³⁷

³¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 45-46.

³² İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbü'l-masâhif*, s. 5-6.

³³ İbnü'n-Nedim'in bu ifadesine karşılık tabîin âlimlerinden İbn Sîrîn Hz. Ali'nin mushafını görmek istediğini, bunun için Medine'ye mektup yazdığını ve fakat bu çabasının sonuçsuz kaldığını belirtmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II. 338; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 183.

³⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 45-46. İbnü'n-Nedîm'in bu meşhur eserinin eksik neşredildiğine ilişkin derli toplu bilgi için bkz. N. Ünal Karaarslan, "İbnü'n-Nedîm", *DİA*, İstanbul 2000, XXI. 172-173.

³⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 195; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, X. 50.

³⁶ Suyûtî, *el-İtkân* I. 183; Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, I. 23.

³⁷ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-sâffî*, I. 47.

Ya'kûbî'nin (ö. 284/897) *et-Târîh*'inde Hz. Ali'nin cem ettiği mushafın tertibi hakkında daha farklı bilgiler yer almaktadır. Müellifin ravi belirtmeksizin naklettiği rivayete göre Hz. Ali, Rasûlullah'ın ölümünün ardından Kur'an'ı cem etmiş ve onu bir deveye yükleyip getirdikten sonra sahabeye, "İşte cem ettiğim Kur'an" demiş ve bu cem sisteminde sureler yedili gruplar hâlinde tertip edilmiştir. Bu tertibe göre her grup yedi uzun sureden biriyle başlamakta ve o surenin adıyla anılmaktadır.³⁸

Toplam 109 sure, 6202 ayet içeren tertip listesinde 1. Fatiha, 13. Ra'd, 34. Sebe', 66. Tahrîm ve 96. Alâk sureleri mevcut değildir.³⁹ Bizce bu eksiklik Ya'kûbî'nin aktarmış olduğu rivayetin mesnetsiz olduğunu ima etmektedir. Kaldı ki o, bahis konusu rivayetin hemen ardından Hz. Ali'nin, "Kur'an dört bölüm hâlinde nazil oldu. Kur'an'ın dörtte biri bizim hakkımızda, dörtte biri düşmanlarımız hakkında vahyedildi. Dörtte biri meselleri ihtiva etmekte, kalan dörtte biri ise muhkem-müteşâbih ayetleri içermektedir."⁴⁰ şeklinde bir söz söylediğini nakletmiştir. Mezkûr listedeki malumat Şiî tefsir ve hadis kitaplarının hemen hepsinde mevcut olan bu rivayetle⁴¹ birlikte değerlendirildiğinde Ya'kûbî'nin konuyla ilgili bilgi kaynağının Şia'ya ait olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Ya'kûbî'nin aktarmış olduğu rivayetlere benzer bazı rivayetler Sünnî hadis kaynaklarında da mevcuttur. Mesela, Taberânî'ye (ö. 360/ 970) atfedilen bir rivayete göre Abdullah b. Zurayr el-Gâfikî şöyle demiştir: Abdümelik b. Mervân bana, "Ebu Turâb'ı [Hz. Ali'yi] niçin sevdiğini gayet iyi biliyorum. Bu sevginin sebebi, senin çok kaba bir bedevî olmandan başka bir şey değildir." dedi. Ben de ona şöyle karşılık verdim: "Allah'a yeminle söylüyorum ki senin ebeveynin bir araya gelmeden önce ben Kur'an'ı ezberlemiş birisiydim. İşte o zamanlar Ali b. Ebî Tâlib bana Kur'an'dan iki sure öğretmişti. Onun bizzat Rasûlullah'tan (s.a.v.) öğrenmiş olduğu bu sureleri ne sen bilirsin, ne de senin anan-baban bilir. Bu iki sure Hal' [*Allâhümme innâ netseînuke*] ve Hafd [*Allâhümme iyyâke na'budu*] suresidir."⁴²

³⁸ Bkz. Ahmed b. Ebî Ya'kûb, *Târîhu'l-ya'kûbî*, Beyrut 1995, II. 135-136.

³⁹ Kisâî'nin (ö. 189/805) Hz. Ali'ye isnat ettiği bir görüşe göre ise Kur'an'da 6236 ayet mevcuttur. Bkz. Ebu Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li 'ahkâmi'l-kur'ân*, Beyrut 1988, I. 47.

⁴⁰ Ya'kûbî, *Târîhu'l-ya'kûbî*, II. 136.

⁴¹ Bkz. 'Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 20-21; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, I, 23.

⁴² Suyûtî, *el-İtkân*, I. 205.

Bu ilginç rivayete, günümüzde kunut duaları olarak okunan metinlerin Ubey b. Ka'b ve İbn Abbas mushaflarında da mevcut olduğu, İslam'ın ilk dönemlerinde besmele ile okunduğu ve hatta Horasan gibi bazı bölgelerde zamm-ı sure olarak namazlarda kıraat olunduğu, ayrıca Hz. Peygamber'e 3. Â-i İmrân 127-128. ayetlerle birlikte vahyedildiği yönündeki bilgiler eklendiğinde⁴³ karşımıza "Bindiğimiz dalı kesmek" diye ifade edilebilecek bir problem çıkmaktadır. Bu problem karşısında Hz. Osman mushafının resmîyet ve mevsukiyeti hususunda Hz. Ali ve diğer bütün sahâbîlerin hemfikir olduğunda hemen hiçbir şüphe bulunmadığını söylemekten başka bir makul seçenek gözükmemektedir.

Tekrar Yâ'kûbî'nin naklettiği rivayete dönersek, Hz. Ali'nin mushaf tertibine ilişkin rivayet, Arthur Jeffery'in de belirttiği gibi güvenilir nitelikte değildir. Her şeyden önce, bu tertipteki sure numaraları Hz. Osman mushafına dayanmaktadır. Hâlbuki Hz. Ali'ye isnat edilen mushafın bu tertibe bağlı kalması pek muhtemel gözükmemektedir. Ayrıca bu tertip Hz. Ali'nin ayetleri nüzul sırasına göre tertip ettiği bilgisini içeren rivayetlerle de çelişmektedir.⁴⁴ Ya'kûbî'nin rivayetini bu şekilde değerlendiren Jeffery daha sonra şunları söyler:

Osman, Mushaf'ı istinsah işini bitirdiğinde Ali, "eğer onun yerinde olsaydım ben de aynı şeyi yapardım" demek suretiyle onu desteklemiştir. Anlaşılan o ki Ali yeni düzenlenen resmî mushaf karşısında kendi mushafını rafa kaldırmış ve bu mushaf muhtemelen o dönemde yakılmıştır. Şayet bu mushafın varlığını koruduğu az biraz sübut bulmuş olsaydı Şia onu kendi resmî/standart mushafı olarak kabul ederdi. Hâlbuki Şia'nın elindeki yegâne mushaf Osman mushafıdır. Ali veya onun evladından biri tarafından yazılmış bir mushaftan söz edilmesine ve Osman dönemi öncesine ait İbn Mes'ûd mushafının -içerdiği [farklı] kıraatler itibarıyla- Şia nezdinde makbul sayılmasına rağmen bu böyledir.⁴⁵

Hülasa, konuyla ilgili rivayetler dikkate alındığında Hz. Ali'nin kendine mahsus bir mushaf derlemiş olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir.⁴⁶ Ancak bazı Kur'an tarihi araş-

⁴³ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 206-207.

⁴⁴ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-masâhif*, nşr. Arthur Jeffery, Leiden 1937, s. 183, [Nâşirin mukaddimesi].

⁴⁵ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-masâhif*, s. 183, [Nâşirin mukaddimesi].

⁴⁶ Son dönem Kur'an tarihi yazarlarından Zencânî, Hz. Ali'ye nisbet edilen mushafı hicrî 1353 yılında Necefteki Dârü'l-Kütübî'l-Aleviyye'de gördüğünü söyler. Bu Mushaf kufî hatla kaleme alınmış ve

tırmacıları bunun ihtimal dâhilinde görmemişlerdir.⁴⁷ Bizce Hız. Ali bir mushaf vücud a getir miştir. Fakat bu, Zerkânî'nin de belirttiği gibi, özel/kişisel bir mushaf olup Hız. Ebu Bekr'in cem ettirdiği mushafın resmîyet ve otoritesine sahip değildir.⁴⁸ Kaldı ki Hız. Ali bu duruma işaretle, "Allah Ebu Bekr'e rahmet etsin. O, [resmî olarak] Kur'an'ı iki kapak arasında cem eden ilk kişidir" demiştir. Ayrıca Hız. Osman'ın Kur'an'ı istinsah faaliyetini onaylamış, bu konudaki müspet tavrını, "Eğer ben yetki sahibi olsaydım, Osman'ın yaptığı işin aynısını yapardım" demek suretiyle dile getirmiş ve hatta Hız. Osman hakkında ileri geri konuşulmaması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁴⁹ Diğer taraftan Ebu Abdırrahmân es-Sülemî -ki bu zat Hız. Ali'nin öğrencisidir- hilafet dönemi boyunca Hız. Ali'nin Osman mushafını okuduğunu ve onu esas aldığı nı belirtmiştir.⁵⁰

Bütün bunlara rağmen Hız. Ali'nin mushafı gerek tertip, gerek kıraat, gerekse içerdiği bazı tefsir notları bakımından pekâlâ farklılık arz edebilir; ancak bu düzeydeki bir farklılık, Hız. Ebu Bekr ve Hız. Osman tarafından cem ve istinsah edilen mushaftan bazı ayet ve surelerin kasıtlı olarak çıkarıldığı iddiasına mesnet teşkil etmez. Hâl böyle iken bazı Şîî kaynaklarda, Hız. Ali'ye nisbet edilen mushafın her türlü tahrif ve tebdilden masun şekilde Ehl-i beyt imamlarınca nesilden nesile intikal ettiği ve şu an Muhammed b. Hasen el-Mehdî'nin nezdinde bulunduğu, Mehdî'nin zuhur ya da kıyam zamanı gelince onu insanlara arz edeceği şeklinde birtakım iddialar ileri sürülmüştür.⁵¹

Gerçekte bu ve benzeri içerikteki iddialar büsbütün mesnetsizdir. Kaldı ki Şîî gelenekte İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), Şeyh el-Müfid (ö. 414/1022), Murtaza Ali el-Hüseyn el-Musevî (436/1044), Ebu Cafer et-Tûsî (ö. 460/1068), Ebu Ali et-Tabersî (ö. 548/1153), İbn Tâvûs (ö. 664/1266), Muhammed Bahâuddîn el-Âmilî (ö. 1030/1620), Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692), Muhammed Hüseyin Kâşifü'lğitâ, Tabatabâî, Lütfullah es-Sâfi, Muhammed Cevâd Mağniyye, Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî birçok âlim mevcut Kur'an metninin

eserin sonuna "Hicrî 40 senesinde bu mushafı Ali yazdı" şeklinde bir kayıt düşülmüştür. Ebu Abdillah ez-Zencânî, *Târîhu'l-kur'ân*, Kahire 1935, s. 46.

⁴⁷ Bkz. Abdussabûr Şâhîn, *Târîhu'l-kur'ân*, [basım yeri yok], 1994, s. 250.

⁴⁸ Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut 1988, I. 255.

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 40; Ebu Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 53-54, 62.

⁵⁰ Ebu Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 68-69.

⁵¹ Küleynî, *el-Kâfi*, II. 263.

mevsukiyetinden şüphe etmemek gerektiğini, aksi yöndeki iddianın temelsiz ve asılsız (bâtıl) olduğunu belirtmişlerdir.⁵²

Fâtıma Mushafı

Ümmü'l-Haseneyn Fâtıma bint Muhammed (ö. 11/632) Hz. Peygamber'in soyunu devam ettiren en küçük kızı ve Hz. Ali'nin eşidir. Dolayısıyla Şia'nın âl-i abâ'dan ibaret saydığı Ehl-i Beyt'in de annesidir. Hz. Fâtıma bisseten yaklaşık bir yıl önce [milâdî 609] veya Kureys'in Kabe'yi yeniden inşâsı sırasında [milâdî 605] Mekke'de doğmuştur.⁵³ Arapçada "parlak ve aydınlık yüzlü kadın" anlamına gelen *Zehrâ* ve "ıffetli-namuslu kadın" anlamına gelen *Betûl* lakaplarıyla anılmıştır. Fakat Şia lakap konusunu biraz abartmış ve bu çerçevede Hz. Fâtıma'ya *azrâ*, *havrâ*, *mübareke*, *tâhire*, *zekiyye*, *muhaddese*, *meryem-i kübrâ*, *sıddıka-i kübrâ* ve hatta 89/Fecr 28. ayete atfen *râdiye*, *mardiyiye* vb. yirmi ayrı lakap ve sıfat izafe etmiştir.⁵⁴

Şia'nın özellikle Ehl-i Beyt'in annesi olması hasebiyle çoğu kez Hz. Meryem'le mukayeseler yapıp ondan daha faziletli bir kadın olarak takdim ettiği Hz. Fâtıma⁵⁵ on beş yaşını tamamlamasının ardından önce Hz. Ebu Bekr, daha sonra da Hz. Ömer onunla evlenmek istemiştir. Fakat Hz. Peygamber her iki teklife de olumlu cevap vermemiş; daha sonra Fâtıma'ya Hz. Ali talip olmuş ve bu talep Hz. Peygamber tarafından müspet cevapla karşılanmıştır.⁵⁶ Milâdî 624'te Hz. Ali ile evlenen Hz. Fâtıma babasının vefatından sonra Fedek arazisiyle ilgili miras konusunda Halife Ebu Bekr ile tartışmış, Halife'nin bu konudaki tavrına gücendiği için ölümüne kadar onunla konuşmamıştır.⁵⁷ Hz. Fâtıma, babasının vefatından beş buçuk ay sonra 3 Ramazan 11 [22 Kasım 632] tarihinde vefat etmiştir. Bir rivayete göre Hz.

⁵² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996, s. 174-189.

⁵³ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*; VII. 648; M. Yaşar Kandemir, "Fâtıma", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 219.

⁵⁴ Bkz. İbn Şehrâşûb, *Menâkıbu âli ebî tâlib*, III. 357-360; Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, *Delâilü'l-imâme*, Kum trs., s. 10.

⁵⁵ Bkz. Taberî, *Delâilü'l-imâme*, s. 11.

⁵⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII. 18.

⁵⁷ Şeyh el-Müfid, *el-İhtisâs*, Kum 1413, s. 183.

Fâtıma'yı kocası Ali yıkanmış, namazını ise Hz. Abbas veya kocası kıldırılmıştır. Vasiyeti üzerine geceleyn Hz. Ali, Hz. Abbas ve oğlu Fazl tarafından Cennetü'l-Bakî'ye defnedilmiştir.⁵⁸

Şiî ve Sünnî kaynaklarda Hz. Fâtıma'nın faziletine dair çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber kadınlardan en çok Fâtıma'yı, erkeklerden de Ali'yi sevdiğini söylemiştir. Yine Hz. Peygamber onun hakkında, "Fâtıma benim parçamdır. Onu sevindiren beni sevindirmiş, onu üzen de beni üzmüş olur"; "Bana melek gelerek Fâtıma'nın cennetteki kadınların efendisi olduğunu bildirdi" gibi sevgi ve övgü dolu sözler söylemiştir.⁵⁹

Bu sözler Hz. Fâtıma'nın ne denli faziletli bir kadın olduğunu göstermeye kâfidir. Ancak Şia onu çok daha abartılı bir şekilde tanıtmaya gayret göstermiştir. Şiî müfessir Kummi'nin tefsirinde Ca'fer es-Sadık'a nisbet edilen şu rivayet söz konusu abartının ne düzeyde olduğuna ilişkin yeterli bir fikir vermektedir:

Rasûlullah Fâtıma'yı çok sık öperdi; fakat Âişe bundan rahatsız olurdu. Bunun üzerine Rasûlullah şöyle dedi: "Ey Âişe! Ben [İsrâ gecesinde] semaya yükseltildiğimde cennete girdim. Cebrail beni orada Tuba ağacının yanına getirdi ve bana o ağacın meyvesinden yedirdi. Allah bu meyveyi bedenimde sperme dönüştürdü. Yeryüzüne inince/dönünce Hatice ile ilişkiye girdim. Böylece o Fâtıma'ya hamile kaldı. Şimdi ben Fâtıma'yı her öpüşümde cennetteki Tuba ağacının kokusunu alıyorum."⁶⁰

Şia'ya göre Hz. Fâtıma daha ana karnında iken annesiyle konuşmuş, doğacağı sırada Sâre, Asiye, Meryem ve Şuayb peygamberin kızı Safura yardıma gelmiş, dünyaya gözlelerini açtığı sırada on cennet hurisi tarafından Kevser suyuyla yıkanmış, doğar doğmaz kelime-i şehadet getirerek babasının kim olduğunu, kimle evleneceğini söylemiş ve çevresindekilere isimleriyle hitap etmiştir. Ayrıca onun doğumuyla birlikte bütün dünyayı bir nur kaplamış;

⁵⁸ İbn Şehrâşûb, *Menâkıbu âli ebî tâlib*, III. 363-364; Ali b. İsa el-Erbilî, *Keşfü'l-ğumme*, Tebriz 1381, I. 502; Uyar, *Ehl-i Beyt*, s. 43-45; Kandemir, "Fâtıma", *DİA*, XII. 219.

⁵⁹ Bkz. Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebi", 12, 19; Tirmizî, "Menâkıb" 60; Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II. 30-43; Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, XIII. 674-687.

⁶⁰ Ebü'l-Hasen el-Kummî, *Tefsiru'l-kummî*, Kum 1404, I. 365. Bu rivayetin uydurma olduğunda hiç şüphe yoktur. Çünkü Hz. Fâtıma isra ve miraç hadisesinden çok önce dünyaya gelmiştir.

gökyüzünde de meleklerin dahi o vakte kadar hiç görmedikleri bir nur zuhur etmiştir. Hz. Fâtıma bu yüzden Zehrâ diye anılmıştır.⁶¹

Bir kısmı Hz. Peygamber'in, diğer bir kısmı da Hz. İsa'nın doğumuyla ilgili rivayetlerden uyarlanmış gözükten bu düzmece doğum hikâyesiyle Hz. Fâtıma mitolojik ya da insanüstü bir kimliğe büründürülmeye çalışılmıştır. Takdir edileceği üzere Şîî telakkiye göre ana rahmine düşüşü ve doğumu bu denli eşsiz olan bir insan diğer bütün yönleriyle de emsalsiz olmalı, eğer değilse emsalsiz kılınmalıdır. İşte bu yüzden Şîîlerce Hz. Fâtıma'nın okkült bir bilgi kaynağına sahip olduğu iddia edilmiş ve bu iddia Şîî literatürde "Fâtıma mushafı" olarak terimleşmiştir. Ne var ki söz konusu mushaf Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında karşılıklı ithamlara mevzu teşkil etmiştir. Bu bağlamda Şîa'nın mevcut Kur'an metnine değil Fâtıma mushafına itibar ettiği yolunda bir iddia ve/veya ithamda bulunulmuş; buna bağlı olarak da Sünnî muhitte Şîîlerin Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin peygamberliğine inandıkları şeklinde bir düşünce dile getirilmiştir.⁶²

Rivayete göre bir varak ebadında ve zebercetten iki kapak arasında bulunan Fâtıma mushafı⁶³ Şîî gelenekte Ehl-i Beyt imamlarınca tevarüs edilen çok değerli bir ilmî miras olarak telakki edilmiştir. İlgili rivayetlere göre mushaf metni Allah'ın bir melek (Cebrail) vasıtasıyla Fâtıma'ya gönderdiği bilgilerden oluşmaktadır.⁶⁴ Helal ve haramla ilgili hiçbir hüküm içermeyen bu bilgiler Ali ve Hüseyin evladının başına gelecek hâdiselerden söz etmektedir.⁶⁵ Küleynî'nin (ö. 329/940) rivayetine göre Fâtıma mushafı hacim itibarıyla mevcut Kur'an metninin üç mislidir; fakat Kur'an'la hiçbir ilgisi yoktur.⁶⁶ Keza bu mushafın Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye yazdırıldığı iddia edilen ve çoğu zaman *Cefr-Câmia-Sahîfe* gibi isimlerle

⁶¹ Bkz. Taberî, *Delâilü'l-imâme*, Beyrut 1408, s. 8-10; İbn Şehrâşûb, *Menâkıbu âli ebî tâlib*, III. 340-341.

⁶² Mustafa Kasîr, "Mushafu fâtıma beyne'l-hakîka ve'l-evhâm", *Risâletü's-sekaleyn mecelletün islâmiyyetün câmia*, cilt: 2, sayı: 8, Kum 1994, s. 63.

⁶³ Taberî, *Delâilü'l-imâme*, s. 27.

⁶⁴ Kasîr, *Mushafu fâtıma*, s. 62.

⁶⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, I. 239-240.

⁶⁶ Ekrem Ahmed Berekât, *Hakîkatü mushaf-ı fâtıma 'inde'-ş-şîa*, Beyrut 1997, s. 77-78.

anılan metinle de ilgisi yoktur.⁶⁷ Bazı rivayetlerde ise söz konusu mushafın Hz. Fâtıma'nın vasiyetini muhtevi olduğu belirtilmiştir.⁶⁸

Cafer es-Sadık'a nisbet edilen bir rivayete göre Hz. Fâtıma Rasûlullah'ın ölümünden sonra yetmiş beş gün yaşamış ve bu zaman zarfında tarifi imkânsız acılarla boğuşmuştur. Bu yüzden onu teselli etmek için Cebrail gelmiştir. Cebrail ona hem Hz. Peygamber'in ahiretteki yüce makamı hem de zürriyetinin başına gelecekler hakkında bilgi vermiştir. Bu sırada Hz. Ali de Cebrail'in söylediklerini kaydetmiştir. İşte Fâtıma mushafı denen şey bundan ibarettir.⁶⁹

Başka bir rivayette de Ca'fer es-Sadık şöyle demiştir: Allah, elçisinin ruhunu kabzedince Fâtıma çok üzüldü. Bunun üzerine Allah ona hem kendisini teselli etmek hem de konuşup dertleşmek üzere bir melek gönderdi. Fâtıma kocası Ali'yi bu durumdan haberdar etti. Ali de ona aynı tecrübeyi tekrar yaşadığında kendisini durumdan haberdar etmesini tembihledi. Derken, Fâtıma ile melek arasında geçen konuşmaları kaydetti. Böylece Fâtıma mushafı ortaya çıktı. Helal ve haram konusunda hiçbir hüküm içermeyen bu mushafta kıyamete kadar olup bitecek hâdiselerden söz edilmektedir. Ayrıca göklerdeki meleklerin sayısı, cennet ve cehennemliklerin sayısı, kimlerin cennetlik kimlerin cehennemlik olacağı gibi mutlak gayba taalluk eden konular da bu mushafta yer almaktadır. Yine bu mushaf birtakım meseller ve hikmetli sözlerin yanı sıra dünyadaki tüm yer isimlerini, Tevrat, Zebur ve İncil'in muhteviyatını, tüm nebiler, vasîler ve yönetici konumundaki insanlarla ilgili bilgileri de içermektedir.⁷⁰

İlgili rivayetlerdeki malumatı maddeler halinde özetlersek, Fâtıma mushafı: (1) Mevcut Kur'an metninden tamamen farklıdır. (2) Hz. Ali'ye izafe edilen *Câmîa* adlı metinden de farklıdır. (3) Hacim olarak Kur'an'ın üç mislidir. (4) Babasının vefatından sonra Hz. Fâtıma'yı teselli için Cebrail'in söylediği sözlerin Hz. Ali tarafından yazıya geçirilmesiyle meydana gelmiştir. (5) Helaller ve haramlarla ilgili hiçbir hüküm içermemektedir. (6) Ali evladının başı-

⁶⁷ Kasîr, *Mushafu fâtıma*, s. 66.

⁶⁸ Küleynî, *el-Kâfi*, I. 241.

⁶⁹ Muhammed b. el-Hasen es-Saffâr, *Basâiru'd-derecât*, Kum 1404, s. 153; Küleynî, *el-Kâfi*, I. 241; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, Beyrut 1404, XXVI. 41; Kutbuddîn er-Râvendî, *el-Harâic ve'l-cerâih*, Kum 1409, II. 526.

⁷⁰ İbn Şehrâşûb, *Menâkıbu âli ebî tâlib*, III. 249; Saffâr, *Basâiru'd-derecât*, s. 151-161; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVI. 48; Taberî, *Delâilü'l-imâme*, s. 27; Berekât, *Hakikatü mushaf-ı fâtıma*, s. 102-104.

na gelecek olaylar başta olmak üzere kıyamete kadar olup bitecek her hâdiseden söz etmektedir. (7) Fizik ve metafizik âlemdeki hemen her şeyin bilgisini ihtiva etmektedir. (8) Birtakım meseller ve hikmetli sözlerin yanı sıra Hz. Fâtıma'nın vasiyetini de içermektedir.

Bu malumat çerçevesinde Şia'nın alternatif bir Kur'an olarak Fâtıma mushafına itibar ettiği yönündeki iddianın doğruluk değerinden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Dahası, böyle bir iddiada bulunmak Şia'yı karalamaktan başka bir şey değildir. Nitekim Şiî müfessir Muhammed Cevâd Mağniyye de Fâtıma mushafının Kur'an metniyle hiçbir ilgisi bulunmayan müstakil bir kitap olduğunu vurguladıktan sonra, mushaf kelimesine istinaden İmamiyye Şiası'na Kur'an'ı tahrif gibi bir suç yüklemenin hem iftira hem de cehalet olduğunu söylemiştir.⁷¹

Bununla birlikte, Allah'ın kıyamete kadar vuku bulacak tüm olayları Cebrail vasıtasıyla Fâtıma'ya bildirdiğini kabul etmek, Kur'an'da çerçevesi belirlenen vahiy, nübüvvet ve gayb gibi birçok temel kavramın içini boşaltmak demektir. Nitekim bazı Şiî âlimler buradaki itikâdî tehlikeyi fark ettikleri için, "Bu mushaf Hz. Fâtıma'nın ömrü boyunca babasından duyduklarına ilişkin notlardan ibarettir" demiş; bazı Şiî âlimler ise, "Fâtıma mushafı Rasûlullah'ın Ali'ye yazdırdığı bazı bilgileri ihtiva etmektedir" şeklinde bir izah getirmişlerdir.⁷² Diğer taraftan bazı Şiî âlimlere göre Fâtıma mushafı denen şey hadis yorumlarıyla ilgili bir metinden ibarettir. Erken dönemlerde bu tür metinler de "mushaf" diye isimlendirildiği için bazıları söz konusu mushafla farklı bir Kur'an'ın kastedildiğini zannetmişlerdir. Oysa Fâtıma mushafında Kur'an'dan bir tek ayet dahi yer almamaktadır.⁷³

Şiî kaynaklarda Fâtıma mushafının Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye yazdırıldığına ilişkin rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerde hem söz konusu mushafın Allah tarafından vahiy ve/veya ilham yoluyla Hz. Fâtıma'ya gönderildiği, hem de Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye yazdırıldığı belirtilmiştir.⁷⁴ Takdir edileceği üzere bu apaçık bir çelişkidir. Zira bu mushaf Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye imla ettirdiği bir metinse bu durumda Hz. Fâtıma'ya herhangi bir ilâhî vahiy ve ilham geldiğinden söz etmek anlamsızdır. Şayet aksi varit olmuş-

⁷¹ Muhammed Cevâd Mağniyye, *eş-Şîa ve't-teşeyyu'*, Beyrut trs., s. 63.

⁷² Karataş, *Şia'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, s. 154.

⁷³ Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, I. 97-98.

⁷⁴ Saffâr, *Basâiru'd-derecât*, s. 153-155; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVI. 41-42.

sa, o takdirde de Hz. Peygamber'in imla ettirmesinden söz etmek manasızdır. Buradaki tenakuzu fark eden Şiî araştırmacılar birtakım ihtimallerden söz etmişlerdir:

İlk ihtimale göre râvî Hz. Peygamber'in bizzat Hz. Ali'ye yazdırmış olduğu *Sahıfe-i Câmia* ile Fâtıma mushafını birbirine karıştırmıştır. İkinci ihtimale göre ilgili rivayetlerdeki "Allah'ın elçisi"nden maksat Hz. Peygamber değil, görevli melektir. Üçüncü ihtimale göre ise söz konusu mushaf meleğin bildirdiklerinin yanı sıra Hz. Fâtıma'nın babasından öğrendiği bazı bilgileri de içermektedir. Bu mushafın Hz. Fâtıma'nın vasiyetini de ihtiva ettiğine ilişkin rivayette kastedilen anlam muhtemelen budur ki böylece Fâtıma mushafının Hz. Peygamber tarafından imla ettirilmesi mümkün olur.⁷⁵

Çağdaş Şiî araştırmacılar Fâtıma mushafının bugün nerede olduğu sorusuna da şöyle bir açıklama getirmişlerdir: "Bu mushaf Ehl-i Beyt imamlarınca muhafaza edilmiştir. Onlar bu mushafın yanı sıra geçmiş peygamberlere ait bilgileri içeren kitapların bakiyesi ile Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye bizzat yazdırdığı sahifeyi de ilmî bir miras olarak tevarüs etmişlerdir. Fakat gerek Fâtıma mushafı gerekse diğer sahifeler ve kitaplar Ehl-i Beyt imamlarından başka kimseye intikal etmemiştir. Yani onların takipçileri olan Şiîler bu kitaplara ulaşamamışlardır."⁷⁶

Diğer taraftan, "Hz. Fâtıma peygamber olmadığına göre meleklerle nasıl diyalog kurabildi?" sorusuna Şiî gelenekte oldukça ilginç bir izah getirilmiştir. Bu izaha göre Hz. Fâtıma, muhaddes[e], yani ilâhî ilhama mazhar olmuş bir şahsiyettir.⁷⁷ Bu özellik Sünnî literatürde de Hz. Ömer'e atfedilmiştir. Hz. Âişe'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Sizden önceki toplumlar içinde muhaddes kimseler vardı. Benim ümmetimin içindeki muhaddes de Ömer'dir"⁷⁸ demiştir. "Muhaddes" kelimesi bir telakkiye göre meleklerin kendisiyle konuştuğu kimse yahut kendisine ilham olunan kimse anlamına gelir. Kelimenin "doğruyu söyleyen"

⁷⁵ Kasîr, *Mushafu fâtıma*, s. 70-71.

⁷⁶ Kasîr, *Mushafu fâtıma*, s. 72.

⁷⁷ Taberî, *Delâilü'l-imâme*, s. 11.

⁷⁸ Buhârî, "Enbiyâ", 54, "Fezâilü's-Sahâbe", 6; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 23; Tirmizî, "Menâkıb", 17; İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 55.

veya "isabetli görüş bildiren kimse" anlamına geldiğinden de söz edilmiştir. Buhârî ise doğru sözlü kimseye muhaddes denildiğini belirtmiştir.⁷⁹

Şia, Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin muhaddes oldukları tezini ispat noktasında Sünnî kaynaklardaki bazı rivayetleri de delil göstermiştir. Zira Sünnî kaynaklarda Hz. Ömer'in muhaddes olarak zikredilmesinin yanı sıra meleklerin sahabeden İmrân b. Husayn ile konuştuklarından da söz edilmiştir.⁸⁰ Bu rivayetler Ehl-i Sünnet camiasında yadsınmadığına göre seçkin bir kimsenin meleklerle diyalog kurmasını mutlaka nübüvvetle ilişkilendirmek gerekmez.⁸¹

Şia, Hz. Fâtıma'nın ilâhî vahiy ve/veya ilhama mazhar oluşuna Hz. Meryem ve Hz. İbrahim'in karısı Sâre ile ilgili bir dizi ayeti de delil göstermiştir. İlgili ayetlerde [3/Âl-i İmrân 42-45; 19/Meryem 17-19] Cebrail veya meleklerin Hz. Meryem'le konuştuklarından söz edilmiştir. 11/Hüd 69-73. ayetlerde ise meleklerin Hz. İbrahim'in karısına İshak'ın doğacağı müjdesini vermeleri üzerine Sâre ile melekler arasında geçen konuşma nakledilmiştir.

Bu ayetlerden anlaşılacağı üzere Hz. Meryem ve Sâre peygamber olmadıkları halde meleklerle konuşmuşlardır. Bu demektir ki onlar peygamberlerden farklı bir şekilde de olsa ilâhî vahye muhatap olmuşlardır. İşte bu seçkin kadınlar gibi Hz. Fâtıma da muhaddes[e], yani bir tür ilâhî vahiy ve ilhama mazhar olmuştur.⁸² İmâmiyye Şiası bu mazhariyetin Ehl-i Beyt imamları için de söz konusu olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte İmâmiyye akaidinde imamların peygamber oldukları iddiasında bulunulmamıştır. Çünkü Şîî telakkiye göre ilâhî vahiy ile nübüvvet arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Diğer bir deyişle vahiy, peygamberlere gelen nebevî veya Kur'ânî vahiyden farklı bir şekilde Ehl-i Beyt imamlarına da gelebilir. Ancak bu ayrıcalık onların peygamber olduklarını söylemeyi gerektirmez.⁸³

Bu noktada Şîî gelenekteki vahiy telakkisi üzerinde durmak gerekir. Şîî telakkiye göre imamları genelde tüm konularda, özelde de Kur'an tefsirinde emsalsiz kılan en önemli bilgi kaynaklarından biri, kesintisiz olarak devam eden vahiy ve ilhamdır. Ancak vahiy, *vahy-i nebî*

⁷⁹ Muhyiddîn en-Nevevî, *Sahih-i müslim bi-şerhi'n-nevevî*, Beyrut trs., XIII. 166; Bedruddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, Beyrut trs., XVI. 55, 198-199; Muhibbuddîn et-Taberî, *er-Riyâzu'n-nadire*, II. 287.

⁸⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV. 288-289; VII. 11.

⁸¹ Kasîr, *Mushafu fâtıma*, s. 70.

⁸² Ca'feriyân, *Ükzûbetü tahrîfî'l-kur'ân*, s. 120-121.

⁸³ Kasîr, *Mushafu fâtıma*, s. 68-69.

ve vahy-i vasf olmak üzere ikiye ayrılır.⁸⁴ Çağdaş İsmâilî müellif Mustafa Gâlib bu üst ayırım çerçevesinde vahiy ve ilhamın özel ve genel olmak üzere iki türü bulunduğunu belirtir. İlham hem vasıtalı hem vasıtasız olabilir. Vasıtalı ilham, dışarıdan gelen bir sesle gerçekleşir ve mülhem kişi bunu işitir. Bu tür bir işitme nebilere ve vasîlere mahsustur. Vasıtasız ilham ise mananın velilerin kalplerinde bir anda veya tedricî olarak tecelli etmesidir.⁸⁵

Vahiy, ilâhî ve nebevî bir ilimdir. Özel ilham ise ledünnî ve gaybî bir ilimdir. Allah nübüvvet ve vahiy kapısını Hz. Peygamber'le kapatmıştır. Fakat kullarına bir lütuf olarak velayet ve ilham kapısını açık tutmuştur. Bu kapı, muntazar Kâim'in zuhuruna kadar açık kalacaktır. Diğer taraftan, vahiy ve ilham kapsamına giren keşf-i şuhûdî ve manevî de sadece peygamberlere aittir. Keşf-i suverî ise bâtinî davet hadlerinden olan vasîler, veliler ve bilgele-re mahsustur. Burada söz konusu olan keşften maksat, gaybî sırları ve hakikatleri saklayan perdenin kalkması ve bütün bu hakikatlerin gerçek mahiyetine vâkıf olunmasıdır.⁸⁶

İmâmiye Şiası her daim yenilenen ve bir melek ile irtibata geçmek suretiyle elde edilen bilgiye vakıf olan kimseleri (imamları) müfahhem ve/veya muhaddes diye nitelendirmiştir. Vahiyle ilham arasındaki farkı izah bağlamında ise imamın rüyada iken elçinin sesini işittiğine, fakat peygamber gibi vahiy elçisini (melek) görmediğine dikkat çekilmiştir. Küleynî'nin (ö. 329/940) "Rasul, Nebî ve Muhaddes arasındaki Fark" başlığı altında naklettiği rivayetlerden birinde İmam Ebül-Hasen er-Rızâ'nın (ö. 203/818) şöyle dediği nakledilmiştir:

*Rasul, nebi ve imam arasındaki fark şudur: Rasûl'e Cebrail iner. O, Cebrail'i görür, sözünü işitir ve kendisine vahiy nazil olur. Bazen Cebrail'i uyku hâlinde de gördüğü olur. Tıpkı Hz. İbrahim'in gördüğü rüya gibi... Nebi bazen kelâmı işitir; bazen de kelâmı işitmediği halde bizzat meleğin kendisini görür. İmam ise kelâmı işitir ama meleği görmez.*⁸⁷

Ebu Ca'fer Muhammed Bâkır'dan (ö. 114/733) nakledilen bir rivayette ise imamın konumu, "meleğin getirdiği vahiy işitir, fakat bizzat meleği görmez" şeklinde belirtildikten sonra

⁸⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 79.

⁸⁵ Mustafa Gâlib, *Mefâtihu'l-ma'rife*, Beyrut 1982, s. 393.

⁸⁶ Gâlib, *Mefâtihu'l-ma'rife*, s. 394-395.

⁸⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, I. 248.

Ebu Ca'fer'in 22/Hacc 52. ayeti, *vema erselnâke... muhaddesin* şeklinde okuduğuna ilişkin bir kayıt düşülmüştür.⁸⁸

Bütün bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere imamlar, bilgilerini kesintisiz olarak devam eden vahiy yoluyla elde etmektedir. Ancak burada şunu belirtelim ki imamın müeyyed ve muhaddes bir şahsiyet olduğu ve ilâhî vahyin kesintisiz olarak sürdüğü fikri İslam düşünce tarihinde ilk defa erken dönem aşırı Şiî Hattâbiyye fırkasınca ortaya atılmıştır.⁸⁹ Bu bilgi İmâmîyye Şiasındaki bu anlayışın temelleri hakkında fikir edinilmesi bakımından çok önemlidir.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer önemli husus da imamların meleği görmeksizin vahiy ve ilhama mazhar olduklarına ilişkin Şiî inanişaya benzer bir telakkinin Sünnî tasavvuf geleneğinde de mevcut olmasıdır. Zira anılan gelenekte de velilerin ilhama mazhar olduklarına inanılmış ve buna bağlı olarak vahiy Şia'daki *vahy-i nebî-vahy-i vasî* ayırımına benzer şekilde *teşrîî* ve *ilhâmî* olmak üzere iki farklı kategoride ele alınmıştır.⁹⁰ Gazâlî (ö. 505/1111), vahiy ile evliyanın en sağlam bilgi vasıtası olan ilham arasındaki farkı şöyle izah etmiştir:

Vahiy ile ilham arasındaki fark, bilgiyi getiren meleğin görülüp görülmemesinde-dir. Kalplerimizdeki bilgi, melekler vasıtasıyla hâsıl olmaktadır. Nitekim 'Allah bir insanla ancak vahiy aracılığıyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi göndererek izniyle dilediğini vahyeder' ayetinde bu hususa işaret edilmektedir.⁹¹

Değerlendirme ve Sonuç

Gerek Şiî gerek Sünnî kaynaklardaki rivayetler ışığında denebilir ki Hz. Ali galip ihtimalle özel/kişisel bir mushaf derlemiştir. Şiî âlim Seyyid Ca'fer Murtazâ konuyla ilgili rivayetlerden hareketle Ali mushafının belli başlı özelliklerini şöyle sıralamıştır: (1) Nüzul sırasına göre tertip edilmiştir: (2) Tertipte mensuh ayetler önce nâsîh ayetler sonra kaydedilmiştir. (3) Bazı ayetlerin ayrıntılı yorumlarına yer verilmiştir. (4) İlâhî kaynaklı bazı tefsir notları eklenmiştir. (5) Muhkem ve müteşabih ayetler belirtilmiştir. (6) Bir tek harf fazla veya eksik değildir.

⁸⁸ Küleynî, *el-Kâfi*, I, 248.

⁸⁹ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire 1990, I. 76-77; Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, nşr. K. Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 127.

⁹⁰ Abdülvehhâb eş-Şârânî, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir*, Mısır 1959, II. 84.

⁹¹ Ebu Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Kahire 1987, III. 21.

(7) Hak ve batıl ehlinin isimleri zikredilmiştir. (8) Bizzat Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye yazdırılmıştır. (9) İslam ümmetinin içindeki şer odaklarına ait rezilliklerden söz edilmiştir.⁹²

Bizce bu dokuz maddede belirtilen hususların tamamı veya en azından tamamına yakını hayal ürünüdür. Mamafih, başta da belirttiğimiz gibi Hz. Ali galip ihtimalle bir mushaf oluşturmuştur. Bu mushafın dinî veya ilmî bir sâikten ziyade Hz. Ali'nin Hz. Ebu Bekr'in halife seçilmesi sebebiyle yaşadığı hayal kırıklığı neticesinde eve kapanmasının bir ürünü olarak ortaya çıkmış olduğu ve büyük bir ihtimalle Hz. Osman devrindeki istinsah faaliyetinin ardından diğer özel mushafıarla birlikte ortadan kaldırıldığı söylenebilir. Bu noktada söz konusu mushafın Ehl-i Beyt tarafından muhafaza edildiğine ilişkin iddialar salt iddiadan ibaret gözükmeaktadır.

Fâtıma mushafına gelince, bizce Hz. Fâtıma'nın muhaddes bir kadın olduğunu söylemekte hiçbir beis yoktur. Ancak bunu söylemek onun meleklerden birtakım gaybî-sırrî bilgiler öğrendiği ve bu bilgilerin Hz. Ali vasıtasıyla yazıya geçirildiği iddiasına mesnet teşkil etmez. Öte yandan, Şia'nın söz konusu mushafın tıpkı Hz. Ali'ye isnat edilen *Cefr* ve *Câmia* gibi sadece Ehl-i Beyt imamları nezdinde mahfuz olduğunu, Şiîlerden hiç kimsenin gerek Fâtıma mushafına gerekse Hz. Ali'ye nisbet edilen kitaplara muttali olmadığını belirtmiş olması bu metinlerin gerçekten var olup olmadıkları noktasında ciddi kuşkular uyandırmaktadır. Fâtıma mushafıyla ilgili rivayetler erken dönem Gulât-ı Şia'dan itibaren Şiî geleneğinin içine sızarak tarihsel süreçte bu geleneğinin önemli bir cüzü haline gelen Batniliğinin izlerini yansıtmaktadır. Sonuç itibarıyla denebilir ki Fâtıma mushafı büyük bir ihtimalle nesnel gerçekliği bulunmayan, hayali bir metindir.

⁹² Ca'feriyân, *Ükzûbetü tahrifi'l-kur'ân*, s. 119.

The Reality of the Copies of the Qur'an Ascribed to 'Alī and Fāṭima

Citation/©-Öztürk, M. (2006). The Reality of the Copies of the Qur'an Ascribed to 'Alī and Fāṭima. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 6 (2), 15-38.

Abstract: Many classic sources of Qur'anic history inform that 'Alī had a personal copy of the Qur'an. According to some narrations, 'Alī started forming this copy shortly after the Prophet Muhammad passed away and finished soon. On the other hand, especially the Shiite sources state that Fāṭima also had a personal copy of the Qur'an. This article will analyze the accounts about this issue which caused polemics between the Sunnite and Shiite scholars and try to elucidate the nature and contents of Fāṭima's copy.

Key Words: Copy of the Qur'an, The collection of the Qur'an, non-canonical reading.

Kültürel Sembol Sistemi Olarak İsimler:

İsim Sosyolojisine Giriş

*Doç. Dr. Celalettin ÇELİK**

Atf/©- Çelik, C. (2006). Kültürel sembol sistemi olarak isimler: İsim sosyolojisine giriş. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2), 39-61.

Özet- *Bu makalede şahıs isimleri, kültürel bir sembol sistemi olarak sosyolojik incelemenin konusu yapılmıştır. Bu çerçevede Türk isim kültürünün temel dinamiklerine işaret edilmiş, isim verme ile ilgili anlayış ve pratikler, tarihsel süreçte yaşanan değişimler, semiyolojik olarak isimlerin temsil ettiği anlamlar ve sembolik değerleri, isimlerin çeşitli alt kültür grupları bağlamındaki işlevleri ile isim üzerinden yapılan tartışmalara değinilmiştir. Modernleşmenin isim verme anlayış ve uygulamalarına etkileri ile isimlerin sosyal kategori ve sınıfları ifade etme özellikleri vurgulanmış, isimlerin Türk kültür hayatında icra ettikleri sembolik boyut sistematize edilmeye çalışılmıştır.*

Anahtar Kelimeler- *İsimbilim, İsim Sosyolojisi, Şahıs İsimleri, Din Sosyolojisi, Sembol Sistemi.*



Giriş

Bireysel kimlikleri gösteren şahıs isimleri, kültürel aidiyeti ve toplumsal var oluşu simgeleyen kodlar olarak önem taşırlar. İsimler sosyokültürel bağlamda şekillenen anlam ve formları bakımından toplumsal kimliğin sembolik araçlarıdır. İsimleri öncelikle kültürün temel aktarım aracı olan dil içerisinde algılar ve benimseriz. Günlük hayatın objektifleşmesini ortak anlamlarla sağlayan dil, (Wallace-Wolf, 2004: 327), aynı işlevini ortak geçmişe referansı olan isimler üzerinden göstererek, toplumsal kimliğin sürdürülmesine yardımcı olur. Bir başka deyişle

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

isimler, tarihsel ve kültürel özgüllüğü simgeleyen kolektif bir hafızadan süzülüp gelmeleri nedeniyle, toplumsal dünyaya ve kimliğe referans olurlar. Bu çerçevede sosyo-tarihsel ve kültürel angajman, nesnel bakımdan eylemlerde isimlerin belirlenmesine, öznel bakımdan da isimlerin şahsiyeti etkilemesine zemin hazırlar.

İsimler kültürel sistemde bir iletişim kodu olarak ta işlev görürler. Bu kodların kendi sistem sınırları içinde çalışması, iletişimin aynı sistem dairesinde yaşayan çevre içinde fonksiyonelliğini sürdürmesine bağlıdır. O halde isimler farklılaşmayı gösteren sistem kodlarıdır, başka bir deyişle iletişimi sağlayan anlamlı simgelerdir. Kültürel bir sembol olarak isimler, hem yatay (toplumsal) ve hem de dikey (zaman) sistem sınırlarını gözetken, sosyal çevrede iletişim sağlayan araçlar olarak işlevseldir. Birey düzeyinde bir tanımlama ve aidiyet göstergesi olan isimler, grup ve kültür düzeyinde bir farklılaşma ve ayrımlaşma ya da özdeşleşme araçları olarak önemlidirler. İsimleri bu anlamda bir kimlik ve farklılaşma aracı kılan, sembolik öğeler haline getiren faktörlerin başında dinî inanç ve anlayışlar ile kültürel, ideolojik kabuller gelmektedir. Hemen hemen bütün kültürlerde isim verme uygulamalarının norm ve meşrulaştırma kaynağında temel bir faktör olarak dini görmek mümkündür.

Sosyo-kültürel yapıda dinamik ve değişken nitelikleriyle anlam kazanan isimler, toplumsal etkileşimin özel boyutlarını yansıtmaları nedeniyle bütünleşme veya çatışma sembelleri olarak ta algılanabilirler. Bütün bu özellikleri nedeniyle şahıs isimleri sosyolojik analizin konusudurlar. Sosyolojik yaklaşım isimlerin dilsel ve tarihsel boyutların yanında toplumsal boyutta da değerlendirilmesini içerir. Böyle bir çözümleme ile isimler üzerinden değişimler, düşünceler, eğilimler, tutumlar ve grup kimlikleri okunabileceği gibi, ayrıca belli kimlik yönelimlerinin odaklandığı isimleri de ayrıştırmak mümkündür.

Bu yazının problemini isim vermede etkili olan faktörler ile toplumsal değişme arasındaki ilişki oluşturmaktadır. İsimlerde belirginleşen eğilim ve farklılaşmaların sosyo-kültürel değişme süreçleri ile bir ilişkisi bulunmaktadır. Ancak bu durum isim kültürünün bütünüyle tarihsellik boyutundan yoksun ve kırılğan bir düzeyi temsil ettiği anlamına da gelmez. Zira isimler bir toplumsal hafızadan, kültürel bellekten süzülüp gelmekte, kimi zaman aynen, kimi zaman çeşitli etkileşimlere bağlı olarak bütünüyle farklılaşmış bir şekilde toplum sahnesine çıkarlar. Bu durumda isimler kişileri bir sosyal sisteme ve dünyaya ait kılan, dolayısıyla onları toplumun yaşam sisteminde iletişime açık bireyler haline getiren anlam taşıyıcı kodlar olarak

görülmelidir. Bu özellikleriyle isimler daha çok istikrar ve devamlılığı simgeleyen bir fonksiyona sahip olup onlar aynı zamanda kültürde meydana gelen değişimleri de gösterme potansiyelleri ile dikkat çekmektedir.

Sosyokültürel hayatı bütün yönleriyle etkileyen kentleşme ve sanayileşme gibi büyük değişim süreçleri, Türk isim kültüründe de ortaya çıkan önemli farklılaşmaların nedenini oluşturur. Toplumsal yapı bu süreçte, gerek kırsal kesimden gelen nüfus akınıyla gerekse katmanlar ve statüler arasındaki geçişlerde yoğun bir devingenliğe sahne olmaktadır. Kurumsal ve kültürel kapasitenin karşılamakta zorlandığı bu hızlı, dengesiz ve ani değişimler, hem mevcut toplumsal sistemi sarsmakta hem de bu ortama uygun kültürel zemini hazırlamaktadır. Öte yandan kitle iletişim araçlarıyla yaygınlaşan küreselleşme olgusu da, yerel düzeydeki farklılaşmaları kuşatan daha geniş bir boyut olarak bu süreçte etkili olur. Özgün sonuçları ve sorunlarıyla içinden geçilen değişim süreçleri, Türk toplumunda geleneksel algılama, anlayış ve yaşantıları sarsmakta, ancak yerine modern toplum tasavvurlarının dışında popüler, karma ve arabesk kültürel yansımaları yaygınlaştırmaktadır. Nitekim gündelik hayatta kendini gösteren bu etkileşimin göstergelerini isim verme anlayış ve uygulamalarında çok canlı bir biçimde izlemek mümkündür.

Hızlı değişimin sosyo-kültürel sonuçları, isimlerde de geleneksel paradigmayı sarsan, tarihsel ve kültürel kodları değiştiren hatta devre dışı bırakan etkilere yol açmıştır. Bu anlamda özellikle 70'li yıllarla birlikte Türkiye'de güç kazanan ve genel kültürü belirleyen siyasallaşmış çatışmacı eğilimler, kolektif kültürün sembolik birliğini temsil eden isimleri bile bir farklılaşma ve ayrışma aracı olarak kullanmıştır.¹ Toplumu ve kültürü derinden etkileyen bu süreçte, alt kimlik grupları veya alternatif ikame cemaatleri adeta bir aidiyet simgesi olarak kendi isim repertuarlarını geliştirmeye yönelmişlerdir. Doğal olarak bu durum Türk isim kültüründe anlamı ve formu bilinmeyen, karma ve uydurma isimlerin yaygınlık kazanmasına, sosyo-kültürel sistemde de temel iletişim kodlarından birinin aksamasına yol açmıştır. İsim kültüründe geleneksel paradigmanın gücü zayıflarken, modernleşme ekseninde güçlenen eğilimlerin ise modern değerlerle ilgisini kurmak giderek zorlaşmaktadır. Elbette isimle ilgili

¹ Özellikle siyasal düşünce hareketlerinin, dinsel grup ve cemaatlerin karizmatik lider ve önderlerine ait isimler, dönemin siyasal atmosferinde ailelerin kendi çocuklarına vermekten çekinmediği hatta bu adlandırmayı bir kimlik göstergesi olarak kullandıklarına ilişkin örneklerle birlikte istatistiklere yansıyan temsil edici yönelimler de söz konusu olmuştur.

inanç, anlayış ve uygulamalarda ortaya çıkan karmaşa kültürel sistemin geneliyle ilgili karmaşıklıktan ayrı görmemek gerekmektedir. Esasen kültürel sembol sistemi olarak isimleri problematik hale getiren husus da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır.

İsim kültürü bir tarihsel ve toplumsal süreç içerisinde pek çok faktörün etkisinde biçimlenir. Dil ve din gibi toplumsal gerçekliğin inşasında yer alan temel dinamikler, isimlerde de tarihsel boyutu anlamının yegane araçları durumundadır. 'Din', hemen her dönemde ve toplumda isimlerle ilgili inanç ve pratiklerin ana kaynağını teşkil ederken, 'dil' ise sosyokültürel sistemi ve onun sembolik birliğini temsil eden isimleri sosyolinguistik bir fenomen olarak karşımıza çıkarır.

Sosyolinguistik Bir Fenomen Olarak isimler

Sosyolojik bağlamda dil toplumsal gerçekliğin inşasında ve iletişimin sağlanmasında en önemli sembolik göstergelerden birisidir. Ancak dil böyle bir iletişim aracı olmasının ötesinde, tarih, sosyo-kültürel yapı ve ilişkilerin izlenmesine ve meydana gelen değişmelerin gözlenmesine de imkân veren temel bir kaynaktır. Zira sosyal ilişkiler ve süreçler üzerine düşüncelerimiz dil içinde belirlenmekte, dış dünya ve gerçeklik büyük ölçüde dil alışkanlıkları üzerine inşa edilmektedir. Sosyal ilişkilerin kurulması, sürdürülmesi dille ifadesini bulmakta, daha da önemlisi dil insanın nesnelere bakış tarzını da belirlemektedir. Bu anlamda bireylerden önce mevcut toplumsal bir fenomen olarak dil, sosyal gerçekliğin klavuzu olmaktadır (Arslan, 1992: 27-31). Luckmann'ın deyişiyle "belli bir tarihsel ve sosyal sistemin anlam yapısının içselleştirilmesi ve dünya görüşünün toplumsal olarak nesnelleşmesinin en önemli formu dildir" (Luckmann, 1991: 91). Özgün dil yapısı içerisinde kimliği temsil eden ve sürdüren isimler, büyük ölçüde kültürel sistemin anlamlı kodları olarak işlev görürler ve iletişimi mümkün kılarlar. Dolayısıyla hem muhtevası hem de formu bakımından şahıs isimleri sözcüklerle ifade edilen bir semboller sistemi içinde önemli dilsel göstergelerdir (Koß, 2000: 87).

İsimler kişileri tanımlamanın dışında, onları genel toplumsal ve kültürel sisteme refere ederler, ortak dil dünyası içinde anlamlı bir sürece katarlar, geçmişle bağlantı kurarlar. Ancak bu sembolik gösterge öznel düzeyde kişiyi belirsizlikten kurtararak bir anlamı içselleştirmesine, nesnel düzeyde ise kozmos ve sosyal kimlikle özdeşleşmeden doğan bir sükûnete ulaştırır. İsim bir tanımlama olduğu kadar aynı zamanda temsil ettiği özne için de nesnel bir sınır

lamadır, ancak onun burada bireysel ve toplumsal ilişkileri düzene sokan anlam fonksiyonu bu sınırlamayı çekilir kılmaktadır (Örnek, 1995: 148).

Sosyolinguistik bir fenomen olarak isimler, toplumun kolektif hafızasında iz bırakan etkileşim, dönüşüm ve kırılma evrelerini dillendirmede en sık başvurulan sembollerdir. Türk isim kültüründe dinî isimlerin İslamiyet'e geçişle birlikte başlayan tarihsel sürekliliği ve yaygınlığı, olgunun kendini dilde gösteren gücüdür. İsimlerde etkileşimin farklı bir boyutu Selçuklular döneminde Farsça isimlerin yaygınlaşması ile görülebilir. Yine tarihsel süreçte etnik, dinî, mezhepsel, cemaatsel ayrımlar, kimliğe ilişkin bir gösterge ve sosyal iletişimin aracı olma özelliğine bağlı olarak isimlerle destek bulmuşlardır. Toplumsal tarihimizde iz bırakmış düşünce hareketlerinin etkilerini edebi literatürde ve kişisel tercihlerde kullanılan isimlerden tespit edebiliyor, ulusal bilincin gelişmesi ve Cumhuriyet'le birlikte ise Türkçe isimlerin isim kültüründe yeniden boy attığını görebiliyoruz. Ayrıntılara inildiğinde kısa dönemde darbelerin, ülke içinde veya dışında meydana gelen devrim ve ihtilallerin kişi isimlerine yansımaları, isimlerin kültür içinde her türlü sosyal değişmeye karşı çok hassas ve etkileşime açık oluşunu ifade etmektedir. Bu olgu isimleri sosyo-kültürel değişimin dilde izlenebilecek ya da tespit edilebilecek temel veri kaynakları haline getirir. Bir başka deyişle isimler, sosyolinguistik bakımdan sosyokültürel süreç ve ilişkiler ile değişmelerin yapısal analizlerine imkân verir. Bu durum dilbilimsel bakımdan onomastik gibi bir bilimsel disiplin içinde isimlerin araştırma konusu yapılmasına yol açmıştır. İsimlerin arka planda taşıdığı derin toplumsal ve tarihsel anlam onomastik içinde çözümleme konusu yapılıır.

Gündelik Hayattan Sosyo-Kültürel Gerçekliğe İsimler

İsimler günlük hayat kültürü içinde daha çok tanıma, tanışma ve iletişim kurmanın aracıdır. Kültürel aidiyeti tanımlama konusunda ortamına göre kişiler arası ilişkileri ya da öteki ile kurulan ilişkinin biçimini belirler. Ancak günlük hayat kültürü geleneksel veya modern dünyada farklı bir anlayış ve işleyiş dinamiğine sahiptir. Örneğin isimlendirme konusunda geçerli olan inanç, anlayış, uygulama ve ritüellerden, isimlerin taşıdıkları anlam ve fonksiyonlara kadar geleneksel dokular ile modern yapılar bakımından belirgin bir farklılaşma söz konusudur. Geleneksel yapı ve ilişkiler sisteminde isimler, nitel anlamda toplumsal aidiyeti ve konumu derinliğine belirlerken, bu durum modern kültürde daha çok niceliksel bir gösterge gibi bazen kimliği belirleyen sayısal kodların gerisine düşmekte, tanımlayıcılık ve kültürel

taşıyıcılık fonksiyonlarını kaybedebilmektedir. Kişiler toplumsal işbölümü içinde rasyonel kurumsallaşmanın kimlikleri ve isimleri sanallaştıran standardizasyon ve tektipleşme olgusu ile çoğu zaman isimleri yerine “yaka, vergi, kimlik numaralarını” ya da “nick”lerini kullanmaktadır. İsmi sayısallaşması ya da niceliksel göstergelerde kişiliğin özdeşleşmesi, geleneksel dokuda ismin arkasında yer alan dikey ilişkiler ve anlam örgüsünü boşaltıcı bir etkiye sahip görünmektedir.

Geleneksel toplumda isimler, topluluğun ve geleneğin ruhunu yansıtan istikrarı ve sürekliliği sağlayıcı işlevlere sahipken, modern kültürde bireysel eğilim ve tercihlerin konusu olur. Geleneksel toplumda isimler kişiyi geçmişe bağlayan, kökenle irtibatı kuran sembolik kodlar mahiyetindedir. Yine geleneksel anlamda isimler kişilerin geleceğine ilişkin mesaj ve temenniler içeren özel anlamlar taşıırken, modern toplumda ismin yatay ve dikey toplumsal ilişkilerle bağintısı giderek zayıflamaktadır. Geleneksel kabulde isimler atfedilirken, onun arkasındaki tarihsel, kültürel, dini anlam yüklenilmekte, kişinin o anlam dünyasını içselleştirme beklenmekte, ancak modern kültürde isimler bu türden anlamlar ve yükümlülükler taşımayı gerektirecek şekilde verilmemektedir. Görüleceği gibi gündelik hayatın geleneksel ya da modern dinamikler temelinde işliyor olmasına göre, isimleri algılama, anlama ve atfetme biçimi değişmektedir. Bununla birlikte isimlerde geleneksel ya da modern tipolojiye göre yapılan bu ayrımlar, bazı durumlarda kavramsal çerçeveye uygun düşmeyebilir. Özellikle geleneksel ile modern düşünce ve ilişkilerin, aynı anda bir arada, ya da tamamen bunlardan farklı yeni bir tipoloji içinde yürütüldüğü Türk toplumunda bu dikotomiyle sınırlı kalan bir açıklamanın yeterli olmayacağı açıktır.

Türk isim kültürünün köklü tarihsel değişim evrelerinde bile, kimlik tanımlayıcı boyutlarını ve süreklilik çizgisini önemli ölçüde koruduğu söylenebilir.² Ancak daha alt düzeyde toplumsal farklılaşmanın kültürel yansımaları, isimlendirme kültüründe de ince ayrımlar ortaya koymuştur. Toplumsal çevrenin kırsal ya da kentsel karakterine göre değişen isimlendirme gelenekleri, bazen büyük şehirlerin ayrılaşmış kültür ve yaşam çevrelerinde bile daha ince farklılıklar göstermektedir. Bununla birlikte isimlerin sosyo-kültürel gerçekliğe ilişkin olarak geleneksel aile yapısına uyum, geleneğin devamı, gelenekten kopuş, farklı düşünce,

² İsimlendirmeyle ilgili örf, adet ve uygulamalarda kısmî değişiklikler olmakla birlikte geleneksel yapısal öğeler belirleyici olmaya devam etmektedir (Çelik, 2005).

ideoloji ve dünya görüşünü (liberal, muhafazakârlık, dindarlık, çağdaşlık) teyit etme gibi kimliksel bir boyutunun bulunduğu anlaşılmaktadır. Alt kültür gruplarının kendi kimlik tanımları temelinde isim arayışları, isimlerde “yabancılaşma”, “dilsel yozlaşma” ve “milli kültürden uzaklaşma” eğilimlerine karşılık, her dönemde milli bilince referansı öne çıkaran “öztürkçe isimler”e yönelim de bu çerçevede yer almaktadır.

Siyasal çatışma kültürünün baskın olduğu dönemlerde çocuklara verilen isimler, çatışmacı eğilimlerin zihniyet ve gündelik hayat dünyasındaki yarattığı etkilere işaret ederken; zaman içerisinde cemaatçi, dinsel ya da patronaj ilişkilerinin egemen ilişki türü olmasıyla bu sefer alt kimlik gruplarına göre belirlenen isimler yaygınlaşmaya başlamıştır.³ İsimlerle vurgulanan cemaat ve siyasal aidiyetleri, geleneksel otoritenin ve modern rasyonalitenin yerine geçen yeni bir yönelim olmuştur. Çocuklarına kendi dünya görüşlerine uygun isim verme eğilimi, daha çok kültürün siyasallaşması ve ulusal kimlik yerine alt birlik ve cemaat kimliklerinin baskın olduğu durumlarda kendini göstermektedir.⁴

Öte yandan özellikle milli kültürler üzerinde yarattığı etkileriyle tartışılan ve giderek yaşadığımız dönemi karakterize eden küreselleşme olgusuyla, isimlendirme kültüründe gerçek bir anlayış ve uygulama karışıklığı ya da bir sistem krizinin kendini göstermeye başladığı söylenebilir.

Bütün bunlarla birlikte Türk isim kültürünün hemen her kategorisinde dini motiflerin etkin ve belirleyici olmaya devam ettiği anlaşılmaktadır.⁵ İsim seçimlerinde dini metinler vaz-

³ 1980 öncesi siyasi kültüründe hakim olan isim figürleri daha çok dönemin havasını yansıtan siyasi liderlerin isimlerinde kendini gösterirken, 80 sonrası gelişen yeni dönemde bu figürler yeni toplumsal güç ve etkinlik odaklarına göre giderek değişir. Türk toplumunda lider kültürünün bir grup davranış normu olarak yeri dikkate alındığında, geçmişte siyasi liderlerin isimlerini verme eğilimiyle, daha eski dönemlerde kahramanların isimlerini verme arasındaki yakınlık anlaşılabilir.

⁴ İsim kültürü araştırmasında “çocuğunuza isim verirken nasıl bir tutum alırsınız?” şeklindeki soruya katılımcıların %12,4’ü “dünya görüşü ile ilgili isim vereceğini” belirtmiştir. Bu durum isim kültüründe dikkate alınması gereken azımsanmayacak bir paydır. Bk. (Çelik, 2005: 171).

⁵ Türkiye’de isimlerle ilgili resmi istatistikler en çok verilen ilk 5 ismin kadınlar ve erkeklerde hep dinsel orijinli isimler olduğunu gösteriyor. Bkz. <http://www.nvi.gov.tr/istatistik/2.htm>;
<http://www.nvi.gov.tr/istatistik/5.htm> [15.08.2003]

geçilmez bir kaynak konumundadır.⁶ Bu kaynakların kullanılma şekli, yani kaynaklardan çıkarılan ya da seçilen isimlerin anlamını önemsememe gibi sorunlar yaşansa da, isimlerin “kitapta, sünnette, telinde geçip geçmediği kaygısı” yani kutsalla irtibatı gözetilmektedir. Ancak en az bunun kadar belirleyici olan eğilim ise, isimlerin daha çok devam eden bir geleceği sürdürme, atanın soyunu-ismini devam ettirme gibi gelenek boyutunda verilmeye devam etmesidir. Burada sosyokültürel gerçekliği yansıtan veya onu belirleyen bir olgu olarak isimlere değinirken, isim kültüründe temel motifleri tespit önemli hale gelmektedir.

İsmlendirme Kültüründe Değişim ve Süreklilik İzleri

İsim kutsalla irtibatın araçlarından birisidir ve esasen isim konusu dinlerin kutsal metinlerinde de kültürel anlamlarıyla bağlantılı olarak yer almaktadır. Örneğin Kitab-ı Mukaddes, kişi isimlerini genellikle yaratılış, huy, mizaç veya isim sahiplerinin gelecekleriyle ilişkili anlam veya mesajlar bağlamında değerlendiren ilginç pasajlar içermektedir.⁷ İslam’da ise isim ve isim koyma olgusu hadislerde geniş biçimde ele alınmaktadır.⁸ İsimlere verilen önem, isimler arasında “haram, mekruh, müstehab” gibi kategorilerin oluşmasına yol açmıştır.⁹ Dinî meşrulaştırma gereksinimi, müslüman toplumlarda isim verme ile ilgili anlayış, uygulama ve pratiklerin yapısını belirlemiştir. Bu çerçevede İslam inanç ve uygulamaları etrafında gelişen isimle ilgili özgün anlayış, tutum ve eğilimler, Müslüman toplumların kendi kültürel çevrelerinde ortak unsurlar içeren bir örüntü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak yine de ayrıntılara baktığımızda her toplumun özgün tarihsel ve sosyo-kültürel gelişimi, isim kültüründe de özgün yapısal farklılaşmaları dikkate almayı gerektirir (Çelik, 2005: 44). Türk isim kültürünün İslami-

⁶ İronik bir şekilde Kur’an’ı Kerim’in herhangi bir sayfasını açarak ilk rastgelen sözcüğü anlamına bakmaksızın isim olarak seçme tutumunun bazı geleneksel kesimlerde yaygın olduğu görülmektedir. Bkz. Çelik, 2005; 77-78.

⁷ Bu konuda sırf isimler düzeyinde ayrıntılı bir analiz için Bkz. <http://perso.wanadoo.fr/hlybk/noms-bible.htm> [Le sens des noms bibliques. 25.06.2004]. Bu metnin ayrıntıları için bkz. Çelik, 2005: 34-37.

⁸ İsim koyma ile halk arasında da en yaygın olarak bilinen hadis; “Siz kıyamet gününde kendi isimleriniz ve babalarınızın isimleri ile çağırılacaksınız, onun için isimlerinizi güzel isimler koyunuz.” (Ebu Davud, Edeb, 61 [V, 236] hadisidir.

⁹ Allah’tan başkasına kulluk anlamı taşıyan isimler “haram”, anlamı hoş olmayan ve putperestliği çağırıştıran isimler “mekruh”, söyleniş ve anlam güzelliği taşıyan isimler ise “müstehab” isimler olarak tanımlanmıştır. Bkz. Aras, 1998: 333 .

yet'ten önce şekillenen temel motiflerinin İslamiyet'le birlikte yeni anlam ve formlar altında gelişerek devam ettiği söylenebilir.

Genel anlamda Türk toplum hayatında isimlerin verilme kaynakları ve isim seçimini belirleyen faktörler, kendi içinde bir sistem oluşturacak kadar çeşitlilik ve bağlantısallık gösterir. Hemen bütün çalışmalarda meşhur Türkolog Rasony'nin yapmış olduğu bir tasnif dikkate alınmaktadır. Rasony Türk isim sistemini "totemistik isimler, ruhlara ya da yaratıcıya (koruma veya temenni) işaret verme amacıyla isim verme, çocuğun doğduğu zaman ve mekanla ilgili rastlantıları isim verme, kadere (kötülüğü, kötü ruhları şaşırtma, şükranı ifade etme vb.) mesaj anlamında isimler, güzel duyguları ve tabiattaki güzellikleri yansıtan isimler ile rütbe ve unvan isimleri" (Rasony, 1988: 22-26) gibi yedi ana başlık altında toplar. Bu çerçevede yapılan tasniflerden hareketle Türk isim sisteminde isim kaynaklarını şu başlıklar altında toplayabiliriz:

Şekil 1: Türk İsimlendirme Sisteminde İsim Kaynakları (Çelik, 2005: 55).

Dinî isimler (a) Tanrının sıfatları, peygamber ve peygamber yakınlarının isimleri (b) Kur'an da geçen bir sözcüğü isim olarak verme (c) Dinsel anlamı olan, dini motifli bir isim verme
Tarihî ve siyasî önderlerle ilgili isimler
Geleneğe dayalı, atalar, akrabalarla ilgili isimler
Hayranlık, şükran ve minnet duyguları için (dost, komşu, arkadaş vb.) verilen isimler
Doğulan gün ve zamanla ilgili isimler
Doğulan yer ve mekânla ilgili isimler
Doğa olayları, coğrafi özellikler, kozmik, göksel olaylarla ilgili isimler
Belli bir amaç ve dileğin gerçekleşmesi için verilen isimler
Koruma amaçlı verilen isimler
Hayvan, bitki, renk ve madenler gibi canlı ve cansız varlıkların adlarını verme
Güncel, moda ve aktüel isimler
İdeolojik, etnik-mezhebi kökeni vurgulayan isimler
Sözcükler üzerinde yapılan değişiklikler, uyarlamalar ve düzenlemelerle ilgili isimler

İsim kaynaklarıyla ilgili bu tasnifin olgusal dayanaklarına veya örneklerine hem eski Türk destanlarında, hem de bütün Türk dünyasının folklorunda rastlanmaktadır. Bu bakımdan Türk dünyasında isim kültürünün temel motifleri büyük ölçüde müşterek görünmektedir. Çocukların isimlerinin genellikle aile büyükleri tarafından verilmesi, isim koyma esnasında bir imam, hoca veya saygı duyulan bir büyüğün çağırılması, çocuğun kulağına ezan okunması, doğum zamanına rast gelen olaylarla ya da geleceğe dönük temennilerle ilgili isimler verilmesi gibi karakteristikler genel anlamda rastlanan müşterek motifler olarak dikkat çekmektedir.

Türk dünyasında isim kültürünün ortak kaynağını İslamiyet oluşturmaktadır. Nitekim İslam kültür çevresinde yer alan Türk dünyasında Arapça ve Farsça isimlerin yaygınlığı, isimlendirmede dinsel boyutun ağırlığını göstermektedir. Ancak Türk isim kültüründe dinselilik daha çok simgeselliğin öne çıkmasıyla anlamı sorgulanabilen çarpık örneklerle de yol açmıştır. Nitekim Rasyon, orijinal Türk isimlerinin daha kuşatıcı olan İslamiyet'le birlikte zaman içerisinde kaybolmaya yüz tuttuğunu vurgularken bu duruma işaret etmektedir (Rasyon, 1963: 66). Atalay'da 1935'li yıllarda "*Arapların bile kullanmadıkları sözcüklerin, unutulmuş, kaybolmuş Arap isimlerinin verilmesini*" Türk isim kültüründe ortaya çıkan bu kargaşaya yönelik bir eleştiri olarak dile getirir (Atalay, 1935: 2).

Kaynaklarını ve sistematik temellerini daha çok dinî anlayış, metinler ve otoritelerden bulan Türk isim kültürünün, tarihsel gelişimi içinde ayırt edici boyutlarını belli ölçüde muhafaza ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Osmanlı adet, merasim ve tabirleri üzerine yazdığı kitapta Abdülaziz Bey; Osmanlı'da doğumdan üç gün sonra evin büyüğünün çocuğu kucağına alarak kibleye dönmesini ve sağ kulağına ezan okunarak ismin koyulmasını bir Osmanlı adeti olarak aktarır (Abdülaziz Bey, 1995: 13-14). Ancak Başgöz, Osmanlı hanedanının ilk dönemlerinde Sultan çocuklarına Türk geleneğine bağlı isimlerin verildiğini, daha sonraki dönemlerde ise Osmanlı Sultanlarının çok nadir olarak Türk isimlerini seçtiklerini belirtmektedir¹⁰ Başgöz'e göre Türk isimleri daha çok şehirlerin eğitimsiz kesimleri ile köylerde verilmeye devam etmiştir (Başgöz, 1983: 202). Başgöz'ün değerlendirmesi olgunun merkez-çevre ekseninde farklılaşmasına yöneliktir. Buna göre Osmanlı gündelik hayatında isimlendirme

¹⁰ Ertuğrul Bey'in üç oğlundan ikisinin isimleri Gündüz Alp ve Savcı iken, yalnızca birinin ismi Osman'dı. Osman Bey'de babasının geleneğini takip ederek çocuklarına genellikle Türk isimlerini vermişti: *Alaaddin, Orhan, Pazarlu, Savcı, Melik, Hamid ve Çoban* (Başgöz, 1983: 202).

merkez ve çevrenin özgül dinamiklerine göre farklılaşarak, merkez'deki kitabî, resmî ulema geleneğinin dinî ağırlıklı isimlerine karşılık, İslam öncesi Türk adet ve geleneklerinin sürdüğü çevrede ise bu örfün korunarak İslamiyet'le sentezlendiği bir isim kültürü bulunmaktadır. Merkez-çevre ayrımı sosyo-kültürel farklılaşmanın özelliklerini anlama ve açıklama konusunda yararlı bir kavramsal araç olarak düşünülebilir, ancak sosyolojik bir analiz diğer faktör ve koşulları gözardı eden dikotomileri de aşmak durumundadır.

Türk isim kültürünün sosyolojik analizi, isimlendirme olgusunu sosyo-tarihsel bir perspektifte ele almayı gerektirmektedir. Türk toplumunda isimle ilgili anlayış ve pratiklerin incelenmesi mevcut değişim ve etkileşim süreçleriyle birlikte tarihsel arka planı da göz önünde tutmalıdır. Bu çerçevede özellikle İslamiyet'in belirleyici etkisi altında gelişen Türk isim kültüründe isim seçme ve belirleme hakkının üst ebeveynde (büyükanne ve büyükbabada) olması temel karakteristikler arasındadır. Ancak değişen aile yapısına göre bu anlayışın farklılaştığı, özellikle kentsel çekirdek ailede isim verme konusunda anne-baba merkezli bir eğilimin (biz-zat kendi anne-babası tarafından verilmesi) giderek yaygınlaştığı söylenebilir (Çelik, 2005: 185, 245). Bu durum isimle ilgili bazı geleneksel anlayış ve uygulamaların belli ölçüde değişime uğradığını göstermektedir. Kentleşme süreci ailenin kırsal-geleneksel yapısını değiştirmekte, aile kurumu kentsel hayatın dinamiklerine göre yeni bir anlam ve form kazanmaktadır. Değişimin etkilerini formel olarak yalnızca aile içi rollerin farklılaşmasında değil, isim tercihlerinde de görmek mümkündür. Nitekim Konya araştırmasında beğenilen ve beğenilmeyen isimler bu konuda bazı ipuçları taşımaktadır. Örneğin *Kezban, Fatma, Döndü, Ayşe, Dudu, Yeter vb.* gibi isimler beğenilmeyen, hoşla gitmeyen kız isimleri arasında yer alırken, beğenilen isimler arasında ise *Ayşe, Zeynep, Fatma* gibi isimler başı çekmekte, ancak bununla birlikte yeni bir yönelim de kendini göstermektedir. Bu isimler arasında *Merve, Elif, Esra, Büşra, Tuğba, Betül, Dilara* gibi hem dinsel hem de estetik boyutu temsil eden isimler yer almaktadır. Keza erkek isimleri arasında da benzer şekilde, *Satılmış, Kaya, Savaş, Durmuş, Şa'ban, Memiş vb.* isimler beğenilmemekte, *Muhammed, Ahmet, Emre, Burak, Furkan, Hakan, Alperen* gibi isimlerin daha çok tercih edildiği anlaşılmaktadır (Çelik, 2005: 304).

İsimlerle ilgili bu eğilimler, zaman içerisinde anlamı ve formu bozulan, yıpranan ya da sırf yeni olduğu için benimsenenlere karşı olumsuz bir yaklaşımı öne çıkarırken, kulağa hoş gelen, popüler, ama aynı zamanda dinsel boyutu da olan isimlerin daha çok tercih edildiğini göstermektedir. Bu durum isim kültüründe geleneksel algılamada bir kopuş olmasa bile en

azından bir kırılma anlamına gelmektedir. Öte yandan isim seçme hakkı ve isim tercihlerinde yaşanan değişimler, isim koyma seremonileri konusunda da kendini göstermektedir. Bilindiği gibi geleneksel toplumda isim koyma olayı bazı törensel uygulamalar eşliğinde yapılır. Türk isim geleneklerinde de isimlendirme ya çocuk doğduktan belli bir müddet sonra hocaya götürülerek, ya da belli bir davetli topluluğu önünde, saygınlığı olan bir kişi veya aile büyüğü tarafından çocuğun sağ kulağına ezan, sol kulağına kamet okumak suretiyle gerçekleştirilirdi; ayrıca bu tören esnasında bulunan davetlilere de ikramda bulunulurdu. Ancak isimle ilgili bu uygulamalara kırsal kesimde bile artık pek rastlanmamaktadır. İsimlendirme olgusu, cemaate, kamuya ait bir işlem olmaktan çok aile içi özel bir alana ve kişisel pratiklere çekilmiş görünmektedir. Öte yandan isimler artık kadere mesaj vermek ya da bir temenni amacıyla değil, daha çok çocuğun geleceğine ve ilişkilerine yapacağı etkiler göz önünde tutularak seçilmektedir. Kişiler isim tercihlerinde daha çok anlam ve estetiği öne çıkarmaktadırlar (Çelik, 2005: 172).

İsim kültüründe gözlenen farklılaşma eğilimleri sosyokültürel değişimin yönü hakkında da bazı değerlendirmelere imkân verir. İsimler bu bakımdan toplumsal yapının kültürel kodları, isimlerde ifadesini bulan toplum katmanları, zaman içinde yaşanan etkileşim kaynakları üzerine yapılacak sosyolojik analizlerde dikkate alınması gereken özel bir veri niteliğindedir. Belli bir dönemde hakim olan kadın ve erkek cinsiyet rollerini, çeşitli toplumsal akımların etkinliğini isimler üzerinden anlamaya çalışmak mümkündür. Örneğin Türk isim kültüründe kadınlar için arzu edilen ya da benimsenen olgunluk, sabır, sadakat bildiren niteliklere karşın, erkek isimlerinde sertlik, kahramanlık, yiğitlik vurguları öne çıkar. Yine isimlerde Türkçeleşme ve milliyetçilik eğilimlerini daha 1900'lü yıllarda Türk aydınlarının çocuklarına seçtikleri isimlerden takip etmek mümkündür (Başgöz 1983: 205). 1930'lu yıllarla birlikte isimlerde Türkçeleşme akımının öncüsü olan bürokrat ve aydınlar, belli ölçüde sosyo-kültürel değişimin yönü hakkında bilgi vermektedir. 1970 ve hatta 80'li yıllarla birlikte isimlerde ortaya çıkan farklılaşma eğilimleri de söz konusu dönemi tanımlayıcı nitelikler taşır. Bu çerçevede Nüfus ve Vatandaşlık İşleri genel müdürlüğünden aldığımız Konya isim istatistiklerine göre, onar yıllık periyotlarda ilginç farklılaşmalar dikkati çekmektedir. Örneğin 1960-70 arası kız isim listelerinde *Aynur*, *Aysel*, *Sevim*, *Ayten* gibi 1970-80 ve 1980-90 yılları arasında da *Derya*, *Dilek*, *Özlem*, *Serpil* gibi Türkçe isimler 1990-2000 yıllarından itibaren listelerdeki ilk 20 ismin dışında kalırlar. Bu isimlerin yerine 1990'dan sonra listeye giren isimler *Merve*, *Büşra*, *Esra*,

Rabia, Kübra, Şeyma, Betül vb. isimlerin yükselişi önemlidir. Yine erkek isimlerinde de 1990-2000 döneminde bir farklılaşma kendini göstermektedir. Bu dönemden itibaren daha önce ilk 20 listesinde yer almayan *Muhammed, Emre, Burak* ve *Furkan* gibi isimlerin öne çıkışı ilgi çekicidir (Çelik, 2005: 302-303). Bu isimler yeni dinsel kodları temsil eden isimler olarak, hem dinsel anlama hem de kulağa hoş gelen estetik bir boyuta sahip olduğu için tercih edilmektedirler. Bu ikinci özelliğinden dolayı sadece toplumun belli bir kesimiyle sınırlı kalmayıp geniş toplum kesimlerince de paylaşıldıkları anlaşılmaktadır.

Kitle iletişim araçlarının kültürel etkileşimi hızlandıran ve kültürel çoğullaşmaya ya da çok kültürlülüğe kapı açan etkileri, isimlerle ilgili tercih ve yönelimleri de belirlemektedir. Zaman, mekan ve uzaklık kavramlarının eski anlamlarını yitirdiği küreselleşme sürecinde, toplumlar ve kültürler de bir benzeşme olgusunu yaşarlar. Burada benzeşmenin ya da daha doğru bir adlandırmayla tektipleşmenin, egemen kültürü yansıtan popüler kültür düzeyinde gerçekleştiği dikkate alınmalıdır. Kültürel küreselleşmenin olumsuz etkileri, ulusal kültürel refleksleri uyandıran bir etkiye sahip olup, bu anlamda her ulusun kendi tarihsel değer ve kurumlarına yönelik bir ilgiyi de canlı kılabilmektedir. Bu çerçevede internet sitelerinde *isim programları, isim sözlükleri* ve *en güzel isimler* gibi adlarla yer alan sayfaların isimlerde milli kültürü ikame edici işlevi önemlidir. Ancak genel etkileşim açısından bakıldığında kitle iletişiminde endüstriyel egemenliği elinde tutan gücün benzeştirici (yabancılaştırıcı) etkileri de görülebilir. Eğlence ve tüketim endüstrisinin yaygınlaştırdığı popüler kültür ekseninde, dinsel inanış ve uygulamalardan, dilin kullanımına ve kültürel etkinliklere kadar pek çok şey piyasa veya uygun adlandırılışıyla pazar ortamına göre değişmektedir.

İsim kültüründe özellikle kırsal kesimden kentlere veya yurt dışına göç sürecinde geleneksel algılamada ortaya çıkan değişimler ve yeni eğilimlerden söz etmek mümkündür. Türkiye’de yaşanan hızlı kentleşme tecrübesi, zayıf kent kültürlerinin hazmedemeyeceği yoğunlukta bir göçe maruz kaldığı için, isim kültürü de yaşanan travmadan nasibini almıştır. Bu süreçte büyüyen kentler, bir yandan özgün kent kültürünün zayıfladığı, diğer yandan ise göçmenlerin farklı olanla karşılaştığı, çeşitli himaye ve ağ sistemlerinde kendine yeni bir kimlik ve yaşama alanı bulduğu yeni bir ortamı temsil etmiştir. Aile yapısı ve kişilerarası ilişkilerin değiştiği yeni kent ortamında, isim kültürünün geleneksel kodları ve çerçevesi de bir kırılmaya uğramıştır. İsim vermede geleneksel otorite ve isim haznesi değişerek, bu alanda yeni isim verme tecrübeleri ve isim eğilimleri ortaya çıkmıştır. Göçmen ailelerin genellikle

geride bıraktıkları kültürden ziyade, yeni geldikleri yere özgü isim almaya gayret etmeleri bu değişimin küçük bir örneği olarak gösterilebilir.¹¹ Nitekim yukarı hareketlilik ve statü yükseltme özelemleri, yeni kentlileri çoğu kez üst tabakaların tercih ve eğilimlerini yansıtan isimleri vermeye yöneltmektedir. Bu olgu isimlerin tanımlayıcı ve niteleyici yönü kadar sınıflayıcı ve ayırıcı yönünün de önemsendiğini göstermektedir. Dolayısıyla kültürel ve ekonomik sermayeyi temsil eden çevreler, yaşama biçimlerini ayırt eden isimlere nasıl ilgi gösteriyorsa, alt tabakalar da isimlerin bu tanımlayıcı ve sınıflayıcı boyutuna ilgi duyabilirler. Kentleşme bağlamının dışında özellikle iş bulma amacıyla yurt dışına gerçekleşen göç, "öteki" ile karşılaşmanın çarpıcı ve dönüştürücü yönünü temsil etmiş; "gurbetçiler" memleketlerinden uzakta yabancı bir kültürle etkileşimin getirdiği çok derin sosyokültürel sorunlar yaşamışlardır. İsim kültürü bakımından, örneğin Almanya'ya işçi olarak giden ve orada uzun süre yaşayan Türk ailelerin çocuklarına ikinci ad olarak Alman isimlerini vermeleri (Gözaydın, 1982: 213-215) bu etkileşimin boyutlarını göstermektedir.

İsim Kültürü, Dindarlık ve Kimlik İlişkisi

Türk isim kültüründe din, isim verme anlayış ve uygulamalarından isimlerin anlam ve sembol içeriğine kadar sistemin temel belirleyicisi konumunda bulunmaktadır. Bu durum hemen hemen bütün toplumlar için geçerli sayılabilecek bir olguyu göstermektedir. Dinin insanlara nihai anlamda amaç ve anlam sunan bir kültürel sistem olması (Wuthnow, 2002: 61) kültürün öteki unsurlarında olduğu gibi isimlendirme olgusunda da dini ana motiflerden biri haline getirmektedir. Bilindiği gibi dinsel sistem, inançlar, pratikler ve semboller aracılığıyla hayatın belli aşamalarını anlamlı formlara taşıyarak süreklilik içinde istikrara kavuşturma işlevine sahiptir. Bu bakımdan dinsel sisteme özgü kodların, isimlerde, isimle ilgili anlayış ve uygulamalarda da yerleşik olduğunu söyleyebiliriz. Zira isimler, kutsalla bağlantı kurma, kutsala mesaj verme, temenni etme ve yakınlaşmanın sembolik araçlarındandır. Türkiye'de isimlerle ilgili istatistiklere bakıldığında, en çok verilen erkek ve bayan isimlerinin genellikle dinsel isimler olduğu görülmektedir.

¹¹ Konya araştırmasında örneklemin ¼'ü "çocuğa yaşanılan yere özgü ismin verilmesi gerektiği fikrine katıldığını" belirtmiştir. (Çelik, 2005: 236).

Şekil 2: Türkiye’de Erkek ve Kız İsimleri¹²

1	Mehmet	2.826.306	Fatma	4.199.600
2	Mustafa	2.087.134	Ayşe	3.184.045
3	Ahmet	1.734.871	Emine	2.509.480
4	Ali	1.674.448	Hatice	2.154.569
5	Hüseyin	1.345.828	Zeynep	1.004.704

Türk toplumunda geniş bir çeşitlilik içeren dinsel isimler kategorisinde, Allah’ın sıfatları, Peygamber ve Peygamber yakınlarının, sahabenin isimleri, Kur’an’da geçen isimler ve hatta sözcükler, din uğrunda yaşamış ve şehit düşmüş yatır, evliya, din bilginlerinin isimleri ile dinî anlam ve önemi bulunan zaman ve mekânların isimleri yer almaktadır. Öte yandan dinin köklü etkisini, ‘korunma’, ‘sığınma’, ‘ait olma’ ‘taleplerini iletme’ amacıyla verilen isimlerde de görmek mümkündür. Çocuğa ‘hayırlı bir gelecek’ ya da ‘kötülüklerden ve şerden korumak’ amacıyla verilen isimlerin yanı sıra, çocuğu yaşamayan, sürekli kız çocuğu olan ailelerin bu kaderi değiştirme temennisi için verdikleri isimler de bu kategoriye dâhil edilebilir. Nitekim bugün için değişen sözcük anlamı nedeniyle kullanım değeri düşen “Satılmış” isminin, esasen Türk isim geleneğinde çocuk ölümlerine karşı isimle alınan bir önlem olduğu bilinmektedir. Bu ismin verilmesinde, “çocuğun kendilerine ait olmadığı ve başkasına satıldığına inandırarak kandırma” hilesi söz konusudur (Emiroğlu-Aydın, 2003: 9-10). Yine nazardan ve tekin olmayan güçlerden, kötü ruhlardan koruma amacıyla anlamı kötü ve çirkin olan isimlerin verilmesi de Türk isim kültürüne özgü bir durumdur (İlyasova-Kalafat, 1998: 329; Araz, 1995: 107). Yeni doğacak çocuğun cinsiyetini belirlemeye dönük ya da artık bir daha çocuk istenmediğini ima eden isimler de böyledir. Sürekli kız çocuğu olanlar son doğan çocuğa *Döne* adını vererek gelecekte doğacak çocuğun erkek olmasını; bir daha çocuk istemeyenler de *Yeter*, *Kâfi* gibi isimlerle bunun sona ermesini umarlar (Boratav, 1999: 90). Öte yandan çocuğu hastalıklardan kurtulamayan ailelerin de “ismin yaramadığını, ya da ağır geldiğini” düşünerek verdikleri ismi değiştirmeleri, isim ile kişi arasındaki etkileşim inancını gösteren bir âdet olarak dikkati çekmektedir (Örnek, 1995: 158).

¹² <http://www.nvi.gov.tr/istatistik/2.htm>; <http://www.nvi.gov.tr/istatistik/5.htm> [15.08.2003]

Türk isim kültüründe dindarlık tutumlarından kaynaklandığı anlaşılan ilginç bir eğilim daha söz konusudur. Buna göre, seçilen isimlerin özellikle Kur'an da geçen bir sözcük olup olmadığı önem kazanmakta, ancak bu sözüğün anlamına pek dikkat edilmemektedir. Anlamına bakılmaksızın salt Kur'an'da geçtiği için verilen isimlerin zamanla Türk isim kültüründe bir yer kazandığı anlaşılmaktadır. Nitekim *Aleyna*, *Venhar*, *Tenzile*, *Ünzile*, *Yevmiddin* gibi isimler bu şekilde ortaya çıkmış ve zamanla yaygınlaşmışlardır. Kur'an'dan rasgele bir sayfa açarak isim bulma tutumu, esasen ilahi bir işarete dayanma ve kutsalla irtibat kurma isteğine tekabül eden bir anlam taşır. Pratikte bu eğilimin daha çok geleneksel dindarlık anlayışından kaynaklandığı söylenebilir. Ancak söz konusu geleneksel tutumdan farklı olarak, isimlerin dinsel orijinin yanı sıra, "anamlı" olmasını da önemseyen güçlü bir eğilimin mevcudiyeti de göz önünde tutulmalıdır. Bu anlamda dinsel nitelikli isimler, özellikle çocuğun kişilik ve geleceğine dönük etkileriyle ilgili beklentilerin konusudur. "Dini yönden anlamlı isimlerin tercih edilmesi", aslında dönüşmekte olan bir geleneksel dindarlığın isim seçmedeki etkisine işaret etmektedir (Çelik, 2005: 171).

Dinsel otorite sahiplerinin isim seçimindeki etkinlikleri, isim-dindarlık ilişkisinde özel bir boyutu oluşturmaktadır. Özellikle kırsal kesimde "imam" ve "hoca"nın, alevilerde ise "dede"nin konumları bu çerçevede önemlidir. Dinî grup ve cemaatlerin mensupları arasında da yeni doğan çocuklar için isim seçme ve belirleme, çoğu kez cemaat hiyerarşisi içinde ve cemaatin kutsadığı isimler etrafında gerçekleşmektedir. İsimler ve isimlendirme olgusu cemaat ilişkileri düzeninde dinsel, siyasal, ideolojik ya da etnik mensubiyeti ve kimliği tanımlama fonksiyonu ile öne çıkar. İsimler böylece kişilerin gruba aidiyetlerini göstermek için verilirken, kişilerin isimlerinden de onların sosyo-kültürel kimliklerini fark etmek mümkün hale gelmektedir. Özellikle alt kültür grupları ya da azınlıklar hem farklılıklarını korumak, hem de kendi içlerindeki içsel dayanışmalarını güçlendirmek için isimleri bir iletişim kodu olarak kullanırlar. Alevî topluluklarda "dede", isim seçiminde bir danışma merci olarak yer alırken, tercih edilen isimler de genellikle Ehli Beyt'e ve Alevî-Bektaşî büyüklerini referans almaktadır. Alevî kimliği etrafında oluşan isim repertuarını özellikle *Ali*, *Hasan*, *Hüseysin*, *Cafar*, *Zeynel Abidin*, *Musa Kazım*, *Nâki* gibi isimler oluşturmaktadır (Selçuk, 2004: 81, 148; Saylık, 2002: 360). Bütün bunlarla birlikte dinsel nitelikli isimlerin kültürel mahiyetinin zamanla öne geçmesi ve daha çok kültürel semboller olarak algılanması nedeniyle, onların yalnızca dindarlık tutumlarından kaynaklanan bir tercih olmadığını belirtmek gerekmektedir.

İsimlerin etnik, dinsel ve siyasal topluluklarca kimliği tanımlama ve farklılaşma kodu olarak kullanılması, özellikle siyasal çatışma kültürünün güçlendiği dönemlerde artış gösterir. Bu olguyu kültürde olduğu gibi dindarlığın siyasallaşmış biçimlerinde de görmek mümkündür. İdeolojik isimlendirme genellikle grubun dünya görüşünü kurguladığı perspektife uygun olarak yapılmaktadır. Bu çerçevede özellikle topluluğun şifresini yansıtan simge kavramları, seçkinleri, kahraman ve şehitleri temsil eden sembolik isimler tercih edilmektedir. İdeolojik isimlendirme eğiliminin zayıflaması ise, büyük ölçüde çatışma kültürü yerine kültürel çoğulculuk ve bireycilik gibi değerlerin yükselişe geçtiği dönemle ilişkili bir yansıma olarak gerçekleşir. Daha çok bireysel yeteneklerin ve ilişkilerin önemli olduğu yeni kültürel atmosfer, isimlerinden dolayı insanların gündelik hayatlarında önyargılar ve engellenme gibi sorunlarla karşılaşma riskini artırmaktadır. Bu durum aileleri ideolojik isimlendirme tutumlarından sakınmaya yöneltebilmektedir. Nitekim isim ve soy isimlerde değişiklik nedenlerinin başında toplumsal ilişkilerde isimlerle ilgili karşılaşılan önyargılardan ve bunun zararlarından kurtulma isteğinin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır (Çelik, 2005: 119).

Bireysel kimliğin benlik oluşumu ve kimliği sorgulama gibi aşamalarını yaşayan bireylerde de, belli bir dönemden sonra kendilerine verilen ismi sorgulama ve değiştirme eğilimleri söz konusudur. Kişileri isim veya soyisimlerinde değişiklik yapmaya götüren sebeplerin başında ise isimlerle ilgili önyargılardan kurtulma isteği bulunmaktadır. Çokkültürlü toplumlarda da rastlanan da duruma, 11 Eylül terör saldırılarından sonra ABD'de yaşayan Müslümanlar arasında yaşanan bazı isim değişiklikleri örnek olarak verilebilir. Bu kişilerin kendilerine yönelik önyargılar, tepki ve saldırıların artması nedeniyle Müslüman kimliğini temsil eden ve gös- teren isimlerini değiştirme yoluna gittikleri anlaşılmaktadır.¹³

Kişi isimlerinin belirlenmesi belli ölçüde ismi verenlerin istek, arzu, umut, ve inançlarına bağlı olmakla birlikte, seçimin sosyokültürel yapıdan bağımsız olmadığı ve onun etkisi altında geliştiği açıktır. Bu olgu isimlerin çoğunlukla yaşanan zaman veya mekanı karakterize ya da sembolize eden nitelikleri ile desteklemektedir. Anadolu'da isimler, çoğu zaman kişilerin doğup-büyüdükleri yeri bildirmektedir. Bölgeyle özdeşleşmiş yadır, evliya ve alperenlerin

¹³ 11 Eylül terör saldırılarından sonra, önyargı nedeniyle hedef olmaktan korkarak mahkemeye isim değiştirmek için başvuran Pakistan asıllı "Tarık Hasan" adını "Terry Hasan", San Diegolü "Muhammed" ise, "Michael" olarak değiştirir. Bkz. <http://www.hurriyetim.com.tr/haber/0,,tarikh~2002-03-21-m@nvid~107631,00.asp>

yanı sıra kutsal kabul edilen zamanlar da yaygın bir şekilde isim olarak verilmektedir.¹⁴ Kısa ca isimler dinsel nitelik kazanmış zaman ve mekanlar bağlamında da kutsalla irtibatı sağlayan sembolik öğeler olmaya devam etmektedir.

İsimlerin cinsiyet ayırt etme işlevleri, toplumda cinsiyet ilişkileri ve düzeni bakımından özel önem taşımaktadır. Türk toplumunda isim seçilirken cinsiyet ayırt etme niteliğine dikkat edilmekle birlikte, yine de pek çok kültürde rastlanmayacak düzeyde kullanılan ortak isimler vardır. Bu durumu dilbilimsel yaklaşımla Türkçe’de eril-dişil ayrımının olmamasıyla açıklayanlar olduğu gibi, kadının erkekle eşit konumuna bağlayanlar da bulunmaktadır. Yine de erkek isimlerinin sertlik, kahramanlık, bayan isimlerinin ise yumuşaklık, zarafet, incelik ve duygusallık bildirmesi önemsenmektedir (Türküne, 1995: 218).

İsmin kimlikle bağlantısını Tanzimat ve Meşrutiyet ile başlayan Batılılaşma sürecinde, toplumun isimler konusundaki tercihlerinde gözlemek mümkündür. Belki de bu etkileşimin ipuçlarını daha çok edebi eserlerde görmek mümkündür. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde yazılan kitaplar analiz edildiğinde, o zamana kadar çok yaygın olmayan *Bihter*, *Behlül*, *Neriman*, *Suzan*, *Aysel*, *Nalan*, *Bihruz* gibi çoğu Farsça kökenli isimlerin moda olduğu görülür (Köstüklü, 2005). Cumhuriyetten sonra sosyo-kültürel hayatın pek çok alanında gerçekleşen değişimler, çocuklara isim vermede de etkili olmuş, bazı isimler popülerliğini yitirirken, bazıları da hızla yaygınlaşmıştır. Ancak isimlerde Türkçeleşme eğilimini daha öncelerde, yani 1906’larda Türk milliyetçileri arasında ortaya çıkan bir eğilimde görebiliriz. O dönemde Mehmet Ziya (1876-1924) kızına “Sevinç”, oğluna “Adsız” ve kendisine de “Gökalp” ismini verir. Ömer Seyfeddin (1884-1920) kızına “Güner” ismini verir. Bu yeni isimlerin verilmesinde estetik görünüm, karakteristikler ile temel ilkelerin formüle edilmesinde herhangi bir girişim bulunmazken, isimlerin Türkçe olması özellikle öne çıkan ve vurgulanan husus olmuştur (Başgöz, 1983: 205). Temel dilbilimsel ilkelerin belirlenmediği bu süreçte, istisnai de olsa köken itibariyle Moğolca ve Çince olan bazı isimlerin Türkçe sanılarak alınması, beraberinde Türk tarih ve kültürü içinden gelen bazı isimlerin de ilgi görmemesi söz konusu olmuştur (Zülfikar, 2003: 28). Cumhuriyet sonrası süreçte özellikle bürokrat kesiminde Arapça ve Farsça kökenliler yerine öz Türkçe isimler verilmesi yaygınlaşmıştır. İsimlerdeki değişim

¹⁴ Sivas’ta “Ahmet Turan”, G.Antep ve K.Maraş’ta Ökkeş, Diyarbakır’da Şeyhmus vb. isimler adeta bu yörelerle özdeşleşmiştir. Bayram, Kadir, Kadriye, Miraç, Oruç, Recep, Şaban, Ramazan, Kurban, Mevlüt, Arif, Arife vb. isimler de kutsal zamanlarla ilgili olarak yaygın bir şekilde verilmektedir.

1930'lardan sonra artarak sürmüş, kültürün diğer unsurlarıyla birlikte isimlerde de Türk milli kimliğini öne çıkaran motifler güç kazanmış, hatta öyle ki bu dönemde Türkçe isimlerin derlendiği çalışmalar kendini göstermeye başlamıştır.¹⁵ Yeni Türk isimlerinin yaygınlaşmasında öncü toplumsal kesimler ise daha çok bürokrat ve entelektüeller olmuştur. Eğitim düzeyindeki artış ve şehirleşme isimlerdeki değişimi (gelenekten yeni Türkçe isimlere doğru) etkileyen en önemli faktörler olmuştur (Başgöz, 1985: 229-230). Başgöz'e göre tarihsel süreçte Türk isimleri, şehirlerin aksine dinin kurumsal etkisinin daha zayıf olduğu köylerde ve kasabalarda daha iyi korundu ve sürdürüldü. (Başgöz, 1983: 204). Ancak bu olgu köy-şehir ayırımından ziyade merkez-taşra ayırımında daha anlamlı hale gelir. Otantik Türk isimleri sözlü halk kültürü ve dindarlığı içinde varlığını sürdürürken, yazılı kültürün geliştiği, merkeziyetçi, kitabî dindarlık formlarının aktarıldığı süreçlerde de giderek kenara itildi.

İsmlendirme kültüründe tartışmanın boyutu artık geleneksel anlam sistemlerinin ve yaşam biçimlerinin değiştiği modernleşme sürecinin ötesinde, giderek dünyayı küçülten ve belli ölçüde ulusal sınırları geçersizleştiren küreselleşme olgusuyla yeni bir yöne girmiş bulunmaktadır. Artık ulusal kültür değerleri, kitle iletişim araçlarının olağan üstü kontrol ve etkisinde sürüklenmeye ve yeni küresel kültür tsunamileri karşısında tutunmaya çalışan bir arkaizm olarak safdışı kalmaya zorlanmaktadır. Kuşkusuz yeni süreç isim kültüründe de bazı değişim ve farklılaşmalara yol açmaktadır. Bununla birlikte kitle iletişim ve bilgiye ulaşım imkânlarının arttığı bu dönem, kültürel kimliğe ait isimlerin de bir bütün olarak açığa çıkması ve kullanılmaya başlaması için kendi içinde tarihsel sürekliliğin direnç ruhunu da taşımaktadır.

Sonuç

İsim, bir ad olmanın ötesinde kişiyi tarihsel ve toplumsal düzeyde bir kimliğe ait kılan önemli sembolik bir göstergedir. Bu sembolik bağlayıcılık nedeniyle "isim verme uygulamaları", belli bir kültüre, dünyaya aidiyeti ve kolektif ruha katılımı sağlama işlevine sahiptir. İsim bu anlamda kişilerin sosyo-kültürel kimliğini gösteren bir varoluş parolası olmaktadır. Dolayısıyla

¹⁵ Bkz. Atalay, *Türk Büyüklüğü veya Türk Adları*, Devlet Basımevi, İstanbul 1935; *Türk Adları*, J. Gen. K. Matbaası, 1936. Daha sonraki dönemler için örneğin Şemsettin Kutlu, *Türkçe Kadın ve Erkek Adları*, TDK Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1969. vd.

belli bir kültür, tarih ve anlam dünyasına bağlılığı gösteren isimlerin arka planında özel bir zihniyet, inanç ve eylem yönelimleri ile bir kimlik sistemini okumak mümkündür.

İsimlerin işlevleri arasında, kimliğin, kültürün farklılığını ve benliğin kendine özgünlüğünü tanımlama yer almaktadır. Ancak her ne kadar tarihsel sürekliliğin temel göstergelerinden olsa da, isimler sosyo-kültürel değişim süreçlerinde belli eğilimleri gösteren etkilere de açıktır. Bu anlamda Türk isim kültüründe meydana gelen değişimler, toplumsal tarihimizde ortaya çıkan değişimlerden bağımsız değildir. İsimlerin yatay farklılaşma bağlamında da, örneğin geleneksel ve modern yapılar gibi çeşitli toplumsal birim ve süreçlerdeki anlam ve işlevleri de değişmektedir. Öte yandan modern toplumsal yapılarda klasik sınıfsal ayrımların yerine yeni katmanlaşma biçimlerinin gelmesi, artık salt belli kategorilerle özdeşleşen ya da onları temsil eden isimler gerçeğini de kısmen sorguya açık kılmaktadır. Zira günümüzde kırsal/kentsel ayrımını geçersizleştiren kitle iletişim araçlarının ve küreselleşmenin etkisi, artık isim tercihlerinde mekansal kökenlerin ötesinde yeni aidiyet kalıplarını daha belirleyici hale getirmektedir.

Yaşanan sosyo-kültürel değişim tecrübelerine bağlı olarak Türk isim kültüründe farklı anlayışların ortaya çıktığı, geleneksel isim sisteminin sınırları belirsiz, hatalı dilsel kurgulara dayalı ve uydurma isimlerle bir kırılmaya uğradığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda salt "Kur'an'da geçtiği" için isim olarak seçilen ancak hiçbir anlam ifade etmeyen sözcükler isim kültüründe bir sendelemeye yol açabilmektedir. Diğer yandan isimleri bir modernlik göstergesi olarak kullanma eğiliminde de, isim tercihlerinin herhangi bir dilsel form ve anlam temeline dayanmaması, sonuçta benzer bir deformasyon etkisi yaratmaktadır. Zira bu isimlendirme tutumu sosyokültürel birikimin ve dilsel kuralların dışında, daha çok kulağa hoş gelen, gerektiğinde heceleri yan yana getirerek uydurma ve türetilmiş isimlere yönelimi temsil etmektedir. Eğer isimlerde bir yabancılaşmadan söz edeceksek, bu yabancılaşma farklı sebeplere bağlı olarak gerçekleşmektedir. Her şeyden önce isimler bir kültürü var kılan dilsel sembol sistemi içerisinde anlam bulurlar. İsmi kültürel boyutu onun dilsel kurallar içinde bir yeri olmasına ya da dilsel mentaliteye uygun inşa edilmesine göre belirlenir. Ancak Türk isim kültüründe özellikle son dönemlerde dilsel formlarda (hecelerden isim üretme, Türkçeye yakın yabancı isimleri seçme gibi sebeplerden dolayı) bir sapma ve erozyon yaşandığı söylenebilir. Diğer bir yabancılaşma potansiyeli ise alt kültürler arasındaki farklılıkların şiddetlenmesiyle ve toplumsal değerlere rağmen karşıt kültürlerin artışında kendisini gösterir. Etnik, siyasal, dinsel cemaatçi yapılanmalar alternatif ikame kültürler boyutuna geldikçe, kültürel değer ve normların

bütünlüğü açısından oluşan risk, dilsel sembol sistemi olarak isimleri de kuşatır. Bu bağlamda isimlerde ortaya çıkan yabancılaşma, büyük ölçüde cemaatçi dinsel ve din dışı alt kimlik eğilimlerinin yanı sıra aşırı yenilikçi, fantezi ve moda yönelimlerinin katkıda bulunduğu bir sonuç olarak görülebilir.

Türk isim kültürünün, bütün farklılaşma eğilimlerine rağmen karakteristik motiflerini koruyan bir sembol sistemi olarak tanımlayıcı işlevlerini sürdürdüğü söylenebilir. Bu anlamda yaşayan isimlendirme pratiklerinde kültürel bütünlüğü gösteren pek çok örnek bulmak mümkündür. Örneğin aile büyüklerinin isimlerini çocuklara verme geleneği, "ocak" kültürünün güçlü olduğu Türk toplum ve kültür hayatının bir gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu olgunun farklı toplum kesimlerinde ortak bir özellik olarak görünmesi, sosyal çevre faktöründen ziyade Türk grup kimliğindeki "atalara saygı" motifinin ağırlığını göstermektedir. Öyleyse isim kültürü sosyo-tarihsel faktörler ve Türk grup davranışı içinde gelişen kültürel kodlarda belirginleşmektedir. Ancak isim verme gelenekleri zaman içinde kültürel etkileşimin izlerini de takip edebileceğimiz tarihsel materyal özelliği taşır. İsimlerle verilen mesaj belki değişmektedir, ama değişmeyen isimlerin mesaj vermedeki sembolik işlevidir.

Kaynaklar

Aras, Ö. (1998). Ad koyma, İstanbul: *TDV İslam Ansiklopedisi*; C.1, 332-333.

Araz, R. (1995). *Harput'ta eski türk halk inançları ve halk hekimliği*, Ankara: Atatürk Kültür Dil Tarih ve Yüksek Kurumu TDK Yayınları.

Arslan, H. (1992). *Epistemik cemaat*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Atalay, B. (1935). *Türk büyükleri veya Türk adları*, İstanbul: Devlet Basımevi.

Başgöz, İ. (1983). The meaning of dimension of change of personal names in turkey, *Turcica*, XV, (201-218).

Boratav, P. N. (1999). *100 soruda türk folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınları, 5. Baskı,.

Çelik, C. (2005). *İsim kültürü ve din-şahıs isimleri üzerine bir din sosyolojisi denemesi*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Gözaydın, Nevzat (1982). Federal Almanya'daki Türk işçilerimiz arasında gelenek değişiklikleri üzerine-ad verme ve örnekleri, *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1982, C. IV.

İlyasova, K. C.- Kalafat, Y. (1998). Türkmenistan ve Türkiye halk inançlarında doğum, *Türk Folkloru Araştırmaları*, 1988/2, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Koß, G. (2002). *Namenforschung-eine einföhrung in die onomastik*, (3.Aufl.), Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Luckmann, T. (1991). *Die unsichtbare religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Ömek, S.V. (1995). *Türk halkbilimi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Saylık, Kudret (2002). Akçaeniş tahtacılarında doğum ve çocukla ilgili inançlar, uygulamalar, *Folklor/Edebiyat*, c. VIII, S. 30, 359-361.

Selçuk, Ali (2003). *Tahtacılar, mersin tahtacıları üzerine bir araştırma*, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Wallace, R. A. ve Wolf A. (2004). *Çağdaş sosyoloji kuramları*, (L. Elburuz ve M.R. Ayas, Çev.), İzmir: Punto Yayıncılık.

Wuthnow, R. J. (2002), Din sosyolojisi, (Adil Çiftçi, Çev), *Din ve modernlik*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Names as Cultural Symbol System: Introduction to Name Sociology.

Citation©-Çelik, C. (2006). Names as cultural symbol system: Introduction to name sociology. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 6 (2), 39-61.

Abstract- In this essay personal names in our culture are made a subject of sociological research as cultural symbol system. In this frame, it is implied that basic dynamics of Turkish name culture and mentioned that concept and practice about giving name, their developments in the historical period, the represented meanings of the names as semiologic and its symbolical worth, their functions in the context of various sub cultural groups, some discussions on the names. Also it is taken some effects of modernizing on understanding and practice of giving name. At last, it is focused on names causes that peculiarities of implying to social categories and classes, systematized that its symbolical dimension for Turkish cultural life .

Key Words- Onomastic, name sociology, personal names, sociology of religion, symbol system.

Muayyen Zamanlarda Kılınması Tavsiye Edilen Nafile Namazlar ve Bu Namazlara Kaynaklık Eden Rivayetler

Yrd. Doç. Dr. Muhammet YILMAZ*

Atf©- Yılmaz, M. (2006). Muayyen zamanlarda kılınması tavsiye edilen nafile namazlar ve bu namazlara kaynaklık eden rivayetler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2), 63-99.

Özet- İslam dininin esasını oluşturan ibadetlerin başında namaz gelmektedir. Allah tarafından kılınması emredilen (farz) namazlar dışında, Hz. Peygamber'in kılmış olduğu diğer namazlar genel anlamda nafile kategorisinde değerlendirilmektedir. Bunların yerine getirilmesi isteğe bağlıdır ve bir Müslüman'ın imkânı ölçüsünde bu tür namazları kılması arzu edilen bir husustur. Gerek hadis kaynaklarında ve gerekse diğer İslamî edebiyatta sahih rivayetlere dayanmayan bazı namaz çeşitleri ile de karşılaşmaktadır. Özellikle haftanın her bir günü kılınması tavsiye edilen ve rekat sayıları farklılık arz etse de muhteva açısından birbirine oldukça benzeyen namazlarla ilgili rivayetlerin tamamı uydurmadır. Bu namazları Hz. Peygamber'in kıldığı ya da kılınmasını istediğine dair sağlam hiçbir delil yoktur. Bununla birlikte bu tür namazlarla ilgili rivayetler İslamî bazı kaynaklarda yer alabilmiştir. Aynı şekilde kutsal aylar olarak kabul edilen Recep, Şa'ban ve Ramazan aylarının belli zamanlarında kılınan namazlarla ilgili rivayetlerin de çoğu uydurma olarak kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler- Namaz, nafile namaz, rivâyet, uydurma hadis, gün ve gece



Giriş

Kelime-i şehâdetten sonra İslam'ın en önemli ibadeti olan namaz, belli fiiller ve özel rükünlerle Allah'a kulluk etmek demektir. Yüklülük çağında olan kadın-erkek her müslümanın yerine getirmekle görevli olduğu namazlar farz-ı ayın olarak isimlendirilir. Bunlar, beş vakit namaz ve cuma namazından ibarettir. Müslümanların bir kısmının ifa etmesi ile diğerlerinin

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. muhyilmaz@cu.edu.tr

üzerinden sorumluluğun kalktığı cenaze namazı ise farz-ı kifâye namaz olarak adlandırılır. Hanefîlere göre yatısı namazından sonra kılınan üç rekatlık vitir namazı, Ramazan ve Kurban bayram namazları vacip olarak kabul edilirken, bunların dışında kalan namazlara nafilî adı verilmiştir.

Bunun yanı sıra söz konusu namazlar dışında kalan ve Hz. Peygamber tarafından kılındığı ya da tavsiye edildiğine dair sağlam deliller bulunmayan namaz çeşitleri de mevcuttur.

İbadetler, esas itibarıyla Kur'an ayetlerine dayanır. Ancak bunların teferruatı ve ifa ediliş şekilleri Hz. Peygamber'in uygulamaları ile bilinmektedir. Bu ise, ister farz ister nafilî olsun, bütün ibadetlerin Kur'an ve Sahih Sünnet'e dayalı olmasının gerekli olduğu anlamına gelmektedir.

Uydurma hadislerin bir araya getirildiği eserlerde, bazı konulardaki bütün rivayetlerin aslının olmadığı şeklinde genel hükümler bulunur. Bu çerçevede, haftanın her bir günü/gecesi ile bazı aylarının belli gün ve gecelerine ait namazlarla ilgili rivayetler, hakkında sahih hadis bulunmayan konular içerisinde yer almaktadır.¹ Buradan hareketle biz, bu çalışmada bir makale çerçevesinde bir kısım nafilî namazların dayanağı olarak zikredilen rivayetleri hadis tenkit metodu açısından ele almayı amaçlamış bulunmaktayız.

Sahih hadis kaynaklarında yer almamakla birlikte Gazâlî'nin *İhyâ* adlı eseri gibi müslümanların genel kabulüne mahzar olmuş bazı önemli kitaplarda rastlanan bu tür rivayetler, başta İbnü'l-Cevzî olmak üzere birçok mevzûât âlimi tarafından uydurma kabul edilmiştir. Kendinden sonraki çalışmalar için temel kaynak durumunda olan *el-Mevdûât* adlı eserinde İbnü'l-Cevzî, rivayetleri, kendisine ulaşan senetleriyle vermiş ve daha çok isnad problemlerinden hareketle değerlendirmelerde bulunmuştur. Sonraki eserlerde ise senedler verilmiş, isnadla ilgili değerlendirmeler İbnü'l-Cevzî'den nakledilmiştir.

Biz, İbnü'l-Cevzî'nin eserini temel alarak yaptığımız bu çalışmada çoğu yerde rivayetlerin senedlerini kısaltarak verdik. Zaman zaman da metinleri isnadsız olarak vererek çalışmanın hacminin artmasını engellemeye çalıştık. Bununla birlikte rivayetlerin metinlerini tam

¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-Münif*, s. 95-99. Hakkında sahih hadis bulunmayan konu başlıkları ve bu konuda yapılan çalışmalar için bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, s. 146-214. Mevzu hadislerle ilgili yapılan Türkçe çalışmalarda da bu konu başlıklarına işaret edilmiştir. M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s.169; Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu*, s. 26-30.

olarak vermeye gayret ettik.

Bu çalışmada mevzûât literatürü esas alındığından, yapılan değerlendirmeler de bu literatür çerçevesinde olacaktır. Daha çok isnad merkezli bir tenkit anlayışının hakim olduğu bu eserlerde, rivayetlerin yer yer metin açısından tenkit edildiği de görülecektir.

1. Haftanın Her Bir Günü/Gecesi Kılınması Tavsiye Edilen Namazlar

1.1 Pazar Günü/Gecesi Namazı

Ebû İshâk İbrahim b. Şazeveyh, Muhammed b. Ebî Ali, Ebû Nu'aym, Seleme b. Verdân, Enes b. Mâlik tarikiyle Hz. Peygamber'in şöyle söylediği nakledilmiştir:

“Pazar gecesi kim dört rekât namaz kılar ve her rekatta Fatihatü'l-Kitâb'ı bir defa, Kul Hüvallahü Ehad'i de yirmi beş defa okursa, Allah ona kıyâmet gününde Kur'ân'ı on defa okuyup hükümleriyle amel eden kimsenin sevabını verir. O kişi, kıyâmet gününde yüzü ayın on dördü gibi parlak bir şekilde kabrinden çıkar. Allah ona her bir rekât karşılığında yakuttan bin ev verir. Bu evlerin her birinde miskten bin oda vardır. Her bir odada yüz sedir vardır. Her sedirin üzerinde huriler vardır. Her bir hurinin emrinde de bin erkek ve kadın hizmetçi vardır.”²

İbnü'l-Cevzî Enes'den merfû olarak nakledilen bu hadisin uydurma olduğunu, isnadında yer alan kişilerin çoğunun bilinmediğini kaydederek söz konusu râviler hakkında şu değerlendirmelere yer verir: “Yahyâ, ‘Seleme b. Verdân'ın hadiste bir değeri yoktur’; Ahmed b. Hanbel, ‘hadisleri terkedilmiştir’; İbn Hibbân ‘onun hadisleriyle delil getirilmez’; Ebû Hâtim er-Râzî de ‘Ahmed b. Muhammed b. Ömer yalancıdır’ demişlerdir.”³

Pazar gecesi kılınması tavsiye edilen namazla ilgili bir başka rivayet ise şöyledir: *“Pazar gecesi kim yirmi rekât namaz kılar ve her bir rekatta Fatihatü'l-Kitâb'ı ve Kul Hüvallahü Ehad'i elli defa, Muavvezeteyn'i de bir defa okur, Allah'a yüz defa istiğfar eder, kendisi, anne babası için de yüz defa bağışlanma ister, Hz. Peygamber'e yüz defa salâtü selâm eder, kendi ve etrafındakilerden Allah'a sığınır ve daha sonra ‘Allah'tan başka ilah*

² İbnü'l-Cevzî, *Mevzû'ât*, II, 40; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-Münîf*, s. 48; Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 50; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 85; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 411; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 403; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 44; el-Hût, *Esna'l-Metâlib*, s. 296.

³ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 39–40; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 49.

olmadığına, Âdem'in Allah'ın özü ve fitratı olduğuna, İbrahim'in Allah'ın dostu olduğuna, Musa'nın Allah'ın kelîmi olduğuna, İsa'nın Allah'ın ruhu ve Muhammed'in de onun habibi olduğuna şahadet ederse, Allah'a çocuk isnad eden ve etmeyen kişilerin sayısınca o kişiye sevap yazılır. Allah o kimseyi kıyamet gününde emin kişilerle birlikte diriltir ve Allah'ın onu nebilerle birlikte Cennet'e girdirmesi de hak olur."⁴

Gazâlî'nin *İhyâü Ulûmî'd-Din* adlı eserinde Enes'e isnad ederek zikrettiği bu rivayet hakkında söz konusu eserin hadislerini tahriç eden Irâkî şöyle demektedir: "Bu rivayet Ebû Musa el-Medî'nin isnadsız olarak zikrettiği münker bir rivayettir. Ebû Musa el-Medî'nin namazın faziletleri konusunda Enes'in hadisi olarak altı ve dört rekat şeklinde kılınan namazlarla ilgili zikrettiği rivayetlerin hepsi çok zayıftır."⁵

Bir başka rivayet ise Ahmed b. Muhammed, Ebû'l-Abbas el-Fârisî Ebû Ahmed Hâtîm b. Abdullah b. Hâtîm, er-Rebî' b. Süleyman el-Mürâdî, Abdullah b. Vehb, Mâlik b. Hubeyb b. Abdurrahman, Hafs b. Âsım tarihiyle rivayet edilmiştir. Rivayete göre Ebû Sa'îd el-Hudrî Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakleder: "Kim Pazar gecesi dört rekat namaz kılar ve her bir rekatta *Fatihâtü'l-Kitâb'ı* bir defa, *Kul Hüvallahü Ehad'i* elli defa okursa Allah ona cehennemî haram kılar. Kıyamet gününde onu azaptan emin bir şekilde diriltir. Onu kolay bir hesaba çeker ve o kişi sırat üzerinden şimşek gibi hızlı bir burakla geçer."⁶

İbnü'l-Cevzî bu hadisin de uydurma olduğunu, râvilerinin çoğunun bilinmediğini, Mâlik, İbn Vehb ve er-Rebî'nin bu rivayeti kesinlikle rivayet etmediklerini kaydetmiştir.⁷ Bu hadis, senedindeki Ahmed b. Muhammed Ömer'in yalancı ve meçhul olmalarından dolayı da uydurma kabul edilmiştir⁸. Suyutî, Ahmed b. Muhammed'in yalancı, hocalarının da meçhul olduğunu belirtirken,⁹ İbn Arrâk da Ahmed b. Muhammed b. Ömer tarihiyle Ebû Sa'îd'den nakledilen bu rivayetin râvilerinden Ebû'l-Abbas el-Fârisî ve Ebû Ahmed Hâtîm b. Abdullah b.

⁴ Gazâlî, *İhyâ*, I, 197; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 50.

⁵ Irâkî, *el-Muğnî* (İhya ile birlikte), I, 197; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 50.

⁶ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, s. II, 40; Suyutî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 50; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 85; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 45..

⁷ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, s. II, 40.

⁸ Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 50.

⁹ Suyutî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 50.

Hâtim'in meçhul kişiler olduğunu kaydetmiştir.¹⁰

Benzer bir rivayet de şöyledir: *"Kim Pazar günü bir selamla dört rekat namaz kılar ve her bir rekatta bir defa el-Hamdü'yü bir defa ve Âmene'r-Rasûlü'yü sonuna kadar okursa Allah o kimse için her bir Hıristiyan erkek ve kadın sayısınca bin hac ve bin umre yapmış sevabı yazar. Yine her bir rekat için bin namaz sevabı yazar ve kendisi ile ateş arasına bin hendek koyar. Ayrıca onun için Cennet'te sekiz kapı açar ki istediği kapıdan girsin. Ayrıca kıyamet gününde her türlü ihtiyacını da karşılar."*¹¹

İbnü'l-Cevzî, bu rivayetin de uydurma olduğunu ve râvilerinin çoğunun bilinmediğini belirtmiştir.¹² İbn Kayyim el-Cevziye benzer metinle kaydetmiş ve "bunu uyduranı Allah kahretsin. Bunu Allah ve Rasûlü adına uydurmaya nasıl cüret etmiş!" ifadesini kullanmıştır.¹³

Bu rivayeti Gazâlî Ebû Hureyre'den şu metinle nakletmektedir: *"Kim Pazar günü dört rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb ve Âmene'r-Rasûlü'yü bir defa okursa, Allah onun için her bir kadın ve erkek Hıristiyan sayısınca sevap yazar ve ona Nebi sevabı verir. Yine ona hac ve umre sevabı yazar. Ayrıca her bir rekat sayısınca bin namaz kaydeder. Allah ona Cennet'te de her bir harf karşılığında güzel kokulu miskten bir şehir verir."*¹⁴

İrâkî, bu rivayeti Ebû Musa el-Medîni'nin Ebû Hureyre hadisi olarak zayıf bir senedle naklettiğini belirtmiştir.¹⁵ el-Cevzekânî'nin Ebû Hureyre hadisi olarak tahrîç ettiği bu rivayet, isnadında bilinmeyen râviler olmasından dolayı İbnü'l-Cevzî ve Suyûtî tarafından yalan ve uydurma olarak kabul edilmiştir.¹⁶

Gazâlî'nin Pazar günü namazı ile ilgili Hz. Ali'den nakledildiğini belirttiği bir başka hadis de şöyledir: *"Pazar günü çokça namaz kılmak suretiyle Allah'ı birleyiniz. Zira Allah birdir ve onun ortağı yoktur. Kim Pazar günü öğle namazının farz ve sünnetinden sonra dört rekat*

¹⁰ İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 85.

¹¹ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 40-41; Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 50; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 86; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 45.

¹² İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 41.

¹³ İbn Kayyim el-Cevziye, *el-Menârü'l-Münîf*, s. 48; *Nakdül-Menkûl*, s. 37.

¹⁴ Krş, Gazâlî, *İhyâ*, I, 197.

¹⁵ İrâkî, *el-Muğnî*, I, 197.

¹⁶ İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 86; Leknevî, *el-Âsârü'l-Merfû'a*, s. 51.

namaz kılar, ilk rekatta Fâtihatü'l-Kitâb ve Tenzîlü's-Secde'yi (Secde sûresini), ikincide Fâtihatü'l-Kitâb ve Tebâreke'yi okur, ardından teşehhüd eder ve selam verir, sonra kalkar ve geri kalan iki rekâtı kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb ve Cuma suresini okur, ardından da Allah'tan ihtiyacının karşılanmasını isterse, onun ihtiyacını gidermek Allah üzerine hak olur.¹⁷ Irâkî bu hadisi Ebû Mûsa el-Medîni'nin isnadsız olarak rivaye ettiğini belirtmiştir.¹⁸

Keşfü'l-Hafâ sahibi Aclûnî haftanın her bir günü için özel olarak kılınan namazların fazileti ile ilgili olarak nakledilen rivayetlerin tamamının uydurma olduğuna dikkat çekmiş, bu bağlamda yukarıdaki rivayeti örnek olarak naklettikten sonra bu rivayetin uydurma olduğu şeklindeki İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşüne katılmıştır.¹⁹

Ali el-Kâri, pazar günü bir selamla dört rekatlık namazla ilgili rivayeti sonuna kadar zikretmiş ve 'Allah bunu uyduran kişiyi kahretsin, bunu ne cüretle Allah ve Rasûlü'ne affetmiştir' demekten kendini alamamıştır.²⁰

Bu tür namazlarla ilgili Ali el-Kâri'nin genel değerlendirmesi ise şöyledir: "Pazar günü/gecesi, Pazartesi günü/gecesi namazı şeklinde haftanın günlerine izafe edilen gündüz ve gece namazlarının tamamı yalandır. Aynı şekilde Recep ayının ilk Cuma günü namazı da yalandır. Şa'ban ayının ortasında kılınması tavsiye edilen gece namazı da aynı şekilde uydurmaktır."²¹

1.2. Pazartesi Günü/Gecesi Namazı

el-Abbâs b. Hamza, Ahmed b. Abdullah, Bişr b. es-Seriyy, Heysem, Yezîd tarikiyle rivayet edildiğine göre Enes b. Mâlik Hz. Peygamber'in şöyle söylediğini nakletmiştir:

"Kim pazartesi gecesi altı rekât namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb'ı bir defa, Kul Hüvellahü Ehad'i yirmi defa okur ve daha sonra yedi defa istiğfar ederse, Allah ona kıyamet günü bin siddîk, bin âbid ve bin zâhid sevabı verir. Yine o günde Allah ona nurdan parlayan bir taç giydirir. İnsanlar korktuğunda bu kişi korku hissetmez. Sırat üzerinden de

¹⁷ Gazâlî, İhyâ, I, 197.

¹⁸ Irâkî, el-Muğnî, I, 197.

¹⁹ Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, II, 411.

²⁰ Ali el-Kâri, el-Esrâru'l-Merfû'a, s. 403.

²¹ Ali el-Kâri, el-Esrâru'l-Merfû'a, s. 403; Leknevî, el-Âsâru'l-Merfû'a, s. 57.

şimşek gibi geçer.”²²

İbnü'l-Cevzî bu rivayetin isnadında Yezîd, el-Heyssem ve Bişr gibi cerhedilmiş râviler bulunduğunu belirtir. Ahmed b. Abdullah'ın yalancı olarak bilinen el-Ahmed b. Abdullah el-Cüveybârî olmasından hareketle bu rivayetin uydurma olduğunu kaydeder.²³ İbn Kayyim el-Cevziyye de bu hadisi uyduran kişinin Ahmed b. Abdullah el-Cüveybârî'i olduğunu belirtmiştir.²⁴

Suyûtî ise Bişr b. es-Seriyy, el-Heyssem, Yezîd er-Rakkâşî, Enes tarihiyle nakledilen ve belli günlerde kılınması tavsiye edilen namazlarla ilgili rivayetlerin, söz konusu kişilerin “meçhul”, “zayıf”, “metruk”, “kendilerinden rivayet helal olmaz”, “hadis uydurucusu” gibi sıfatlarla cerh edilmiş olmalarından dolayı tamamının uydurma olduğunu kaydeder. Bu tarikle nakledilen rivayetlerden birisi olan yukarıdaki rivayetin de aynı şekilde uydurma olduğunu belirtir.²⁵

“Kim pazartesi günü dört rekât namaz kılar ve her bir rekatta Fatihatü'l-Kitâb'ı bir defa, Ayetelkürsî'yi bir defa, Kul Hüvallahü Ehad'i bir defa, Kul Eûzü bi Rabbi'l-Felak'ı bir defa, Kul Eûzü bi Rabi'n-Nâs'i bir defa okur ve selam verince on defa Allah'a istiğfar eder, Rasûlüne de on defa salât ve selam getirirse, bütün günahları bağışlanır ve Allah ona beyaz inciden bir saray verir. Sarayın ortasında uzunlukları ve enleri üç bin zira olan yedi ev vardır. Bu evlerden birincisi beyaz gümüşten, ikincisi altından, üçüncüsü inciden, dördüncüsü züm-rütten, beşincisi zebrecetten, altıncısı dürden ve yedincisi de parlayan bir nurdandır. Evlerin kapıları amberden olup her bir kapının üstünde zaferandan bin örtü vardır. Her bir evde kâfurdan bir döseğ ve her döseğin üstünde bin yatak ve her bir yatak üzerinde de Allah'ın en güzel şekilde yaratmış olduğu huriler vardır. Bu hurilerin ayaklarından dizlerine kadar olan kısımları nemli zâferandandır. Dizlerinden göğüslerine kadar olan kısımları miskten, göğüsle-rinden boyunlarına kadar kısımları ise gri amberdendir. Boyunlarından başlarına kadar olam

²² İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 41; Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 48-49; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 84; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 404. Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, 45; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 49.

²³ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 41.

²⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-Münîf*, s. 49.

²⁵ Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 48-49; Ayrıca bkz. İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 84; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 41.

kısımları da beyaz kâfurdandır ve her birinin üzerinde cennet elbiselerinin en güzelinden bin elbise bulunmaktadır."²⁶

İbnü'l-Cevzî İbrahim b. Muhammed, el-Hüseyn b. İbrahim, Muhammed b. Tâhir, Ali b. Ahmed el-Bündâr, Ali b. Ubeydullah, İbn Bündâr, el-Muhlis, el-Beğavî, Mus'ab, Mâlik, İbn Şihâb, Sâlim, İbn Ömer tarihiyle merfû olarak tahriç etmiş ve uydurma olduğunda şüphe bulunmadığını kaydetmiştir. Hem bu rivayeti hem de benzer şekilde salı günü/gecesi, çarşamba günü/gecesi, perşembe günü/gecesi, cuma günü/gecesi namazları ile ilgili rivayetleri el-Hüseyn b. İbrahim'in uydurmuş olduğunda şüphe bulunmadığını kaydeden İbnü'l-Cevzî, bu kişinin ilim sahibi biri olmasının ise ayrı bir üzüntü kaynağı olduğunu da ifade etmiştir.²⁷

İbn Kayyim el-Cevziyye ve Ali el-Kârî de bu rivayet yanında haftanın her bir günü kılınması tavsiye edilen namazlarla ilgili rivayetleri uyduran kişinin yalancı olarak meşhur olmuş el-Hüseyn b. İbrahim olduğu görüşünü paylaşmaktadır.²⁸

İbn Kayyim el-Cevziyye çirkin mükâfatlar içeren bu ve benzer hadislerin tamamının Hz. Peygamber adına söylenmiş yalan olduğuna dikkat çekmekte ve tür bu rivayetlere hadis ehli olmayan çok sayıda zühd, fakr ve fıkıh sahibi kişilerin itibar ettiğini belirtmektedir.²⁹

Konuyla ilgili başka bir rivayet ise şöyledir: "*Kim Pazartesi günü on iki rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb ve Ayetelkürsî'yi bir defa, namazı bitirince de Kul Hüvellahü Ehad'i on iki defa okur, on iki defa da istiğfar ederse kıyâmet günü bir münadi şöyle seslenir: Falan oğlu falan nerede? Kalksın ve sevabını alsın. Ona ilk olarak bin elbise verilir ve taç giydirilir. Sonra ona 'cennete gir' denilir. Onu bin melek karşılar ve her bir meleğin beraberinde bir hediye vardır. Melekler onu dillerine dolarlar ve parlak nurdan meydana*

²⁶ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 41-42; Suyutî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 50-51; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 86-87; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 403; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 45.

²⁷ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 42; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 45; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 52.

²⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-Münîf*, s. 49; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 404.

²⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-Münîf*, s. 50. Hadislerin dil ve üslup açısından problem arz etmesi, metin tenkidi kriterleri içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kışbaşıoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 239-242. Hayri Kırbaşıoğlu hadislerin mübalağalı vaat veya tehditler içermesini de önemli bir metin kriteri olarak kabul etmektedir. Bkz. Aynı eser, s. 242-246.

*gelen bin köşkün etrafında onu gezdirirler.*³⁰

Gazâlî tarafından *İhyâ*'da yer verilen bu rivayet hakkında Irâkî, "Ebû Musa el-Medîni tarafından senedsiz olarak zikredilmiş, münker bir rivayettir."³¹ değerlendirmesini yapmaktadır.

İmam Gazâlî'nin Câbir'den nakledildiğini belirttiği "*Kim pazartesi günü güneşin yükselişi anında iki rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb' ve Âyetelkürsî'yi birer defa, Kul Hüvellahü Ehad ile Muavveteyn'i de birer defa okur, selam verince Allah'a on defa istiğfarda bulunur, on defa da Hz. Peygamber'e salâtü selamda bulunursa, Allah o kimsenin bütün günahlarını bağışlar.*"³² şeklindeki rivayet de Irâkî tarafından münker olarak kabul edilmiştir.³³

1.3. Salı Günü/Gecesi Namazı

Yezîd er-Rakkâşî'nin Enes b. Mâlik'ten rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "*Kim salı günü gün ortalandığında –başka bir rivayette günün yükselişi esnasında-on rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb ve Ayetelkürsî'yi bir defa, Kul Hüvellahü Ehad'i de üç defa okursa, ona yetmiş gün boyunca hiçbir günah yazılmaz. Yetmiş gün içinde vefat ederse şehit olur ve yetmiş yıllık günahı da affedilir.*"³⁴

Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazâlî tarafından nakledilen bu rivayetin Ebû Musa el-Medîni tarafından zayıf bir isnadla tahriç edildiği belirtilmiştir.³⁵

Salı gecesi iki rekat kılınması tavsiye edilen namazlarla ilgili rivayetler şöyledir: "*Salı gecesi kim iki rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb, Kul Hüvellahü Ehad ve Muavveteyn'i on beş defa; selam verdikten sonra da Ayetelkürsî'yi on beş defa okur ve on beş defa da Allah'a istiğfarda bulunursa onun için büyük bir sevap ve ecir olur.*"³⁶

³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, I, 198.

³¹ Irâkî, *el-Muğnî*, I, 198.

³² Gazâlî, *İhyâ*, I, 198.

³³ Irâkî, *el-Muğnî*, I, 198; Ayrıca bkz. Leknevî, *el-Âsârü'l-Merfû'a*, s. 52-53.

³⁴ Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, s. 174; Gazâlî, *İhyâ*, I, 198.

³⁵ Irâkî, *el-Muğnî*, I, 198.

³⁶ Gazâlî, *İhyâ*, I, 199.

“Kim Salı gecesi iki rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb'ı bir defa, İnnâ Enzelnâhü ve Kul Hüvellahü Ehad'i yedi defa okursa Allah onu ateşten azad eder. Bu ise Kıyâmet gününde onu Cennete götüren bir rehber olur.”³⁷

İrâkî bu rivayetlerin de Ebû Musa el-Medîni tarafından isnadlı ve isnadsız olarak tahriç edildiğini, ancak bu tür rivayetlerin tamamının münker olduğunu kaydetmiştir.³⁸

Şevkânî de “Kim Salı günü on rekat namaz kılar, (her rekatta) bir defa Âyetelkürsî ve bir defa da İhlas suresini okursa..” şeklindeki rivayeti kaydetmiş ve uydurma olduğunu belirtmiştir.³⁹

1.4. Çarşamba Günü /Gecesi Namazı

Ebû İdrîs el-Havlânî'nin Muaz b. Cebel'den rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Kim Çarşamba günü günün yükseliş anında on iki rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb'ı ve Ayetelkürsî'yi bir defa, Kul Hüvallahü Ehad'i üç defa, Muavvezeteyn'i de üç defa okursa Arşın yanında bir münadi şöyle seslenir: 'Ey Allah'ın kulu! Hayata yeniden başla. Allah senin geçmiş günahlarını bağışlamış ve senden kabir azabını, darlığını ve karanlığını gidermiştir. Yine senden kıyâmet gününün zorluklarını kaldırmıştır.’”⁴⁰

İrâkî bu rivayetle ilgili olarak şöyle demiştir: “Ebû Musa el-Medîni tahriç etmiş ve râvilerinin sika olduğunu söylemiş ise de bu rivayetin râvileri arasında yer alan Muhammed b. Humejd er-Râzî yalancının biridir.”⁴¹

Gazâlî Fâtîma'nın Hz. Peygamber'den naklettiği şöyle bir rivayete yer verir: “Kim Çarşamba gecesi iki rekat namaz kılar ve birinci rekatta Fâtihatü'l-Kitâb'ı ve Kul Eûzü bi Rabbi'l-felak'ı on defa; ikinci rekatta da Fatiha'dan sonra Kul Eûzü birabbî'n-Nâs'ı on defa okur daha sonra selam verir, Allah'a on defa istiğfar eder, Hz. Peygamber'e de on defa salâtü selam getirirse her semadan yetmiş bin melek iner ve bunlar onun sevabını kıyâmet

³⁷ Gazâlî, İhyâ, I, 199.

³⁸ İrâkî, el-Muğnî, I, 199; Leknevî, el-Âsâru'l-Merfû'a, s. 53-54.

³⁹ Şevkânî, el-Fevâidü'l-Mecmû'a, s. 46.

⁴⁰ Ebû Talib el-Mekkî, Kûtu'l-Kulûb, s. 174; Gazâlî, İhyâ, I, 198.

⁴¹ İrâkî, el-Muğnî, I, 198; Leknevî, el-Âsâru'l-Merfû'a, s. 54.

gününe kadar yazarlar.⁴² Irâkî bu rivayeti herhangi bir kaynakta bulamadığını kaydeder.⁴³

Gazâlî Fâtîma'dan rivayet edilen şöyle bir rivayete de yer vermektedir: "Kim Çarşamba gecesi altı rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fatiha'dan sonra "Kul Allahümme Malikü'l-Mülk"ü sonuna kadar okur, namazı bitirince de "Cezellahü Muhammeden enne mâ hüve ehlehû" derse, yetmiş yıllık günahı bağışlanır ve onun için cehennemden kurtuluş berati yazılır."⁴⁴ Irâkî, bu rivayetin de Ebû Mûsâ el-Medîni tarafından çok zayıf bir senedle zikredildiğini belirtmektedir.⁴⁵

1.5. Perşembe Günü/Gecesi Namazı

İkrime'nin İbn Abbas'tan rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Kim Perşembe günü öğle ile ikindi arasında iki rekat namaz kılar ve birinci rekatta Fâtihatü'l-Kitap ve Âyetelkürsî'yi yüz defa, ikinci rekatta Fâtihatü'l-Kitap ve Kul Hüvellahü Ehad'i yüz defa okur, Muhammed'e de yüz defa salâtü selam ederse, Allah ona Recep, Şa'ban ve Ramazan aylarını oruçlu geçiren kimsenin sevabını verir. Yine o kimse hac yapmış gibi sevap alır. Ayrıca ona Allah'a iman ve ona tevekkül eden kişi sayısınca iyilik verilir."⁴⁶ Gazâlî'nin İhya'sında zikrettiği bu rivayet için Irâkî, "Ebû Mûsâ el-Medîni tarafından çok zayıf bir senedle tahrîç edilmiştir." şeklinde görüşünü açıklamaktadır.⁴⁷

Gazâlî tarafından nakledilen bir başka rivayet de şöyledir. Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim perşembe gecesi akşam ile yatsı arasında iki rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fatiha'yı ve Âyetelkürsî'yi beş defa, Kul Hüvellahü Ehad'i beş defa, Muavvezeteyn'i beş defa okur ve namazı bitirince Allah'a on beş defa istiğfar eder de sevabını anne-babasına bağışlarsa, asi de olsa onlara karşı görevini yapmış olur ve Allah da ona sıddîk ve şehitlere verdiği dereceyi verir."⁴⁸

⁴² Gazâlî, *İhyâ*, I, 198.

⁴³ Irâkî, *el-Muğni*, I, 198.

⁴⁴ Gazâlî, *İhyâ*, I, 200.

⁴⁵ Irâkî, *el-Muğni*, I, 200; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 54.

⁴⁶ Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, s. 174; Gazâlî, *İhyâ*, I, 198.

⁴⁷ Irâkî, *el-Muğni*, I, 198.

⁴⁸ Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 55.

İrâkî bu rivayetin Ebû Musa el-Medîni ve Ebû Mansûr ed-Deylemî tarafından çok zayıf bir senedle rivayet edildiğini belirtmekte ve münker bir rivayet olduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁹

Benzer şekilde "Kim Perşembe gecesi iki rekat namaz kılsa, her rekatta Âyetelkürsî, İhlâs ve Muavvezeteyn surelerini beşer defa (okusun)." ve "Kim Perşembe gecesi iki rekat namaz kılsa, birinci rekatta yüz defa Âyetelkürsî'yi, ikinci rekatta da yüz defa İhlâs sûresini okusun..." şeklindeki rivayetler de uydurma olarak ifade edilmiştir.⁵⁰

1.6. Cuma Günü/Gecesi Namazı

Hz. Alî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cuma günü bütününüyle bir namazdır, bir duadır. Bir kul, güneş doğup, bir mızrak boyu veya daha fazla yükseldiğinde, güzelce abdest alır, iki rekat kuşluk namazını inanarak, ecrini hesap ederek kılsa Allah ona iki yüz iyilik yazar ve iki yüz kötülüğünü de siler. Kim de aynı namazı dört rekat kılsa, Allah onun cennetteki derecesini dört yüz kat yükseltir. Sekiz rekat kılsa cennetteki derecesini sekiz yüz kat yükseltir ve bütün günahlarını affeder. On iki rekat kılsa Allah ona bin iki yüz iyilik yazar, bin iki yüz kötülüğünü siler ve cennetteki derecesini bin iki yüz kat yükseltir."⁵¹ İrâkî, bu rivayetin aslını bulamadığını ve bâtil olduğunu belirtir.⁵²

Ebû Salih'in Ebû Hureyre'den rivayet ettiği hadise göre ise Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Kim Cuma günü sabah namazı camide kılar, sonra güneş doğuncaya kadar orada oturup zikirle meşgul olursa, ona Firdevs-i Alâ'da yetmiş derece verilir. (Buradaki) her iki derecenin arası hızlı koşan bir atla yetmiş yılda kat edilecek kadar geniştir. Cuma namazını kılana, yine aynı yerde ve aynı vasıflarda elli derece verilir. O gün, ikinci namazını cemaatle kılana, sekiz köleyi alıp azat etmiş gibi sevap verilir. Akşam namazını cemaatle kılana, kabul edilmiş bir hac ve makbul bir umre sevabı verilir."⁵³

Ebû Tâlib el-Mekkî tarafından kaydedilen bu rivayete başka bir kaynaktan rastlayama-

⁴⁹ İrâkî, *el-Muğnî*, I, 200.

⁵⁰ Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 46.

⁵¹ Ebû Talib *el-Mekkî*, *Kûtu'l-Kulûb*, s. 175; Gazâlî, *İhyâ*, I, 198.

⁵² İrâkî, *el-Muğnî*, I, 198.

⁵³ Ebû Talib *el-Mekkî*, *Kûtu'l-Kulûb*, s. 175.

dık.

Gazâlî bu konuda İbn Ömer'den şu rivayete yer vermektedir: “Cuma günü camiye girip cuma namazından önce dört rekat namaz kılıp her rekatta da Fâtihatü'l-Kitâb ve Kul Hüvallahü Ehad'i elli defa okuyan kimse, Cennet'teki makamını görünceye kadar, yahut ta bu makam ona gösterilmedikçe ölmez.”⁵⁴ Bu rivayet hakkında da Irâkî şöyle demiştir: “Darekutnî, Mâlik'in garib rivayetleri arasında zikretmiş ve sahih olmadığını, Abdullah b. Vasîf'in da meçhul bir râvi olduğunu belirtmiştir. Ben de bu rivayet dışında bir tarikini bilmiyorum.”⁵⁵

“Kim, Cuma gecesi akşam ile yatsı arasında on iki rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb'ı bir defa, Kul Hüvallahü Ehad'i on bir defa okursa, o kişi Allah için gündüzleri oruç tutup geceleri namaz kılmak suretiyle on iki yıl ibadet yapmış bir kişinin sevabını alır.”⁵⁶

Gazâlî'nin Câbir'den naklettiği bu rivayet için Irâkî; “Bâtıldır ve aslı yoktur.” demiştir.⁵⁷

İhyâ'da yer alan başka bir rivayet ise şöyledir: “Kim, Cuma gecesi yatsı namazını cemaatle kılar ve daha sonra iki rekat sünnet kıldıktan sonra on rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb, Kul Hüvallahü Ehad ve Muavvezeteyn'i birer defa okur ardından da üç rekatlık vitri kılar, akabinde sağ tarafına uzanır, yüzü de kibleye dönük olarak uyursa, Kadir Gecesi'ni ihya etmiş gibi olur.”⁵⁸

Gazâlî'nin Enes'ten naklettiği bu rivayet için Irâkî; “Bâtıldır, aslı yoktur.” değerlendirmesini yaptıktan sonra; “Bu tür rivayetlerin tamamı zayıf ve münkerdir. Haftanın gerek tüm günlerinde, gerekse tüm gecelerinde kılınması tavsiye edilen namazlarla ilgili sahih bir rivayet yoktur.” demektedir.⁵⁹

“Kim Cuma gecesi iki rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb ve İzâ

⁵⁴ Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, s. 175-176; Gazâlî, *İhyâ*, I, 198-199.

⁵⁵ Irâkî, *el-Muğnî*, I, 199; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 57.

⁵⁶ Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, s. 175-176; Gazâlî, *İhyâ*, I, 200; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 55.

⁵⁷ Irâkî, *el-Muğnî*, I, 200.

⁵⁸ Gazâlî, *İhyâ*, I, 200; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 56.

⁵⁹ Irâkî, *el-Muğnî*, I, 200.

*zülzilet'i on beş defa okursa- başka bir rivayette elli defa okursa şeklindedir- Allah onu kabir azabından ve kıyâmet günün zorluklarından emin kılar.*⁶⁰

İbnü'l-Cevzî Abdullah b. Davud el-Vâsîfî, Hammâd b. Seleme, el-Muhtâr b. Fülful, Enes b. Mâlik'ten merfû olarak naklettiği bu hadisin sahih olmadığını belirttikten sonra İbn Hibban'ın Abdullah b. Dâvud hakkında; "Gerçekten hadisi terk edilmiştir. Meşhur kişilerden münker rivayetlerde bulunduğu için rivayetiyle delil getirmek caiz değildir." dediğini ilave etmektedir.⁶¹ Fettenî söz konusu râvi hakkında İbn Adiy'in olumlu görüş belirttiğini, Deylemî'nin de şahit rivayette bulunduğunu ifade etmekle birlikte İbn Hacer'in bu rivayeti sened açısından zayıf gördüğünü belirtir.⁶²

İbnü'l-Cevzî tarafından bu konuda uydurma olarak kaydedilen başka bir rivayet ise şöyledir: "Kim Cuma günü öğle ile ikindi arasında iki rekât namaz kılar, ilk rekatta Fâtihatü'l-Kitâb ve Âyetelkürsî'yi birer defa, Kul Eûzü bi Rabbi'l-Felak sûresini yirmi beş defa; ikinci rekatta da Fâtihatü'l-Kitâb, Kul Hüvellahü Ehad ve Kul Eûzü bi Rabbi'n-Nâs sûrelerini yirmi beş defa okur, selam verdikten sonra da elli defa "Lâ Havle velâ Kuvvete illa billâh" derse, o kimse rüyasında Rabbini ve Cennet'teki mekanını görmeden ya da kendisine mekanı gösterilmeden bu dünyadan ayrılmaz."

İbnü'l-Cevzî; Vekî' b. Cerrâh, Leys, Mücâhid, İbn Abbas tarihiyle gelen bu rivayetin uydurma olduğunu, râvilerinin bilinmediğini belirtmiştir.⁶³ Ayrıca o, Ebû Tâlib el-Mekkî tarafından haftalık namazlarla ilgili zikredilen ve Ebû Hamid Gazâlî tarafından da nakledilen rivayetlerinin tamamının aslının olmadığını kaydetmektedir.⁶⁴

Cuma günü kılınacak namazlar hakkındaki uydurma rivayetler bunlarla sınırlı değildir. Cuma gecesi her rekatta on İhlas (sûresi) okunarak kılınacak on iki rekatlık namaz, bir İhlas ve bir Muavvezeteyn ile kılınan on rekatlık namaz, her rekatta on beş defa -bir başka rivayette elli defa- İzâ Zülzile okuyarak kılınacak iki rekât namazla ilgili rivayetlerin tamamı asılsız,

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 42; Suyutî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 52; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 110-11; Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, s. 42; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 56.

⁶¹ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 42-43.

⁶² Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, s. 42.

⁶³ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 43.

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 43.

münker ve bâtıdır. Yine aynı şekilde cuma günü "iki, dört, sekiz, on, on iki rekat şeklinde kılınması tavsiye edilen namazlarla ilgili rivayetlerin de aslı yoktur.

Esasen "Kim şu kadar rekat namaz kılar ve her rekatta şu şu sureleri okursa..." şeklindeki rivayetlerin tamamı uydurma olarak nitelendirilmiştir.⁶⁵

1.7. Cumartesi Günü/Gecesi Namazı

Rivayete göre Cumartesi günü namazıyla ilgili olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim cumartesi günü dört rekat namaz kılar ve her bir rekatta "el-Hamdü'yü bir kere, Kul Yâ Eyyühe'l-Kâfirün'u üç defa, Kul Huvellahü Ehad'ı üç defa ve namazı bitirdikten sonra da Ayetelkürsî'yi bir defa okursa, Allah ona her bir Yahudi erkek ve kadın sayısınca, gündüzü oruçlu gecesi namazlı geçirilen bir yıllık ibadet yazar. Allah onun için her bir Yahudi erkek ve kadın sayısınca cennete bir şehir inşa eder. O kişi her bir Yahudi erkek ve kadın sayısınca İsmail oğlundan bir köle azat etmiş gibi olur. Yine o kişi Tevrat, İncil, Zebûr ve Furkân (Kur'ân)'ı okumuş ve bunun akabinde de Allah buna karşılık her bir Yahudi erkek ve kadın sayısınca bin şehit sevabı vermiş gibi olur. Allah o kişinin kalbini ve kabrini bin nurla nurlandırır, bin elbise giydirir, dünya ve ahirette onun ayıplarını gizler. Kıyâmet gününde o, Allah'ın arşının gölgesinde nebiler, şehitlerle birlikte bulunur ve onlarla birlikte yer, içer. Allah onu okuduğu harf sayısınca onu huri ile evlendirir. Her bir ayet karşılığında bin siddik sevabı, Kur'an'dan her bir sûre karşılığında İsmail'in çocuklarından bin köle azat etme sevabı verir ve her bir Yahudi ve Hıristiyan sayısınca da hac ve umre sevabı yazar."⁶⁶

el-Cevzekânî bu hadisi Ebû Hureyre'den merfû olarak tahriç etmiştir. İbnü'l-Cevzî bu rivayetin uydurma, râvilerinden birçoğunun da meçhul olduğunu belirtmiş, İshâk b. Yahyâ'nın da terkedilen râvilerden biri olduğunu açıklamıştır.⁶⁷

Suyûtî ve daha birçok hadis alimi bu rivayetin uydurma olduğunu kabul etmiştir. Gazâlî İhyâ'da yer verdiği bu rivayet hakkında şöyle demektedir: "Bu rivayeti Cafer b. Muhammed el-Firyâbî günlük namazların fazileti ile ilgili bir cüzünde Muhammed b. Humejd er-Râzî

⁶⁵ Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, s. 41-42; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 46.

⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 38-39; Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 49; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-Şerî'a*, II, 84-85; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 44; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 47-48.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 38-39.

tarihiyle rivayet etmiştir. Ebû Musa el-Medînî de “Vazâifu'l-Leyâlî ve'l-Eyyâm” da başka bir vecihten zikretmiştir ki, bâtıdır.”⁶⁸

el-Cevzekânî'nin Enes'den merfû olarak naklettiği bir başka rivayet de şöyledir: *Kim Cumartesi günü kuşluk vaktinde dört rekât namaz kılar ve her bir rekatta Fatihatü'l-Kitâb'ı bir defa, Kul Hüvallahü Ehad'i on beş defa okursa Allah ona her bir rekât karşılığında inci ve yakutla taçlanmış altından bin köşk verir. Bu köşkların her birinin içinde su, süt, şarap ve baldan olmak üzere dört ayrı nehir vardır. Bu nehirlerin kıyısında nurdan ağaçlar vardır. Bu ağaçların her birisinin dünya günlerinin sayısı kadar dalı vardır. Her bir dalda ise kum ve toprak sayısınca meyve vardır ve onların tozu misktir. Her bir ağaç altında ise Rahman'ın nuruyla gölgelenen oturma yerleri vardır. Bu ağaçların altında Allah'ın veli kulları bir araya gelir. Onlara ne mutlu! Ve orası ne iyi dönüş yurdudur.*⁶⁹

İbnü'l-Cevzî, Suyûtî ve diğer çok sayıda alim bu rivayetin de diğerleri gibi uydurma olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁰

“Kim cumartesi gecesi dört rekât namaz kılar ve her bir rekatta Fatihatü'l-Kitâb'ı bir defa, “Kul Hüvallahü Ehad'i” yirmi beş defa okursa, Allah o kimsenin bedenine ateşi haram kılar.”⁷¹

el-Cevzekânî Enes'den merfû olarak tahrîc etmiştir. İbnü'l-Cevzî: “Bu hadisin aslı yoktur. Râvilerinin çoğu haklarında bilgi olmayan meçhul kişilerdir. Râvilerinden Yezîd er-Rakkâşî zayıf, el-Heysem de hadisleri terkedilmiş birdir” derken, el-Humeydî “Bîşr b. es-Seriy' den hadis yazmak helâl olmaz”, Ahmed b. Abdullah ise yalancı ve uydurmacı biri olan Ahmed b. Abdullah el-Cüveybârî'dir” demişlerdir.⁷²

⁶⁸ Gazâlî, *İhyâ*, I, 199; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 48.

⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 39.

⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 39; Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 48; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 84; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 44.

⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 37-38; Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 48; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 84; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 44.

⁷² İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 37-38; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 49.

Suyûtî, İbn Arrâk gibi hadis alimleri de bu rivayetin uydurma olduğu kanaatindedirler.⁷³

"Kim Cumartesi gecesi dört rekat namaz kılar ve her bir rekatta el-Hamdü'yü bir defa, Âyetelkürsî'yi de üç defa okursa, Allah onun, ana-babasının günahlarını bağışlar ve şefaahat edilecek kimselerden –başka bir rivayette de- Muhammed (sav)'in şefaahat edeceği kimselerden- olur."⁷⁴ İbn Arrâk "Enes'den merfû olarak nakledilen bu rivayet de uydurma olarak kabul edilmiştir" der.⁷⁵

2. Bazı Ayların Belli Günleri/Gecelerinde Kılınması Tavsiye Edilen Namazlar

Kutsal olarak kabul edilen ve "üç aylar" olarak bilinen Recep, Şa'ban ve Ramazan ayının muayyen gün ve geceleri ile Ramazan, Kurban bayram gün ve geceleri, ayrıca Arefe ve aşûre gün ve gecesinde kılınması tavsiye edilen namazlar da şekil ve içerik olarak günlük olarak kılınması tavsiye edilen namazlara benzerlik arz etmektedir. Aynı üslûp ve muhteva ile nakledilen bu rivayetler aynı şekilde tenkit edilmiş, uydurma oldukları kesin bir dille ifade edilmiştir.

2.1. Recep Ayında Kılınan Namazlar

2.1.1. Recep Ayının İlk Gecesi Namazı

Muhammed b. Yunus es-Serahsî, Muhammed b. el-Kâsım, Ali b. Muhammed, Humejd et-Tavîl tarihiyle Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Kim Recep ayının ilk gecesinde akşam namazını kılar ve daha sonra birer defa Fâtihatü'l-Kitâb ve Kul Hüvellâhü Ehad sûrelerini okuyarak on selamla yirmi rekat namaz kılsa, bunun sevabının ne olduğunu biliyor musunuz? Oysa Ruhü'l-Emîn bunu bana öğretti. Sahâbe, Allah ve Rasûlü daha iyi bilir deyince Hz. Peygamber şöyle devam etmiştir: Allah onu, ailesini, malını ve çocuklarını korur, kabir azabından muaf tutar. Sırrattan da hesapsız ve azapsız olarak burak gibi geçer."⁷⁶

⁷³ Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 48; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 84

⁷⁴ Suyûtî, *Zeylü'l-Leâliü'l-Masnû'a*, s. 107.

⁷⁵ İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 122.

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 46; Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 55; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 89; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 47.

Bu hadisi el-Cevzekânî, Enes'den merfû olarak nakletmiş ve İbnü'l-Cevzî de bu tarik-
le kitabına alarak "râvilerinin çoğu bilinmiyor" diyerek hadisin uydurma olduğuna hükmetmiş-
tir.⁷⁷ Suyûtî, İbn Arrâk ve Şevkanî gibi alimler de bu rivayetin uydurma olduğu hususunda
görüş birliği içindedirler.⁷⁸

2.1.2. Recep Ayının İlk Cuma Gecesi (Regaip) Namazı

Halef b. Abdullah es-Sağani, Humeyd et-Tavil, Enes b. Mâlik tarihiyle Hz. Peygamber
şöyle demiştir: "Recep Allah'ın ayı, Şa'ban benim ayım ve Ramazan da ümmetimin ayıdır."
Bunun üzerine Hz. Peygamber'e 'Allah'ın ayının manası nedir?' diye sorumlu, o da şu cevabı
vermiştir: "Bu ay bağışlanma ayıdır. Bu ayda insanların kanları korunmuştur; bu ayda Allah,
nebilerinin tövbelerini kabul etmiş ve kullarını düşmanlarından kurtarmıştır. Kim bu ayda oruç
tutarsa üç şey Allah'a vacip olur: Geçmiş bütün günahlarının bağışlanması, geri kalan öm-
ründe kötülüklerden korunması ve Büyük Gün'de susuzluktan kurtulması". Bu sırada yaşlı
zayıf biri ayağa kalktı ve: Ey Allah'ın Rasûlü! Ben (Recep ayının) tamamında oruç tutamıyo-
rum" deyince Hz. Peygamber: "O halde Recep'in ilk gününde yahut ortasında yahut da so-
nunda oruç tut. Böyle yaparsan tamamını oruçlu geçirmiş kimse gibi sevap kazanırsın. İyilik-
ler on misli ileler. Ancak Recep ayının ilk Cuma gecesini ihmal etmeyiniz. Bu geceyi melekler
regaip gecesi diye isimlendirmişlerdir. Bu gecede gecenin üçte biri geçince, yer ve gökyüzü-
nün bütün melekleri Kâbe ve çevresinde toplanır, Allah onlara muttali olur ve şöyle der:
Meleklerim! Benden istediğinizi dileyiniz. Onlar ise şöyle derler: "Rabbimiz bizim dileğimiz
Recep ayında oruç tutanları bağışlamandır. Bunun üzerine Allah şöyle der: "Ben bunu yap-
tım." Sonra Hz. Peygamber şöyle devam emiştir: "Recep ayının ilk Perşembe günü kim oruç
tutar sonra akşamla yatısı namazı arasında (Perşembeyi cumaya bağlayan gece) on iki rekat
namaz kılar ve her bir rekatta bir defa Fâtihatü'l-Kitâb'ı, üç defa İnnâ enzelnâhü'yü üç defa
ve on iki defa Kul Hüvallahü Ehad'i okur ve her iki rekatta selam verir, namazını bitirip bana
yetmiş defa salâtü selam eder, sonra: 'Allahümme salli alâ Muhammedi'n-Nebiyi'l-Ümmiyyi
ve alâ âlihî ve sellem' der, secde yapar ve secde de yetmiş defa "Subbûhun Kuddüsün
Rabbü'l-Melâiketi ve'r-Rûh" der arkasından başını kaldırır ve yetmiş defa: "Rabbim beni
bağışla. Bana merhamet et. Bildiklerinden sorumlu tutma. Şüphesiz sen çok yücesin" der

⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 46.

⁷⁸ Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 90.

sonra ikinci defa secde yapıp yine ilk secdede dediklerini tekrar ederse, Allah onun secdede istediklerini yerine getirir. Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, Ümmetimden kim bu namazı kılsa onun günahları denizlerin köpüğü, kum taneleri, dağların ağırlığı, yağmur taneleri, ağaç yaprakları kadar olsa bile Allah onun günahlarını bağışlar. Kıyamet gününde kendi soyundan gelen yedi yüz kişiye şefaet eder. Kabrindeki ilk gecesi bu namazın sevabı gelir ve sahibine şöyle der: "Ey dostum! Seni müjdeliyorum. Sen her türlü zorluktan kurtuldun." Namazın sahibi bu sese: "Sen kimsin? Allah'a yemin ederim ki daha önce senden daha güzel yüzlü birini görmedim, sözü senin sözünden daha tatlı bir söz duymadım. Senin kokundan daha güzel bir koku koklamadım." deyince bu ses ona şöyle cevap verir: "Ey dostum! Ben filan sene filan ayın filan gecesinde kıldığın namazdan başkası değilim. Bu gece senin ihtiyacını gidermek, yalnızlığını paylaşmak ve senden korkuyu gidermek için geldim. Sûra üflendiğinde kıyâmet alanında senin başının üstünde gölge olurum. Ayrıca Allah'ın senden ebedi olarak hayrı esirgemeyeceği müjdesini de vermem istiyorum."⁷⁹

Gazâlî'nin müstehab olarak zikrettiği, ancak âhad bir rivayet olmasına karşılık sırf Kudüslülerin bu namazı kıldıkları ve terk edene de müsamaha göstermedikleri için kitabına aldığı belirttiği bu rivayet hakkında Irâkî şöyle demiştir: "Regaip namazı olarak ifade edilen bu rivayet, uydurmadır."⁸⁰

İbnü'l-Cevzî bu rivayet hakkında şöyle demiştir: "Bu Hz. Peygamber adına uydurulmuş bir hadistir. İbn Cüheyim bu rivayeti uydurmakla itham edilmiş ve yalancı olduğu söylenmiştir. Hocamız Abdulvehhab'ın bu rivayet hakkında şöyle dediğini duydum: 'İsnadındaki râviler meçhuldür. Bütün kitaplara bakmama karşın râvileri hakkında bir bilgi edinemedim."⁸¹ İbnü'l-Cevzî bu rivayetle ilgili değerlendirmesine şöyle devam eder: "Bu hadis muhaddislerin ittifakı ile uydurmadır. Râvilerden Humeyd ve Enes dışındakilerin hadisleriyle delil getirilemez. Bunların çoğu meçhul ve bir kısmı da yalancıdır."⁸²

⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, I, 202-203.

⁸⁰ Irâkî, *el-Muğnî*, I, 202. Regaip namazı hakkında İzzuttin b. Abdilaziz b. Abdisselam ile Takiyyuddin İbnü's-Salah arasında geçen bir münazara için bk. M. Cemal Sofuoğlu, "el-Münazaratü fi Salati'l-Regaip", DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 1992, VII, 13-45.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 46-47; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 90-92.

⁸² Suyutî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 55-56; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 90-92; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 47-48; Leknevî, *el-Âsârü'l-Merfû'a*, s. 62-63.

İbn Hacer, İbnü'l-Cevzî'den naklen bu hadisin uydurma olduğunu belirtmekte ve isnadında çok sayıda bilinmeyen râvinin olduğunu ilave etmektedir.⁸³

Zehebî *Mizan*'da bu hadisin râvilerden olan Mekke sûflerinin hocalarından Ebû'l-Hasen Ali b. Abdullah b. Cahdam'nin hadis uydurmakla itham edildiğini belirtir.⁸⁴

Kısaca ifade etmek gerekirse Recep ayının ilk Perşembe gecesine ait müstakil bir namaz ya da ibadet hakkında varit olan hadisler İbn Hacer'in de ifade ettiği üzere gerek metin ve gerekse isnat açısından sahih değildir. Bu gecenin sabahında tutulacak oruçla ilgili rivayet de aslı olmayan rivayetlerden kabul edilmiştir.⁸⁵

2.1.3. Recep Ayının Yarisında Kılınan Gece Namazı

Ahmed b. Zeyd b. Yahyâ, Muhammed b. Yahya, Babası, tarikiyle Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "*Kim Recep ayının yarısı gecesinde on dört rekât namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb ve Kul Hüvallahü Ehad'i on bir defa, Kul Eûzü bi Rabb'i'n-Nâs'ı üç defa okur, namazını bitirince de bana on defa salâtü selam getirir, sonra otuz defa Allah'ı tesbih, tahmîd, tekbîr ve tehlîl ederse Allah o kişiye iyiliklerini yazan bin melek gönderir. O melekler Firdevs cennetinde onun için ağaç dikerler. Allah o kimseye o gece isabet eden her türlü günahı siler. Bu namazda okuduğu her bir sûre karşılığında ona yedi yüz iyilik yazılır. Her bir rûkû ve secdesi için cennette yeşil zebrecetten on köşk inşa edilir. Her bir rekât karşılığında Cennet'te on şehir verilir. Her şehir kırmızı yakuttandır. Ona bir melek gelir ve ellerini onun omzuna koyar ve ona şöyle der: "Amel işlemeye tekrar başla, zira daha önceki günahların bağışlanmıştı."*"⁸⁶

İbnü'l-Cevzî bu hadisi el-Cevzekânî'den tahriç etmiş, uydurma olduğunu, râvilerinin bilinmediğini, bunu uyduran kişinin de el-Huseyn b. İbrahim olduğunda şüphe bulunmadığını kaydetmiştir.⁸⁷ Suyûtî, İbn Arrâk ve Şevkânî gibi âlimler de bu görüşü benimsemişlerdir.⁸⁸

⁸³ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 238.

⁸⁴ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, V, 171

⁸⁵ Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 77.

⁸⁶ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 48-49; Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 57; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-Şerî'a*, II, 92; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s.50.

⁸⁷ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 49.

⁸⁸ Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 60.

2.1.4. Recep Ayının Yirmi Yedinci Günü/Gecesi Kılınan Namaz

Recep ayının yirmi yedinci günü/gecesi kılınması tavsiye edilen namazlarla ilgili rivayetler şöyledir: “Kim Recep ayının yirmi yedinci gecesi on iki rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb ve bir sûre okur, namazdan sonra da oturur vaziyette Fâtihatü'l-Kitâb'ı yedi defa okur daha sonra da dört defa “Subhânellahi ve'l-Hamdülillahi velâ ilâhe illallah ve lâ havle ve la kuvvete illa billahilaliyyilâzîm” der, o gece sabahında da oruç tutarsa Allah o kişinin altmış yıllık günahını siler. İşte o gece Muhammed (sav)'in gönderildiği gece-
dir.”

İbn Hacer, İbn Abbas'tan hem mevkûf hem de merfû olarak zikredilen bu rivayetin uydurma olduğunu söylemiştir.⁸⁹ Leknevî, Hasan el-Basrî'den rivayet edilen “Recep ayının yirmi yedinci günü geldiğinde Abdullah b. Abbas itikafı olarak sabahlar ve öğleye kadar namaz kılmaya devam ederdi. Öğle olduğunda yerinden biraz hareket eder ve dört rekat namaz kılardı. Bu namazın her bir rekatında bir defa el-Hamdü lillâh'i bir defa Muavvezeteyn'i, üç defa İnnâ enzelnâhü'yü ve elli defa da Kul Hüvallahü Ehad'i okur sonra da ikindiye kadar dua ederdi. Ardında da Rasûlüllah (sav) bu günde böyle yapardı derdi.”⁹⁰ şeklindeki rivayetin Ğunyetu't-Tâlibîn'de Hasan el-Basrî'den nakledildiğini ancak uydurma olduğunu belirtir.⁹¹

Recep ayının yirmi yedinci gecesi ile ilgili bir başka rivayet de şöyledir: “Recep ayı içinde öyle bir gece vardır ki, o gece ibadet eden kişi için yüz senelik iyilik yazılır. İşte o gece Recep ayının sondan üçüncü gecesidir. Kim o gecede on iki rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb ve bir sûre okur ve her iki rekatta teşehhüd edip diğer ikisinde de selam verir, ardından da yüz defa Subhanellahi ve'l-Hamdülillahi ve lâ ilâhe illallahü vallahü Ekber der, Yüz defa istiğfar eder, yüz defa Hz. Peygamber'e salâtü selam getirir, kendi istediği şeyler için dua eder ve o gecenin sabahında oruç tutarsa, Allah onun herhangi bir günah içermemek şartıyla bütün dualarını kabul eder.”⁹²

Beyhakî, İsâ b. Ğuncâr, Muhammed b. el-Fadl, Ebân, Enes tarikiyle rivayet etmiştir.

⁸⁹ İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 90; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 61.

⁹⁰ Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 78.

⁹¹ Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 78.

⁹² Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 61-62.

İsnadında yer alan Muhammed b. el-Fadl b. Atıyye ve Ebân b. Ebî Ayyâş yalancılıkla itham edilmiştir. İbn Hacer uydurma rivayetler arasında zikretmiştir.⁹³

Recep ayının yirmi yedinci gün ve gecesini ibadetle geçirmenin önemini vurgulayan bir başka rivayet de şöyledir: *“Recep ayında öyle bir gün ve gece vardır ki, kim o günde oruç tutar ve o geceyi namaz kılarak geçirirse, yüz yıl gündüz oruç tutmuş gece de namaz kılmış kimse gibi sevap kazanır. O gün recebin sondan üçüncü günüdür. O gün Muhammed (sav)’in gönderildiği gündür.”*⁹⁴

Bu rivayeti İbn Hacer’in tahrîç ettiğini ve uydurma hadisler arasında zikrettiğini kaydeden Leknevî bu konuda İbn Hacer’in şu değerlendirmesine yer verir: *“Recep ayının tamamını ya da bir kısmını oruç tutarak geçirmenin fazileti ile ilgili varid olan hadislerin bir kısmı zayıf bir kısmı da uydurmadır.”*⁹⁵

2.1.6. Recep Ayının Herhangi Bir Gününde Kılınan Namaz

İbn Abbas’dan merfû olarak rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: *“Kim Recep ayında bir gün oruç tutar ve o günde dört rekat namaz kılar, birinci rekatta Âyetelkürsî, ikinci rekatta Kul Hüvellâhü Ehad’i yüz defa okursa o kişi Cennetteki makamını görmedikçe ya da makamı kendisine gösterilmedikçe ölmez.”*

İbnü'l-Cevzî, senedli olarak zikrettiği bu rivayetin, râvilerinden çoğunun bilinmediğini, Osman b. Atâ’nın ise metruk râvilerden biri olduğunu belirterek uydurma bir rivayet olduğunu belirtmiştir.⁹⁶

Ebû Süleyman el-Cürcanî, Hırc b. Hişam, Osman b. Atâ, Ata tarihiyle rivayet edildiğine göre İbn Abbas Hz. Peygamber’den şöyle rivayet etmiştir: *“Kim Recep ayında bir gün oruç tutar, o günde dört rekat namaz kılar ve ilk rekatta yüz defa Âyetelkürsî; ikinci rekatta yüz defa Kul Hüvallahü Ehad’i okursa, Cennet’teki mekanını görünceye kadar ya da makamı*

⁹³ İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 90 Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 61-62.

⁹⁴ Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 58.

⁹⁵ Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 58.

⁹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 46-47. İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 89-90.

kendisine görününceye kadar ölmez.”⁹⁷

Suyûtî, İbn Arrâk ve Şevkanî gibi âlimler tarafından da kaydedilen bu rivayeti İbnü'l-Cevzî, senediyle birlikte İbn Abbas'dan merfû olarak zikretmiş, hadisin uydurma olduğunu, râvilerinin çoğunun bilinmediğini, hadisçiler nazarında Osman b. Atâ'nın metruk kabul edildiğini kaydetmiştir.⁹⁸

2.2. Şa'ban Ayında Kılınan Namazlar

2.2.1. Şa'ban Ayının Ortasında Kılınan Gece Namazı

Beraat kandili olarak ihya edilen bu gecede kılınması gereken namazla ilgili rivayetler Ali b. Ebî Tâlib, İbn Ömer ve Ebû Ca'fer el-Bâkır tarafından nakledilmiştir.

Hz. Ali tarikine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Ey Ali! Şa'ban ayının ortasındaki gecede kim yüz rekat namaz kılar ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb ve Kul Hüvallahü Ehad'i on bir defa okursa, Allah bu namazı kılan kimsenin bütün ihtiyaçlarını karşılar. Hz. Ali'nin ‘Ey Allah'ın Rasûlü! Eğer Allah o kimseyi daha önce şaki kılmışsa (bu namaz) onu saîd yapar mı?’ sorusuna Rasûlullah şöyle cevap vermiştir: “Ey Ali! Beni hak üzere gönderen Allah'a yemin ederim ki eğer levh-i mahfuzda ‘falan oğlu falan şaki olarak yaratılmıştır’ şeklinde yazılmış bile olsa, Allah onu siler ve onu saîd kılar. Allah ona onun iyiliklerini yazan, kötülükleri silen ve derecesini yükselten yetmiş bin melek gönderir. Yine Allah Adn cennetinde onun için daha önce hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın aklına gelmediği şehirler ve köşkler yapan, ağaçlar diken bin yahut yedi yüz bin melek gönderir. Her cennette size anlattığım şekilde şehirler, köşkler ve ağaçlar vardır. Eğer (o namazı kılan kimse) bir yıl geçmeden ölecek olursa şehid olarak ölür ve Allah ona Kul Hüvallahü Ehad'in her bir harfine karşılık yetmiş bin huri ve her bir huri için erkek ve kadın hizmetliler; yetmiş bin ğilmân ve vildân, yetmiş bin perde verir. Bu gecede Kul Hüvallahü Ehad'i okuyan herkes için yetmiş şehid sevabı yazılır. Daha önceki kıldığı namazlar ve daha sonra kılacağı namazlar da kabul edilir. Eğer ana-babası cehenneme atılır ve bu kişi de onlar için dua ederse - Allah'a şirk koşmamışlarsa- onları Cehennem'den çıkarır. Beni hak nebi olarak gönderen

⁹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 46-47; Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 55; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 89-90; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 47.

⁹⁸ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 46-47; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 61.

Allah'a yemin ederim ki, o kimse cennetteki yerini görmedikçe ya da kendine cennetteki yeri gösterilmedikçe dünyadan ayrılmaz. Yine beni hak ile gönderen Allah'a yemin ederim ki, Allah o gece ve günün her bir saatinde (anında) ona selam eden, onunla musafaha eden ve sûra üfleninceye kadar ona dua eden yetmiş bin melek gönderir. Kıyâmet gününde ise kerim kimselerle birlikte haşreder. Allah kiramen katibine de 'Kuluma hiçbir kötülük yazmayın. Ona bir yıl geçinceye kadar iyilik yazın' diye emreder. Kim bu namazı kılar ve ahireti de isterse Allah o kimse için katında bir nasip ayırır."⁹⁹

Rivayetin İbn Ömer tariki ise şöyledir: "Şa'ban ayının yarısı gecesinde kim yüz rekâtta bin defa Kul Hüvellaühü Ehad'i okursa, Allah o kimse için onu cennetle müjdeleyen yüz melek göndermedikçe -ki bu meleklerden yirmisi onu cennetle müjdeler, otuzu onu Cehennem'e karşı korur, otuzu onu hata etmekten korur ve yirmisi de onun düşmanlarına tuzak kurar- dünyadan ayrılmaz."¹⁰⁰

Ebû Cafer el-Bâkır tarikine göre ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim Şa'ban ayının yarısı gecesinde on kez biner defa Kul Hüvellaühü Ehad'i okursa, Allah ona yüz melek göndermedikçe -bunların otuzu onu cennetle müjdeler, otuzu ateşten korur, otuzu hata etmekten korur, onu da düşmanlarını yok eder- ölmez."¹⁰¹

İbnü'l-Cevzî bu rivayetlerin uydurma olduğunda şüphe olmadığını, her üç tarikte bulunan râvilerin çoğunun bilinmediğini, bir kısmının da zayıf olduğunu belirterek şöyle der: "Bu hadislerde söylenenleri gerçekleştirmek asla mümkün değildir. Biz, birçok kişinin kısa gecelerde bu tür namazları kılacağı derken, sabah namazlarını geçirdiklerini ve tembel bir şekilde sabahladıklarını gördük. Bazı kıssacılar da meclislerini bu tür rivayetleri anlatmakla doldurmuşlardır. Bütün bunlar doğrudan uzaklaşmaktan başka bir şey değildir."¹⁰²

Zehebî ve İbn Hacer, Muhammed b. Sa'îd et-Taberî'nin terceme-i halinde bu rivayete yer vermişler, bu rivayetin râvilerinden olan Muhammed b. Sa'îd et-Taberî ve Muammed b.

⁹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 49-50; Suyutî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 57; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 92-93; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 50-51.

¹⁰⁰ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 51; Suyutî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 58; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 92.

¹⁰¹ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 51

¹⁰² İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 51; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 82-83.

Amr el-Becelî hakkında bilgi sahibi olmadıklarını kaydetmişlerdir.¹⁰³

Bu konuda İbnü'l-Cevzî'nin isnadlı bir şekilde Ebû Hureyre'den merfû olarak tahriç ettiği başka bir rivayete göre ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim Şa'ban ayının ortasındaki gece on iki rekat namaz kılar ve her bir rekatta otuz defa Kul Hüvallahü Ehad'i okursa Cennetteki mekanını görmedikçe ölmez. Ayrıca kendi ehlinden cennete girmesi hak olan on kişiye de şefa'at eder."

İbnü'l-Cevzî bu rivayetin de uydurma olduğunu, senesinde bilinmeyen râviler bulunduğunu belirtmiş¹⁰⁴, Suyutî, İbn Arrâk ve İbn Hacer gibi birçok hadis alimi de bu görüşe katılmıştır.¹⁰⁵

İbnü'l-Cevzî ve İbn Arrâk'a göre "Şa'ban ayının ortasındaki gece kim yüz rekatlık bir namazda bin defa Kul Hüvallahü Ehad'i okursa Allah ona yüz melek göndermedikçe o kişi ölmez. Bunlardan otuzu onu cennetle müjdelere; otuzu onu azaptan korur; otuzu onu hata yapmaktan kurtarır ve onu da onun düşmanlarını kaydeder." şeklindeki rivayet de uydurmadır ve bütün tariklerinde yer alan râvilerin bir kısmı meçhul, bir kısmı da zayıftır.¹⁰⁶

İbnü'l-Cevzî'nin bu konudaki hadisleri uydurma ve bâtil kabul etmesinin İmam Nevevî gibi birçok alim tarafından benimsenmiş olduğu da ifade edilmiştir.¹⁰⁷

Ebû Hureyre'den merfû olarak nakledilen "Kim Şa'ban ayının yarısı gecesinde on iki rekat namaz kılar ve her bir rekatta Kul Hüvellâhü Ehad'i otuz defa okursa Cennet'teki yerini görmedikçe ölmez. O kişi kendi ehli beytinden cehenneme atılmayı hak etmiş olan on kişiye de şefa'at eder." şeklindeki rivayet de İbnü'l-Cevzî, Suyutî ve İbn Arrâk tarafından râvilerinin çoğunun bilinmediği gerekçesiyle uydurma kabul edilmiştir.¹⁰⁸

İbnü'l-Cevzî tarafından isnadlı olarak nakledilen bir başka rivayete göre ise Hz. Ali

¹⁰³ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, VI, 168; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 177

¹⁰⁴ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 51-52.

¹⁰⁵ Suyutî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 59; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 93. Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 79.

¹⁰⁶ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 49-51; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 92-94.

¹⁰⁷ Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 79.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 51-52; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 93.

şöyle demiştir: “*Rasûlullah’ı Şa’ban ayının yarısı gecesini gördüm. Kalktı ve on dört rekât namaz kıldı. Namazı bitirdikten sonra oturdu ve Ümmü’l-Kur’ân’ı on dört defa, Kul Hüvellâhü Ehad’i on dört defa, Kul Eûzü bi Rabbi’l-Felak’ı on dört defa, Kul Eûzü bi Rabii’n-Nâs’i on dört defa, Âyetelkürsî’yi bir defa ve Lekad Câeküm Rasûl ayetini okudu. Namazı tamamen bitirip kalkınca, bu yaptığı ibadet hakkında sordum. Şöyle dedi: ‘Kim şu senin gördüğün şekilde bu namazı kılsa, bu onun için kabul edilmiş yirmi hac ve kabul olunmuş yirmi yıllık oruç mesabesinde olur. Kim o gece sabahında oruçlu olursa geçmiş ve gelecek altmış yıl oruç tutmuş gibi olur.’*”

İbnü’l-Cevzî’nin bu rivayet ile ilgili değerlendirmesi ise şöyledir: “Bu da diğerleri gibi uydurmadır. İsnadındaki râvilerin çoğu bilinmemektedir. Bu râvilerden biri olan Muhammed b. Muhâcir hakkında İbn Hanbel, “hadis uyduran biridir” demiştir. Bu konuda benzer çok sayıda rivayet vardır ki bunlar da aynı şekilde uydurmadır.¹⁰⁹

Beyhakî’nin bu rivayeti kaydettikten sonra: “Bu hadis uydurmaya benziyor. Münker bir hadistir. Râvileri arasında meçhul kişiler vardır.” dediği, Suyutî ve İbn Arrâk gibi âlimlerin de bu görüşte olduğu belirtilmektedir.¹¹⁰

İmam Gazâlî Şa’ban ayının on beşinci gecesini namazını şöyle tarif etmektedir: “Her rekâtında bir Fâtihatü’l-Kitâb ve on bir İhlas okuyarak iki rekatta selam vermek suretiyle yüz rekâtlık bir namazdır. Namaz kılan kişi isterse her rekâtında Fâtihatü’l-Kitâb’dan sonra yüz İhlas okumak suretiyle on rekât da kılabilir.”

Selefin bu namazı kıldığını ve buna ‘hayır namazı’ adı verildiğini belirten Gazâlî, zaman zaman bu namazın cemaatle de kılındığını ilave eder. Ayrıca Hasan el-Basrî’den şöyle bir nakilde de bulunur. “Bana otuz kadar sahâbînin haber verdiğine göre bu namazı bu gecede kim kılsa, Allah ona yetmiş defa nazar eder, her bir nazarında yetmiş ihtiyacını giderir ki bunların en küçüğü günahlarının affedilmesidir.”¹¹¹

İrâkî, Şa’ban ayının yarısında kılınan bu namazla ilgili rivayetin bâtil olduğunu, İbn

¹⁰⁹ İbnü’l-Cevzî, *Mevdû’ât*, II, 52; İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-Şerî’a*, II, 93-94.

¹¹⁰ Leknevî, *el-Âsâru’l-Merfû’a*, s. 80-81.

¹¹¹ Gazâlî, *İhyâ*, I, 203.

Mâce tarafından “Şa’ban’ın yarısı gecesi olduğunda namaz kılın, gündüz ise oruç tutun”¹¹² şeklinde rivayetin de isnad yönünden zayıf olduğunu kaydeder.¹¹³

2.3. Ramazan Ayında Kılınan Namazlar

2.3.1. Ramazan Ayında Kılınan Kaza Namazı

Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kim Ramazan’ın son cumasında farz namazlarını kaza ederse, bu onun için ömrünün başından yetmiş yaşına kadar geçirmiş olduğu bütün namazların kazası yerine geçer.*”

Ali el-Kârî bu rivayeti icmaya aykırı olarak yorumlar ve kesin olarak bâtil olduğuna şöyle bir izah getirir: “Hiçbir ibadet, yıllarca geçirilmiş olan ibadetlerin yerine geçemez. Bazı alimlerin kitaplarında bu rivayete yer vermelerinin bir değeri yoktur. Zaten bunların bir kısmı hadisçi de değildir. Ayrıca bu hadisin kim tarafından tahriç edildiği de belirtilmemiştir.”¹¹⁴

Şevkanî, söz konusu rivayeti; “*Kim Ramazan’ın son cumasında farz olan beş vakit namazı kılsa, daha önce geçirmiş olduğu bir yıllık namazı kaza etmiş olur.*” şeklinde kaydetmektedir. Ancak o, bu rivayetin uydurma olduğundan şüphe olmadığını, fakat bunun mevzuat kitaplarında da yer almadığını belirttikten sonra şu hususa dikkat çekmektedir: “*Bununla birlikte San’a şehrinde bazı fakihlerce bu rivayet meşhurdur ve bunu uygulamaktadırlar. Bunu uyduranın kim olduğunu bilmiyorum. Allah yalancıları kahretsin.*”¹¹⁵

Leknevî, farklı lafızlarla virdler ve vazifeler hakkında yazılan kitaplarda yer alan bu hadisin uydurma olduğunu aklî ve naklî delillerle ispat ettiği bir risalesinden bahsetmekte ve orada konuyla ilgili diğer uydurma hadislerle de yer verdiğini belirtmektedir.¹¹⁶

¹¹² Krş. İbn Mâce, İkâmetü’s-Salât, 191 no: 1388. Zevâid’de râvilerden İbn Ebî Sebra’nın zayıf olmasından dolayı isnadı zayıf kabul edilmiştir.

¹¹³ İrâkî, *el-Muğnî*, I, 203.

¹¹⁴ Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfû’a*, s. 342; *el-Masnû’*, s. 191.

¹¹⁵ Şevkanî, *el-Fevâidü’l-Mecmû’a*, s. 45. Ayrıca bkz. Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 272 ; Dervîş el-Hût, *Esna’l-Metâlib*, s. 305.

¹¹⁶ Leknevî, *el-Âsâru’l-Merfû’a*, s. 85.

2.3.2. Ramazan Bayram Gecesi Namazı

İbn Mes'ûd'dan merfû olarak şöyle rivayet edilmiştir: “Beni hak üzere gönderene yemin ederim ki, Cebrail bana İsrâfil'den, o da Rabbinden bildirdiğine göre, kim Ramazan bayram gecesi yüz rekât namaz kılar ve her bir rekatta el-Hamdü'yü bir defa, Kul Hüvallahü Ehad'i on defa okur ve rükû ve secdede on defa 'Subhânellâhi ve'l-Hamdü lillâhi ve lâ ilâhe illallâhü vellâhü Ekber' der, namazı bitirince de yüz defa istiğfar eder sonra secde eder ve: 'Ey canlı ve diri olan Allahım! Ey celal ve ikram sahibi Allahım! Ey dünya ve ahiretin rahmân ve rahîmi! Ey merhametlilerin en merhametlisi ve ey öncekilerin ve sonrakilerin ilahı! Benim günahlarımı bağışla. Orucumu ve namazımı kabul eyle' derse, beni hak üzere gönderene yemin olsun ki, o secdeden başını kaldırmadan Allah onu bağışlar, Ramazan ayını kabul eder, her birisi tüm dünyadan daha büyük yetmiş günahını siler.” Hz. Peygamber şöyle devam etmiştir: 'Ey Cibril! Özeldede onun genelde de bütün ehlinin isteklerini kabul et' dedim. Beni hak üzere gönderene yemin ederim ki, kim bu namazı kılar ve bu şekilde istiğfarda bulunursa, Şüphesiz Allah onun namaz ve orucunu kabul eder. Zira O kitabında “Rabbinizden mağfiret dileyin. Çünkü O çok bağışlayandır (Nûh, 71/10)”, “Allah'tan mağfiret dileyin, Şüphesiz Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir (Hûd, 11/3)”, “Ondan mağfiret dile. O, tövbeleri çok kabul edendir (Nasr, 110/3).” buyurmuştur. Hz. Peygamber sözlerini şöyle diyerek bitirmiştir: “Bu ümmetimin erkek ve kadınları içindir. Benden önce hiç kimseye de verilmemiştir.”¹¹⁷

İbnü'l-Cevzî senedli olarak tahrîc etmiş, isnadında çok sayıda bilinmeyen râvi bulunduğunu, netice itibarıyla uydurma bir haber olduğunu belirtmiştir. Suyûtî ve İbn Arrâk gibi âlimler de bu rivayeti uydurma hadisler içinde zikretmişlerdir.¹¹⁸

2.3.3. Ramazan Bayram Günü Namazı

Selman el-Fârisî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Kim Ramazan bayram günü bayram namazını kıldıktan sonra dört rekât namaz kılar, her rekâtın başında Fâtihatü'l-Kitâb ve Sebbihî'sme Rabbike'l-A'lâ; ikinci rekatta Fâtihatü'l-Kitâb ve Ve's-

¹¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 52-53; Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 60-61; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 94; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 52.

¹¹⁸ Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 86.

Şemsi ve Duhâhâ; üçüncü rekatta Fâtihatü'l-Kitâb ve ve'd-Duhâ, dördüncü rekatta da Fâtihatü'l-Kitâb ve Kul Hûvallahü Ehad'i okursa, o kişi Allah'ın peygamberlerine indirmiş olduğu bütün kitapları okumuş; bütün yetimleri doyurmuş, başlarını okşamış ve onları temizlemiş gibi olur. Güneşin onun üzerine doğması gibi ona ecir verilir ve elli yıllık günahı bağışlanır."¹¹⁹

İbnü'l-Cevzî Abdullah b. Muhammed, Mâlik, Süleyman et-Teymî, Ebû Osman en-Nehdî, Selman el-Fârisî tarikiyle nakletmiş ve: "Bu rivayet uydurmadır. İsnadında bilinmeyen râviler vardır. Râvilerinden Abdullah b. Muhammed hakkında İbn Hibbân'ın, "ondan bahsetmek helal olmaz, dediği kayıtlıdır." demiştir.¹²⁰ Deylemî tarafından da Übey, Ebû'l-Fadl el-Kûmsânî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ömer el-Hâfız, Abdullah b. Muhammed b. Şeybe, el-Fadl b. Muhammed el-Cündî, Seleme b. Şübeyb tarikiyle nakledildiğini belirten İbn Arrâk, Seleme b. Şübeyb'in Müslim'in ve dört sünen sahibinin ricalinden olduğunu ancak el-Fadl b. Muhammed el-Cündî'yi tanımadığı ve onun bu isnadla hadisi çalmış olabileceğini kaydetmiştir.¹²¹

2.4. Arefe Günü Namazı

Ebû Hureyre'den merfû olarak rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim Arefe gününde öğle ile ikindi arasında dört rekat namaz kılar ve her bir rekatta elli defa Fâtihatü'l-Kitâb ve Kul Hûvallahü Ehad'i okursa Allah onun için bir milyon iyilik yazar ve her bir harf karşılığında da onun cennetteki derecesini yükseltir. Cenneteki her iki derece arası ise beş yüz yıllık bir mesafedir. Yine Allah onu Kur'an'daki her bir harf sayısınca huri ile evlendirir; her bir hurinin yanında inci ve yakuttan yedi yüz bin sofradır. Her bir sofrada da kar gibi soğuk, bal gibi tatlı, misk gibi kokulu, hiçbir ateş ve demirin dokunmadığı, başı ile sonunun tat olarak değişmediği yetmiş bin kuş eti çeşidi bulunur. Sonra onlara iki kanadı kırmızı yakuttan ve gagası altından olan bir kuş gelir. Bu kuşun gagasının yetmiş tarafı vardır ve daha önce hiçbir kimsenin işitmediği çok tatlı bir sesle Arefe ehline merhaba diyerek nida eder. Onlardan birinin tabağına bu kuş konar ve her bir kanadının altından yetmiş çeşit ye-

¹¹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 53-54; Suyutî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 61; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 94-95; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 52.

¹²⁰ Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 87.

¹²¹ İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 94-95.

mek çıkarır o da ondan yer ve hareket edip uçar. Onun kabrine konduğunda ise Kur'an'daki her bir harf sayısınca onun kabrini aydınlatır. Öyle ki Kâbe'yi tavaf edenler görülür. Cennet kapılarından bir kapı açılır. İşte bu sırada gördüğü sevap ve cömertlikten dolayı 'Rabbim kıyameti gerçekleştire' diye dua eder."

İbnü'l-Cevzî en-Nehhâs b. Kahm, Katâde, Sa'îd b. el-Müseyyeb, Ebû Hureyre tarikiyle tahriç etmiş ve uydurma olduğunu, isnadında zayıf ve meçhul râviler bulunduğunu, en-Nehhâs'ın da hadiste hiçbir değeri olmadığını belirtmiştir.¹²² Suyûtî¹²³, İbn Arrâk¹²⁴ ve Şevkânî¹²⁵ gibi alimler aynı şekilde uydurma olduğu görüşündedirler.¹²⁶

Arefe günü namazı ile ilgili bir başka rivayet de Hz. Alî ve İbn Mes'ûd tarafından merfû olarak nakledilen şu rivayettir: "Kim Arefe günü iki rekat namaz kılar ve her bir rekatta üç defa Fâtihatü'l-Kitâb'ı okur ve her seferinde bismillâhirrahmânirrahîm ile başlar ve âmîn ile bitirir sonra da yine bismillahirrahmanirrahim ile başlar ve üç defa Kul yâ Eyyühe'l-Kâfirûn ile yüz defa Kul Hüvallahü Ehad'i okursa Allah o kimse için meleklerine şöyle der: 'Onun tüm günahlarını bağışladığıma sizi şahit tutuyorum.'¹²⁷

Râvilerinden İbn En'am zayıftır. Onun hakkında Ahmed b. Hanbel; "Bizim adımıza ondan hiçbir şey rivayet etmeyiniz." demiştir. İbn Hibbân da onun sika kişilerden uydurma rivayetlerde bulunduğunu, ayrıca Muhammed b. Sa'îd el-Maslûb'tan tedlis yaptığını kaydetmiştir.¹²⁸ Suyûtî, İbn Arrâk, Şevkânî, Leknevî gibi hadis âlimleri de bu rivayetin uydurma olduğunu, râvileri arasında çok sayıda bilinmeyen kişi bulunduğunu belirtmişlerdir.¹²⁹

¹²² İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 54.

¹²³ Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 33

¹²⁴ İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 95.

¹²⁵ Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 53.

¹²⁶ Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 87-88.

¹²⁷ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 55.

¹²⁸ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 55.

¹²⁹ Suyûtî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 62; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 95; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 53; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 88.

2.5. Kurban Bayramı Gecesi Namazı

Ahmed b. Muhammed b. Ğâlib, el-Velid b. Müslim, Abdurrahman b. Yezîd, el-Kâsım b. Abdurrahman tarikiyle Ebû Ümâme el-Bâhilî'den merfû olarak şöyle rivayet edilmiştir: "*Kim Kurban gecesi iki rekat namaz kılar, her bir rekatta on beş defa Fâtihatü'l-Kitâb'ı on beş defa Kulhuvellahü Ehad'i on beş defa Kul Eûzü bi Rabbi'l-Felâk ve on beş defa Kul Eûzü bi Rabbi'n-Nâs surelerini; namazı bitirince de üç defa Âyetelkürsî'yi okur, on beş defa da Allah'a tövbe-i istiğfarda bulunursa Allah onun ismini cennet ashâbının isimleri arasına yazar, onun gizli ve açık günahlarını affeder, okuduğu her âyet için de hac ve umre sevâbı yazar ve sanki o İsmail'in çocuklarından altmış köleyi azad etmiş gibi olur. O kişi eğer o gece ile sonraki Cuma gecesi arasında ölürse şehit olarak ölür.*"

İbnü'l-Cevzî, bu hadisin sahih olmadığını belirtmiş, isnadında yer alan el-Kâsım b. Abdurrahman hakkında Ahmed b. Hanbel'in "hadisi münkerdir. Ali b. Zeyd ondan garib şeyler rivayet etmiştir" dediğini, yine isnadda yer alan Ahmed b. Muhammed b. Ğâlib'in hadis uyduran biri olduğunu kaydetmiştir.¹³⁰

Ahmed b. Muhammed b. Gâlib el-Bâhilî (Ğulâm Halîl)'in bu tür rivayetleri insanların kalplerini yumuşatmak için uydurduğunu itiraf ettiği; İbn Ebî Hâtim de onun meçhul kişilerden münker rivayetlerde bulunduğunu belirttiği ifade edilmiştir.¹³¹

İbn Mâce tarafından kaydedilen ve Ebû Ahmed el-Merrâr b. Hammûye, Muhammed b. el-Musaffâ, Bakıyye b. el-Velîd, Sevr b. Yezîd, Hâlid b. Ma'dân, Ebû Ümâme tarikiyle nakledilen "*Kim iki bayram gecesini sevabını Allah'tan bekleyerek ibadette geçirirse, kalplerin öldüğü günde onun kalbi ölmez*" şeklindeki rivayet Zevâid'de Bakıyye'nin tedlis yaptığı gerekçesiyle isnadı zayıf kabul edilmiştir.¹³² Elbanî ise bu rivayeti uydurma olarak kabul etmektedir.¹³³

¹³⁰ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 55; Suyutî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 62-63; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-Şerî'a*, II, 95-96; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 53.

¹³¹ el-Halebî, *el-Keşfü'l-Hasîs*, s. 51.

¹³² İbn Mâce, *Sıyâm*, 68 (I, 567) no: 1786.

¹³³ Elbanî, *Da'ifü Süneni İbn Mâce*, s. 138 no:395.

2.5. Aşûre Günü/Gecesi Kılınan Namaz

Muharrem ayının onuncu gecesi, aşûre gecesi, ertesi günü de aşûre günüdür. Bu gün ve gecede kılınması tavsiye edilen namazlarla ilgili rivayetler de uydurma olarak kabul edilmiştir.

Şurayh b. en-Nu'man, İbn Ebî'z-Zinâd, Ebû'z-Zinad, el-E'rac tarihiyle rivayet edildiğine göre Ebû Hureyre Hz. Peygamber'den şöyle nakletmiştir: *"Kim Aşûre günü öğle ile ikindi arasında kırk rekât namaz ve her bir rekatta Fâtihatü'l-Kitâb'ı bir defa, Âyetelkürsî'yi on defa, Kul Hüvellâhü Ehad'i on bir defa, Muavvezeteyn'i beş defa okur; selam verdiği de yetmiş defa istiğfar ederse Allah ona Firdevs Cennetinde beyaz bir kubbe verir. Bu kubbenin içerisinde yeşil zümrütten bir ev vardır. Bu evin genişliği dünyanın üç katı kadardır. Bu evde nurdan bir karyola vardır. Bu karyolanın direkleri parlak amberdendir. Bu karyolanın üzerinde ise zaferandan iki bin yatak vardır."*¹³⁴ Bu rivayetin uydurma olduğunu belirten İbnü'l-Cevzî, râvilerin çoğunun bilinmediğini, râviler arasında olan el-Huseyn'in bu rivayeti uydurmakla itham edildiğini, ayrıca Hz. Peygamber'in bu tür ifadelerden münezzehe olduğunu kaydeder.¹³⁵

İbnü'l-Cevzî, aşûre günü gecesinde kılınacak namazla ilgili olarak da senedli olarak Ebû Hureyre'den şöyle bir rivayete yer verir: *"Kim Aşûre gecesini ihya ederse, sanki bütün gök ehlinin yapmış olduğu ibadet gibi Allah'a ibadet etmiş olur. Kim dört rekât namaz kılar ve her bir rekatta el-Hamdü'yü bir defa, Kul Hüvellâhü Ehad'i elli defa okursa Allah geçmiş elli yıllık ve gelecek elli yıllık günahını bağışlar, onun için en yüksek seviyede nurdan bir milyon minber bina eder."*

İbnü'l-Cevzî bu hadisin de Hz. Peygamber'den sahih olarak gelmediğini belirtmiş, râvileri ile delil getirilemeyeceğini vurgulamıştır.¹³⁶ İbn Arrâk bu ve benzer rivayetlerin tamamının uydurma olduğu görüşündedir.¹³⁷

¹³⁴ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 45-46; Suyutî, *el-Leâliü'l-Masnû'a*, II, 55; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 89; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, s. 47.

¹³⁵ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 45. İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 89;

¹³⁶ İbnü'l-Cevzî, *Mevdû'ât*, II, 45.

¹³⁷ İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'a*, II, 89; Leknevî, *el-Âsâru'l-Merfû'a*, s. 91.

Sonuç

Hadis uydurma faaliyetinin bizzat Hz. Peygamber tarafından kesin bir dille yasaklanmış olmasına ve bu tür bir gayret içinde olanların açık bir şekilde Cehennem azabı ile tehdit edilmesine rağmen İslam tarihi boyunca çok değişik gayelerle Hz. Peygamber adına hadisler uydurulmuş olduğu bir vakıadır. Bunun en temel etkenleri arasında Müslümanları daha çok ibadet etmeye teşvik etme düşüncesi önemli bir role sahiptir. Bu düşünceden hareketle Hz. Peygamber kaynaklı olmayan bir takım namaz çeşitlerine temel teşkil eden rivayetler, gerek hadis kitaplarında gerekse diğer İslâmî kaynaklarda kendisine yer bulabilmiştir. Çoğu zayıf ve uydurma olan bu tür rivayetlerin kabul görmesinde bazı âlimlerin zayıf hadislerle amel edilebilmesine cevaz vermiş olmasının önemli bir etkisi olduğu aşikârdır.

Alim ve müctehid bile olsa hiçbir kimsenin dine yeni bir namaz ekleme ya da dinde var olan bir namaz çeşidini çıkarma hak ve salahiyeti yoktur. Buradan hareketle, temel hadis kaynaklarında yer almayan, haftanın her bir günü/gecesi ile özellikle kutsal kabul edilen ayların belli gün ve gecelerinde kılınması tavsiye edilen namazlara ilişkin rivayetlerin çoğunun uydurma veya en azından zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır.

Buna göre bir müslümana düşen öncelikle farz olan namazları kılmak, fırsat buldukça da Hz. Peygamber'in kılmış olduğu sabit olan nafile namazlara yönelmektir. Herhangi bir gün ya da geceyi ihya etmek amacıyla nafile namaz kılmak sünnete ne kadar uygun ise, sağlam ve güvenilir rivayetlere dayanmayan namazları Hz. Peygamber'in sünneti gibi telakki ederek kılma gayreti içinde olmak da bir o kadar sünnete aykırıdır.

Diğer taraftan bu tür rivayetlerin isnad açısından olduğu kadar, muhteva açısından da problem taşıdıkları ortadadır. Şekil ve muhteva açısından birbirine oldukça benzeyen bu rivayetlerin hemen hepsi aynı anlatım üslûbuna sahiptir. Adeta tek bir kaynaktan çıkmış gibi görünen bu rivayetlerde mükâfatlar konusunda zaman zaman abartının da ötesinde Hz. Peygamber'e izafe edilemeyecek çirkin ifadelerle de karşılaşılmaktadır. Bu tür namazlara karşılık vaat edilenler ise bu namazları kılan kimselerin başka hiçbir ibadet yapmasına gerek bırakmayacak cinstendir. Oysa sahih hadislerde farz namazları kılanlar için bile bu tür bir karşılık söz konusu edilmemektedir. Ayrıca bu namazları tarif edildiği şekliyle kılmak ayrı bir zorluk içermektedir. Oysa ibadetlerde esas olan kolaylıktır. Bu durum namazı ibadetinin amacını da uygun değildir. Namaz ibadetinde esas olan Allah'a kulluk bilincinde olmaktır.

Kaldı bu tür namazlarda hangi surelerin ne kadar okunacağına ilişkin rakamsal ifadeler bu bilince ulaşmayı engeller niteliktedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse sahih rivayetlere dayanmayan, şekil ve içerik açısından farz ve sünnet namazlardan farklılık arz eden, bir takım anlatım bozukları bulunan ve adeta birini kılmak sûretiyle her türlü sorumluluktan kurtulabilecek nitelik arz eden söz konusu namazlarla ilgili rivayetler hadis âlimlerinin de belirttiği şekilde hem isnad hem de metin açısından bir çok problemi beraberinde taşımaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlere itibar etmek, bunları sahih gibi kabul etmek asla tasvip edilemez. Namaz kılmaya teşvik etmek için bile olsa bu rivayetleri sahihmiş gibi anlatarak, kılınması için gayret göstermek de asla doğru değildir.

KAYNAKÇA

Acılûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultan Muhammed, *el-Esrârü'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a (Mevdû'âtü'l-Kübrâ)* thk. Muhammed b. Lütfi Sabbağ. Dâru'l-Emâne, Beyrut 1971.

---, *el-Masnu' fi Ma'rifeti'l-Hadisi'l-Mevdû' (Mevdû'âtü's-Suğrâ)*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmî, Kahire 1984.

Buharî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.

Cihan, Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu Siyasi ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Kardeşler Ofset ve Matbaası, Samsun 1996.

Elbanî, Muhammed Nasirüddîn, *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevdû'a*, el-Mektebetü'l-Meârif, Riyad 2000-2002;

---, *Da'ifü İbn Mâce*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut 1408.

Fetteni, Cemaleddîn Muhammed Tahir b. Ali el-Hindi, *Tezkiretü'l-Mevdû'ât*, Beyrut (t.y.).

Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1996.

Halebî, Ebû'l-Vefa Burhaneddin İbrahim b. Muhammed Sibt İbnü'l-Acem, *el-Keşfü'l-Hasis ammen Rumiye bi-Vad'il-Hadis*, thk. Subhi Samerrai, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1416/1996.

Heysemi, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebi Bekr b. Süleyman, *Mecmaü'z-Zevaid ve Menbaü'l-Fevaid*, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1407.

el-Hût, Muhammed b. es-Seyyid Dervîş, *Esna'l-Metâlib fi Ehâdîsi Muhtelifeti'l-Merâtib*, tahk. Halîl el-Mîs, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1403.

İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfar fi'l-Esfar*, (İhya ile birlikte), Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1996.

İbn Arrâk, Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Muhammed b. Ali Kinânî, *Tenzihü's-Şer'ati'l-Merfû'a ani'l-Ahbârî's-Şer'ati'l-Mevdû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 1401/1981.

İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, tahk. M. Fuad Abdülbaki-Muhyiddîn el-Hafîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.

-----, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut 1390/1971.

-----, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1414/1993.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Da'îf*, tahk. Abdulfettah Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbuatü'l-İslamiyye, Haleb 1414.

-----, *Nakdü'l-Menkûl*, tahk. Hasan es-Semâî Süveydân, Dâru'l-Kâdirî, Beyrut 1411/1990.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddîn Abdurrahmân b. Ali, *el-Mevdû'ât*, tahk. Abdurrahmân Muhammed Osman, Dâru'l-Fikr, (y.y.) 1983.

Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkiti*, DİB. Yay., Ankara (t.y.)

Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara 2002.

Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Âsârü'l-Merfû'a fi'l-Ahbârî'l-Mevdû'a*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984.

el-Mekkî, Ebû Talib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisi, *Kütü'l-Kulûb (Kalblerin Azığı)*, çev. Muharrem Tan, Umran Yayınları, İstanbul 1999.

Sofuoğlu, M. Cemal, "el-Münazaratü fi Salati'l-Regaip", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1992, VII, 13-45.

Suyuti, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *el-Leali'l-Masnû'a fi Ehâdîsi'l-Mevdû'a*, el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, (y.y.) (t.y.)

----, *Zeylû'l-Leâli'l-Masnû'a*, Hindistan (Laknav) 1303.

Şevkani, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a*, thk. Abdurrahmân b. Yahya El Yemani, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammed, Kahire 1960.

Yıldırım, Enbiya, *Hadîs Problemleri*, Umran Yayınları, İstanbul 1996.

Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Rical*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1963.

The Non-Obligatory Salats (prayers) Which Were Recommended to Perform in Certain Times and Their Sources

Citation/©- Yılmaz, M. (2006). The non-obligatory salats (prayers) which were recommended to perform in certain times and their sources. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 6 (2), 63-99.

Abstract- Salat is the principal prayers among the prayers constituting the mainstay of Islam. In addition the five daily salats (prayers) obligatory required by Allah, the other salats Prophet Muhammad attended to perform were generally regarded as non-obligatory prayers. These salats are on a voluntary basis; nevertheless the Muslims are expected to perform them as far as possible. Both in Hadith sources and in other Islamic literature, there are some salats received from unreliable sources. Especially, The whole of narrations related to the salats which are recommended to perform everyday and which are the same as content in spite their number of rekaats are different, are fabricated. There is no true evidence that prophet Prophet performed them or recommended to perform them. Nevertheless, the narrations related to these sorts of salats existed in some Islamic literature. Most of narrations related to the salats performed in certain times in Rajab, Shaban and Ramadan which are accepted holly months are regarded as fabrication as well.

Key Words- Salat (prayers), non-obligatory salats (prayers), narration, fabricated hadith, day and night.

Tarsus'un Dini Tarihine Tarihsel Bir Yaklaşım

Yrd. Doç. Dr. Münir YILDIRIM*

Atıf©- Yıldırım, M. (2006).Tarsus'un dini tarihine tarihsel bir yaklaşım. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2), 101-122.

Özet- Tarsus, dini tarihi itibarıyla zengin bir inanç yapısına sahip olması ile birlikte yaklaşık yedi bin yıllık tarihsel geçmişi olan eski bir şehirdir. Yapılan arkeolojik kazılar Tarsus'taki yerleşimin Neolitik çağdan başlayarak günümüze kadar devam ettiğini göstermektedir. Tarsus, tarihi süreçte Hitit, Roma, Arap, Bizans ve Osmanlı Türklerinin yönetimi altında kalmıştır. Şehir büyük İskender döneminde Grek kültürünün etkisinde kalarak neredeyse tamamen Helen kültürünü yansıtmıştır. Bu dönemlerde Tarsus, felsefi ve bilimsel düşünce okulları ile Atina ve İskenderiye'ye rakip olacak derecede bir birikime sahipti. Kültürel ve düşünsel alanda bu derece zengin olan şehir, sahip olduğu dini inançlarda da çeşitlilik göstermekteydi. Bu inançlar Hıristiyanlık öncesi yerel Tarsus dinleri ve onların değişik adlarla isimlendirilen tanrılarından oluşmaktaydı. Diğer taraftan Tarsus, Pavlus'un doğduğu ve onun ilk eğitimini aldığı yer olması açısından önem kazanmıştır. Aynı zamanda Tarsus'un bu öneminden dolayı sonraki dönemlerde birçok Hıristiyan azizin burada vefat ettiği görülmüştür. Bununla birlikte Tarsus, İslam kültüründe de "Ashab-ı Kef" inancı ile tanınan bir şehir olma özelliğine de sahiptir.

Anahtar Kavramlar- Tarsus, Sandan, Baal, Pavlus, Ashab-ı Kef.

§§§

Giriş

Günümüzde Türkiye'nin en büyük ilçelerinden biri olan Tarsus, aynı zamanda Türkiye'nin dini coğrafyası açısından da en zengin yerlerinden biri konumundadır. Bu özelliği ile öne çıkan Tarsus'un, yapılan tarihi araştırmalar neticesinde yedi bin yıllık bir geçmişe sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹ Tarsus, bu uzun tarihi sürecinde Hitit, Fenike, Kilikya, Roma, Emevi, Abbasi

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Bkz. Hikmet Öz, *Bilinmeyen Tarsus*, Ankara 1998, s. 5–25; Levent Zoroğlu, *Tarsus; Tarihi ve Tarihsel Anıtları*, Adana 1995, s. 13.

ve Osmanlı Devletlerinin egemenliği altında kalmıştır. Bu süre zarfında bulunduğu stratejik konumdan dolayı bağlı olduğu devletlerin bölgedeki en önemli merkezi rolünü üstlenmiştir.² Adını antik Yunan mitolojisindeki “Kanatlı At” anlamına gelen “Pegasus” un, Kilikya ovasında yolunu şaşırması ve Tarsus’un bulunduğu yerde ayağı sakatlanmış olmasından dolayı Yunanca ayak tabanı anlamına gelen “Tarsos” tan aldığı ifade edilmiştir.* Ayrıca Tarsus, özgün adını antik dönemlerden itibaren bugüne kadar kullanan ender yerleşim yerlerinden birisidir.³

Şehirlerin din, bilim ve düşünceyle ilişkisi çeşitli bakımlardan ele alınabilir. Örneğin coğrafi konum, dini inançların ve kutsal mekânların merkezi olduğu gibi, bilim ve düşüncenin doğal bir mekânı haline de gelebilmektedir. Bu yüzden şehirlerin uzun süre ayakta kalmasının buldukları coğrafya ile yakın ilişkisi vardır. Tarsus şehri de bulunduğu konumun avantajlarıyla çok uzun bir süre ayakta kalmayı başarmıştır. Tarsus’un bu başarısı onun üç önemli özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bunlar; Kilikya ovasının diğer bölümleri ile olan yakın ilişkisi, nehir vasıtasıyla denizle bağlantılı olması, Akdeniz dünyasının en önemli geçidine ve bölgenin dışa açılan kapılarına sahip olmasıdır.⁴ Tarsus’un bir başka özelliği de egemenliğine giren imparatorlar tarafından çok sevilmiş olmasıdır. Bu cümleden olarak Roma imparatorları Tarsus’u bir şeref ve ihtiram nişanesi olarak kendi isimlerine lakap olarak da kullanmışlardır. Bu imparatorlar Tarsus’a çeşitli imtiyazlar tanımışlar, kenti yeniden imar ettirmişler ve Tarsus halkının yaşam düzeyini artırıcı önlemler almışlardır.⁵

Tarsus, inanç, bilim ve düşüncenin merkezi olduğu gibi aynı zamanda bunların yaygınlaşmasına ve mevcut kültürü ile birlikte diğer kültürlerden gelen unsurları özümseyerek onların yeni formlar kazanmasına da zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Tarsus’un dini tarihi,

² Besim Darkot, “Tarsus”, MEB İslam Ansiklopedisi, Cilt: XII/1, İstanbul 1993, s. 18–24.

* Tarsus’un isminin nereden geldiği konusunda farklı rivayetler mevcuttur. Bu rivayetler arasında ağırlıklı olarak Tarsus isminin yerel halkın sahip olduğu bazı tanılardan geldiği anlaşılmaktadır. Eski Kilikya tanrısı olan “Tarhon” veya “Tarkon” dan geldiği belirtilmekle birlikte, bu tanrının Hitit metinlerinde geçen “Tarhunt” ile de irtibatı vurgulanmaktadır. Tarsus’a izafe edilen bu isimlerin Asur dilinde “Tarzi”, Aramice’de “Tarz”, Yunanca’da “Tarsos” ve Latince’de “Tarsus” şeklini aldığı ifade edilmektedir. Bkz. Öz, s. 25.

³ W. M. Ramsay, Tarsus (Aziz Pavlus’un Kenti), Çev. Levent Zoroğlu, Ankara 2000, s. 17.

⁴ Ramsay, s. 14–15.

⁵ Öz, s. 34.

onun tüm tarihinin ve deneyimlerinin bir özeti olarak değerlendirilmektedir.⁶ Nitekim Tarsus şehrinin kuruluşunun bir tanrıya ya da tanrısal bir kavrama borçlu olduğu görüşleri^{**}, onun dini tarihinin önemini daha da artırmaktadır. Bu durum Tarsus'un Dinler Tarihi geleneğinde önemli bir merkez ve Dinler Tarihi literatüründe ayrı bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle Tarsus'ta eski çağlardan itibaren din ve dini oluşturan unsurların yerel, Roma, Grek, Hıristiyan ve İslam formlarındaki özellikleri dikkat çekmiştir. Bu çerçevede Tarsus'un dini tarihini daha sistematik açıdan ele alınmasında onun Hıristiyanlık öncesi eski inanışlarına, Pavlus ile birlikte Hıristiyanlıktaki önemine ve son olarak İslamlaşma sonrası inanç motiflerine değinmek gerekmektedir. Bununla birlikte bu çalışmada Tarsus'un dini tarihi üzerine yapılan değerlendirmelerde şehrin genel tarihi aşamalarından ziyade farklı dönemlerdeki dini motiflerin oluşturduğu inançlar konu edilecektir.

1. Hıristiyanlık Öncesi Tarsus'un Dini Yapısı

Hıristiyanlık öncesi Tarsus'un dini inanışlarını, tanrı anlayışlarını ve dini tarihlerini tam olarak ortaya koymak her şeyden önce zengin bir malzeme birikimine bağlıdır. Bu açıdan Tarsus'un eski dini ve kültürel yapısını bütünüyle aydınlatmak mümkün değildir. Tarsus'un Hıristiyanlık öncesi dönemlerde farklı imparatorlukların egemenliği altında kalması, yerel halkın tanrı anlayışlarında, dini inanışlarında, kültürel dokunun şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Bu bağlamda önce kısaca Tarsus'un kültürel zenginliğine, daha sonra da onun eski çağlardan itibaren Hıristiyanlığa kadar olan döneminde ana hatlarıyla ön plana çıkan dini inanışlarını birkaç başlık altında toplamak mümkündür.

⁶ Bkz. Ramsay, s. 53.

^{**} Tarsus'un kuruluşu ile ilgili çok sayıda bilgiler bulunmakta, bunlar arasında kentin kurucusunun "Herakles" olduğu ve kenti kuran tanrının dönemin alış-veriş aracı olan sikkelerde resimlerinin bulunduğu belirtilmektedir. Bir başka kurucu tanrı olarak Grek mitinin en eski kahramanlarından olan ancak bünyesinde Anadolu unsurları da içeren "Perseus" tan bahsedilmektedir. Yine bu konuda başka bir bilgi olarak kentin kurucusunun Argoslularla buraya gelen "Triptolemos" olduğu vurgulanmaktadır. Bkz. Zoroğlu, s. 13–15. Ayrıca Yunan ve Latin tarihçileri şehrin kuruluşunu "Sardanapal" a isnat edilen bir menkıbeye de dayandırmaktadır. Bkz. Şemseddin Günaltay, Yakın Şark II, Anadolu, Ankara 1987, s. 30.

1. a) Kültürel Boyut

Tarsus sahip olduğu kültürel üstünlükten dolayı Hıristiyanlık öncesinden beri bilinen ve o dönemlerden itibaren çeşitli dini ve felsefi akımlara kaynaklık teşkil eden bir merkezdir.⁷ Bu özelliği ile Tarsus, zamanının bilim ve felsefi düşünce okulları ile ünlü Atina ve İskenderiye şehirlerine rakip olarak gösterilmektedir.⁸ Hıristiyanlık öncesi devirde Tarsus, bulunduğu bölgenin en büyük sitesi, Kilikya'nın anakenti durumunda idi. Tarsus'un bu farklılığı o dönemlerde bir şehir için onursal bir üstünlük olarak kabul edilmektedir. Yine Tarsus, yetiştirdiği filozof ve düşünürlerin sayısı ile de dikkat çekmektedir. Batılı tarihçiler Tarsus'taki felsefi coşkunun, felsefeye verilen önemin Atina, İskenderiye gibi kültürel merkezleri aratmayacak derecede olduğunu belirtirler.⁹ Dolayısıyla Tarsus, Kilikya'nın bilgi merkezi, bilginler şehri ve düşünce hayatının mühim bir kavşak noktasıydı.¹⁰

Tarsus, İsa'dan önceki dönemlerde Helenistik felsefenin ya da Grek-Pagan kültürünün yanında Yahudi inancının da mayalandırdığı bir bilimsel alt yapı tarafından beslenmekteydi. Bu bölgede Filistin dışına göç etmiş çok sayıda Yahudi topluluğu*** ile birlikte Yahudi düşüncesinin Yunan felsefesi doğrultusunda yorumlanıp şekillendiği görülmektedir.¹¹ Hatta Tarsus'taki Yahudiler, yerel halk tarafından herhangi bir yerdeki yabancı unsurlara göre daha az yabancı olarak kabul edilmektedir.¹² Kısacası o dönemlerde Tarsus, Grek-Pagan kültürünün hâkim olduğu, bu kültüre ait bir takım düşünce merkezlerinin bulunduğu dini, entelektüel bir çevre görünümünde idi. Bunların yanında Tarsus şehri bilimsel alt yapıyla beraber bölge-

⁷ Richard Wallace-Wynne Williams, Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası, Çev. Z. Zühre İlkelen, İstanbul 1999, s. 196.

⁸ Bkz. <http://www.newadvent.org/cathen/14461b.htm>

⁹ Wallace-Williams, s. 197.

¹⁰ Darkoç, s. 19.

*** Bu dönemlerde Tarsus'un içerisinde yer aldığı Kilikya bölgesinin her kentinde Yahudilerin varlığından bahsedilmektedir. Bununla birlikte Kilikyalı Yahudilerin çok sayıda ve güçlü oldukları da belirtilmektedir. Tarsus'un bölgenin başlıca yerleşim yerinin olması ve aynı zamanda Kilikya'nın bir ticaret merkezi olmasından dolayı Yahudi nüfusunu buraya çektiği zikredilmektedir. Ayrıca zengin olan Yahudi Tarsus vatandaşlarının şehrin ileri gelenlerinden ve söz sahibi olduklarından söz edilmektedir. (Bkz. Ramsay, s. 87-95).

¹¹ Bkz. Şinasi Gündüz, "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar", Dini Araştırmalar Der. Cilt: II, Sayı: 6, Ocak-Nisan 2000, s. 58.

¹² Ramsay, s. 55.

nin en önemli ticaret merkezini de teşkil etmekteydi.¹³ Bütün bunların vermiş olduğu kültürel birikim Tarsus'un farklılığını ortaya koymaktaydı.

1. b) Dini Boyut

Tarsus'un da içerisinde yer aldığı Anadolu topraklarında Hıristiyanlık öncesi ve Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde oldukça yaygın sır dinlerine ait kültürler yer almaktadır. Bu sır dinlerinde sihir, büyü ve esrime ayinleri ile yapılan törenler her zaman dikkat çekmiştir.¹⁴ Tarsus, çok erken dönemlerden başlayarak Grek felsefesinin etkisi altına girmiş, Büyük İskender'den itibaren bu etkilenme zirveye çıkmış ve Grek felsefenin etrafında gelişen bir düşünce merkezi haline gelmiştir. Nitekim Grek kültürünün dili olan Yunanca, Suriye, İran, Filistin, Mısır ve Hindistan'a kadar uzanan bir coğrafyada konuşulup yazılmıştır.¹⁵ Grek kültürünün yerel Tarsus inanç dünyasına sızmasıyla Grek unsurlar, kendi tanrıları**** Tarsus tanrılarıyla yorumlanmış ve kendilerinin şekilci olan dinlerini Tarsus tanrılarının daha özgün tapınmasıyla birleştirip, onu milli bir inanç olarak kabul etmişlerdir.¹⁶ Bununla birlikte Tarsus'ta, Grek kültürünün bir başka formu olan Yeni Eflatuncu felsefe ve Gnostik düşüncenin şekillendirdiği, ölen-dirilen kurtarıcı tanrılarla özdeşleşmek suretiyle bir nevi ölümsüzlüğe ulaşıldığı inancını merkez alan sır dinleri de etkili olmuştur.¹⁷

¹³ Wallace-Williams, s. 197.

¹⁴ Şinasi Gündüz, Anadolu'da Paganizm, Ankara 2005, s. 8.

¹⁵ Mircea Eliade, A History of Religious Ideas, Chiago and London 1982, Vol: II, s. 205.

**** Eski Grek dinsel inançlarının merkezini tanrı inanışları oluşturmakta ve Grek tanrılar panteonunda da politeist bir yapı görülmektedir. Bu bağlamda Grek tanrılar panteonunun zirvesinde tanrıların ve insanların babası, göğün efendisi ve dünyanın koruyucusu "Zeus" yer almaktadır. Zeus'tan sonra gelen tanrılar; iyiliğin ve güzelliğin tanrısı "Apollon" ve denizlerin tanrısı "Poseydon" gelmektedir. Bunların yanında eski Grek dininde monoteist bir tasavvurun olduğu da ifade edilmektedir. Politeist bir yapıyla birlikte görülen bu inanca göre her şeyi yaratan, her şeyin sahibi bir tek tanrı inancı mevcuttur. (Bkz. Jann Bremmer, Greek Religion, Oxford 1994, s. 4; Mircea Eliade, Patterns in Comparative Religion, London 1976, s. 77; Annemarie Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, İstanbul 1999, s. 62).

¹⁶ Ramsay, s. 55.

¹⁷ Mahmut Aydın, "Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası", Pavlus'u Düşünmek, Edt. Cengiz Batuk, Ankara 2006, s. 305.

1. ba) Tanrı İnancı

Tarsus'ta hâkim olan tanrıların menşesine inildiğinde onların yerel kökenli olmakla birlikte Grek, Roma, Ortadoğu ve İran Pers karakterlerini de yansıttığı anlaşılmaktadır. Tarihsel süreçte Tarsus'un dini yapısında ilk olarak Pagan kültürünün izlerini taşıyan inançlar ortaya çıkmıştır. Bunlar içerisinde en önde gelenlerden biri "Sandan" kültürüdür. Tarsus'un yerli kültürü olarak da kabul edilen bu inanç bir "sır" dini olarak kabul edilir. Sandan kültürü, bir sır dini olarak ifade edilmekle birlikte, Yunanlıların Herkül'ü ile Romalıların Herakles'ine tekabül eden verimlilik tanrısı Tarsuslularca "Sandan" olarak isimlendirilir. Bu tanrı, Tarsus şehrinin kurucusu olarak kabul edilmiş ve Tarsus halkı onun adına yıllık anma festivali düzenlemiştir. Tarsuslu halkın geniş katılımı ile gerçekleşen bu festivalde bitki tanrısının yıllık ölüp dirilmesini temsil eden tören yapılır.¹⁸ Grek kültüründe görülen tipik koruyucu ziraat tanrısı¹⁹ sandan kültüründeki yıllık kutlanan ölüp-dirilme festivali ile Tarsus'ta kendini gösterir.

Tarsus'un yerel Sandan kültüründe bitki tanrısının yanında Yunanlıların Zeus'una teka-bül eden "Baal" inancı da bulunur. Buna göre "ilahi oğul" olarak nitelendirilen Sandan kültürü ile birlikte "ilahi baba" anlamına gelen Baal kültürü de Tarsus'ta yerini alır. Dolayısıyla Hıristiyanlık öncesi Tarsus'ta baba ve oğul inancının merkez teşkil ettiği bir inanç varlığını hissettirmiştir.²⁰ Tarsus'taki Baal kültürünün, dönemin para amacıyla kullanılan sikkelerinin üzerinde de yer alması onun devlet otoritesi tarafından da tasdik edildiğini göstermiştir. Bu bağlamda Hıristiyanlık öncesi antik Tarsus para sisteminde kullanılan sikkeler, dini inanç hakkında da bilgiler verir.²¹ Yine Tarsus'ta Sandan ve Baal kültürlerinin yanında ayrıca Roma topraklarında hüküm süren İmparatorluk kültüründen de söz edilir. Tarsus'un da bağlı bulunduğu Roma Devletinde, imparatorların toplumsal yapı üzerinde kurdukları egemenlik, Kral-Tanrı düşüncesiyle dinsel açıdan desteklenmiştir.²²

Tarsus'taki başlıca tanrı, sikkeler üzerinde tasvir edilen "Baal Tarz" olarak isimlendirilen yerel Tarsus tanrısıdır. Bu tanrı, Grek dönemi Tarsus sikkeleri üzerinde sık bir biçimde

¹⁸ Şinasi Gündüz, Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı, Ankara 2001, s. 95.

¹⁹ Sergei Tokarev, Dünya Halklarının Dinler Tarihi, Çev. Rauf Aksungur, İstanbul 2006, s. 441.

²⁰ Bkz. Gündüz, Pavlus, s. 100.

²¹ Ramsay, s. 46–47.

²² Bkz. Gündüz, Pavlus, s. 227–228.

tasvir edilirken bazen de Roma İmparatorluk dönemindeki sikkeler üzerinde de görülür. Tarsus'un yerel tanrısı, Grek sanatında Zeus'a atfedilen bir tarz ve görünümde betimlenir. Bu betimlemede Tarsus tanrısı, bir koltukta oturur vaziyette, sol elinde uzun ve dik duran bir mızrak, sağ elinde ise farklı sikkelerde ve farklı dönemlerde değişiklik gösteren buğday başağı demeti veya üzüm salkımı tutmuş şeklindedir.²³

Tarsus yerel tanrısı ataerkil bir sosyal yapının ürünü olarak erkek şeklinde tasvir edilir. Bu tanrı, Ortadoğu semitik etkilemeyle "Baal Tarz", Grek etkilenmesi ile de "Zeus" ile bir tutulur. Bununla birlikte bu tanrının zikredilen etkilerinin dışında yerel Anadolu özelliklerini taşıyan karakterlerinin de olduğu ifade edilir.²⁴ Eski Tarsus sikkelerinde yaygın olarak görülen tanrının tasvirleri kanatlı ve boynuzlu bir aslan üzerinde, başında sivri ve uzun bir şapka, yanında ise kılıcı bulunan bir biçimdedir. Bu tanrının ileriye doğru uzattığı sağ elinde bir dal, sol elinde ise çift ağızlı bir savaş baltası bulunur. Tanrının bu şekillerde betimlenmesi ile birlikte ona temizlik ve şifa tanrısı imajları verilir.²⁵

Tarsus tanrısı her ne kadar "Baal Tarz" adı altında isimlendirilse de yerel tanrıların Sandan ve Tarkhu olduğu da iddia edilir. Sandan, tanrısal evrenin bütünüyle olgunlaşmış bir tipi, Tarkhu ise onun gençliğidir. Ancak bu tanrısal kavramların her zaman birbirine karıştığı ve sürekli olarak ayrı kalmadıkları da görülür. Ayrıca bu iki tanrısal kavram, Tarsus'un içerisinde yer aldığı Kilikya bölgesinde kişi adları arasında çok sık rastlanırlardır.²⁶ Tarsus'un bu iki tanrısı, Hıristiyanlığa kadar süren en eski dininin bir parçası, gerçekte erkek olarak düşünülen en büyük tanrının yalnızca iki versiyonu olarak da algılanır.²⁷

Tarsus'ta Grek kültürünün tanrısal karakter olarak sunduğu bir başka tanrı Apollon'dan da bahsedilir. Bu tanrısal karakterdeki Apollon da üç çatal mızrağa sahip, denizcilerin tanrısı olan Poseidon'un mızrağını taşıyan biri biçiminde tasvir edilir. Bu tanrısal tasvirde de Grek tanrı tiplerinin yerel tanrılarla özdeşleştirilmesi dikkat çekmektedir.²⁸

²³ Bkz. Ramsay, 55–56.

²⁴ Bkz. Ramsay, 57.

²⁵ Bkz. Ramsay, 60.

²⁶ Bkz. Ramsay, s. 62–63.

²⁷ Bkz. Ramsay, s. 63.

²⁸ Bkz. Ramsay, s. 67–68.

Nitekim Pers imparatorluğunun hüküm sürdüğü dönemlerde tanrısal tasvirlerde bunu görmek mümkündür. Pers tanrısı “Ahura-Mazda”, Tarsus’un tanrısal figüründe alt bölümü geniş kanatlı bir güneş kursu ile birleşmiş olan bir erkek gövdesine sahiptir. Sağ elinde bir çelenk ve sol elinde bir çiçek taşımaktadır. Bununla birlikte Tarsuslular için “Baal Tarz” olan bu tanrının Persliler için “Ahura-Mazda” oluşu aynı zamanda politeist bir yapıyı da ortaya koymaktadır.²⁹

1. bb) Diğer Bazı İnanç ve Uygulamalar

Tarsus’un dinsel hayatında tanrılara yönelik bazı dinsel törenler de kendini gösterir. Bu törenler, kurban ve bir takım ayinler şeklindedir. Bu ibadet uygulamalarının birinde odun yakılması tasvir edilir. Tanrı adına yapılan bu törende odunlar toplanıp yığılmakta ve içine tanrıyı simgeleyen bir nesne ile birlikte yakılmaktaydı. Burada tanrının törenlerde yakılması fenomeni, onun bir kartal vasıtasıyla cennete yolculuğunun temsil edilmesi olarak açıklanır. Ayrıca tören sırasında yakılan ateş halkın bulunduğu caddelerden de geçirilmekteydi.³⁰ Yine tanrıya yönelik bir ibadet uygulaması olan kurban adama geleneğinde ise, Tarsus halkının huzurunda kurban edilecek olan boğa getirilmekte ve onu sunağın yanında sessiz bir şekilde bekletilmesi sağlanmaktaydı. Burada halk tarafından tanrıya sunulacak kurbanın sessiz kalması, karşı koymaması iyiye yorumlanacak bir işaret olarak değerlendirilmekteydi.³¹

Tarsus ve çevresinde yaygın olan inanç ve uygulamalar arasında “Mithra” kültü de yaygındı. Anadolu’nun çeşitli bölgelerinden Roma’ya kadar yaygın olan bu kült, özellikle Romalı asker sınıfı arasında taraftar kazanmıştı. Mithra kültürünün en öne çıkan yanı, tanrının ilk yaratığı olarak düşünülen “Ahura Mazda” yı temsil eden bir boğanın kurban edilmesi töreniydi. Bu kültürte metafizik bir güç kazanmak, tanrısal varlıkla birleşerek bütünleşmek gibi sebeplerle, tanrısal varlığı simgeleyen varlığın kurban edilmesi ve etinin yenilmesi töreni mevcuttu. Bunun yanında bu külte bağlı olarak Hıristiyan inancının en önemli sakramentlerinden olan ekmek-şarap ayinindeki gibi ritüeller de görülmekteydi.³² Yine Tarsus ve çevresinde diğer dini inanışlar olarak Ortadoğu, Mısır ve Grek tanrısal güçlerinin Anado-

²⁹ Bkz. Ramsay, s. 72.

³⁰ Bkz. Ramsay, s. 64–65.

³¹ Bkz. Ramsay, s. 70–71.

³² Gündüz, Pavlus, s. 95, 100–101.

lu'daki, dolayısıyla Tarsus ve çevresindeki karşılığı olan kültler yer almaktaydı. Bitkisel ve tarım hayatını simgeleyen Attis kültüründe; ana tanrıça olan Kibele'nin eşinin her yıl öldüğüne ve yeniden diriltildiğine inanılırdı. Bu kültte aynı zamanda tabiatının ölüp-dirilmesi simgelenirdi.³³

Roma İmparatorluğunun farklı bölgelerinde "İmparator Kültü"nden kaynaklanan tören ve festivaller gözlenmekteydi. Tarsus'un da imparatorluğa dâhil olan bir bölge olmasından dolayı bu tür törenlere Tarsus çevresinde rastlanmaktaydı. Bu törenlerde imparatorların doğum tarihi veya iktidara geliş yıldönümlerinde kurbanlar adanır ve tanrı yerine konulan imparatorlara tazimde bulunulurdu.³⁴

Tarsus'un dini tarihini şekillendiren en önemli unsurlardan biri hiç şüphesiz şehrin tarihi süreçte hangi imparatorlukların egemenliği altında kalmış olduğudur. Zira Tarsus'un çeşitli imparatorlukların egemenliği altında geçirmiş olduğu dönemleri onun dini inanışları üzerinde etkili olmuştur.

2. Hıristiyanlıkta Tarsus

Hıristiyanlık tarihinde özellikle ilk dönem Hıristiyanlığında Kudüs ve Antakya gibi Tarsus şehri de çok önem arz eden yerlerden biridir. Öyle ki Hıristiyanlık ilk dönemlerde başta doğduğu yer Kudüs olmakla birlikte Antakya ve Tarsus eksenli bir coğrafyada hareket etme imkânı bulmuştur.³⁵ Tarsus'un dinler tarihindeki asıl önemini Hıristiyan geleneğinde yabancıların ya da paganların havarisi olarak kabul edilen Pavlus ile başlatmak mümkündür. Bugün özellikle Hıristiyan dünyasında Tarsus, Pavlus ile birlikte anılmaktadır. Bu bağlamda Hıristiyan kaynakları Pavlus konusu ele alındığında onun Tarsus ile olan bağlantısına da değinmektedir.³⁶

³³ Gündüz, Pavlus, s. 95–96.

³⁴ Gündüz, Pavlus, s. 99.

³⁵ Mehmet Aydın, "Antakya ve Tarsus Eksenli İlk Dönem Hıristiyanlığına Bir Bakış", Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Der. Sayı: 15, Konya 2003, s. 5.

³⁶ Bkz. Claude Tresmontant, Saint Paul and the Mystery of Christ, New York and London ? s. 10–15.

2. a) Tarsus ve Pavlus

Günümüz Hıristiyanlığının gerçek mimarı olan Pavlus, kültürlü bir diaspora Yahudi ailesine mensup olarak Tarsus'ta doğmuştur.³⁷ Her ne kadar Pavlus Tarsus'ta doğmuşsa da kendisi soyunu Yahudiliğe dayandırmıştır. Bu konuda Yeni Ahit'te "*Sekiz günlükken sünnet oldum. İsrail soyundan, Benyamin oymağından, özbeöz İbraniyim. Kutsal yasaya bağlılık dersiniz Ferisiyim. Gayret dersiniz, kiliseye zulmeden biriydim. Yasaya dayanan doğruluk dersiniz, kusursuzdum.*"³⁸ ifadesi Pavlus'un kendi mektuplarında zikredilmektedir.

Yunan felsefesinin ve medeniyetinin hüküm sürdüğü bir çevrede yetişen Pavlus son derece kuvvetli bir eğitim alarak kendini yetiştirir. Bu konuda Pavlus'un Hıristiyan olmadan önce Tarsus'taki hayatı ile ilgili olarak çok güçlü bir eğitim aldığı, Tarsus'un zengin kültürel çevresinden çokça istifade ettiği ve bilimsel olarak iyi bir alt yapıya sahip olduğu kaynaklarda belirtilir.³⁹ Pavlus'un memleketi Tarsus'ta hahamlık ve Grek felsefesi eğitimi aldığı da ileri sürülür.⁴⁰ Hatta Pavlus'un eğitimini Kudüs'ten daha çok Tarsus'ta tamamladığı konusunda ciddi görüşler bulunmaktadır.⁴¹ Bu da Pavlus'un yetişmesinde memleketi olan Tarsus'un bir bilim ve kültür merkezi olarak yeterli gelişmişliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Hıristiyanlık tarihinde Tarsus, Pavlus'un Hıristiyan olmasıyla birlikte çok önem kazanmıştır. Pavlus'un doğum yeri olan Tarsus, aynı zamanda onun çocukluk ve ilk eğitimini kapsayan ergenlik dönemlerinin geçtiği şehirdir. Pavlus, Tarsus'tan ayrılmadan önce normal yaşamındaki geçimini sağlamak amacıyla baba mesleği olan çadırcılıkla uğraşmıştır.⁴² Eğitim amacıyla genç yaşta Kudüs'e giden Pavlus'un Şam vizyonu öncesinde geçimini sağlamak ve mesleğine devam etmek için tekrar Tarsus'a geldiği ifade edilmektedir.⁴³ Bu da Pavlus'un Hıristiyan topluluğuna girmeden önce Tarsus ile Kudüs arasında seyahat ettiğini göstermektedir. Bu konuyla ilgili Hıristiyan kutsal kitabında "*Korint'te Akvila ile Priskilla'nın*

³⁷ Bkz. Robert Jewett, "Paul the Apostle", Encyclopedia of Religion, Edt. Lindsay Jones, Second Edition, USA 2005, s. 7014.

³⁸ Bkz. Filipilere, 3/5-6.

³⁹ Bkz. James Iverach, St. Paul: His Life and Times, London ?, s. 2.

⁴⁰ Bkz. Aydın, s. 9.

⁴¹ Bkz. Jewett, s. 7014.

⁴² Jewett, s. 7014; Gündüz, Pavlus, s. 34.

⁴³ Bkz. Gündüz, Pavlus, s. 38.

yanına giden Pavlus, aynı meslekten olduğundan onlarla kalıp çalıştı. Çünkü meslekleri çadircılıktı⁴⁴ ifadesi yer almaktadır.

Pavlus'un yaşadığı dönemlerde Roma vatandaşı olmak insanlara pek çok hakkı da kazandırmaktaydı. Roma İmparatorluğu döneminde Tarsus'ta ikamet edenler bir devlet politikası olarak Romalı ad almak zorundaydı. Özellikle Romalı ad alma sorunu, vatandaşların hukuki haklarını ispat etmelerinde ve devlet otoritesi ile olan ilişkilerinde zorunlu bir hale gelmekteydi.⁴⁵ Bu açıdan bakıldığında Pavlus, Roma vatandaşı olma hakkına Tarsus sayesinde kavuştuğunu söylemektedir. Dolayısıyla Tarsus, Pavlus'un yaşamında ve onun yetişmesinde her zaman ayrı bir yere sahip olmuştur.⁴⁶

Pavlus, bir Tarsuslu olarak kültürel anlamda Yunan dünyasına, vatandaş olarak da Büyük Roma İmparatorluğuna aittir. Bununla birlikte Pavlus Romalı bir vatandaş olmanın yanında Yeni Ahit'te de belirtildiği gibi kendisini İsrail soyundan, Benyamin kabilesinden İbrani oğlu İbrani ve koyu bir Ferisi şeklinde de tanımlar.⁴⁷ Tarsus'un Hıristiyanlıktaki yeri ve önemi Hıristiyan Kutsal Kitabında bizzat Pavlus tarafından dile getirilir. Zira Pavlus "*Ben Kilikya'dan Tarsuslu bir Yahudi, hiç de önemsiz olmayan bir kentin vatandaşıyım*"⁴⁸, "*Ben Yahudi'yim. Kilikya'nın Tarsus kentinde doğdum ve burada, Yeruşalim'de Gamaliel'in dizinin dibinde büyüdüm. Atalarımızın yasası ile ilgili sıkı bir eğitimden geçtim*"⁴⁹ ifadeleri ile Tarsuslu kimliğini vurgular.

Pavlus'un Yahudi yasalarını öğrenmek için Tarsus'tan Kudüs'e gittiği ve orada Yahudi din adamlarının iştirak ettiği dini toplantılara katılacak kadar ileri bir seviyeye yükseldiği bilinmektedir. Bu hususla ilgili olarak Pavlus'un Hıristiyan topluluğuna girmeden önce Yahudi din adamları ile birlikte koyu bir Hıristiyan düşmanı olduğu Hıristiyan inanırlar tarafından da bilinen bir gerçektir. Nitekim İncil yazarı Luka'nın bildirdiğine göre "*Saul inanırlar topluluğunu kırıp geçiriyordu. Ev ev dolaşarak kadın erkek demeden imanlıları dışarı sürüklüyor, hapse*

⁴⁴ Bkz. Resullerin İşleri, 18/2-3.

⁴⁵ Bkz. Ramsay, s. 125.

⁴⁶ Gündüz, Pavlus, 87.

⁴⁷ F. Schroder, "Paul, Apostle, St.", New Catholic Encyclopedia, Vol: XI, Washington D.C. 1967, s. 3.

⁴⁸ Bkz. Resullerin İşleri, 21/39.

⁴⁹ Bkz. Resullerin İşleri, 22/3.

atıyordu"⁵⁰ sözleri Pavlus'un ilk Hıristiyan topluluğu üzerindeki olumsuz imajını ortaya koymaktadır.

2. b) Pavlus'un Tarsus'taki Faaliyetleri

Şam yolunda geçirdiği bir vizyon ile aşırı bir Hıristiyan taraftarı olan Pavlus, memleketi Tarsus'la hiçbir zaman ilişkisini kesmemiştir. Öyle ki Pavlus, yeni dini olan Hıristiyanlığı yaymak için Tarsus'u bir hareket noktası olarak kullanır. Filistin ve Kudüs bölgesinde başta Pavlus olmak üzere Yahudi zulmünden kaçan Hıristiyanlar, Tarsus da dâhil olmak üzere Anadolu'nun değişik yerlerine seyahat ederler. Bu seyahatlerin sonucunda Antakya üzerinden gelişen Hıristiyanlık, Tarsus'ta kök salmış ve burada yeni dini inancın hâkim olmasına sebebiyet vermiştir.⁵¹

Tarsus, Hıristiyan mesajının Yunanca konuşan toplumlara ulaştırılması amacıyla Kudüs dışına dağılan Hıristiyan inanırların merkez üslerinden biri olmuştur. Bu amaçla Barnaba Tarsus'a gelerek Pavlus'u bulmuş ve onunla birlikte buradan ayrılarak Antakya merkezli misyon faaliyetlerine başlamıştır. *"Barnaba, Saul'u aramak için Tarsus'a gitti. Onu bulunca da Antakya'ya getirdi. Böylece Barnaba ile Saul bir yıl boyunca oradaki inanlılar toplumuyla bir araya gelerek büyük bir kitleyi eğittiler. Öğrencilere ilk kez Antakya'da Mesihçiler adı verildi"*.⁵²

Pavlus'un Barnaba ile başlattığı misyon faaliyetlerinde Tarsus'un da yer aldığı Antakya ve Kilikya bölgesinde Yunanca konuşanların dışında Yahudiler de bulunmaktaydı. Bu bölgelerdeki Yahudilerin tek tanrıya inanmaları misyon faaliyetinde bulunanları rahatlatmaktaydı. Çünkü buradaki Yahudiler Yunanca konuşan toplumları Hıristiyanlığa ısınmasında yardımcı bir rol oynamaktaydı.⁵³ Ayrıca bu bölgelerdeki Yahudilerin Hıristiyanlığın yayılmasına bir başka katkıları da yapılan misyon faaliyetlerinde Kudüs'teki gibi baskının tam tersine

⁵⁰ Bkz. Resullerin İşleri, 8/3.

⁵¹ Bkz. Paul L. Maier, First Christians, London and Oxford 1976, s. 62–72.

⁵² Bkz. Resullerin İşleri, 11/25–26.

⁵³ K. Bihlmeyer-H. Tüchle, I-IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık, Çev. Antun Göral, İstanbul 1972, s. 30.

gelişmeler karşısında sessiz kalmalarıydı.⁵⁴ Diaspora Yahudileri denilen bu grup, Yahudi menşeli olmayan Hıristiyan topluluğu gibi kendi aralarında Yunanca da konuşmaktaydı.⁵⁵

Tarsus, Yahudi zulmünden ve Roma İmparatorluğunun baskısından kaçan ilk dönem Hıristiyan inanırları için bir sığınma yeri olmuştur.⁵⁶ Ayrıca Tarsus, Pavlus'un Yahudilerin öldürme girişimlerinden kurtulmasına vesile olan bir yer görevi de üstlenmiştir. Ancak buradaki Yahudilerden kastın diaspora Yahudileri değil, Kudüs bölgesindeki Yahudiler olduğudur. Nitekim Luka'nın anlatımında "*Saul, Yeruslaim'de girip çıktıkları her yerde öğrencilerle birlikte bulunarak Rab'bin adını korkusuzca duyurmaya başladı. Dili Grekçe olan Yahudilerle konuşup tartışıyordu. Ama onlar onu öldürmeyi tasarlıyordu. Kardeşler bunu öğrenince onu Sezariye'ye götürüp oradan Tarsus'a yolladılar*"⁵⁷ bahsedilen Yahudilerin Kudüs ve civarındaki oldukları anlaşılmaktadır.

Tarsuslu Pavlus ile yeni bir yorum kazanan Hıristiyanlık, Grek-Pagan medeniyetinin etkin olduğu bölgelerde eski kültürler ile harmanlaştırılarak taraftarlarına sunulmuştur. Buralarda Yahudi şeriatının zorladığı bazı kurallar özellikle Tarsuslu Pavlus tarafından yumuşatılarak Grek-Pagan inancının anlatımıyla ortaya konulmuştur. Bu da zamanla temelde Grek-Pagan kültür zemini üzerinde Yahudi bağdan kopuk bir Hıristiyan anlayışının Tarsus'un da dâhil olduğu yeni bölgelerde nüfuz bulmasına yol açmıştır. İlk dönem Hıristiyan topluluğu arasında Yahudi kökenden kopuş, sonraki dönemlerde farklı anlayış ve tartışmaları da beraberinde getirmiştir.⁵⁸ Tarsuslu Pavlus yeni yorumu ile Hıristiyanlığı kendi memleketinde de yaymış, buradaki Hıristiyanlaştırma faaliyetleri ile birlikte Tarsus bir Hıristiyan şehri haline

⁵⁴ Bkz. Martin Hengel, *The Hellenization of Judea in the First Century after Christ*, London 1989, s. 75–81.

⁵⁵ Charles H. H. Scobie, "Hıristiyan Kilisesinin Evrensel Misyonunun Kökeni İsa mı, Pavlus mu?", Çev. Süleyman Turan, *Bilimname Dergisi*, Sayı. 7, 2005/1, s. 125.

⁵⁶ Bkz. H. A. Guy, *The Acts of the Apostles*, London 1952, s. 68–70.

⁵⁷ Bkz. Resullerin İşleri, 9/28–30.

⁵⁸ Bkz. Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966, s. 10; İlk dönem Hıristiyanlığı konusunda daha fazla bilgi için bkz. Henry Chadwick, *The Early Church*, London 1967; Johannes Weiss, *Earliest Christianity*, New York 1959; Martin Hengel, *Earliest Christianity*, London 1986.

gelmiştir. Bu bölgelerde kökleşen Hıristiyanlık, Yahudiliğin taassubundan ve sınırlı Filistin çevresinden ayrılarak evrensel bir şekil kazanmıştır.⁵⁹

Hıristiyanlığın Pavlus ile birlikte zikredilmesi dikkatlerin yeniden Tarsus üzerine çekilmesine yol açmıştır. Böylece Hıristiyanlığın İsa Mesih'ten sonraki ismi olan Pavlus'un doğup büyüdüğü, yetiştiği, eğitim aldığı, kısacası, onun Tarsus'ta geçirdiği serüveni Hıristiyanlık tarafından kutsal sayılmaya başlanmıştır. Tarsus şehri, Hıristiyanlığın hangi mezhebinde olursa olsun bütün Hıristiyanlar tarafından kutsanmış, saygı görmüş ve onun hayatı ve anıları ile ilgili her şey önemsenmiştir. Hıristiyanlık denince İsa Mesih ile birlikte Pavlus ve onun yanında Tarsus zikredilmiştir. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden olduğu gibi günümüzde de Tarsus, Hıristiyan din mensuplarının kutsal mekânlarından biri olmakla birlikte dini ziyaretlerin yapıldığı bir yer olarak önemini hala devam ettirmektedir.

3. İslamiyet'te Tarsus

Tarsus'un İslamiyet ile ilk karşılaşması Hz. Ömer dönemine kadar uzanmaktadır. Bu dönemde İslam orduları Tarsus'a akınlar düzenlemiş ve M.S. 647'de Tarsus Muaviye tarafından İslam topraklarına katılmıştır. Bu tarihten itibaren Tarsus'un Müslümanların yanında Bizanslılar ve sonraki dönemlerde Haçlılar arasında sürekli el değiştirmesi bu toprakların İslamlaşmasını geciktirmiştir.⁶⁰ Tarsus'un Türk-İslam kenti kimliğini kazanması ancak XIV. asırdan itibaren başlamış ve Osmanlı Devleti döneminde de tamamen bu kimliğini yansıtır duruma gelmiştir.⁶¹

İslamlaşma sürecini tamamlayan Tarsus, Hıristiyanlık öncesi pagan sırdinleri, Hıristiyanlık ve Pavlus ile birlikte İslamiyet açısından da bazı dini özelliklerinden dolayı ön plana çıkmıştır. Tarsus'un İslam dini açısından öne çıkmasına vesile olan unsur daha çok "Ashab-ı Kehf" kültü ve bunun etrafında şekillenen inanç yumağıdır. Ashab-ı Kehf kültürünün merkez

⁵⁹ Bihlmeyer-Tuchle, s. 21.

⁶⁰ Öz, s. 40-41; Abdullah Poş, "Osmanlı Döneminde Tarsus (1516-1923)", Ç. Ü. İlahiyat Fak. Der. Cilt: 5, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2005, s. 246; Ayrıca Kilikya bölgesindeki Arap-İslam, Türk-İslam ve Bizans ilişkileri konusunda daha fazla bilgi için bkz. Paul Lemerle, Bizans Tarihi, Çev. Galip Üstün, İstanbul 2004; George Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, Çev. Fikret İşıltan, Ankara 1981; Osman Turan, Selçuklular ve İslamiyet, İstanbul 1993; Casim Avcı, İslam-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003.

⁶¹ Poş, s. 247.

oluşturduğu inanç yumakları arasında "Hızır-İlyas" ve buna bağlı olarak Tarsus'ta düzenlenen "Hidrellez" kültünden söz etmek mümkündür.⁶² Bu bağlamda Tarsus'un dini tarihinde bu kültün farklı bir inanç kitlesi tarafından kutsanması, onun eski çağlardan itibaren dini düşüncenin önemli merkezlerinden biri olma özelliğini perçinlemiştir. Ayrıca bu kültün inanç yönündeki köklerinin Kur'an-ı Kerim ile desteklenmesi onun ilahi boyutunu da ortaya koymuştur.

İslamiyet dönemi ile birlikte Tarsus'taki "Ashab-ı Kehf" kültü etrafında oluşan motiflerde kutsalın tezahürü açıkça kendini göstermektedir. Bilindiği gibi kutsal kendisini değişik mekan ve zamanlarda hiyerofanilerle ortaya çıkarır.⁶³ Kutsalın bu ortaya çıkışı semitik kültürlerde bizzat "Tanrı", ilkel kabile inanışlarında ise "mana" adı verilen gizli güç aracılığı ile olabilmektedir. Dolayısıyla her kültürde ve dinde kutsal kendini açığa çıkarmak için farklı etkenler bulabilmektedir.⁶⁴

"Ashab" kelimesi, sözlükte bir varlığa ve hususiyete sahip olanlar, arkadaşlar anlamına gelirken din dilinde; Peygamberin sohbetinde bulunan ve onu gören kimselerdir. "Kehf" kelimesi ise mağara, in, sığınılacak yer, vücutta bazı hastalıkların meydana geldiği oyuk manasına gelmektedir.⁶⁵ "Ashab-ı Kehf" terim olarak "mağara arkadaşları", "mağara yarenleri", "mağarada uzun bir süre uyuyanlar" anlamına gelen, putperest bir kralın zulmünden kaçarak bir mağaraya saklanan, ancak daha sonra tekrar ortaya çıkan kimselere verilen bir isimdir.⁶⁶ Bununla birlikte İslam kaynaklarında bu tabirin yanında kitabe, levha ve yer anlamına gelen "Rakim" kelimesinden de söz edilir.⁶⁷

Ashab-ı Kehf konusunda İslam'da olduğu gibi diğer dinlerde de çeşitli rivayetler bulunur. Genel hatlarıyla bu fenomenin özünü ölümden sonra diriliş teşkil eder. Ashab-ı Kehf

⁶² Tarsus'taki Ashab-ı Kehf kültü ve bunun etrafında oluşan folklorik inançlar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Refiye Şenesen, "Pagandan Hıristiyanlık ve Müslümanlığa Bir İnanç Merkezi: Ashab-ı Kehf ve Günümüzde Tarsus Ashab-ı Kehf'te Hidrellez Şenlikleri", Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi, Bildiriler, Ankara 2004.

⁶³ Mircae Eliade, Kutsal ve Din Dışı, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1991, s. 2.

⁶⁴ Kutsalın değişik, özellikle de Türk kültüründeki tezahürleri için bkz. Harun Güngör, Türk Bodun Bilimi Araştırmaları, Kayseri 1998, s. 349-355.

⁶⁵ Mehmet D. Doğan, Temel Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul 1994, s. 40.

⁶⁶ Şemseddin Sami, Kamus-ı Türkî, İstanbul 1992, s.1220; Doğan, s. 40.

⁶⁷ Doğan, s. 40.

olayından, İslam dışındaki diğer bazı dinlerde olduğu gibi çeşitli efsanelerde de bahsedilir. Hinduizmin kutsal mahabharata destanında yedi kişinin peşlerinden bir de köpek olduğu halde riyazet için krallığa ve dünya hayatına yüz çevirdikleri anlatılır. Yine Yahudi dininin sözlü kitap geleneği olan Talmud'da uzun yıllar uykudan uyunan insanlardan bahsedilir. Esasen bu hadise Yahudilikten daha çok Hıristiyan dininde çeşitli kıssalarla konu edinilmiştir.⁶⁸

Ashab-ı Khef hakkındaki bu hadise Hıristiyan kaynaklarına göre Efes'te cerayan etmiştir.⁶⁹ Bunun yanında Hıristiyan literatüründe bu kıssanın başka yerlerde vaki olduğuna dair bilgiler de bulunmaktadır. Ayrıca Hıristiyanlıktaki bu kıssanın ilk defa Süryaniler tarafından nakledilmesi ve yeniden dirilmenin IV. Yüzyılda yine Süryaniler tarafından tartışılması, onun doğu menşeli olduğunun ileri sürülmesine yol açmıştır

Tarsus'taki Ashab-ı Khef kültü etrafında gelişen inanç motiflerinde bu kült ile ilgili bir kıssadan bahsedilmektedir.^{****} Bu çerçevede Tarsus'un yanında bu kıssanın vuku bulduğu yerler hakkında Anadolu ve dünyanın değişik kesimlerinde bulunan mağara isimlerinden de söz edilmektedir. Nitekim bu kıssa ile ilgili Türkiye'de Efes, Tarsus ve Afşin'deki mağaralar gösterilmektedir. Ayrıca Türkiye'nin dışında dünyanın farklı yerlerinden Ürdün, Mısır, Ceza-

⁶⁸ Bkz. İsmet Ersöz, "Ashab-ı Khef", TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1991, C: III, s. 446-447.

⁶⁹ Sinan Yıldız, Ashab-ı Khef, İstanbul 1995, s. 300.

^{****} Ashab-ı Khef olayının Hıristiyan literatüründeki kıssasına göre İmparator Decius (Dakyanus) Efes'e gelerek putlara tapınmayı ve Hıristiyanların onlara kurban kesmelerini emreder. Gizlice Hıristiyan olmakla suçlanan ve imparatorluk sarayında yaşayan yedi genç, imparatorun huzuruna getirilir. Baskıya rağmen putlara kurban kesmeyi reddeden gençlere düşünceleri için mühlet verilir. İmparatorun şehirden ayrılması üzerine gençler şehirden kaçarak yakındaki bir mağaraya sığınır. Mağaradaki gençler ilahi bir lütufla derin bir uykuya dalar. Gençlerin yerini öğrenen İmparator, onların diri diri gömülmesi için mağaranın ağzını büyük kayalarla kapatır. Tanrı zamanla gençleri uyandırır ve onlar sadece bir gece uyduklarını zannederler. İçlerinden birisini yiyecek ve olan bitenleri anlamak için şehre gönderirler. Şehirden kapısında haç görünce şaşırır ve oradan birisine burasının Efes şehri olup olmadığını sorar. Şehirden yiyecek alıp arkadaşlarına geri dönmek isteğinde yanındaki paradan dolayı yakalanır. Şehrin valisi ve papazı tarafından sorguya çekilir o da başlarından geçeni anlatır ve arkadaşlarını görmeleri için onları mağaraya davet eder. Efesliler gençlerin bulunduğu mağaraya gelirler ve onların hikâyelerini anlatan iki kurşun levha bulurlar. Gençleri gören Efeslilere yeniden dirilmenin gerçek olduğunu göstermek için Tanrının kendilerini derin bir uykuya yatırdığını ve kıyametten önce dirilttiğini söyler. Daha sonra gençlerin hepsi ölüm uykusuna yatar ve oraya bir bazilika yapılır (Bkz. Ersöz, s. 446-447).

yir, İspanya, Suriye, Afganistan ve Doğu Türkistan ülkelerindeki bazı mağaraların adı da geçmektedir.

Ashab-ı Kehf kıssası hususunda Türkiye'de zikredilen yerlerde bulunan mağaralar ile ilgili değerlendirmelerde, kıssanın meydana gelişi hakkında çeşitli delillerin öne sürüldüğü görülmektedir. Bu delillerde her din mensubu kendi kaynakları ile hareket etmekte ve bu kıssanın mevki konusunda dini mensubiyetin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Hıristiyanlar açısından Tarsus, kıssanın geçtiği iddia edilen yerlerden sadece birisi olarak kabul edilmektedir. Bu kıssa ile anılan Tarsus ve Afşin'deki mağaralar yalnız İslam dini mensuplarınca önemsenmekte ve bazı İslam kaynaklarında da bu konuda bilgiler verilmektedir. Burada dikkat çeken bir husus, kıssanın geçtiği mekânlar arasında çeşitli tartışmaların ve fikir ayrılıklarının mevcut olmasıdır. Bu kıssanın Tarsus ya da Afşin'de olduğu konusunda hem İslam kaynakları hem de Müslümanlar arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁷⁰

Kıssanın yeri ile ilgili tartışmalar hangi boyutta olursa olsun burada önemli olan Tarsus şehrinde böyle bir mağaranın bulunduğu ve bunun Kur'an-ı Kerim tarafından da desteklendiği⁷¹, böyle bir dini kültürün de dindarlar üzerinde son derece etkili olduğu gerçeğidir. Tarsus, daha önce sıradan dinleri, felsefi geleneği, Hıristiyanlık ve Pavlus ile anıldığı gibi daha sonra İslam dininin mensuplarınca da yine dini bir özelliği olan Ashab-ı Kehf ile önemsenmektedir. Türk ve İslam kültüründe bu kıssa ile Tarsus şehri Türkiye'nin dini coğrafyasında diğer Hıristiyan izlerle birlikte yer almıştır. Bütün bu olayların sonucunda Tarsus şehri Türkiye'deki dini turizmin önde gelen merkezlerinden biri haline gelmiştir.

⁷⁰ Ashab-ı Kehf'in yeri ve özellikle Tarsus'ta oluşu konusunda daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshab-ı Kehf*, İstanbul 1993.

⁷¹ Bkz. Kehf Suresi, 26.

Sonuç

Tarsus, gerek dini tarihi, gerekse de tarihi tecrübesi sayesinde çok uzun süre ayakta kalmayı başaran şehirlerdendir. Zira bu yönüyle Tarsus, kurulduğu günden bugüne orijinal adı değişmeyen nadir yerleşim merkezlerinden biridir. Tarsus, yaklaşık yedi bin yıl çeşitli medeniyetlere beşiklik yapmış ve bu medeniyetlerin oluşturduğu kültür atmosferinde varlığını sürdürmüştür. Kurulduğu günden itibaren Anadolu pagan, Büyük Roma, Grek, Yahudi ve İslam kültürlerinin zaman sürecinde oluşturduğu dini inanç yumaklarını, benzer ya da değişik motiflerde kimliğinde hissetmiştir. Tarsus'un dini tarihinin bütün aşamasında farklı medeniyetlerin izlerini taşıyan dini unsurları görmek mümkündür. Bu çerçevede Tarsus, dinsel düşüncenin gelişmesinde ve başka kültürlere aktarılmasında baskın bir görev üstlenmiştir. Bu yönüyle Tarsus, kültür ve medeniyet üreten ve aynı zamanda çevre bölgelere bu unsurları taşıyan bir merkezdir.

Tarsus, ev sahipliği yaptığı birçok imparatorluklara lojistik destekte bulunduğu gibi bağlı olduğu imparatorlar tarafından da özel muamelelere tabi tutulmuştur. Bu bağlamda imparatorlar Tarsus'u bir üstünlük payesi olarak kendi isimlerine lakap olarak da kullanmışlardır. İmparatorlar tarafından bu kadar önemsenen Tarsus, aynı zamanda bulunduğu bölgenin dini, felsefi ve ticari hayatının odak noktasındaydı.

Tarsus'un dini tarihi genel anlamda onun tüm tarihinin ve süreç içerisinde geçirmiş olduğu evrelerin bir özeti sunmaktadır. Onun dini tarihinde ön planda yer alan dini unsurlar tanrı ve bu tanrıya bağlı olan inanç motifleridir. Bu çerçevede Tarsus'ta hâkim olan tanrılar, yerel olmakla birlikte tesiri altında kaldığı medeniyetlerin karakterlerini de yansıtmıştır. Bu karakterler Roma, Grek, Ortadoğu, Mısır ve Pers isimleri altında Tarsus'un yerli inançlarında kendisini göstermiştir. Ayrıca Tarsus, kendi kuruluşunu her dönemde tanrılarla ifade etmiş, bu tanrılarını tazim amacıyla dini festivaller düzenlemiştir.

Tarsus'un sahip olduğu dini tecrübe şehrin sosyal, ticari ve ekonomik hayatında da etkisini göstermiştir. Tarsus'a egemen olan imparatorların figürleri dönemin ticari değeri olan sikkelerde dini boyutu ile birlikte resmedilmiştir. Bu durum Tarsus'un dini tarihindeki din anlayışını ve aynı zamanda şehre hâkim olan siyasi iradeyi anlatmıştır. Tarsus'un eski dini geleceğinde daha doğrusu Hıristiyanlık öncesi dini tarihinde değişik imparatorlukların egemenliği altına girmiş olması onun dini kültürünün oluşmasına kaynaklık teşkil etmiştir.

Tarsus'un dini tarihinin en önemli aşamalarından birini de şüphesiz Hıristiyanlık dönemi oluşturmuştur. Bu dönemde Tarsus daha çok kendi bünyesinde yetişen, Hıristiyan dünyasında İsa Mesih'ten sonra zikredilen Pavlus ile birlikte anılmıştır. Dolayısıyla Tarsus, Hıristiyan dini literatürüne Pavlus vasıtasıyla girmiş, onunla birlikte yer edinmiştir. Günümüz Hıristiyanlığının gerçek mimarı olarak kabul edilen Pavlus bu şehirde doğmuş, ilk eğitimini burada almış, burada ticaret yapmış ve Tarsus'un son derece zengin kültürel atmosferinden yetişmiştir. Pavlus'un yaşamında, eğitiminde ve Hıristiyan olduğu dönemlerdeki faaliyetlerinde Tarsus, her zaman ayrı bir yere sahip olmuştur.

Pavlus'un Tarsuslu kimliği Hıristiyan kutsal kitabında da vurgulanmış ve bu şehrin Pavlus'un hayatında önemli bir yere sahip olduğu dile getirilmiştir. Tarsus, Pavlus ile birlikte ilk dönem Hıristiyan inanılar için bir sığınma ve saklanma yeri olarak kullanılmıştır. Ayrıca Pavlus'un dini misyonu sırasında bazı tehlikelerden arınmak amacıyla Tarsus'a geldiği de ifade edilmiştir. Tarsuslu Pavlus'un yeni yorumu ile şekillenen Hıristiyanlık burada kök salmış ve Tarsus sonraki dönemlerde bir Hıristiyan şehri kimliğini kazanmıştır. Pavlus'un memleketi Tarsus bütün Hıristiyanlar tarafından kutsanmış, itibar edinmiş ve buradaki Hıristiyanlığı yansıtan her tür anı önemsenmiştir. Bugün artık Tarsus, yaşayan Hıristiyan inancının kutsal bir mekânı, dini ziyaretlerin yapıldığı bir konuma gelmiştir.

Tarsus'un dini tarihinde eski dini inanışlar ve Hıristiyanlıkla birlikte İslamiyet'te yer almıştır. Tarsus'un dini tecrübesindeki son aşamayı teşkil eden İslamiyet'te öne çıkan dini unsur Kur'an-ı Kerim'deki bir kıssadan oluşan "Ashab-ı Kehf" kültürüdür. Bu kültürün etrafında gelişen dini inanışlar, Tarsus'un bugün de sahip olduğu İslamiyet açısından son derece değer bulmuştur. Bu bağlamda Tarsus'ta Kur'an-ı Kerim'deki kıssada anlatılan mağaraya benzer bir yerin bulunması Tarsus'un kutsal bir mekân olma özelliğini daha da artırmıştır.

Netice itibarıyla Tarsus'un Dinler Tarihinde kayda değer bir yeri bulunmaktadır. Nitekim Tarsus bu özelliğini Hıristiyanlık öncesi sırdinleri, ağırlıklı olarak ilk dönem Hıristiyan dini tarihindeki yeri ve İslam dini mensuplarınca kutsallık atfedilen Ashab-ı Kehf kültürü ile ortaya koymaktadır. Kısacası Tarsus'un dini tarihi geçirdiği her aşamasıyla kutsalın tezahürünü gösteren açık ve basit örneklerle doludur.

KAYNAKÇA

- AYDIN, Mahmut, “Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası”, *Pavlus’u Düşünmek*, Edt. Cengiz Batuk, Ankara 2006
- AYDIN, Mehmet, “Antakya ve Tarsus Eksenli İlk Dönem Hıristiyanlığına Bir Bakış”, Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Der. Sayı: 15, Konya 2003
- BIHLMAYER, K-TUCHLE, H., *I-IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık*, Çev. Antun Göral, İstanbul 1972
- BREMMER, Jann, *Greek Religion*, Oxford 1994
- CHADWICK, Henry, *The Early Church*, London 1967
- CHADWICK, Henry, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966
- DARKOT, Besim, “Tarsus”, MEB İslam Ansiklopedisi, Cilt: XII/I, İstanbul 1993
- DOĞAN, Mehmet D., *Temel Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1994
- ELIADE, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, London 1976
- ELIADE, Mircea, *A History of Religious Ideas*, Chiago and London 1982, Vol: II
- ELIADE, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara 1991
- ERSÖZ, İsmet, “Ashab-ı Kehr”, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1991, C: III
- GUY, H. A., *The Acts of the Apostles*, London 1952
- GÜNALTAY, Şemseddin, *Yakın Şark II Anadolu*, Ankara 1987.
- GÜNDÜZ, Şinasi, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara 2001
- GÜNDÜZ, Şinasi, *Anadolu’da Paganizm*, Ankara 2005
- GÜNDÜZ, Şinasi, “Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar”, *Dini Araştırmalar Der. Cilt: II, Sayı: 6*, Ocak-Nisan 2000
- GÜNGÖR, Harun, *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kayseri 1998
- HENGEL, Martin, *The Hellenization of Judea in the First Century after Christ*, London 1989
- IVERACH, James, *St. Paul: His Life and Times*, London ?
- JEWETT, Robert, “Paul the Apostle”, *Encyclopedia of Religion*, Edt. Lindsay Jones, Second Edition, USA 2005
- MAIER, Paul L., *First Christians*, London and Oxford 1976

ÖZ, Hikmet, *Bilinmeyen Tarsus*, Ankara 1998

POŞ, Abdullah, "Osmanlı Döneminde Tarsus (1516–1923)", Ç. Ü. İlahiyat Fak. Der. Cilt: 5, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2005

RAMSAY, W. M., *Tarsus (Aziz Pavlus'un Kenti)*, Çev. Levent Zoroğlu, Ankara 2000

SAMİ, Şemseddin, *Kamus-i Türki*, İstanbul 1992

SCHIMMEL, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul 1999

SCHRODER, F., "Paul, Apostle, St.", New Catholic Encyclopedia, Vol: XI, Washington D.C. 1967

SCOBIE, Charles H. H., "Hıristiyan Kilisesinin Evrensel Misyununun Kökeni İsa mı, Pavlus mu?", Çev. Süleyman Turan, Bilimname Dergisi, Sayı. 7, 2005/1

ŞENESEN, Refiye, "Pagandan Hıristiyanlık ve Müslümanlığa Bir İnanç Merkezi: Ashab-ı Kehf ve Günümüzde Tarsus Ashab-ı Kehf'te Hidrellez Şenlikleri", Uluslararası Türk Dünyası İnanç Mrk. Kong. Bildiriler, Ankara 2004

TOKAREV, Sergei, *Dünya Halklarının Dinler Tarihi*, Çev. Rauf Aksungur, İstanbul 2006

TRESMONTANT, Claude, *Saint Paul and the Mystery of Christ*, New York and London ?

WALLACE, Richard-WILLIAMS, Wynne, *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*, Çev. Z. Zühre İlgelen, İstanbul 1999

YILDIZ, Sinan, *Ashab-ı Kehf*, İstanbul 1995

ZOROĞLU, Levent, *Tarsus; Tarihi ve Tarihsel Anıtları*, Adana 1995

<http://www.newadvent.org/cathen/14461b.htm>

A Historical Approach to the Religious History of Tarsus

Citation©-Yıldırım, M. (2006). Tarsus'un dini tarihine tarihsel bir yaklaşım. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 6 (2), 101-122.

Abstract- Tarsus is an ancient city that its to be very rich religious history and to extend almost 7000 historical background. Archaeological excavations show that settlements had existed there from Neolithic to today's times. In historical times, the city was ruled by the Hittites, Rome, Arabs, Byzantium and Ottoman Turks. At the realm of Alexander the Great, Tarsus was already Greek, and had tendency to become more hellenized. By its literary and philosophical schools, it rivalled Athens and Alexandria. In history Tarsus to had come the owner different religions such as local and Greek, Roman, Persian and Middle Eastern religions. On the other hand Tarsus was the birthplace of St. Paul who took refuge there after his conversion. It is possible that at the time a Christian community was established there. Owing to the Christianity importance of Tarsus at many saints were buried there. At the same time Tarsus to be known the cult of "Ashab-ı Khef" in Islamic culture.

Key Words- Tarsus, Sandan, Baal, St. Paul, Ashab-ı Khef.

Şeytanın Hileleri ve Korunma Yolları Hakkında Bir Çalışma: Risâle-i Teavvüz -Kaynak Tahlil ve Tahkiki-

Dr. Bekir TATLI*

Atıf©- Tatlı, B. (2006). Şeytanın hileleri ve korunma yolları hakkında bir çalışma: *Risâle-i Teavvüz -Kaynak ,tahlil ve tahkiki-*. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 (2), 123-169.

Özet- Bu çalışmada söz konusu edilen risâlenin müellifi Mustafa b. Halil ez-Zağravî'dir. Risâle, Muhammed b. Pîr Ali el-Birgîvî ve Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî'nin kaleme aldığı kırk hadis şerhinin Mustafa Cem'î tarafından Osmanlı Türkçesi ile yapılan çevirisinin baş tarafında yer almaktadır. Eserin dili Osmanlı Türkçesi'dir. Bununla birlikte özellikle âyet ve hadislerin geçtiği yerlerde sık sık Arapça metinler kullanılmıştır. Risâle müellifin İslâmî ilimler konusundaki geniş kültürünün bir göstergesi olarak dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler- Zağravî, Risâle-i Teavvuz, şeytan, nefis.



GİRİŞ

Mustafa b. Halil ez-Zağravî'nin¹ kaleme aldığı bu risâle², **Birgîvî** (v. 981/1573)³ ve **Akkirmânî** (v. 1174/1760)⁴ tarafından yapılan kırk hadis şerhinin⁵ Türkçe tercümesinin baş

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

¹ Osmanlı müelliflerinin isimlerinin bulunabileceği *Keşfu'z-zunûn, Hedîyyetu'l-ârifîn, GAL, Osmanlı Müellifleri, Siyeru a'lâmi'n-nubelâ, el-A'lâm, Mu'cemu'l-müellifîn, İslâm Ansiklopedisi* gibi eski-yeni pek çok kaynağı taramamıza rağmen risâlenin müellifi olan **Mustafa b. Halil ez-Zağravî** hakkında malûmata ulaşamadık.

² *Risâletu't-te'avvüz*, Süleymaniye Ktp., Yazma Başlıklar, 3082-1, vr. 50a-54a (sondaki ifadelerden, risâlenin 1261 (hicrî) senesi Rabû'u'l-evvel ayının on ikinci gününde basıldığı anlaşılmaktadır.); İbrahim Efendi, no: 419 (1265 h. tarihli). Ayrıca bkz. Mustafa Cem'î, *Burhânu'l-Müttakîn Terceme-i Hadîs-i Erbaîn*, I, 2-35, I-II, Yahya Efendi Matbaası, İstanbul, 1290; Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan (Vâlide Camii), no: 99.

³ eş-Şeyh Muhammed b. Pîr Ali el-Hanefî er-Rûmî el-Birgîvî pek çok İslâmî ilimde eser veren meşhur Türk âlimidir. Şöhret bulan bazı eserleri şunlardır: *el-Erbaîn, İkâzu'n-nâimîn ve ifhâmu'l-kâsırîn, et-Tarîkatu'l-Muhammediyye fî siratî'l-Ahmediyye, Risâle fî't-teğannî ve hurmetihî ve vucûbi istimâil-*

tarafına mütercim **Mustafa Cem**'î⁶ tarafından konulmuştur. Mütercim bu durumu eserin ilk sayfalarında dile getirmiş; istiâze ve besmeleyle ilgili risâlelerin bu makama konulmasının uygun olacağını ifade etmiştir.

Risâlenin tercümesi Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olup dili gayet akıcıdır; okuyucu hiç sıkılmadan sayfalarca okuyabilmektedir. Mustafa Cem'î risâlenin pek çok yerinde ihtiyaç gördüğü yerlerde müellifin açıklamalarının arasına kendi görüşlerini de serpiştirmiştir. Bu kısımlarda mütercim akla gelebilecek suallere yanıtlar vermekte, zaman zaman konuyu daha iyi kavratacak âyetler, hadisler ve hikâyeler nakletmektedir. Bu açıdan onun bu açıklamaları eserin kıymetini daha da artırmaktadır. Mütercimin bu ilave bilgileri risâlenin içinde (لمترجمه) "Mütercime Ait" ifadesiyle ve daha küçük puntolarla kaydedilmiştir. Bu nedenle bu tür açıklayıcı bilgileri eserin aslından ayırmak mümkün olabilmektedir. Mütercimin açıklamalarının nihâyete erdiği ise yine (انتهى كلام المترجم) şeklindeki beyandan anlaşılmaktadır.

Risâle boyunca geçen âyetlerin, hadislerin ve bazı hikâyelerin kaynakları tarafımızca gösterilmiştir. Zaman zaman bazı rivâyetlerin kaynaklarının tespiti konusunda güçlükle karşılaşmış, bu durum dipnotlarda açıkça belirtilmiştir. Rivâyetlerin kaynakları verilirken mümkün merteye en erken tarihli olanlar verilmeye gayret edilmiş, bu mümkün olmadığı zaman geç tarihli de olsa eğer bir kaynakta ilgili rivâyete atıf yapılmışsa bu da kaydedilmiştir. Risâle boyunca geçen şahısların vefat tarihleri tarafımızdan konulmuş; ayrıca Osmanlıca metindeki sayfa numaraları köşeli parantezle gösterilmiştir.

hutbe, İzhâru'l-esrâr fi'n-nahv, İnkâzu'l-hâlikîn, Cilâu'l-kulûb, ed-Dürü'l-yetîm, Zahru'l-müteehhilîn ve'n-nisâ fi ta'rîfi'l-ithâr ve'd-dimâ, Muaddilu's-salât. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 54, 117, 183, 214, 592, 737, 822, 850, 854, II, 737, I-II, Beyrut, 1413/1992; Yüksel, Emrullah, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, 191-194.

- ⁴ Muhammed b. Mustafa Akkirmânî Osmanlı ulemâsından olup hayatı hakkında fazla bir bilgi yoktur. Özellikle aklî ilimlerde derin bilgi sahibi olan Akkirmânî'nin kelâm, felsefe, hadis, fıkıh, tefsir ve dil konularında birçok eseri vardır. Bkz. Yıldız, Sakıp, *DİA*, II, 270.
- ⁵ İlk yedi hadis Birgivi, diğerleri ise Akkirmânî tarafından şerhedilmiştir.
- ⁶ Tam ismi Mustafa Cem'î b. Muhammed Tâlibî el-İstanbûlî olup hayatı hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşamadık. Sadece *Burhânu'l-Müttakîn*'in sonunda, mütercim Mustafa Cem'î'nin, Bâb-ı Âlî tahvil kalemi hulefâsından olduğu belirtilmiştir. Bkz. II, 344-345.

Risâlenin Metni:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[2] Cenâb-ı vesâil küster-i fitrat-ı cihân ve zât-ı tabiat âver kevn ü mekân *celle şânuhû* Hazretleri'ne tahmîd ve ta'zîm; ve hâiz-i esrâr-ı nübüvvet ve hâtîme-i envâr-ı risâlet olan Habîb-i Ekrem'i hakkı şerîfine de tasliye ve teslîm; ve ashâb-ı kirâm câmiatu'l-ihtirâmı temcîd ve tekrimden sonra ferâid-i güftâr-ı cenâb-ı risâlet-meâbdandır ki:

(من حفظ على أمتي أربعين حديثاً في أمر دينها بعثه الله تعالى يوم القيامة في زمرة الفقهاء والعلماء)

Yani: "Bir kimse benim ümmetim üzerine kırk hadis cem eylese, ki ol ehâdis ümmetimin emr-i dini hakkında ola; Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak ol kimseyi kıyâmet gününde fukahâ ve ulemâ zümresinde ba's eyley"7 demek olup işbu hadîs-i şerîfin mazmûn-ı münîfine nâil olmak için ulemâ-i sâlihîn ve fuzelây-ı sâlihînden bazıları kırkar adet hadîs-i şerîf cem ederek birer kitap telif buyurmuşlardır.

Ez cümle a'lemu'l-ümem, menbau'l-fadli ve'l-hikem **Muhammed b. Pîr Ali** (v. 981/1573) *rahmetu'l-lâhi 'aleyh* -ki **Birgivi** denmekle meşhurdur- kırk adet hadîs-i bî-misâl mevâiz-i meâl tertip ederek yedisini şerh ve beyân buyurdularında ömr-i azizleri vefâ etmeyip dâr-ı cinâna hırâmân olmuşlardır. Ba'dehu fudalây-ı cihân ve ezkiyây-ı zamândan **Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî** (v. 1174/1760) *en-nâil bi-rahmeti's-Sübhânî* ol kitâb-ı cevher-i nisâbın itmâmına bi-avni'llâhî'l-Meliki'l-Mennân muvaffak olmuştur ki kitâb-ı mezkûr, mesâil-i fıkhiyye ve nasâyih-i [3] âliyye şâmil hikâyât-ı mûkizâyı müstemil olmakla vâiz-i kâmil hükmünde olup; bu hakîr-i pür-taksîr **Mustafa Cem'i** *'afâ anhu Rabbühul-'âlî* ki, a'lemu'l-ulemâ ve umdetu'l-fudelâ **Ömer Lütfi Efendi** Hazretleri'nin⁸ tadrîs-i ulûm-i dîniyye ve neşr-i şerîat-i Mustafaviyye'ye icâzet buyurduğu bir abd-i daiftir; inâyet-i Yezdân ve ğiyâs-i Sübhân ile hadîs-i şerîf-i mezkûra istinâden vesile-i devlet-i dâreyn ve sebeb-i saâdet-i kevneyn olmak ümidiyle tercemesini murâd eylediğimde, iktidâen li-sünneti Hâtemi'l-Mürselîn

⁷ Bu rivâyetin zayıf hatta uydurma olduğu yönünde değerlendirmeler vardır. Aynı manadaki anlatımlar ve yorumlar hakkında bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, IV, 189, I-X, Beyrut, 1405; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, II, 270, I-VIII, Beyrut, 1410; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 322, I-XIV, Beyrut, ty.; İbnu'l-Mulakkîn, *Hulâsatu'l-Bedrî'l-münîr*, II, 145, I-II, Riyâd, 1410; İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr*, III, 93, I-IV, Medîne, 1384/1964; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 322, I-II, Beyrut, 1405.

⁸ Hakkında malumat bulunamamıştır.

'aleyhi efdalu's-salâti ve's-selâm fî külli vaktin ve hîn ve't-tibâan li-selefi's-sâlihîn rıdvânu'l-lâhi teâlâ 'aleyhim ecma'ın istiâze ve tesmiyeyi zikir lâzım gelerek ol kelimeteyn-i şerîfeteyn hakkında menbau'l-ulûm ve merkezu'l-fünûn **Mustafa b. Halil ez-Zağravî** 'aleyhi rahmetu'l-Bârî'nin cem ve telif buyurduğu *Risâletu't-teavvüz* ile *Risâletu'l-besmele*'nin tercemeleri dahi makama münasip görüldüğünden, evvela *Risâle-i Teavvüz*'ün tercemesine şurû olunur ki;

(كلام المؤلف) **Müellifin Sözü:** Kelime-i istiâzeye müteallik âyât ve ehâdis ve hikâyâtı müştemil kütüb-i mev'iza rü'yete ve mütâlaa olundukta, beynlerinde münâsebet-i tâmmе bulunmadığından ve bazısında mevcut olan diğerinde ma'dûm görüldüğünden, ihvâna iâne ve ğufrâna sebep olmak ümidiyle bi'l-münâsebe ve'l-icmâl âti'z-zikr âyât ve ehâdis ve hikâyâtın cem'ini murâd eyledim: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) Mârifet ehli olan zevât dediler ki: "Şu kelime-i istiâze, vesîle-i mukarrebîn yani Cenâb-ı Settâru'l-uyûb'a kurbete vesile ve rızâsına sebeptir; dahi itisâm-ı hâifin yani Hazreti Ğaffâr'u'z-zunûb'un azâbından havf edenleri kurtarıcıdır. Dahi, (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) âyet-i kerîmesine⁹ imtisaldir.

(لمترجمه) **Mütercime ait:** Âyet-i kerimenin mânây-ı latîfi: "Sen Kur'ân-ı azimi kıraat eylediğin vakitte mercûm olan şeytanın şerrinden Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri'ne ilticâ eyle" demektir. Ve bu âyet-i kerimede 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm Efendimize olan hitâb-ı izzet, bi't-tab' ümmetedir. Böyle olduğu surette bu âyet-i celilenin mazmûnunu ifade eden ve sünnet-i seniyyeden bulunan (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) kelâm-ı şerifini zikretmek cümlemize lâzımdır ki, kurbet-i Hak ve mağfiret-i Ğaffâr-ı Mutlak'a nâil olalım. (İntehâ kelâmu'l-mütercim: Mütercimin sözü sona erdi.)

(عوذ) yahut (عیاذ)'dan müştak olduğu surette (أعوذ) kelimesinin manası (التجى) [4] yahut (استعين)'dür. "Sığınırım" yahut "yardım talep ederim" demektir. "Setr" manasına da gelir. Ama bu surette ihbârî olan (أعوذ بالله) kelimesi "suâl" yani "emir" manasına olan: (اغفر لي يا رب) kelimesi makamındadır ki, "Ya Rab beni setreyle" demektir. (استغفر الله) makamında (استغفر الله) denildiği gibi ki, "Ya Rab beni mağfiret eyle" manasıdır.

Mütercim: Hâsıl-ı kelâm, (عوذ)'den me'hûz olduğu surette, (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)'in manası: "Mercûm ve matrûd olan şeytanın şerrinden Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri'ne ilticâ ederim" demektir. (عیاذ)'den me'hûz olduğu surette: "Ol şey-

⁹ Nahl, 16/98.

tanın şerrinden halâs olmak için Cenâb-ı Hak'tan yardım talep ederim" demektir. "Setr" manasına geldiği surette: "Ya Rab, beni ol şeytanın şerrinden setr ve hıfz eyle" demektir. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Bu kelimenin fâidesi ikidir:

Evvelkisi: Esnây-ı ibâdetde şeytanın vesveselerinden ihtirazdır. Ve bu fâide takdim ile yani bir şeye şurû etmezden evvel zikir ile hâsıl olur. Zira kalp ile lisan Cenâb-ı Hakk'ın gayriyi fikr ü zikrettikleri halde nev-i mâ murdar olmuş olur. Onun için bu kelime ile tetahhur ederler ve hakkında: (لا يمسه إلا المطهرون)¹⁰ buyurulan Kur'ân-ı Kerîm'i okumağa salâhiyetleri olur; namaz üzerine abdest takdim olduğu gibi. Böyle olduğu surette kelime-i istiâzeyi tamamen Kur'ân evvelinde okumak sünnettir.

Hasen (el-Basrî, v. 110/728) rahmetullâhi 'aleyh buyurdu ki:

(من استعاذ بالله جعل الله بينه وبين الشيطان ثلاثمائة حجاب كل حجاب ما بين السماء والأرض)

"Bir kimse Cenâb-ı Hudâ'dan istiâze eylese ol kimse ile şeytan beynine yer ile gök arası kadar Cenâb-ı Mevlâ üç yüz hicap halk eyler."¹¹

Suâl: Eğer ki, "Şeytandan Cenâb-ı Hakk'a sığınırız yani kelime-i istiâzeyi zikrederiz ama şerrinden emin olmuyoruz" diye suâl edersen;

Cevap veririm ki: İstiâze vaktinde Cenâb-ı Hakk'ın hıfzı; takvâ, tezekkür, istibsâr şartıyla va'd olunmuştur. Yani istiâze eden kimse, azâbullah havfından, günâh işlemek ve Hakk'ın zecr ve nehyini tefekkür etmek ve günâhın mazarratını bilip işlememeye gayret etmek şartıyladır. Zira Cenâb-ı Rabbü'l-âlemîn *celle şânuhû* Hazretleri buyurdu ki:

(ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون)

Meâl-i şerifi: "Şol kimseler ittikâ eylediler ki kendilerini şeytanın iğvâ ve vesvesesi mess ve ihâta ettiği vakitte Cenâb-ı Hakk'ın emir ve nehyini tezekkür edip şeytanın verdiği vesveseden ihtirâz [5] ederler ve iğvâsına tâbi olmazlar"¹² demektir. Bu âyette mezkur olan şurûta riâyet etmeyen kimse şu mev'ûda nâil olamaz yani müttaki zümresinde dâhil olamaz.

¹⁰ "Ona ancak temizlenenler dokunabilir." Vâkıa, 56/79.

¹¹ Bu sözün kaynağı bulunamamıştır.

¹² A'râf, 7/201.

İkincisi: Cenâb-ı Hak şeytanı rahmetinden baîd ettiği ecilden biz kulları da Rabbi-mize, muvâfakat-i şeytanı kendimizden baîd etmek için teavvüz ederiz. Görmez misin ki, sultanın baîd olduğu kimseden bendegânı da baîd olurlar. İşte bu hal ol kimseden havflarından olmayıp sultana tebaiyetten içindir.

Mütercim: Hâsıl-ı kelâm, müellifin bu fâideyi sâniyi zikirten muradı, teavvüz ya şeytanın vesvesesinden, Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri'nin avniyle halâs olmak için; yahut Cenâb-ı Hakk'a ve Cenâb-ı Hakk'ın emrine mütâbeattan içindir. Zira âyet-i sâbıkanın yani (فإذا قرأت) ilâ âhirih âyet-i cellesinin delâletıyla memuruz. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

İmdi "şeytan" lafzı; ya: (شيطون)'dan müştaktır, (بعد) manasına: "Cenâb-ı Hakk'ın rahmetinden baîd" demektir. Yahut: (شيط)'dan müştaktır, (احرق) manasına: "Dünyada hasretle, âhirette cehennem nârıyla yanıcı" demektir. Yahut: (شاط)'dan müştaktır, (بطل) manasına: "Ameli bâtıl" demektir.

Amelinin butlânına delil olarak, **Hasen rahmetullâhi 'aleyh** buyurdu ki:

"İblis 'aleyhi mâ yestahikku yedi yüz yetmiş beş bin sene Allah'a ibâdet eyledi. Ol derecede ki, yeryüzünde secde etmediği bir adım miktarı yer kalmadı. Hatta yedi kat göklere ref olundu ve taht-ı idâresinde yetmiş bin melek var idi ki kanatları zümrüdden idi. Dahi hâzin-i cennet olan Rıdvan ile bin sene ibâdet eyledi. Ve cennet kapısında yazılmış ki: 'Tahkik, mukarreb kullarımdan biri vardır ki bir fermânım sâdir olup i'râz eder. Ol kulumu matrûd ve mel'ûn kılarım ve cümle ettiği ibâdeti bâtıl ve fâidesiz eylerim.' İşbu hattı gördükte İblis ol matrûd olacak kimse üzerine lânet etmeye Cenâb-ı Hak'tan ruhsat istedi. Ba'de'r-ruhsat bin sene lânet eyledi. Halbuki kendisine lânet eyledi. Yani mel'ûn kendisi olduğunu bilemedi."¹³

Hikâye-i mezkûre bir rivâyette dahi:

İsrâfil 'aleyhi's-selâm levh-i mahfûza nazar edip hatt-ı mezbûru gördü ve ol derecede ağladı ki, hatta melâikeye dahi rikkat gelip ve muradını fehmedip cümlesi ağlaştılar. Ve: "Azâzil'e gitmekten başka bizim için tedbir ve cây-ı halâs yoktur. Zira onun duası makbuldür." [6] dediler ve gelip işbu korktukları hali Azâzil'e haber verdiler. Azâzil ellerini duaya kaldırıp: "Ya Rab, bunları mel'ûn ve matrûd olmaktan

¹³ Bu lâfızla bir rivâyete ulaşamadık. Aynı anlamda bazı ifadeler varsa da sıhhati şüphelidir. Mesela bkz. Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, V, 450, I-VI, Mısır, 1356.

hıfzıyla" deyip kendi nefesine duayı unuttu. Ve Cenâb-ı Kâdir-i Mutlak, onların hakkında olan duasını kabul edip Azâzil üzerine şekâvet rakamını çekti.¹⁴

İşte böyle şekâveti mestûr iken Cenâb-ı Hallâk-ı âlem Âdem *aleyhi's-selâm*'ı halk eyleyip melâikeyi secde ile memur kıldıkta cümlesi secde edip Azâzil secde etmedi. Bundan için ismini ve cismini Cenâb-ı Hak tağyir eyledi. Yani "izzet" manasına olan Azâzil lafzından, ismini "mahrûm" manasına olan İblise nakil ve cismini hınzır cesedine ve veçhini öküz suretine mesh buyurdu da bu cihetten İblis-i mel'ûnun Âdem *aleyhi's-selâm*'a ve zürriyetine haset ve adâvet ve gazabı müştâd olup onları iğvâya, yani Âdem *aleyhi's-selâm*'ı ve zürriyetini azdırmaya kâsem eyledi. Ve şu zikredeceğimiz âyet-i kerimenin zımnen meâlini söyledi ki, ondan hikâye tarikiyle Cenâb-ı Hak sure-i A'rafta¹⁵ buyurdu, el-âyet: (فِيمَا أُغْوِيَنِي) yani: "Âdem *aleyhi's-selâm* vasıtasıyla sen Azîmü'ş-şân beni iğvâ edip kıldığın sebepten hilf ederim ki", (لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ) "Vallahi onları iğvâ için otururum", (صِرَاطِكَ الْمُسْتَقِيمِ) "Senin doğru yolunda"; yani emreylediğin şerâyi'de kuttâ-ı tarik yol üzerinde oturduğu gibi...

İbn Mes'ûd (v. 32/652) *radiyallahu teâlâ 'anh* Hazretleri buyurdu ki:

"Bir gün Rasûlullah *sallallahu 'aleyhi ve sellem* Hazretleri bir doğru hat çizip: 'Şu Cenâb-ı Hak yoludur' buyurdular. Ondan sonra ol hattın sağ ve sol taraflarından birçok hatlar çizip: 'Şunlar ol yollar ki, şeytan bizi ol yollara davet eder' buyurdular. Ondan sonra dahi şunu tilâvet buyurdular: (وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرُقَ بَكُمْ) Yani: "Şu benim doğru yolumdur. Ol yola gidip, diğer yollara gitmeyiniz; ayrılır ve yolunuzu şaşırırsınız."¹⁶ demektir. Ve hatt-ı mezkûru çizmekle Rasûlullah *sallallahu teâlâ 'aleyhi ve sellem* Hazretleri, şeytanın yolları yani hile ve hud'ası çok olduğunu beyan buyurdular.

Âyet-i mezkûrenin mâ ba'di: (ثُمَّ لَا تَأْنِيهِمْ) "Âdem *aleyhi's-selâm*'ın zürriyetine vesvesemi ilkâ eylerim", (مَنْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ) "Âhîret cihetinden"; yani haşir ve cennet ve cehennem misillü şeylerde şek veririm. [7] (وَمَنْ خَلْفَهُمْ) "Dünya cihetinden"; yani dünyayı onların gözlerine müzeyyen gösterip davet ederim. (وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ) "İslâm ve hayrât cihetinden"; yani

¹⁴ Kaynağı bulunamadı.

¹⁵ A'râf, 7/16.

¹⁶ En'âm, 6/153. Rivâyet için bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 33, Beyrut, ty.; Saîd b. Mansûr, *Sünen*, V, 112, I-V, Riyâd, 1414; Ahmed, *Müsned*, III, 397 (Câbir b. Abdillâh'tan), I-VI, Mısır, ty.; Dârimî, *Sünen*, I, 78, I-II, Beyrut, 1407; İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime 1 (no: 11, Câbir'den), I-II, Kâhire, ty.; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 343, I-VI, Beyrut, 1411/1991; İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 180, I-XVIII, Beyrut, 1414/1993.

ne müzeyyen gösterip davet ederim. (وعن أيمنهم) "İslâm ve hayrât cihetinden"; yani sevaptan men ederim. (وعن شمانهم) "Şehvet cihetinden"; yani şehvet ve hevâlarının matlûbuna terğîb ederim. (ولا تجد أكثرهم شاكين) "Çoğunu şükredici bulamazsın." Yani benim bu cihetlerden men'im sebebiyle Zât-ı Ecell-i 'Âlâ'na ibâdetten mahrum olurlar demektir.

Suâl: Bu âyet-i kerimede cihât-ı sitteden dördü zikrolunup da "fevk" ve "taht" niçin zikrolunmadı der isen;

Cevâbında şu rivâyeti beyan ederiz ki: Şeytan '*aleyhi'l-la'ne*' zikrettiğimiz veçhile adâvetini izhâr eylediği vakitte melâike-i kirâm, zürriyet-i Âdem '*aleyhi's-selâm*'a terahhum ettiler ve dediler ki:

"Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak acaba şeytanın şerrinden insanı nasıl emin eyler ki dört taraftan istila edip iğvâyâ musırr olacaktır?" Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri melâike-i kirâma vahyedip:

"Ben azîmu's-şân şeytana 'fevk' ve 'taht' bu iki cihetleri unutturdum. İmdi insan secde ettiği halde alnını yere koyup ve dua ettiği halde ellerini yukarı ref eylediği vakitte, ol sâcid ve dâînin yetmiş senelik günâhını mağfiret eylerim. Ve ol vakit şeytan '*aleyhi'l-la'ne*' gazabından can vermek derecesine gelir." buyurdu.¹⁷

Şeytan '*aleyhi'l-la'ne*' yukarıda zikrolunduğu üzere: (ولا تجد أكثرهم شاكين) deyip kendisinin zürriyet-i Âdem '*aleyhi's-selâm*'a olan adâvetini izhâr eylediği vakitte, Hâfız-ı Hakikî olan Cenâb-ı Allah *celle şânuhû* Hazretleri ol hâine mühlet vererek: "*Ve haydi, elinden gelir ise dilediğini işle. Ben seni onların üzerine musallat kılmam*" makamında:

(فمن تبعك منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا) ¹⁸(إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) buyurdu.¹⁹ Mânây-ı şerifi: "Benim kullarıma senin gücün yetmez." Yani: "Benim emir ve nehyimi terk edip sana kimse uymaz."; "Eğer zürriyet-i Âdem'den sana bir kimse tâbi olsa sen laînin ve sana tâbi olanların cezası cehennemdir ki ahz-i intikamda kifâyet edecek derecede cezadır" demektir.

¹⁷ Bkz. Râzî, *Tefsîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, XIV, 45, I-XXXII (+II cilt fihrist), Beyrut, 1414/1993.

¹⁸ Hicr, 15/42.

¹⁹ İsrâ, 17/63.

Tenbih: Âkil olan kimse -bu âyet-i kerimede zikrolunan akvâl-i şerifeden müstefâd olduğu veçhile- şeytanın adâvetini fehmedip şerrinden emin ve mekrinden gafil olmamalıdır.

Sual: "Eûzü bi'l-melâike" dense kifâyet etmez mi? Çünkü bir ednâ melek şeytanı men eder. [8] böyle bir kelbi Cenâb-ı Hak'ın ism-i şerifi mukabelesinde zikretmeye sebep nedir diye sorulursa;

Şöyle cevap verilir ki: Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri:

(انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم)²⁰ buyurdu. Yani: "Şeytan ve avnesi sizi görürler; sizler onları göremezsiniz" demektir. Böyle olduğu surette şeytan O'nu göremeyip, Ol şeytanı gören bir zâta ilticâ ederiz ki, Zât-ı Ecell-i A'lâ'dır.

Mütercim: Hâsıl-ı kelâm, şeytan insanı gördüğü gibi melâikeyi dahi görebilmek mümkün olup, melâikenin men' vaktinde işleyeceği mekri terk ile diğer bir hud'aya sülûku câiz ve Cenâb-ı Hak ise Hâfız-ı Hakikî ve laînin herbir ahvâline vâkîf olduğundan, ancak O'na ilticâ ederiz de: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) deriz. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Muhammed b. Vâsi' (v. 123/741)²¹ *rahmetullahi 'aleyh* sabah namazından sonra her gün şunu kıraat ederdi:

(اللهم انك سلطت علينا عدوا بصيرا بعيوبنا يرانا هو وقبيله من حيث لا نراهم اللهم
فأيسه منا كما آيسته من رحمتك وقتله منا كما قنته من فوقك وباعد بيننا وبينه كما
ابعدت بينه وبين جنتك انك على كل شئ قدير)

Manası: "Sen Azîmü's-şân bizim üzerimize bir düşman musallat kıldın ki bizim ayıplarımızı görür. Ve ol musallat kıldığın düşman ve onun avnesi bizi görürler; biz onları görmeyiz. Ya Rab! Sen Azîmü's-şân onu rahmetinden mahrum ettiğin gibi bizden dahi mahrum kıl. Ve afvından nâ-ümit ettiğin gibi bizden de nâ-ümit kıl. Ve cennet ile

²⁰ A'râf, 7/27.

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. Vâsi' b. Câbir el-Ezdî el-Basrî, sahâbî Enes b. Mâlik'ten ve Hasen el-Basrî, Ubeyd b. Umeyr, Muhammed b. Sîrîn gibi pek meşhur tâbiûn ulemâsından hadis rivâyetinde bulunan, muhaddis, sûfî, âbid ve menâkıbı çok olan bir zâttır. Bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 255, I-VIII, ty., yy.; Müslim, *el-Kunâ ve'l-esmâ*, I, 116, I-II, Medine, 1404; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVI, 576-581, I-XXXV, Beyrut, 1400/1980; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, VI, 119-123, I-XXIII, Beyrut, 1413; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 511, Suriye, 1406/1986.

onun beynini baîd ettiğin gibi onunla bizim beynimizi dahi baîd kıl. Tahkik sen Azîmü'ş-şân her bir şeye kâdirsin" demektir.

Bir gün ol zâta, mânâsında şeytan görünüp:

"Ey İbn Vâsi! Sen beni bilir misin? Ben şol kimseyim ki her gün benden Cenâb-ı Hakk'a istiâze edersin. Ve ben sana şunun için geldim ki, bu duayı kimseye talim etmeyesin."

Muhammed b. Vâsi' Hazretleri cevap olarak dedi ki:

"Murad eden her kimseye talim ederim. Var dilediğini işle!" Yani: "Diğerlerine talim ettiğim halde bana bir mazarratın dokunamaz." demektir.²²

Sual: "Eûzü billah" kelimesinde esmâullahtan diğer bir ism-i şerif niçin zikrolunmadı? Mesela: "Eûzü bi'r-Rahmân", "Eûzü bi'l-Kâdir" denilmedi diye sorarsanız;

Cevap veririm ki: Lafza-i Celâl sâir esmâullahtan ziyade şeytanı men edicidir. Zira "İlah" tesmiye olunup şeytanı [9] mende kendisine istiâze olunan, "Kâdir" ve "Alîm" ve "Hakîm" olmak lâzım gelir. "Lafza-i Celâl" ise bu sıfât-ı selâseyi câmidir. Ve işbu sıfât-ı selâse men'i nihayet derecede muktazidir. Buna delil-i akfî oldur ki, bir sârik padişahın kudretini bileerek yani kendisini katletmeye muktedir olduğunu bilerek hazinesinden sirket eder. Zira padişahın gâibe ilmi olmadığından, kudreti kifâyet etmez. Yalnız ilim ile kudret dahi kifâyet etmeyip hakîm olmak yani akfî ermek lâzımdır. Zira padişahın huzurunda bir günâh sâdir olsa ki padişah onun günâh olduğunu taakkul edemese, onun huzurunda olmak ol günâhtan men edemeyip ol sudur eden şeyin günâh olduğuna akfî ermek lâzım gelir. Yani ilim ve kudret ve hikmet hâsıl olduğu vakitte zecr-i kâmil hâsıl olur. Böyle olduğu surette Cenâb-ı Hakk'ın biz abd-i âcizleri (أعوذ بالله) dediğimiz vakitte manası: "Münkerâttan bir şeye râzı olmayan ve Alîm ve Kâdir ve Hakîm olan Cenâb-ı Hakk'a sığınırım." demektir.

(أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) kelâm-ı şerifinde vâki olan (الشيطان) kelimesinin elif-lâm'ı "cins" içindir. Zira **şeytan iki kısımdır: Bir kısmı** göze görünür ki, "insan şeytanları"dır. Ve **bir kısmı** göze görünmez ma'hûd şeyâtîndir. Burada murat: "Şeytan cinsinden" yani "iki kısımdan da Allah'a sığınırım" demektir. Ve bu insan şeytanları yani insanın sefih ve şakîleri, bildiğimiz şeytandan eşedir.

²² Bkz. Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, III, 58, I-VI, Beyrut, 1412/1992.

Hikâye: Hatta sâlihînden bir kimse vaaz meclisinde demiş ki:

"Bir mümin sadaka vermek murad eylese yetmiş şeytan musallat olup, her biri bir uzvundan tutarak ol kimseyi sadaka vermekten men etmeye sa'y ederler."

Bir zât bu kelâmı işittikte: "Ol yetmiş şeytan ile mukâtele edeyim" deyip mescitten çıkar ve hânesine varıp eteğini buğday ile doldurup tasadduk etmek için hânesinden çıkmak üzereyken zevcesi bir takım muâraza ve beyân-ı ihtiyaç ederek eteğindeki buğdayı yine mahalline boşaltır. Ol zât mahzun ve mükedder olarak mescide gelir. Ol vaaz eden kimse: "Ne işledin?" diye sual ettikte; "Yetmiş şeytanı dağıttım lâkin anaları geldi beni perişan etti!" diye cevap verdi.²³

Dahi zikrolundu ki:

Âdem '*aleyhi's-selâm*' vefatlarına karîb, veled-i ekremi Şit '*aleyhi's-selâm*'a beş şey vasiyet edip, "Sen dahi evladına vasiyet eyle" diye emreyledi. **Evvelkisi:** "Evladına söyle, dünyaya [10] inanmasınlar. Zira ben inandım, Cenâb-ı Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri razı olmayıp beni cennetinden ihraç eyledi." **İkincisi:** "Zevcelerinin sözüyle amel etmesinler. Zira ben zevcemın telkiniyle buğdaydan yedim, nâdim oldum." **Üçüncüsü:** "Bir şeyin âkıbetini düşünüp sonra işlesinler. Zira ben âkıbetini tefekkür etsem idi başıma gelen şey gelmezdi." **Dördüncüsü:** "Kalpleri bir şeyi işlemekte muzdarip olursa yani bir şeyi işlemeye nefisleri razı olup da kalpleri işlemekten men ederse ictinâb etsinler. Zira ben buğday yiyeceğim vakitte kalbim muzdarip oldu da rücu eylemedim, bu felaket geldi." **Beşincisi:** "İşleyecekleri umurda suhâ ile istişâre etsinler. Zira ben melâike ile istişâre etsem idi vukû bulan zelle vücuda gelmezdi" buyurdu.²⁴

Ey ihvân-ı dîn! Mâlum olsun ki **şeytanın vesveselerini def için üç tarik** beyan etmişlerdir:

Evvelkisi, Cenâb-ı Hakk'a ilticâ etmek. **İkincisi**, şeytanın hatıra getirdiği şeyleri men etmek. Yani haram ise hurmetini, mekruh ise kerâhetini kendi kendine tefekkür edip cevap vermek. **Üçüncüsü**, ikisini birden icra etmektir. Yani hem Cenâb-ı Hakk'a istiâze etmek, hem şeytana cevap vermektir. Ve bu üçüncü tarik, fukahâ beyninde ahsen-i tariktir.

²³ Kaynağı bulunamadı.

²⁴ Kaynağı bulunamadı.

Böyle olduğu surette evvela onun şerrinden Cenâb-ı Hakk'a istiâze ederiz ki Cenâb-ı Hak sure-i A'raf'ta²⁵ buyurdu: (واما ينزعك من الشيطان نزع فاستعد بالله إنه سميع عليم) Mânây-ı şerifi: "Şeytan cânibinden sana bir vesvese ârız olduğu vakitte" yani şeytan, memur olduğun tarikin gayri bir tarike götürmek murat eylediği vakitte, "Cenâb-ı Hakk'a ilticâ eyle. Tahkik, Cenâb-ı Rabbü'l-âlemîn işitici ve bilicidir." demektir. Zira iptila için şeytan üzerimize bir musal- lat geliptir ki, onun şerrini def'de ve elinden halâs olmakta Cenâb-ı Hakk'a rucû lâzım gelir.

Enes (b. Mâlik, v. 93/711) *radiyallahu 'anh'ten* mervîdir ki:

"Mümin olan kimse **beş müşkil** arasında, yani mümin olan kimsenin başında beş derdi vardır ki, onlardan halâs olmak güçtür. **Evvelkisi**: Ol mümin ki ona haset eder. **İkincisi**: Ol münâfık ki ona buğz eder. **Üçüncüsü**: Ol düşman ki ol kimse ile mukâtele eder. **Dördüncü- sü**: Ol şeytan ki onu idlâl eder. **Beşincisi**: Ol nefis ki onu iğvâ eder."²⁶ [11]

Böyle olduğu surette mümin olan kimseye Cenâb-ı Hak'tan istiâze etmek lâyük olur ki bunların üzerlerine galip gele.

Dahi mümin kimseyi şol garibe temsil etmişlerdir ki, bir sahraya yani yaban mahalle gider de bir hanenin kapısına varır ki bir takım kelpler onu helak etmeyi kastederler. Ve her ne kadar sa'y-ü gayret eder ise de men'lerine muktedir olamadığından mağlup olur. Ol halde hane sahibine nidâ etmek lâzım gelir ki hane sahibinin bir kelpleri men'i, garibin bin kere men'inden enfa' ve evlâdır. Bunun gibi şeytan dahi bâb-ı ilâhîde bir keltir ki, ol sedde-i saîde-i Rabbânî ve dergâh-ı Cenâb-ı Samedânî'ye vuslat murâd eden zevâtı helâk etmek murâd eder. Bu halde şeytanın şerrinden Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak 'azze şânuhû Hazretlerine istiâze lâzım gelir ki, onun def'i hakkında Kâdir ve Kâhir-i Hakîki'dir.

Sâniyen, şeytan ile mücadele ederiz. Şöyle ki, davetini faydasız bilip kabul etmeme- li ve cevap ile meşgul olmamalı. Zira kelb-i nâbih menzilesindedir.

Mütercimim bir tenbihi: Müellif merhum yukarıda şeytanı men hakkında üç tarik beyan etmiş idi. İkinci tarik, "cevap vermek" idi. Şimdi burada "cevap ile meşgul olmamalı"

²⁵ A'râf, 7/200.

²⁶ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-ğâfilîn*, s. 219, Mısır, ty.; Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, IV, 176, 181, I-V, Beyrut, 1986. Ebû Hureyre'den nakledilen benzer bir rivâyette ise buradaki beş şeyden (nefis hariç) dördü zikredilmiştir. Bkz. Deylemî, *age.*, III, 320; Münâvî, *age.*, V, 292.

demekten muradı, şeytan vesvese verdikçe men edivermeli; yoksa Cenâb-ı Hakk'ı unutup da şeytanın havfinden "acaba ne hile edecek ve ona ne cevap vereyim?" diye meşgul olmamak demektir. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Bu kelâma delildir ki, **İmâm-ı Şâfiî** (v. 204/819) *rahimehullah* buyurdu ki:

"Kara yılan kendisinden havf olunur bir hayvan iken sükut eder. Kelp ki kendisinden havf olunmaz bir hayvan iken insana mazarrat vermek ister. Hatta men etmeye gayret eylesen harîs olur ve inadından daha ziyade hücum eyler. Ve ondan yüz çevirsen sükut eyler. Şeytan dahi kelp gibi olduğundan onun hakkında da böyle eyle ki sende yüz çevire." Ve bu kavil, *Mevâhib*'de zikrolunduğu gibidir.²⁷

Ârifinden bazısına sual olundu ki: "Şeytan ile nasıl mücâhede edersin?" Ol zât cevabında dedi ki: "Biz Cenâb-ı Hakk'a ibadet ve itaate sarf-ı himmet etmekte bulduğumuz halde şeytan nedir ki onunla mücâhede edelim?"²⁸

Müellif (**İbn Atâullah**)²⁹ der ki: Ben işittim, şeyhimiz **Ebû'l-Abbâs**³⁰ *rahimehullah* dedi ki: "Cenâb-ı Hak: (إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا) buyurdu."³¹ Mânây-ı şerifi: "*Tahkik, şeytan sizin için [12] düşmandır. Siz dahi onu düşman ittihaz edin*" demektir. "İşbu Hitâb-ı İzzet'ten bazı kavim, "*şeytan sizin için düşmandır; siz dahi onu düşman addedip mücadele edin*" fehmedip işbu hal onları Cenâb-ı Hakk'a muhabbetten men eyledi. Bazı kavim dahi, "*şeytan sizin için düşmandır; ben dostum. Benim muhabbetimle meşgul olun*" fehmedip Allah *Azimü's-şân*'ın muhabbetine râğib oldular. Bu sa-

²⁷ İmam Kastalânî'nin *el-Mevâhibu'l-ledünniyye* (ty., yy.) isimli eserinde İmam Şâfiî'nin bu sözüne ulaşamadık.

²⁸ Bkz. İbn Atâullah, *et-Tenvîr fî iskâti't-tedbîr*, s. 35, Beyrut, 1419/1998, thrc. Halîl el-Mansûr.

²⁹ Her ne kadar cümlelerin gelişinden "müellif" kelimesinden incelemekte olduğumuz risâlenin müellifi ez-Zağravî anlaşılrsa da, İbn Atâullah'ın kitabında da aynen buradaki gibi,

(وسمعت شيخنا أبا العباس رحمه الله تعالى) ifadeleri geçtiği için, burada kastedilen müellifin İbn Atâullah el-İskenderî olması gerekir. Çünkü Ebû'l-Abbâs onun şeyhidir.

³⁰ İbn Atâullah'ın şeyhidir. İskenderî'nin diğer bir eseri olan *Letâifu'l-minen* adlı eserini şeyhleri Ebû'l-Abbâs ve Ebû'l-Hasen'in menâkıbını anlatmak için yazdığı ifade edilmiştir. (Bkz. İsmail Paşa, Bağdatlı, *Hediyyetu'l-ârifîn*, I, 103, I-II, İstanbul, 1951.)

³¹ Fâtır, 35/6.

yede şeytanın şerrinden dahi emin oldular." Benim bu Ebû'l-Abbas'tan işittiğim kavil, *Tenvir*'de³² zikrolunduğu gibidir.³³

Ârifinden bazısı dahi şeytana hitaben dedi ki: "Sen kimsin ki senin şerrinden Cenâb-ı Hakk'a istiâze edeyim? Emr-i ilâhi olmasa idi senden Mevlây-ı Müteâl Hazretleri'ne ilticâ etmezdim!" Bu kavil dahi *İskâtü't-tedbîr*'de mezkurdur.³⁴

Eğer şeytan '*aleyhi'l-la'ne*' zikreylediğimiz tarik-i selâse ile men olunmayıp belki bizim üzerimize galebe etmekte olur ise bu surette malum olur ki, mücadele ve şerrinden imtinada sadâkat ve gayretimizi imtihan için Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak tarafından bir ibtiladır; küffârı harp için üzerimize musallat kıldığı gibi. Halbuki küffârın şerrini def ve kendilerini kahr etmeye kâdirdir. Taraf-ı ilâhîden işbu mü'minini ibtila ve küffârın belalarına sabır ile müsâb olmak içindir.

Bu kavlimize delil olarak, Cenâb-ı Hak sure-i Âl-i İmrân'da³⁵ buyurdu:

(بل) Bu kavli-i kerim de, istifhâm-ı tevbîh için olup (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) manasınadır. Bu surette mânây-ı şerifi: "Sizler zanneder misiniz ki Hak yolunda meşakkat ve zahmet çekmezden evvel cennete giresiniz!" demektir. Yani: "Eziyetsiz cennete giremezsiniz" manasına.

Mütercim: Âyet-i kerimeden zikrettiğimiz miktarının hâsıl-ı mânâsı: "Sizler cennete girmekliği zanneder misiniz?" demek olup müellifin ettiği ilave, Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri'nin: (ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) kelâm-ı şerifinden müstefâddır. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Bu kavli-i şerifte vâki olan: (يعلم) cümlesindeki (يعلم) kelimesi, gizli (ان) ile mansuptur ve o dahi cem' içindir. (لا تأكل السمك وتشرب اللبن) cümlelerinde cem' manasına olduğu gibi, "Balık yemen ile süt içmen beynini cem etme" demektir. Yani: "Balıkla sütü bir arada yeme" manasına. Böyle olduğu surette, âyet-i kerimenin dahi asıl manası: "Sizler cen-

³² *et-Tenvir fi iskatî't-tedbîr*, İbn Atâullah el-İskenderî diye meşhur olmuş sûfi Tâcu'd-dîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şâzelî'nin (v. 709/1309) eseridir. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 502; İsmail Paşa, *age.*, I, 103.

³³ Bkz. İbn Atâullâh, *age.*, s. 35.

³⁴ Bkz. İbn Atâullâh, *age.*, s. 36.

³⁵ Âl-i İmrân, 3/142.

nete duhulü zanneder misiniz? Halbuki mücâhede ile sabır beynini cem' etmediniz. [13] Yani mücâhede ile sabır beynini cem' etmedikçe cennete giremezsiniz!" demektir. Allahu a'lem.

Şeytanı def'in üç tariki olduğu malum olduysa bunu dahi bil ki; akâid yahut ef'âlden hatıra bir şey hutur eylese, fehm edemeyiz ki Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri yahut me-lâike taraflarından bir hayır mıdır; yoksa şeytan ya nefis taraflarından bir şer midir? İşte bu meçhulümüz olduğu surette lisânen yahut kalben Cenâb-ı Hakk'ın zikrine müdâvemetle muharebe ederiz. Zira kalbimizde zikrullah vasıtasıyla hak ile bâtil beynini fark eder bir nur hâsıl olur da, şeytanın vesveselerinin mebnâsına ve meâline nazar edip onun tarafından bir hile olduğunu fehm edebiliriz. Zira ol mel'un bize adâvetinden için hayra davet etmeyip ancak cehennem azabına davet eder.

Böyle olduğu surette hatıra gelen şeylerin mebde' ve menşei **dörttür** ki ol dört şeyi bilmek lâzımdır: **Evvalkisi** Cenâb-ı Hak'tan, **ikincisi** melekten, **üçüncüsü** nefisten, **dördüncüsü** şeytandandır. **İmam Gazâlî** (v. 505/1111) *rahmetullahi 'aleyh*'ın müellefâtından *Minhâcu'l-âbidîn*'de dahi böyle mezkurdur.³⁶

Havâtır: İnsanın kalbine Cenâb-ı Hak tarafından hâdis olan eserlerdir. Yani kalbe gelen şey olup kısm-ı evveldir ki, ol şeyi işlemeye kastetmedikçe muâkab olması lâzım gelmez. Yani günâh yazılmaz.

Mütercim: Müellifin işbu kelâmı, hayır ve şer Cenâb-ı Hak'tan olup diğer eşya vasıta olduğundan umuma mahmuldür. Yani diğer üç kısmın dahi müessir-i hakîkîsi Cenâb-ı Hak olduğundan onlarda dahi günâh yazılmaz demektir. Zira böyle tevcih olunmasa, her dört kısımdan hâdis olan havâtır zikrettiğimiz vecih üzere ma'füvdür. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Yahut havâtır, bir şeyi işlemek ya terk etmek için himmet yani sarf-ı efkâr etmektir. Bu hale dahi ibtidâ "hâtır" tesmiye olunur. Bu hâtır usulde akâid gibidir. Dahi iman ve İslâm ve ihlâs ve riyâdan olarak a'mâl-i bâtine gibidir. İşte bu hâtır, içtihat ve tâat akabinde hayır olur da havâtırın bu kısm-ı evveline, abdi Cenâb-ı Hakk'ın rızasına îsâlden için "**hidâyet**" tesmiye olunur.

³⁶ Bkz. Gazâlî, *Âbidler Yolu (Minhâcu'l-âbidîn)*, s. 123-125, Osmanlıcaya trc. İlyas b. Abdullah en-Nihânî, bugünkü Türkçeye: İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yayınevi, İstanbul, ty.

Mütercim: Hâsıl-ı kelâm, müellifin muradı, her bir kalbe gelen hayır ve şer, mûcid-i hakikî olan Cenâb-ı Rabbül-âlemîn tarafından ise de ol kalbe gelen şeyi eğer sen şeytana yahut nefesine tâbi olmayarak işler isen hayır olur. Ve bu hayır dahi melek [14] vasıtasıyla olur ise müellifin zikredeceği vecih üzere kısım-ı sâni'dir. Ve eğer bilâ vasıta Cenâb-ı Hak tarafından hayra mübeddel olur ise kısım-ı evveldir ki ona "hidâyet" tesmiye olunur. Ve bu vasıtalar bizim gibi usâta malum olamayıp ancak yukarıda zikrolunduğu gibi kalbinde zikrullah ile nur hâsıl olan kimselere malum olur.

Hikâye: "Veliyullahtan biriyle bir zât sahraya giderler ve ol mahalde su ararlar. Bir vaha ile (bile?) bulamazlar. Namaz vaktinin dahi geçmesi karib olduğundan ol velî teyemmümle namaz kılmaya karar verdikte ol zât teyemmümden men ederek asâsını yere urduktaki musluk gibi birden su akmaya başlar. Ol zât velîye der ki: "İşte bu sudan abdest alalım ve namaz kılalım. Bu hali bana Cenâb-ı Hak ihsân eylemiştir. Ve her ne vakit su bulamaz isem böyle ederim. Ol velî ibtidâ ol zâtın abdest almasını iltimas eyledikte ol zât dahi abdest almaya başladıkta, veliyullahtan olan kimse ensesine bir sille urup ol vakit kalp gözü açılır ve görür ki, ol akan su mekr-i şeytanın bevli imiş. Yani her ne vakit o kimse böyle asâsını yere ursa, kerâmet zannetsin diye şeytan karşısına gelip tebevül eder imiş."³⁷

İşte bu hikâyede olduğu gibi, vasıta şeytan olduğu malum olmak ancak zikrullah ile hâsıl olur. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

İşbu hidâyet hakkında Cenâb-ı Hak buyurdu ki: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)³⁸ (والذين جاهدوا فينا بالطاعات لنهدينهم سبلنا الموصلة لرضانا) ile müfesserdir. Mânây-ı şerifi: "Ben Azîmü's-şân, tâât ve ibâdât ile mücâhede eden kullarıma rızama vâsıl kılıcı yolları hidâyet ederim" demektir.

Yahut: (لنزيدنهم هداية إلى سبيل الخير وتوفيقا لسلوكها) ile müfesserdir ki, "Ben Azîmü's-şân, tâât ve ibâdât ile mücâhede eden kullarıma hayır yoluna hidâyeti ziyâde ederim. Dahi hidâyete sülûke tevfi-k-i ziyâde ederim" demektir. (والذين اهتموا زادهم هدى)³⁹ kavli-i şeri-

³⁷ Kaynağı bulunamadı.

³⁸ Ankebût, 29/69.

³⁹ Muhammed, 47/17.

finde vâki olduğu gibi. Manası: "Hidâyeti kabul eden kullara Allah Azîmü'ş-şân hidâyeti ziyâde eyledi" demektir. Allahu a'lem. Dahi hadis-i şerifte vâki olmuştur ki:

(من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم) Yani: "Bir kimse ilmiyle amel ederse Cenâb-ı Hak ol kimseyi bilmediği ilme vâris kılar"⁴⁰ demektir. *Kâdî*'de dahi ettiğimiz veçhile mezkurdur.⁴¹

Yahut havâtır, şehevâta mâile olan nefis [15] vasıtasıyladır. Yani, kısm-ı sâlistir ki bu nefsin davetine "**hevâ**" tesmiye olunur ve ancak şerre davet eder.

Yahut havâtır Cenâb-ı Hak tarafından insan üzerine müvekkel olan melek vasıtasıyla olup, kalbin sağ cânibine ârız ve ona "mülhem" tabir olunur. Yani kısm-ı sânidir ki onun davetine "**ilham**" tesmiye olunur ve ancak hayra davet eder.

Yahut havâtır, insan üzerine musallat olan şeytan vasıtasıyla olup, kalbin sol cânibine ârız, dahi vesvesesiyle Cenâb-ı Hakk'ın zikrinden tehir ettiği için "vesvâs-ı hannâs" tabir olunur. Yani kısm-ı râbî'dir ki onun davetine "**vesvese**" tesmiye olunur. Ekserî şerre davet edip, bazı kere büyük hayırdan men için küçük hayra davet eder. Yahut mutlak hayra davet eder ki ucub ve kibir îrâs edip de zenb-i azîme ilkâ içindir.

Mütercim: Müellifin yukarıda aksâm-ı erbaayı usûlü veçhile evvela Cenâb-ı Hakk'ı, sâniyen meleği, sâlisen nefsi, râbian şeytanı zikredip de burada kısm-ı sâniyi tehir etmesi, melek tarafından olan havâtır ile şeytan tarafından olan havâtırın veçh-i münasebeti olduğundan içindir. Yani meleğin havâtır kalbin sağ tarafına, şeytanın havâtır kalbin sol tarafına ârız olduğudur. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

⁴⁰ Birbirine yakın ifadelerle nakledilen bu rivâyet için bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, X, 15 (Enes'ten merfû olarak), IV, 163 (Abdülvâhid b. Zeyd'in sözü olarak (كان يقال) denilerek); Münâvî, *Fezû'l-kadîr*, IV, 388 (isnatsız); İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm*, s. 342 (قيل) denilerek), Beyrut, 1408. **Ebû Nuaym**'in ifadesine göre (az önce zikrettiğimiz yerdeki) isnâdda bulunan Ahmed b. Hanbel bu sözü bazı tâbiûndan naklen İsa b. Meryem 'aleyhi's-selâm'dan nakletmiş; bazı râviler de isnâd ekleyerek onu Peygamber 'aleyhi's-selâm'dan rivâyet etmiştir. Yine ona göre bu hadis bu isnâd ile Ahmed b. Hanbel'den nakledilmesi muhtemel değildir. Netice olarak bu sözün hadis olarak kabul edilmesi zor görünmektedir.

⁴¹ Bkz. Beyzâvî, *Tefsîr*, IV, 324-325, I-V, Beyrut, 1416/1996.

Melek ile şeytanın havâtırı hakkında **İbn Mes'ûd** (v. 32/652) *radıyallahu 'anh* Hazretleri'nden mervîdir ki: Melceu'l-ümem *sallallahu 'aleyhi ve sellem* Hazretleri buyurmuştur:

(في القلب لمتان لمة من الملك بايعاد بالخير وتصديق بالحق ولمة من العدو بايعاد بالشر
وتكذيب بالحق ونهي عن الخير)

Mânây-ı şerifi: "Kalpte iki hâtıra vardır: Biri melek cânibindedir ki hayır ile ve Hakk'ı tasdik ile va'd eder. Biri adüv cânibinden yani şeytan cânibindedir ki şer ile ve Hakk'ı tekzip ile ve hayır işlemekten nehy ile va'd eder"⁴² demektir.

Dahi sure-i Bakara'da⁴³ Cenâb-ı Ecell ü A'lâ Hazretleri buyurmuştur ki:

(الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا)

Mânây-ı şerifi: "Şeytan *'aleyhi'l-la'ne* sizlere fakr va'd eder." Yani: "Sadaka ve zekât vermeye malınız bitip fakir olursunuz!" diye tahvîf eder. "Dahi sizlere maâsî ile emreder." Yani: "Malınızı imsâk edin" diye, kebâirden olan buhl sıfatıyla muttasıl olmanızı emreder. "Cenâb-ı Allah *celle şânuhû* malınızdan sâirlerini infâkınız hasebiyle sizlere mağfîret dahi fazl va'd eder." Yani: "Verdiğiniz şey mukabelesinde dünyada yahut âhirette [16] ziyâdesiyle in'âm ve ihsan eder" demektir.

Böyle olduğu surette âkil olan kimse üzerine lâzımdır ki, Cenâb-ı Hakk'ı ziyâdesiyle zikrede. Zira Hakk'ı zikir şeytandan halâsa sebep olması hususunda **Hayru'l-enâm** *'aleyhi's-salâtü ve's-selâm* Efendimiz buyurmuştur ki:

(الشيطان يلتقم قلب ابن آدم فاذا ذكر الله خنس واذا نسي الله التقم قلبه)

Mânây-ı şerifi: "Şeytan *'aleyhi'l-la'ne* insanın kalbini kendine rızık addeder. Ol insan Cenâb-ı Hakk'ı zikrederse şeytan rızıktan mahrum; ve eğer zikrullahı unutursa şeytan onun kalbinden merzûk olur"⁴⁴ demektir. *Câmiu's-sağîr*'de dahi bu mezkurât vardır.⁴⁵

⁴² Farklı anlatımlı benzer rivâyetler için bkz. İbnu'l-Mübârek, *Zühd*, s. 503, no: 1435, Beyrut, ty.; Tirmizî, *Sünen*, Tefsîr 3, no: 2988, I-V, Beyrut, ty.; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 305; Ebû Yalâ, *Müsned*, VIII, 417, I-XIII, Dimaşk, 1404/1984; Taberî, *Tefsîr*, III, 88, 89, I-XXX, Beyrut, 1405; İbn Hibbân, *Sa-hih*, III, 278.

⁴³ Bakara, 2/268.

Bu hadis-i şeriften malum olduğu veçhile, kalp Cenâb-ı Hakk'ı zikirten hâlî olduğu vakitte ol kalbe şeytan hulûl eder. İşbu kavlimize Cenâb-ı Rabbü'l-âlemîn'in:

(ومن يعيش عن ذكر الرحمن نقىض له شيطانا فهو له قرين)

kavl-i şerifi⁴⁶ delildir. Mânây-ı şerifi: "Şol bir kimse ki şehvât-ı nefsâniye ve dünyeviyyeye ziyâde iştigali sebebiyle Cenâb-ı Erhamu'r-râhimîn'i zikirten teâmî ve i'râz eylese, yani körlüğe uğrayırsa de zikrullahtan yüz çevirse Ben Azîmü's-şân ol kimseye bir şeytan musallat kılarım da ol şeytan ol kimsenin mukâriini olup asla yanından ayrılmaz!" demektir.

Yukarıda zikrolunan: (الشیطان يعدكم الفقر) âyet-i kerimesinde vâki olan: (يعدكم الفقر) kavl-i şerifi: (يخوفكم بالفقر) demektir. "Fakirlik ile sizi korkutur" manasına, yani: "Emvâlinizi infâk etmeyiniz; zira sonra ol mala muhtaç olursunuz" diye şeytan 'aleyhi'l-la'ne insanı tahvîf eder.

Ol mel'unun evvela tahvîfden murâdı oldur ki, "buhl" her insan indinde sıfat-ı mezmûmeden olduğu malum olduğundan, buhlü hiçbir kimseye güzel gösteremeyip fakr ile tahvîf eder. Ba'dehu fakrdan havfı sebebiyle ol kimse "buhl" sıfatıyla muttasıf olur. Neûzü billahi min şerrih.

İşbu hikâye buhlü terk eden kimsenin felâhı hakkındadır ki;

İsa 'aleyhi's-selâm'ın zaman-ı saâdetlerinde bir kimse var idi. Gayet buhlünden için ol kimseye "mel'un" derler idi. Bir zât küffâr ile muharebe etmek için ol bahîl kimseden bir kılıç talep edip: "Seni Cenâb-ı Hak azâb-ı cehenneminden halâs eylesin!" diye çok dua ve niyaz eyledi ise de, ol kimse kılcı vermeyip, ba'dehu nâdim olup i'tâ eyledi. Zât-ı mezkur dahi avdetinde İsa 'aleyhi's-selâm ile bir âbide tesadüf eyledi ki [17] ol âbid Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak'a yetmiş sene ibâdet eylemiş idi. İsa 'aleyhi's-selâm sual eyleyip, ol zât dahi "mel'un" lakabıyla mülakkab olan kimse ile mâ-beyinlerinde olan mace-rayı beyan ettikte İsa 'aleyhi's-selâm mesrur olup âbid ile beraber mel'unun

⁴⁴ Benzer anlatımlar için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 135 (İbn Abbas'tan naklen), I-VII, Riyâd, 1409; Taberî, *Tefsîr*, XXX, 355 (İbn Abbas'tan); Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, VI, 268 (Enes'ten); Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I, 403 (Enes'ten); Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, II, 358, IV, 186.

⁴⁵ Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, II, 306, no: 4972, I-II, Beyrut, 1410/1990.

⁴⁶ Zuhuf, 43/36.

kapısına müteveccih olduklarında ol "mel'un" ismiyle müsemma olan kimse İsa 'aleyhi's-selâm ile âbide riâyete meyledip kemal derece izzet-i ikram etmeye meşgul olup işbu hali kendisinin necâtına sebep oldu. Netice-i kelâm, ol âbid ibâdetine mağrur olup, ol mel'unu tahkir ve tekellümden ibâe eyledikte İsa 'aleyhi's-selâm'a vahiy nâzil oldu ki, ol abd-i müznibi kılıç i'tâsı ve sana muhabbeti sebebiyle mağfîret kıldım ve âbid ile cennette refik eyledim. Âbid-i mezkur âgâh olarak: "Onunla beraber cenneti istemem ve onun gibi refike razı olmam!" diye tekebbür eyledikte Cenâb-ı Hak tarafından nüzûl-i vahy tekerür edip: "*Ol âbidi mel'un kıldım ki kazaya razı olmadı! Ve mel'unu afveyledim ki buhlü terk eyledi! Ve âbidin cennetteki makamını mel'un-i mağfûra ve onun cehennemdeki makamını âbide tahsis ettim!*" buyurdu. *Tenbîh* ve *Miškât* ismiyle müsemma olan kitaplarda bu hikâyeye mezkuredir.⁴⁷

Âkil olan kimseye buhliden ictinâb etmek lâzımdır. Zira buhl bir sıfat-ı kabîhedir ki kendisiyle muttasıf olan kimseyi cehenneme ilkâ eyler. Sehâvet sıfatı, kendisiyle muttasıf olan kimseyi cennete ilkâ eylediği gibi. Zira 'aleyhi efdalu's-salât ve ekmelu't-tahiyât Efendimiz

(السَّخَاءُ شَجَرَةٌ مِنْ أَشْجَارِ الْجَنَّةِ أَغْصَانُهَا مُتَدَلِّياتٌ فِي الدُّنْيَا فَمَنْ أَخَذَ بِغِصْنٍ مِنْهَا قَادَهُ
ذَلِكَ الْغِصْنَ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْبُخْلُ شَجَرَةٌ مِنْ أَشْجَارِ النَّارِ أَغْصَانُهَا مُتَدَلِّياتٌ فِي الدُّنْيَا فَمَنْ أَخَذَ
بِغِصْنٍ مِنْ أَغْصَانِهَا قَادَهُ ذَلِكَ الْغِصْنَ إِلَى النَّارِ)

buyurmuşlardır. Yani: "Sehâvet, cennet ağaçlarından bir ağaçtır ki onun dal ve budakları dünyaya sarkmıştır. Bir kimse onun dalından tutsa onu cennete ilkâ eyler. Buhl dahi cehennem ağaçlarından bir ağaçtır ki, kezalik onun dahi dal ve budakları dünyaya sarkmıştır. Bir kimse onun dalından tutsa ol kimseyi cehenneme ilkâ eyler."⁴⁸ Bu hadis-i şerifi **Dârakutnî** rivâyet etmiştir ve *Câmi-i Sağîr* ismiyle müsemma olan kitapta böyle mezkurdur.⁴⁹

⁴⁷ Bkz. Ebû'l-Leys, *Tenbîhu'l-ğâfilîn*, s. 114 (Müellif babasından naklen rivâyet ediyor). Burada *Miškât* ile hangi kitabın kastedildiği açık değildir. Hatîb et-Tebrîzî'nin *Miškâtü'l-Mesâbîh*'inde ve İmam Gazâlî'nin *Miškâtü'l-envâr*'ında böyle bir rivâyete ulaşamadık. Risâle boyunca adından sıkça söz edilen *Miškât*'ın aynı isimde başka bir eser olması muhtemeldir.

⁴⁸ Ebû'l-Leys, *age.*, s. 113 (Hz. Âişe'den); Beyhakî, *age.*, VII, 435 (Hz. Ali'den); Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, III, 306 (Ebû Saîd el-Hudrî'den), IV, 136 (Câbir'den).

⁴⁹ Süyûtî, *age.*, II, 295, no: 4803. Dârakutnî'nin kaydettiği rivâyete ulaşma imkânı bulamadık.

Mütercim: Bu hadis-i şerifte müşâbehet alakası vardır: Ba'de't-teşbîh hakikat. Hadis-i şerif müellifin zikrettiği gibi, "sehâvetle muttasıf olan cennete ve buhl ile muttasıf olan [18] cehenneme müstahak olur" demektir. Yahut mecâz-ı mürsel olur ki, şârih merhum beyan edecektir. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Bu hadiste, sehâvetle muttasıf olan kimse bezlettiği mal mukabilinde Cenâb-ı Hakk'ın ziyade ihsan edeceğine iman-ı tâmmı olduğundan işte bu itikad cennete duhule sebeptir. Buhl ile muttasıf olan kimse dahi ihsan-ı ilâhîde imanının za'finden bu itikad onun nâra duhûlüne bâisdir. Zira yukarıda: (الشيطان يعدكم الفقر) âyet-i kerimesinden (والله يعدكم مغفرة منه وفضلا) kavli-i şerîfiyle ihsan-ı ilâhînin tezâyüdü ispat olunmuş idi. Bu âyetin mâbadi dahi: (والله واسع عليم)dir. Manası: "Malını rızâen lillah bezledenlere Cenâb-ı Hakk'ın ihsanı vâsi ve sarf ettiklerine mübâlağa ile âlimdir" demek olur.

Ve bahîl ile sahî hakkında şu hadis-i şerif dahi vârid olmuştur:

(ما من يوم يصبح العباد فيه إلا ملكان ينزلان فيقول أحدهما لمن أنفق ماله في الخيرات اللهم أعط منفقا خلفا ويقول الآخر لمن لم ينفق اللهم أعط ممسكا تلفا)

Mânây-ı şerîfi: "Her gün sabah vaktinde iki melek nâzil olup, birisi hayrât u hasenâta bezl-i mâl eden kimse hakkındadır ki: 'Ya Rab, senin yolunda infâk edenlere bezlettiği malın ivazını ihsan eyle!' Birisi dahi infâk etmeyen hakkındadır ki: 'Ya Rab, bu malını saklayan kimseye telef i'ta eyle! Yani senin yoluna bezletmediği için malını zâyi eyle!'"⁵⁰ demektir.

Ebû Hureyre (v. 58/678) *radiyallahu 'anh'*ten bir hadis-i kutsî mervîdir ki, efdalu'l-mürselîn Efendimiz Hazretleri buyurmuştur: (قال الله تعالى يا ابن آدم انفق انفق عليك) Mânây-ı şerîfi: "Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri buyurmuş ki: Ey Âdemoğlu, ibâdullaha infak eyle; ben de seni infak ederim."⁵¹ *Mişkât-ı Mesâbih*'te dahi böyle mezkurdur.⁵² Yani: "Benim yolumda sarf

⁵⁰ Ebû Hureyre'den nakledilen bu rivâyet için bkz. Ahmed, *Müsned*, II, 305; Buhârî, *Sahîh*, Zekât 26 (no: 1374); Müslim, *Sahîh*, Zekât 57 (no: 1010); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 375; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, VII, 423; a.mlf. *Sünen*, IV, 187, I-X, Mekke, 1414/1994.

⁵¹ Ahmed, *age.*, II, 314; Bezzâr, *Müsned*, VIII, 420, I-X, Beyrut-Medine, 1409; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XVII, 363, I-XX, 1404/1983; Hatîb, *age.*, IX, 267.

⁵² Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, I, 420, no: 1862, I-III, Beyrut, 1405/1985.

eyle. Ben Azîmü'ş-şân dahi sana ivazını belki nice kere mislini ihsan edeyim" demektir. Çünkü Cenâb-ı Rahmân ü Rahîm *celle şânuhû* sure-i Bakara'da⁵³ buyurmuştur:

(مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله) Mânây-ı şerifi: "Mallarını Allah yoluna yani vâcibât ve nevâfilden vücûh-i hayrâta sarf eden kimselerin nafakaları" (كمثل حبة) "Şol dâne yani şol tohum misalidir ki" (أنبتت سبع سنابل) "Ol tohum yedi adet sap peyda eyledi ki, her sapta bir sünbûle yani başak hâsıldır ve münbit-i hakîki Cenâb-ı Hak'tır." (في كل سنبله مائة حبة) "Her başakta dahi [19] yüz adet dâne hâsıldır." Böyle olduğu surette yani bir tohum yedi başak ve her başak yüz adet dâne mi müştemil olduğu surette bir tohumdan yedi yüz tohum hâsıl olmuş olur. Bunun gibi Hak yoluna verene Cenâb-ı Kâdir-i Mutlak yedi yüz belki daha ziyade verir. *Uyûn* ismiyle müsemma olan kitapta böyle mezkurdur.⁵⁴

Mütercim: Müellif "belki daha ziyade" lafzını âyet-i kerimenin mâbadinin mutlak zikrolduğundan ahz eylemiştir ki: (والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم) Mânây-ı şerifi: "Cenâb-ı Allah murâd eylediği kimse için nice misli ivazını ihsan eder. Allah'ın fazlı vâsi ve infak edenleri ziyade bilicidir" demektir. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Cenâb-ı Rabbü'l-izzet ecir ve sevabın tezâyüd-i ihsanını beyandan sonra ol sevaba mazarrat verip ecrinden mahrum kılan "menn" ve "eza"dan men eder de buyurur ki:

(الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منها)

(أي لا يمنون عليهم بما تصدقوا) Yani: "Mallarını fi-sebîllillah infak edip de sonra sadaka verdikleri kimselere menn etmezler"⁵⁵ demektir.

Mütercim: "Menn", in'âm ettiği kimselere: "Senin hakkında şöyle iyi iş yaptım idi ve sana çok ihsan ettim idi!" diye başına kakmaktır. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

(ولا أذى) Yani: (لا يؤذونهم) Yani: "Sadaka verdikleri kimselere ezâ etmezler" demektir.

⁵³ Bakara, 2/219.

⁵⁴ Hangi kitabın kastedildiği açık değildir. İbn Kuteybe'nin (v. 276) *Uyûnu'l-ahbâr* isimli eserinde böyle bir bilgiye ulaşamadık.

⁵⁵ Bakara, 2/262.

Mütercim: (أذى) İn'âm ettiği kimselere: "Ben sana şunu verdim, şükretmedin! Yani bana iyilik etmedin!" Yahut: "Kaç kere geldin ve beni tâciz ettin!" Yahut: "Ne çok dilenirsin! Utanmaz mısın?" demektir. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Âyet-i kerimenin mâbadi:

(لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم (في الآخرة) ولا هم يحزنون) Yani: "Böyle menn ve ezâ etmeyerek in'âm eden kimseler için Rablerinin indinde ecir vardır. Dahi âhirette onlar üzerine korku yoktur. Dahi onlar korkmazlar. Yani kemâl-i rahmetimle her bir beladan masûn ve mahfuz kılarım" demektir. Allahu a'lem.

Hâsıl-ı kelâm, fisebilillah infak, dünya ve âhirette ecr-i cezîle vusûl ve beladan necata sebeptir. Ama dünyada necata delil, **Enes** (v. 93/711) *radiyallahu anh'ten Hatîb* (el-Bağdâdî, v. 463/1071)'in rivâyet ettiği hadis-i şeriftir ki '*aleyhi ekmelü't-tahiyyât* Efendimiz buyurmuştur: (الصدقة تمنع سبعين نوعا من أنواع البلاء أهونها الجذام والبرص) Mânây-ı şerifi: "Sadaka, bela nevinden yetmiş türlü belayı men eder ki ol belaların ehveni cüz zam ve baras illetleridir."⁵⁶ *Câmi'* [20] *es-sağîr* ismiyle müsemma olan kitapta böyle mezkurdur.⁵⁷

Mütercim: "Cüz zam" Türkçe "kara sevda" dedikleri illettir. "Baras" dahi bir illettir ki, tesir eylediği mahal ağarıp ve ol eser kalır ki Türkçe "abrâş" derler. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)⁵⁸

Amma ukbâda necata delil, '*aleyhi's-salâtü ve's-selâm* Efendimiz buyurmuştur:

⁵⁶ Hatîb, *age.*, VIII, 207; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, IV, 236; krş. Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, IV, 81.

⁵⁷ Süyûtî, *age.*, II, 317, no: 5144.

⁵⁸ Cüz zam hastalığına Türkçe'de "kara sevda" denildiğine dair bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır. Bu hastalığın anlatıldığı kaynaklarda böyle bir bilgi yer almamaktadır. Ancak, bizim bu konuyla ilgili bir tahminimiz vardır. Şöyle ki; İslâm Ansiklopedisi'nde "Cüz zam" maddesini yazan M. Zeki Palalı, bu hastalığın İslâm tıbbında salgı teorisiyle açıklanmakta olduğunu söylerken, **kara safranın** vücuda yayılarak diğer "hılt"lara etkisi sonucunda fizyolojik dengenin bozulmasından vs. söz etmiştir. (Bkz. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, 151, İstanbul, 1993.) Muhtemelen burada zikri geçen "kara safra" ifadesi, mütercim veya müstensihlerden biri tarafından "kara sevda" olarak kayda geçmiştir. Her iki ifadenin de yazı olarak durumu buna müsaittir. Böyle bir hatanın yanlış okumaya sebep olmuş olması ma'kul görünmektedir.

(اتقوا النار ولو يشق تمرة) Mânây-ı şerifi: "Nâr ile kendi beyninizi sadaka ile hıfz ediniz; vevlese yarım hurma ile olsun"⁵⁹ demektir. Bu hadis-i şerifi **Buhârî** (v. 256/870) ve **Müslim** (v. 261/875) *rahimehumâllah* **Adiyy b. Hâtim**'den (v. 68/687) rivâyet etmişlerdir.

Bir delil dahi, **Enes radiyallhu 'anh**'ten rivâyet olunan hadis-i şeriftir ki Efendimiz buyurmuştur:

(إن الشيطان واضع خرطومه (اي أنفه) على قلب ابن آدم (اي يوسوس له) فإن ذكر الله تعالى خنس وإن نسي الله تعالى التقم قلبه)

Mânây-ı şerifi: "Tahkik, şeytan insanın kalbi üzere burnunu vad' edicidir. Yani insana vesvese vericidir. Eğer ol kimse Allah'ı zikrederse şeytan '*aleyhi'l-la'ne* mahrum olur. Ve eğer zikri unutursa kalbiyle merzuk olur. Yani ol insanın kalbini dilediği cânibe meylettirir."⁶⁰ demektir.

Netice-i meram, şer ile hayrın havâtırını bilmek de **mevâzîn-i erbaa** mertebedir; yani dört adet terazisi vardır. **Evvelkisi**, hatıra gelen şeyi şeriata tatbik etmektir. Eğer mutâbık ise hayır, muhâlif ise şerdir. **İkincisi**, ilm-i zâhir ve ilm-i bâtını câmi bir kimseden sual etmektir. Eğer hayır derse hayırdır, şer derse şerdir. **Üçüncüsü**, sâlih ve âbid kimselere müracaat etmektir. Eğer onun fiiline mutâbık ise hayırdır, değil ise şerdir. **Dördüncüsü**, kendi nefesine arz etmektir. Eğer nefsi kendi tabiatıyla nefret ederse hayırdır; kendi tabiatıyla meylederse şerdir. Zira nefsin tabiatı günâh işlemeye emredicidir. Bir taraftan korku olursa günâhtan çekinir. Onun için kendi tabiatına nazar olunmalıdır.

⁵⁹ Rabî b. Habîb, *Müsned*, s. 139 (İbn Abbas), 376 (Câbir b. Zeyd), Beyrut, 1415; Tayâlisî, *Müsned*, s. 139, 140; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 351; Ahmed, *age.*, IV, 256, 258, 259, 377, 379, VI, 137 (Hz. Âişe); Dârimî, *Sünen*, I, 478; Buhârî, *Zekât* 8 (no: 1347), 9 (no: 1351), *Menâkıb* 22 (no: 3400), *Edeb* 34 (no: 5677), *Rikâk* 49 (no: 6174), 51 (no: 6195), *Tevhîd* 36 (no: 7074); Müslim, *Zekât* 66 (no: 1016); Tirmizî, *Sıfatul-kıyâme* 38 (no: 2415), *Tefsîr* 2 (no: 2953); İbn Mâce, *Mukaddime* 13 (no: 185); Nesâî, *Zekât* 63 (no: 2552, 2553). Parantez içinde belirttiklerimiz hariç hepsi Adiyy b. Hâtim'den nakledilmiştir.

⁶⁰ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VII, 278; Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, VI, 268; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I, 402-403; Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, II, 257, I-IV, Beyrut, 1417; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII, 149, I-X, Kâhire-Beyrut, 1407; Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, I, 125, no: 2031. Krş. İbn Ebî Şeybe, *age.*, VII, 135 (İbn Abbas'tan); Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, IV, 31-32, I-IV, Beyrut, 1992.

Eğer bir kimse hatırına gelen şeyi bu dört mizana urup cümlesinde şer olduğunu fehm ederse ol kârdan ictinâb edip ve şeytan şerrinden emin olmak için (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) demek elzemdir.

Ama insanı tâât u ibâdâtten men etmeye **şeytanın yedi hilesi** vardır:

EVVELKÎ HİLESİ: Âbidi, edây-ı ibâdetten men eder. Eğer Cenâb-ı Hak tevfiik ederse şeytana şu [21] red ile cevap verir ki: "Ben dünyayı fâniden âhirete elbette gideceğim ve bir daha dünyaya gelmek mümkün değildir. Ve bana âhîret tedâriki lâzımdır ki ibâdât u tââtıdır." Zira Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri buyurmuştur ki: (تزودوا فإن خير الزاد التقوى)⁶¹

Mânây-ı şerifi: "Sizler tedârik görünüz. Tahkik, tedârikin hayırlısı takvâdir." demek olur. Allahu a'lem.

Ebû Zerr (v. 32/652) *radiyallahu 'anh*'ten mervîdir ki Rasûlullah *sallallahu 'aleyhi ve sellem* buyurmuştur:⁶²

(يا أبا ذر جدد السفينة فإن البحر عميق وأكثر الزاد فإن السفر بعيد وقلل من الحمولة
فإن الطريق مخوف وأخلص الأعمال فإن الناقد بصير)

Fakih⁶³ *rahimehullah* buyurdu ki: "Tecdîd ile murâd tahkik-i iman, bahr ile murâd cehennem, zâd ile murâd ibâdetdir. Zira cennetin tedâriki tâât ve cehennemnin tedâriki seyyiâtıdır. Dahi hamûleden murâd zünûb, nâkidden murâd Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak *Celle Şânuhu* Hazretleridir."

Mütercim: Böyle olduğu surette hadis-i şerifin meâli: "Ey Ebû Zerr! Cismindeki olan imanı muhkem kıl. Zira cehennem derin ve azabı şeditir. Ve çok ibâdet eyle ki, gidecek yol uzaktır. Ve hamûleyi az kıl, yani günâh işlememeye sa'y eyle ki yol korkuludur. Ve amelini hâlis kıl, yani ta'cil ve riyâdan temiz eyle ki Cenâb-ı Mevlâ amelini hâlis ve gayri hâlisini mübâ-

⁶¹ Bakara, 2/197.

⁶² Kaynaklarımızda bu sözün hadis olarak pek yaygınlık kazanmadığı anlaşılmaktadır. Deylemi bu sözün isnâd zikretmeksizin sadece Ebû Zerr'in adını vererek nakletmiştir. (Bkz. *Firdevs*, V, 339.) Şevkânî (v. 1250/1834) ise İbrahim b. Ahmed el-Keynâ'nin sözü olarak nakletmiştir. (Bkz. *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, I, 5, I-II, Beyrut, ty.

⁶³ Genellikle "el-Fakîh" denilince Ebû'l-Leys es-Semerkandî (v.376/986) anlaşılır. Burada da onun kastedildiği kanaatindeyiz. Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, XVI, 322-323; Kâtîp Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1981.

lağa ile görücüdür" demek olur. Ey ihvân-ı dîn! Bu hadis-i şerifin hitabında cümlemiz dâhiliz. Elden geldiği kadar muktezâsıyla amel etmek elzemdir. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Efdalu'l-mürselîn Efendimiz Hazretleri'nden işbu hadis-i şerif dahi rivâyet olunmuştur ki:

(ان المؤمنین اذا دخلوا النار يصير الله ثواب التوحيد سفينة والقرآن حبالها والصلوة شراعها والمصطفى ملاحها والمؤمنون يجالسون عليها فيعبرون عليها سالمين)

buyurmuşlardır. Mânây-ı şerifi: "Müminler nâra dahil olduğu vakitte kalplerinde olan tevhidin sevabını Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak sefine kılar ki, ol sefinenin Kur'ân ipleri ve salât yelkeni ve Muhammed el-Mustafa *sallallahu 'aleyhi ve sellem* mellâhıdır. Mü'minün ol gemide oturup cehennemden üzerinden selâmetle geçerler"⁶⁴ demektir. Kur'ân-ı Kerim'de vâki olduğu gibidir ki: (ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا)⁶⁵

Mütercim: Bu âyet-i kerimenin mâkablî: (وان منكم إلا واردها) Mânây-ı şerifi: "Vallahi, sizden bir kimse yoktur ki ol cehenneme vürûd etmeye!" (كان على ربك حتما مقضيا) "Sizin [22] cehenneme vürûdunuz Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri'nin üzerinize onu mukadder kıldığı için emir lâzım oldu." (ثم ننجي الذين اتقوا) "Ba'dehu Ben [Biz] Azîmü's-şân cehennemden müttakilere necat veririm [veririz]." (ونذر الظالمين فيها جثيا) "Ben [Biz] Azîmü's-şân kâfirleri ol cehennemde dizleri üzerine çökmüş oldukları halde terk ederim [ederiz]!" demektir. İşbu:

(وان منكم إلا واردها) âyet-i celilesinden müstefâd olduğu üzere, mümin ve kâfir bil-cümle cehenneme vürûd edeceklerdir. Lâkin hadis-i şeriften ve (ثم ننجي الذين اتقوا) âyet-i kerimesinden fehm olunduğu üzere gerek hadis-i şerifte mezkur olan veçhile ve gerek sâir vasıta ile müminler cehennem azabını duymayacaklardır. el-Hamdü lillâhi teâlâ. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

ŞEYTANIN İKİNCİ HİLESİ: İbâdetten yahut zünûba tevbeden tehir eder. Cenâb-ı Hak tarafından tevfik olur ise âbid olan kimse buna dahi şöyle cevap verir ki: "Benim ecelim kendi elimde deşildir; Cenâb-ı Hakk'ın yed-i kudretindedir. Belki ömrüm bir saat dahi mümted olmazsa ibâdet ve tevbeden mahrum olurum." Zira Cenâb-ı Hak buyurmuştur:⁶⁶

⁶⁴ Böyle bir rivâyete ulaşamadık.

⁶⁵ Meryem, 19/72.

⁶⁶ Lokman, 31/34.

(إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام (على أي وصف كان من سواد وبياض وذكر وأنثى وغير ذلك) وما تدري نفس ماذا تكسب غدا (من خير وشر) وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير)

kelamlarıyla müfesserdir.

Mütercim: Bu âyet-i kerimenin ibâre-i tefsiri dahi ilave olundu ki mealde iktizâsı vardır. Bu surette Mânây-ı şerifinden beş emir hâsıl olur ki, onlara **muğayyebât-ı hamse** tabir ederler. **Evvelkisi** ruz-i kıyâmettir. **İkincisi** bulutta olan yağmur mu, kar mı, yoksa azap mıdır? **Üçüncüsü** anasının rahminde olan çocuk beyaz mı, siyah mı, yoksa erkek mi, dişi midir? **Dördüncüsü** bir kimse müstakbelde hayır mı işler, yoksa şer mi işler? **Beşincisi** bir kimse hangi yerde fevt olacaktır? Bu beş şeyi kimse bilmez. Ancak Cenâb-ı Hak 'Alfım ve Habîr'dir, demek olur. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)⁶⁷

Ve bu âyet-i kerimenin sebab-i nüzülü oldur ki, **Hâris b. Amr**⁶⁸ Ğiyâsü'l-ümem *sallallahu aleyhi ve sellem* Hazretlerinden sual eyledi ki: "Kiyâmet ne vakit kopar? Dahi ben ekin ektim ne vakit yağmur yağar? Dahi benim haremim hamiledir; erkek mi doğurur, yoksa dişi mi? Dahi ben dün işlediğimi bilirim. Sabah ne işleyeceğim? [23] Dahi benim doğduğum yer burasıdır; ama hangi mahalde vefat edeceğim? Bana haber ver" dedikte Efendimiz *sallallahu aleyhi ve sellem* (مفاتيح الغيب خمسة) yani: "Ğaybın miftâhı beş şeydir" buyurup bu âyet-i mezkûreyi kıraat buyurdular.⁶⁹

Hikâye: Rivâyet olunur ki, melekül'-mevt bir gün **Süleyman 'aleyhi's-selâm**'a uğradı ve Süleyman 'aleyhi's-selâm'ın huzurunda bir kimse vardı ki melekül'-mevt ol kimseye ziyadece nazar ederdi. Ol kimse Süleyman 'aleyhi's-selâm'dan sual eyledikte melekül'-mevt diye cevap verdiler. Ol kimse melekül'-mevtin kendi için geldiğini fehm ederek ol Peygamber-i zî-şân'dan niyaz eyledi ki: "Rüzgâra emreyle beni Hind'e gö-

⁶⁷ Muğayyebât-ı hamse (beş bilinmeyen) konusunda nakledilen hadisler ve değerlendirme için bkz. Tatlı, Bekir, *Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesi'ne Yansımaları*, s. 232-237, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

⁶⁸ Sahâbeden bu ismi taşıyan iki kişi zikredilmektedir. Biri, Ebû Mesqabe el-Hâris b. Amr b. el-Hâris es-Sehmî; diğeri ise el-Berâ b. Azîb'in amcası yahut dayısı olan el-Hâris b. Amr el-Ensârî'dir. İbn Hacer, her ikisinin de birer hadisi olduğunu söylemiştir. Bkz. *Takrîb*, s. 212 (Riyâd, 1416).

⁶⁹ Beyzâvî, *Tefsîr*, IV, 353; Ebû's-Suûd, *İrşâdu'l-aklî's-selîm*, VII, 78, I-IX, Beyrut, ty.; krş. Taberî, *Tefsîr*, XXI, 87-88 (soru soran bir adam); İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 456 (soru soran bâdiyeden bir adam).

türsün!" Süleyman 'aleyhi's-selâm dahi ricasını kabul edip ol zatı Hindistan'a irsal eyledikte melekül-mevt Süleyman 'aleyhi's-selâm'a buyurdu ki: "Benim ol zata ziyade baktığım taaccübümden nâşî idi. Zira onun ruhunu Hind'de kabz etmeye memur idim. Ol zat senin yanında idi. Bu âdem Hind'e nasıl gidecek diye nazar ederdim!" buyurdu.⁷⁰ Bu hikâye *Mişkât* ismiyle müsemma olan kitapta mezkurdur.⁷¹

ŞEYTANIN ÜÇÜNCÜ HİLESİ: İbâdetde acele etmeyi emreder. Yani: "Çabuk namazı kıl da filan şeyi de yap!" diye iğvâ eder. Cenâb-ı Hak tarafından tevfiğ olur ise âbid olan kimse buna da şöyle cevap verir ki: "Tam olup da az olan amel; noksan olup da çok olan amelden hayırlıdır." Yani: "İbâdeti erkânı üzere tamam ederim. Acele edersem, bilâ-erkân ibâdet makbul değildir ve acele şeytandır" demek lâzımdır.

Zira **Hâtim** (el-Esamm) *rahmetullahi 'aleyh*'ten rivâyet olunmuştur ki: "Acele şeytandır. Lâkin beş haslet müstesnâdır ve sünen-i seniyyedendir. **Evvelkisi**, misafire taam hazırlamakta acele etmek. **İkincisi**, cenazenin tekfininde acele etmek. **Üçüncüsü**, yetmişmiş kızları kocaya vermekte acele etmek. **Dördüncüsü**, borcunu vermeye acele etmek. **Beşincisi**, günâhtan tevbe etmeye acele etmektir."⁷² *Mişkât* ismiyle müsemma olan kitapta böyle mezkurdur.⁷³

Rivâyet olundu ki; İblis kendi a'vânına der ki: "Dört adediniz gidin ümmet-i Muhammed 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm'dan bir kimse namaz kılarken biriniz önünden, biriniz ardından ve biriniz sağından ve biriniz solundan acele ettirmeye sa'y ediniz." Eğer ol musalli onlara tâbi olmayıp acele etmez ise Cenâb-ı Allah *celle şânuhû* [24] ol kimsenin namazı için yedi yüz

⁷⁰ Benzer anlatımlar için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 70 (Hayseme'den naklen); İbn Ebî Âsım, *Zühd*, s. 41, Kâhire, 1408 (Hayseme ve Şehr b. Habşeb'den); Ebû Muhammed, *Azame*, III, 917-918 (Şehr'den), I-V, Riyâd, 1408; Ebû Nuaym, *age.*, IV, 118 (Hayseme ve Şehr'den), VI, 60 (Şehr'den). Ebû Nuaym'ın kitabında IV, 118'deki isnâdda Ahmed b. Hanbel de bulunmaktadır. Fakat biz onun kitaplarında bu rivâyete ulaşamadık.

⁷¹ *Mişkâtul-Mesâbih*'de ve *Mişkâtul-envâr*'da böyle bir hikâyeye ulaşamadık.

⁷² Ebû Nuaym, *age.*, VIII, 78; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 350 (krş. II, 72). Rivâyetin ilk kısmı yani acelenin şeytandan olduğu bildirilen bölümü ayrıca da rivâyet edilmiştir. Mesela bkz. Tirmizî, *Birr ve Sila* 66 (no: 2012, Sehl b. Sa'd'dan merfû olarak. Müellifin ifadesine göre garib bir hadistir.); İbn Adıyy, *Kâmil*, IV, 151 (Enes'ten merfû olarak), I-VII, Beyrut, 1409/1988.

⁷³ *Mişkâtul-Mesâbih*'de ve *Mişkâtul-envâr*'da böyle bir rivâyete ulaşamadık.

şehit sevabı ihsân eder. Ve ol dört şeytanı bahre ilkâ ederler ki ebedî çıkamazlar.⁷⁴ Bu dahi kitâb-ı mezkûrede mesturdur.⁷⁵

ŞEYTANIN DÖRDÜNCÜ HİLESİ: Riyâ işletmek; yani âbidi, işlediği ibâdetle nâsa göstermeye mecbur kılmaktır. Cenâb-ı Hak tarafından tevfiik olur ise buna dahi cevap olur ki: "Fâide ancak Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak'tan olup nâs, fâide ve zarar vermeye muktedir değildir." Zira Şefiu'l-ümem *sallallahu 'aleyhi ve sellem* Hazretleri buyurmuştur:

(واعلم ان الأمة لو اجتمعوا على ان ينفعوك لم ينفعوك الا بشئى قد كتب الله لك ولو اجتمعوا على ان يضروك لم يضروك الا بشئى قد كتب الله عليك)

Mânây-ı şerifi: "Ey mümin! Malumun olsun ki cümle ümmet sana menfaat etmek üzere içtima etseler, hiç menfaatleri olmayıp ancak Hak Teâlâ Hazretleri'nin takdir eylediği şeyde ederler. Dahi sana mazarrat etmeye içtima etseler hiç mazarratları olamayıp ancak makdurun olan mazarratı ederler"⁷⁶ demektir. Bu zikrelediğimiz *Mevâhib*'de mezkurdur.⁷⁷

Müellif merhum der ki: Ey ihvân-ı din! Malumunuz olsun ki, medh-i ihlâs ve zemm-i riyâ hakkında âyât-ı kerime ve ehâdis-i nebeviye çoktur. Amma, riyâyı zem hakkında **Ebû Hureyre radiyallahu 'anh** Hazretleri'nden rivâyet olunan hadis-i şerif pek muazzam tehditlisidir ki Rasûl-i Ekrem *sallallahu 'aleyhi ve sellem* Hazretleri buyurmuştur ki:

(ان أول الناس يقضى يوم القيامة ثلاثة) "Kıyâmet gününde nâsın ibtidâ sual ve azab olunanı üç kimsedir: (رجل استشهد) **Birisi**, şehâdet talep eden yani riyâ için şehit olandır. (فانى به فعرفه الله) Ol kimseyi Cenâb-ı Hak'ın huzuruna götürdükleri vakitte Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri ona ihsan eylediği kuvvet ve şecaati beyan buyurur. (فعرفه) Ol kimse dahi Cenâb-ı Rabbül-âlemin'in eylediği ihsanı ikrar eder. (قال فما عملت فيها) Cenâb-ı Hak, Allâmu'l-ğuyûb olduğu halde sual buyurur ki: Ne amel işledin? Ve verdiğim kuvvet ve şecaati hangi mahalle sarf eyledin? (قال الرجل قاتلت فيك حتى استشهدت) Ol kimse der ki: Din-i mübini ta'ziz için mukâtele eyledim. Hatta şehâdet talep eyledim ve şehit oldum.

⁷⁴ Kaynağı bulunamadı..

⁷⁵ *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'de ve *Mişkâtü'l-envâr*'da böyle bir rivâyete ulaşamadık.

⁷⁶ İbn Abbas'tan nakledilen bu rivâyet için bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 293; Tirmizî, *Sıfatu'l-kıyâme* 59 (no: 2516); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IV, 430; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XII, 238.

⁷⁷ Bu rivâyete ulaşamadık.

(قال الله تعالى وكذبت ولكنك قاتلت لان يقال هو رجل جرئ)

Cenâb-ı Hak buyurur ki: Davay-ı şehâdetinde kâzıbsin! Zira sen, şecaatli âdem [25] desinler diye mukâtele eyledin! (فقد قبل ذلك ثم أمر به فسحب حتى القى في النار) Cenâb-ı Hak böyle buyurduktan sonra hazene-i cehenneme emreder ki: Bu kimseyi nâra ilkâ ediniz! Hazene dahi iktidâen li'l-emr ol kimseyi yüzü üzere sürüyerek cehenneme ilkâ ederler.

(ورجل تعلم العلم وعلمه) **Birisi** dahi: İlmî öğrenip ve nâsa öğretip ve Kur'ân okuyan kimsedir. (فاتى به فعرفه نعمه) Ol kimseyi Cenâb-ı Hakk'ın huzuruna götürdükleri vakitte Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri ona ettiği in'âmı ve verdiği ilmi beyan buyurur. (فعرفها) Ol kimse dahi Cenâb-ı Rabbü'l-âlemîn'in eylediği ihsan ve verdiği ilmi ikrar eder. (قال فما عملت فيها) Cenâb-ı Hak sual buyurur ki: Ne amel işledin? Verdiğim ilmi hangi mahalle sarf eyledin? (قال تعلمت العلم وعلمته وقرأت فيك) Senin rıza-i şerifin için okudum ve okuttum ve kıraate devam eyledim.

(قال كذبت ولكن تعلمت العلم ليقال هو عالم وقرأت القرآن ليقال هو قارئ)

Cenâb-ı Hak buyurur ki: Sen hilaf söyledin! Zira sen âlim desinler diye okudun ve okuttun. Ve kâri desinler diye Kur'ân'a devam eyledin! (قيل ثم أمر به فسحب حتى القى في النار) Bunu dahi veçh-i sâbık üzere cehenneme ilkâ ederler. (ورجل وسع الله عليه) **Birisi** dahi Cenâb-ı Hakk'ın çok mal ihsân eylediği kimsedir.

(فاتى به فعرفه الله نعمه فعرفها قال فما عملت فيها قال ما تركت في سبيلك الا انفقت فيها لك قال كذبت ولكنك فعلت ليقال هو جواد فقد قيل ثم أمر به فسحب حتى القى في النار)

Bu kimseyi dahi ba'de's-sual ve'l-cevab malını sehâvetli kimse desinler için infak eylediğinden veçh-i sâbık üzere cehenneme ilkâ ederler." Bu hadis-i şerifi **Müslim rahimehullah Ebû Hureyre radiyallahu anh**'ten rivâyet etmiştir.⁷⁸

Mütercim: Bu hadis-i şerifin ibâre-i aliyyesi birbirine müşâbih olduğu cihetle racül-i ganiyy hakkında vârid olan, dürer-i makâl-i Cenâb-ı Risâlet-penâhî'nin tafsilen tercemesi terk

⁷⁸ Ebû Hureyre'den rivâyet edilen bu hadis için bkz. İbn Râhûye, *Müsned*, I, 324, I-III, Medîne, 1413/1991; Ahmed, *age.*, II, 321; Müslim, *İmâre* 152 (no: 1905); Nesâî, *Cihâd* 22 (no: 3137); Ebû Avâne, *Müsned*, IV, 489; Hâkim, *Müstedrek*, I, 189, II, 120, I-IV, Beyrut, 1411/1990; Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, II, 192; Beyhakî, *Sünen*, IX, 168; a.mlf. *Şuabu'l-imân*, II, 530, V, 324-325.

olundu. Kıraat buyuran zevata niyâz olunur ki, itnâb murâd ettikleri halde hadis-i şerifin mâbâdinin tercemesini mâkabline tatbik edeler. Vallâhu'l-Müsteân. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Bu hadis-i şerifin mazmûnuna mûmâsil Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri buyurmuştur ki:

(فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا)

Mânây-ı şerifi: "Şol kimse ki Rabbisinin likâsına [26] müştak rızây-ı kerimini murâd eyledi, amel-i sâlih işlesin ve Rabbisinin ibâdetine diğerk bir kimseyi şerik kılmâsın."⁷⁹ demektir.

Mütercim: Bu âyet-i kerimeden malumdur ki, âhâd-i nâsa beğendirmek için ibâdet eyleyen kimse şirk işlemiş olur. Şirk ise küfürdür. (نعوذ بالله من الريا) (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Dahi **İbn Mes'ûd** radiyallahu 'anhümâ'dan mervîdir ki, Nebiy-yi Muhterem sallallahu 'aleyhi ve sellem Hazretleri buyurmuştur:

(من أحسن الصلوة حيث يراه الناس وأساء بها حين يخلو فتلك استهانة استهان بها ربه)

Mânây-ı şerifi: "Bir kimse nâs görsün diye namazı erkânı veçhile kılıp, nâstan hâlf olduğu vakitte bi-lâ erkân edâ ederse, ol kimse bu istihâne ile Rabbisini istihâne etmiş olur. Yani Hak Celle ve 'Alâ Hazretlerini tahkir etmiş olur."⁸⁰ demektir. İşbu istihâne yani tahkirin *Mişkât*'ta üç nev'i mezkur ise de burada ityan olunmadı. Murâd eden, kitâb-ı mezkûra müracaat buyura.⁸¹

Mahmud b. Lebîd⁸² (v. 96/714) radiyallahu 'anh'ten mervîdir ki 'aleyhi efdalü't-tahiyyât Hazretleri buyurmuştur: (إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر) Mânây-ı şerifi: "Şol bir şey ziyade korkuludur ki; sizin üzerinize şirk-i aşğardan korkum. Yani sizin üzerinize vukûun-

⁷⁹ Kehf, 18/110.

⁸⁰ Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 369, I-XI, Beyrut, 1403; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 227; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 54; Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 304-305, I-II, Beyrut, 1407/1986; Beyhakî, *Sünen*, II, 290; a.mlf., *Şuabu'l-îmân*, III, 136.

⁸¹ *Mişkâtul-Mesâbih*'de ve *Mişkâtul-envâr*'da böyle bir rivâyete ulaşamadık.

⁸² Ebû Nuaym Mahmûd b. Lebîd b. Ukbe b. Râfi' el-Eysî el-Eşhelî el-Medenî, genç sahâbilerden olup, rivâyetlerinin çoğunu diğerk sahâbeden almıştır. Bkz. İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, s. 925 (Riyâd, 1416 baskısı).

dan korktuğum şeylerin ziyade korkulusu şirk-i asğardır"⁸³ demektir. Efendimiz bu kelâm-ı şerifi buyurduktan ashâb sual ettiler ki: "Ya Rasûlallah! Şirk-i asğar nedir?" Tekrar Peygamberimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm buyurdular ki:

(الرياء يقول الله عز وجل إذا جزى الناس بأعمالهم في يوم لا ريب فيه إذهبوا إلى الذين كنتم تراؤنهم)

Mânây-ı şerifi: "Şirk-i asğar, riyâdır. Ve âhirette nâs, amelleriyle cezalandıkları vakitte Cenâb-ı Hak 'azze ve celle şânuhû Hazretleri mürâîlere hitâb-ı tevbih ile: 'Riyâ eylediğiniz kimselere gidin! Amelinizin sevabını versinler!' buyurur."

Bu hadis-i şeriften malumdur ki, riyâ eden kimsenin amelinin sevabı mahvolur ve ol günde mürâîler meyus ve nâr-ı cahîme müstahak olurlar. Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri dahi Sûre-i İsrâ'da⁸⁴ buyurmuştur ki: (من كان يريد العاجلة) Yani: "Şol bir kimse ki amelinin ecrini dünyada isteye" (عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد) Yani: "Ben [Biz] Azîmü's-şân, âhirette helakini murâd ettiğim[iz] kimseye dilediğim[iz] kadar dünyada ihsân eyledim [eyledik]".

[27] (ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا)

Yani: "Ol kimse dünyayı tâlip olduğu için cehennemî vacip kıldım [kıldık] ki ol kimse cehenneme dahil olur. Âhireti murâd etmediği için kendisi ve sâirleri indinde ol kimse mezmûm ve Cenâb-ı Allah'ın rahmetinden matrûd ve baîd olucu olduğu halde" demektir.

ŞEYTANIN BEŞİNCİ HİLESİ: İnsana ucub getirmektir. Yani insan, ettiği ibâdeti çok görmek ve iyi ibâdet ediyorum davasında olmaktır. Bunda dahi şeytana şöyle cevap verilir ki: "Benim ibâdet ettiğim, Cenâb-ı Hak'ın inâyetiyledir. Zira Cenâb-ı Hak vücuduma bu kudreti vermese, ne haddimedir ki ibâdet edebileyim!"

Ve ucubdan halâsın bir çaresi dahi, ucub hakkında vâride olan âyât-ı kerime ve ehâdîs-i şerifeyi teemmül edip nefisine tevâzu teklif etmektir. **Vehb b. Münebbih** (v. 114/732) *radıyallahu 'anh*'ten mervî olan hikâye bu kavli müeyyiddir ki:

⁸³ Ahmed, *age.*, V, 428, 429; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, IV, 253 (Mahmud b. Lebid, Râfi' b. Hadîc'den naklediyor); Ebû'l-Leys, *Tenbîhu'l-ğâfilîn*, s. 2-3; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, V, 333.

⁸⁴ İsrâ, 17/18.

Ümem-i sâlifede bir kimse var idi. Yetmiş sene Cenâb-ı Hakk'a ibâdet eylemiş idi. Ve bir Cumartesi'den bir Cumartesi'ne iftar ederdi. Bir hâcetin hâsıl olması için Cenâb-ı Hakk'a niyaz eyleyip duası makbul olmadı. Ba'dehu tefekkür edip kendi kendisine dedi ki: "Eğer Cenâb-ı Hakk'ın indinde makbul olacak bir ibâdetim olaydı duam makbul olurdu!" deyip tevâzu tarafını ihtiyâr eyledikte taraf-ı İlâhî'den bir melek nâzil olup: "Ey kimse! Şu anda ettiğin tevâzu Cenâb-ı Hak indinde bunca sene ettiğin ibâdetten makbul ve matlûb ki, mebzûl buyurdu!" dedi.⁸⁵

Mütercim: Hikâyede mezkur olduğu gibi haftada yahut üç günde bir oruç bozmak, ümem-i sâlifede meşru idi. Onların şeriatı mensûh olduğundan Yehûd kavmine müşâbehet lâzım gelmesin için bizim şeriatımızda câiz değildir. Hiç olmazsa yarım hurma ile olsun iftar etmek sünen-i seniyyedendir. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Bunun aksine olarak ucub eden kimsenin züill ve hakâreti hakkında bir hikâye dahi **Şa'bi** (v. 103/721) *radiyallahu 'anh'*ten mervîdir:

Bir kimsenin üzerinde her ne cânibe gitse bulut gölge ederdi. Diğer bir kimse dahi onun üzerinde olan bulutun gölgesinde beraber yürümeyi rica eyledikte ol kimse gayet ucubundan: "Senin gibi kimsenin beni hıfzeden gölgede yürümek haddi değildir!" demesine binâen bi-kudretillâh, ol bulut racül-i evvelin üzerinden ayrılıp racül-i sâniye intikal etti.⁸⁶

Mütercim: Bu hikâye diğer bir mahalde [28] görülemediğinden sıhhat ve adem-i sıhhati hususunda şüphem vardır. Zira üzerinde bulut sâye etmesi Habîb-i Ekrem ve Nebîyy-i Muhterem *sallallahu teâlâ 'aleyhi ve sellem* Hazretleri'nin hasâisi hükmündedir. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Fakih (Ebû'l-Leys es-Semerkandî) merhum buyurdu ki: Bir kimse ucub ref etmek murâd eylese ol kimse üzerine **dört şey** lâzımdır: **Evvelkisi:** Tâât ve ibâdâtta tevfiği Cenâb-ı Hak'tan bilmektir. Zira bu yolda olan kimse Hudâ'ya hamd ile meşgul olup nefsine ucub gelmez. **İkincisi:** Cenâb-ı Hakk'ın ettiği in'âm ve ihsâna nazar etmektir. Zira bu yolda olan kimse Mün'im-i Hakîkî'ye şükür ile meşgul olup nefsine ucub gelmez. **Üçüncüsü:** Ettiği ibâdâtın

⁸⁵ Benzer anlatımlar için bkz. İbn Ebî Şeybe, *age.*, VII, 185; İbn Ebî Âsım, *Zühd*, s. 97, 374-375, krş. 53; Ebû'l-Leys, *age.*, s. 175; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, V, 433.

⁸⁶ Ebû'l-Leys, *age.*, s. 175.

kabul olmamasından havf etmektir. Zira bu yolda olan kimse ettiği ibâdetle kusurunu mu'terif olup nefesine ucub gelmez. **Dördüncüsü:** Kendisinde vâki olan kebâir yahut sağâire nazar etmektir. Zira bu yolda olan kimse, seyyiâtı hasenâtı üzerine ziyâde gelmesinden havf edip nefesine ucub gelmez. Mümin olan kimse nasıl ucub eder ki? Ettiği ibâdât makbul mü, değil mi âhirette malum olacak bir haldir!⁸⁷ Şu zikrolunan kaviller *Miškât* ismiyle müsemma olan kitapta mestûrdur.⁸⁸

ŞEYTANIN ALTINCI HİLESİ: Âbid ile Cenâb-ı Hak beynine haylûlet etmek için nasihat tarikine sülûk edip der ki: "İbâdeti sirran eyle ki riyâ hâsıl olmasın! Cenâb-ı Hak yine senin ibâdetini nâsa bildirir ve sen nâs beyninde makbul ve merğûb olursun!" Cümlemizi Mevlây-ı Mûteâl Hazretleri onun şerrinden emin eyleye!

İşte bu nasihatten mel'unun murâdı, riyây-ı hafî tabir olunan günâhı işletmektir. Bu sözüne dahi cevap şöyledir ki: "Cenâb-ı Hak benim seyyidimdir; ben zayıf bir kulum. Dilerse izhâr, diler ihfâ ve murâd ettiği vakitte hakir; murâd ettiği vakitte aziz eyleyler."

Mütercim: Bazı mevâfizde görülmüştür ki şeytan lânet olunduktan sonra **üç kere doğru** söylemiştir. Onlarda dahi altıncı hilesinde beyan olduğu gibi yine murâdı, nasihat tarikiyle ihânet idi! **Biri:** İsmâil '*aleyhisselâm*'a ve vâlidesine zebh haberini doğru söyledi ki murâdı, Cenâb-ı Hakk'ın emrini ifaya mani olmak idi. Bu babda murâdı hâsıl olmadı. Hikâyesi tavîle olduğundan tay yolundu; ittilâ murâd eden tevârihe müracaat buyura. **Biri dahi:** Zekeriyâ '*aleyhisselâm*'ı görünmez derecede **[29]** ağaç hıfz eylediği vakit küffâra ol Peygamber-i zîşân'ın ağaçta olduğunu doğru söyledi ki murâdı, ol Nebiyy-i Hudâ'nın vücud-i saâdeti âlemden ref olup halâikın kendüye tâbi olması idi. Bu babda ol hâinin efkârı takdir-i Hudâ'ya tesâdüf edip Zekeriyâ '*aleyhisselâm*'ı ağaçla beraber bıçkı ile kestiler. Bu hikâyeye dahi tevârihte munderiçtir. **Biri dahi:** '*Aleyhi efdalu's-salât ve ekmelu't-tahiyât* Efendimiz Ebû Bekir *radiyallahu 'anh* ile ğâr-i şerifte iken küffâra doğru söyledi ki murâdı, Zekeriyâ '*aleyhisselâm*'da mezkur olan efkâr idi. Bu babta dahi mel'ün, me'yus oldu. Cenâb-ı Allah *celle şânuhû*, Habîb-i Ekremine hıfz eyledi. Zira takdir-i ilâhîde '*aleyhi's-salâtü ve's-selâm* Efendimiz Medîne-i Münevvere'yi teşriflerinden sonra din-i mübin âşikâr olacak idi. Ve sebab-i şehâdetleri Hayber civarındaki ekl buyurdıkları zehirli kuzu olacak idi. Zira mervîdir ki Efen-

⁸⁷ Ebû'l-Leys, *age.*, s. 176.

⁸⁸ *Miškâtul-Mesâbih*'de ve *Miškâtul-envâr*'da böyle bir hususa ulaşamadık.

dimizin vefatlarına karîb ol semmin eseri zuhur eylemiş idi. Ve mukaddemen dahi bazı kere vücûd-i saadetlerini bî-huzur eder idi. Diğer rivâyetlerde dahi Efendimizin âhireti teşriflerinin sebebi, hummâ yahut sudâ' demişlerdir. Ve fıkra-i ğâr-i şerif ve '*aleyhi's-salâtü ve's-selâm* Efendimizin âhireti teşrifleri dahi mufassalan tevârihte mestûrdur.

İşte şeytanın bazı kere insana nasihat yolunda bulunup da tarîk-i müstakimden ayırdığı vâki olur. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

ŞEYTANIN YEDİNCİ HİLESİ: Âbid olan kimseye der ki: "Eğer sen saîd isen ibâdete ihtiyacın yok ve eğer şakî isen ibâdet fayda vermez! Nafîle rahatını terk edip ibâdet ile meşgul olma!" Buna dahi cevab-ı bâ-savâb oldur ki: "Ben Cenâb-ı Hakk'ın bir zayıf kuluyum. Abd olan kimse efendisinin emrine imtisâl etmek lâzımdır. Gerek ibâdetimle beni me'cûr etsin; gerek muâkab kılsın. Cenâb-ı Rabbü'l-âlemîn *celle şânuhû* Rubûbiyetini bilir! Dilediği şeyi hükmeder ve murâd ettiği şeyi işler. Ben ancak ibâdet ile memurum!" demek gerektir. Zira Cenâb-ı Hak buyurdu ki:

(يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون)

Mânây-ı şerifi: "Ey kimseler! Şol Rabbinize ibâdet ediniz ki sizi ve sizden önce gelen kimseleri müttaki olasınız diye halk eyledi"⁸⁹ demektir.

Mütercim: Şeytanın bu hilesi dahi [30] suret-i Hak'tan görünüp insanı mehlekeye düşürmektir. Zira '*aleyhi's-salâtü ve's-selâm* Efendimizden sâdır olan hadis-i şerif kütüb-i akâidde mestûrdur ki: "*Said olan kimse, batn-ı mâderde iken saiddir. Şakî olan kimse dahi batn-ı mâderde şakidir.*"⁹⁰ Yani ezeli olarak ilm-i İlâhî'de said said ve şakî şakîdir. Vâkiu'l-hâl böyledir.

Ama mümin olan kimse yalnız, Cenâb-ı Ecell ü Âlâ Hazretleri'nin Zât-ı Pâk-i Ulûhiyet ve Cenâb-ı Rubûbiyetini ikrâr; ve sîfât-ı zâtiye ve sübûtiyesine iman ve Cenâb-ı Peygam-

⁸⁹ Bakara, 2/21.

⁹⁰ Ceninin anne karnında iken saîd veya şakî olduğunu belirten benzer anlatımlar için bkz. Ma'mer, *Câmi'*, XI, 123, I-II, Beyrut, 1403 (Abdurrezzak'ın *Musannef* adlı eserinin sonunda); Rabî b. Habib, *Müsned*, s. 304 (no: 805); Kureşî, *el-Kader ve mâ verede fî zâlike mine'l-âsâr*, s. 141-145, Mekke, 1406; Tayâlisî, *Müsned*, s. 38; Humeydî, *Müsned*, I, 69, I-II, Beyrut-Kâhire, ty.; Ahmed, *age.*, I, 382, 414, 430; Buhârî, *Bed'u'l-halk* 6 (no. 3036), *Enbiyâ* 2 (no: 3154), *Kader* 1 (no: 6221, *Kader* kitabının ilk hadisi), *Tevhid* 28 (no: 7016); Müslim, *Kader* 1 (no: 2643, *Kader* kitabının ilk hadisi).

ber'i tasdik ile mümin olamayıp, ona nâzil olan Kur'ân'ı dahi tasdik etmek lâzımdır ki, bir mûcib-i Kur'ân-ı Mübin **yedi şeyi tasdik** ile memurdur: (أمنت بالله الى آخره) Yani, **ibtidâ**, Cenâb-ı Hakk'ı ve sıfâtının kadim olmasını tasdik etmektir ki "İlim" ve "Kudret" ve sair sıfât-ı celilesi gibi cümlesi ezelfî ve kadimdir. **Sâniyen**, melâike-i kiramı tasdik etmektir ki Cenâb-ı Hakk'ın emrinde isyan etmezler ve emrolunan şeyi işlerler. **Sâlisen**, Cenâb-ı Hak tarafından nâzil olan kitapları tasdik etmektir ki Kur'ân-ı Mecid onlardan birisidir. **Râbian**, Rasûl ve Nebî-leri tasdik etmektir ki cümlesi Cenâb-ı Hak tarafından ba's olunmuşlardır. **Hâmisen**, kıyâmet gününü tasdik etmektir ki dünyanın fenası ve âhiretin bekâsı onunla malum olur. **Sâdisen**, kader-i İlâhî'yi tasdik etmektir ki hayır ve şer cümle Hak'tan olup ancak kulun elinde bir irâde-i cüz'iyeye vardır ki hayır ve şer cânibine bakmaya ve gitmeye meyl edivermekten ibarettir. **Sâbian**, öldükten sonra dirilmeyi tasdik etmektir ki sual ve hesap ve azab cümlesi hak'tır ve tekrar dirildikten sonra olacaklardır.⁹¹

İşte bu yedi şeyi tasdik mümin olan kimseye vâcip olduğu surette ilmullahta said said ve şakî şakîdir diyerek yalnız sıfât-ı İlâhiyyeyi tasdik edip de, ibâdetin faydası ve ibâdeti terkin zararı olmaz demek ibâdetle memuriyetimize delil ve Cenâb-ı Hak tarafından nâzil olan Kur'ân'ı tasdik etmemek lâzım gelir; bu ise küfürdür. Zira Kur'ân'ı tasdik demek mümkün merteye mucibince amel etmektir. Yoksa cümle ibâdeti terk ve inkâr küfr-i sarih'tir. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Buhârî ve **Müslim** *rahimehumâllah* rivâyet ederler ki: **Muâz radiyallahu 'anh** buyurdu:

"Rasûlullah 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm Efendimizle bir hımâra binmiş idik. Ve aramızda bir şey olmayıp ancak [31] müahhiratu'r-racûl var idi; yani eyerin bel dayayacak mahalli var idi. Peygamber Efendimiz buyurdular ki:

(يا معاذ هل تدري ما حق الله على عباده)

Bu hadis-i şerifte "hak" "vâcip" manasına olup meâl-i hadis-i şerif: "Ey Muâz sen bilir misin ki Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri kulları üzerine ne şeyi vâcip kılmıştır?"

⁹¹ İman esaslarının sayısı ile ilgili olarak verilen rakamların **öğretimde kolaylık** amacı taşıdığını; yoksa inanılacak hususların sadece burada belirtilen şeylerle sınırlandırılmasının doğru olmadığını düşünürüz. Bu konuyla alakalı değerlendirme için bkz. Topaloğlu, Bekir, *DİA*, "İslâm" md., XXIII, 5-6, İstanbul, 2001; Tatlı, Bekir, *Hadîs Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, s. 224-225.

(وما حق العباد على الله)

"Dahi kullar hangi şeye müstehaktırlar?" buyurdularında Hazreti Muâz buyurdu ki: "Allah ve Rasûlü ziyade bilir." Yani: "Bilmem yâ Rasûlallah!" dedikte yine Peygamber Efendimiz buyurdular ki:

(إن حق الله على العباد أن يعبدوه وحده ولا يشركوا به شيئا)

Mânây-ı şerifi: "Tahkik Cenâb-ı Hakk'ın ibâd üzerine vâcib kıldığı, yalnız Cenâb-ı Hakk'a ibâdet edip başka bir şeyi Cenâb-ı Hakk'a ibâdetde şerik kılmamaktır" demektir.

(وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئا)

Yani: "Kullar şol şeye müstehaktırlar ki, diğer bir şeyi Cenâb-ı Hakk'a ibâdetde şerik kılmazlar ise onlara azap eylememektir." Yani: "Şirk işlemeyen kimseye Cenâb-ı Hak azap etmez." buyurdularında Muâz radiyallahu 'anh buyurdu ki: "Ya Rasûlallah! Bu kavli-i şerifinle nâsı tebşir etmeyim mi?" Peygamber Efendimiz buyurdular ki: (لا فيتكلموا عليه) Yani: "Nâsı tebşir etme ki, kavli-i şerifime itimâden Cenâb-ı Hakk'a ibâdetten mahrum olurlar."⁹²

Mütercim: İşte bu hadis-i şerifi nâsa beyandan men buyurmalarında, ibâdet etmek dahi farz olup ilmullaha nisbet ederek terk memnû olduğuna işaret vardır ki, yukarıda biz zikretmiş idik. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Eğer sual edersen ki, "Cenâb-ı Risâlet-meâb Hazreti Muâz'ı nâsa beyandan men buyurmuşlar idi; niçin bu hadis tevâtür buldu?" Cevap veririm ki: Efendimizin men buyurmaları şuna binâen idi ki, ol vakit bazı kimseler yeni İslâm olup tekâlif-i şer'iyyede yani ibâdât u tâatta tekâsül etmeleri ihtimali var idi. Ba'dehû dîn-i mübîn kuvvet bulup nâs ibâdetle meşgul olduklarında mahzur mündefi' olup Hazreti Muâz dahi bu hadis-i şerifi haber verdi.

Mütercim: Şimdi bu saîd ve şakî meselesi pek çok şuyû buldu. İşte böyle zamanımızda zuhur eden itikatların ol vakitte zuhuru muhâl hükmünde idi ve bu asırda kulûb-i nâsta İslâm'ın za'findan için türlü türlü akâid peydâ olur ki cümlesinin [32] murâdı ibâdetde tekâsül ve tehâvünden ibarettir. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

⁹² Ma'mer, age., XI, 282; Tayâlisî, age., s. 77; Ahmed, age., V, 228, 229, 230, 234, 236, 238, 242; Buhârî, Libâs 99 (no: 5622), İstizân 30 (no: 5912), Rikâk 37 (no: 6135), Tevhîd 1 (no: 6938); a.mlf. el-Edebu'l-müfred, s. 324, Beyrut, 1409/1989; Müslim, İman 48 (no: 30); İbn Mâce, Zühd 35 (no: 4296); Tirmizî, İman 18 (no: 2643); Nesâî, es-Sünenü'l-kubrâ, III, 443, VI, 55. En sondaki kısım (müjdeleme konusu) bazılarında yoktur.

Şeytanın: "Saîd isen saîd, şakî isen şakî" demekten murâdı, "âlem-i zürriyette" yahut "âlem-i ervahta" demektir. **Âlem-i zürriyette olduğuna delil**; Cenâb-ı Rabbü'l-âlemîn *celle şânuhû* Hazretleri buyurmuşlardır ki:⁹³ (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ) Mânây-ı şerifi: "Senin Rabbin, benî Âdem'in zürriyetini arkalarından ihraç eylediği vakitte" yani "karnen ba'de karnin tevâlüd edecekleri vech üzere benî Âdem'in zürriyetini sulblerinden ihraç eylediği vakitte" demektir.

Mütercim: İhracın keyfiyeti buradan fehm olunamaz lâkin tefâsir ve tevârihte derc olunmuştur; hakikatini murâd eden müracaat buyursunlar. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

Âyet-i celîlenin mâba'di: (وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ) Mânây-ı şerifi: "Cenâb-ı Hak benî Âdem'i kendi nefisleri üzerine şâhit kıldı da, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?'" buyurdu. Yani Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri onlara delâil-i Rubûbiyetini nasb ve akıllarında ikrâra davet eden şeyleri terkib edip de (أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ) buyurdu; (قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا) "Cümle: Belâ yâ Rabbi! Sen bizim Rabbimizsin ve biz şâhidiz." dediler.

Zâhir olan, (شَهِدْنَا) kavlı şerifi zürriyetin kelâm-ı tetimmesindendir; bizim beyan ettiğimiz gibi ki, "Biz şâhidiz" dediler. Müfessirînden bazıları dahi dediler ki: (شَهِدْنَا) kavlı şerifi melâikenin kelâmıdır. Zira zürriyet: "Belâ" dedikleri vakitte Cenâb-ı Hak melâikeye buyurdu ki: "Sizler şâhit olunuz. Kıyâmet gününde benî Âdem: 'Tâât ve ibâdeti üzerimize vacip olan Cenâb-ı Hakk'ı bilmedik ve ikrâr etmedik' demesinler." Emr-i Rabbânîye binâen melâike dahi (شَهِدْنَا) dediler.

Mütercim: Burada müfessirîn, (بَلَىٰ) "belâ" yerine (نَعَمْ) "neam" dese ne lâzım gelir, onu beyan buyurmuşlardır ki; "neam" kelimesi mâkablini tasdik eder; gerek mâkabli nefiy olsun, gerek isbât olsun. Bu takdirce Cenâb-ı Hak: (أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ) buyurdu; yani: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" dedikte "neam" dense, mâkabli nefiy olduğundan, "Rabbimiz değilsin!" demek çıkar. Hâşâ! Amma "belâ" kelimesi mâkablindeki nefiy isbât eder. Bu surette Cenâb-ı Hak, "Rabbiniz değil miyim?" buyurdu; "belâ" demek, "Rabbimizsin" demek çıkar. (İntehâ kelâmu'l-mütercim)

⁹³ A'râf, 7/172.

Âyet-i celilenin mâba'di: (أَنْ تَقُولُوا) (لَنَا تَقُولُوا) ile müevvel olup, mânây-ı şerifi: "Kıyâmet gününde benî Âdem: 'Yâ Rabbi! Sen bizim Rabbimiz olduğunu tasdik [33] ettiğimizden gâfiliz ve haberimiz yoktur' demesinler için kendi nefisleri şehâdet eyledi." Yahut "melâike şehâdet eyledi" demektir.

(أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ)

Bu kavli şerif, (أَنْ تَقُولُوا) üzerine mâtuftur. Mânây-ı şerifi: "Kıyâmet gününde benî Âdem: 'Yâ Rabbi! Bizden evvel babalarımız şirk etmişler; bizler onlardan sonra gelip onlardan gördüğümüz gibi işledik. Âbâ ü ecdâdımızın ettikleri şirk ile bize azap mı edersin? Bizi onlar dalâlette bıraktılar!' demesinler için kendi nefisleri" yahut "melâike şâhit oldu" demektir. Zira kendileri böyle âlem-i zürriyette bildiklerinden için inkâra mecalleri kalmaz. Allahu a'lemu bi-murâdih.

İmam Muhyi's-sünne (el-Bağavî, 516/1122) *rahmetullahi 'aleyh, Mesâbîh* ve *Me'âlimu't-Tenzil* kitaplarında⁹⁴ **Hazreti Ömer el-Fârûk** *radiyallahu 'anh*'ten rivâyet eder ki:

(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ) Bu âyet-i kerimenin manası Rasûl-i Ekrem *sallallâhu 'aleyhi ve sellam* Hazretleri'nden sual olundukta Hazreti Ömer dahi meclis-i şeriflerinde hâzır olduğu halde işitmiş ki, Peygamber Efendimiz buyurmuşlar:

(إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ بِيَمِينِهِ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً فَقَالَ خَلَقْتَ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ وَيَعْمَلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ)

Mânây-ı şerifi: "Cenâb-ı Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri Âdem 'aleyhi's-selâm'ı halk edip zahrının sağ tarafını mesh buyurdu yani sıfat-ı rahmeti tecelli edip batnen ba'de batnin zürriyet-i benî Âdem zâhir olup Cenâb-ı Hak buyurdu ki: Bunlar cennetliktir ve ehl-i cennet amelini işlerler.

(ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً فَقَالَ خَلَقْتَ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ وَيَعْمَلُ أَهْلُ النَّارِ يَعْمَلُونَ) "

Mânây-ı şerifi: "Bundan sonra Cenâb-ı Feyyâz-ı Mutlak, Âdem aleyhi's-selâm'ın arkasını mesh buyurdu yani sıfat-ı celâli tecelli edip karnen ba'de karnin sâir zürriyet-i benî Âdem dahi zâhir olup Cenâb-ı Hak buyurdu ki: Bunlar ehl-i nârdır ve ehl-i

⁹⁴ Bağavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, II, 211, I-IV, Beyrut, 1407/1987; Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkâtul-Mesâbîh*, I, 21, no: 95.

nâr amelini işlerler." demektir. Ol meclis-i şerifte bir kimse Efendimizden sual eyledi ki: "Yâ Rasûlallah! İbâdet hakkında ne buyurursunuz?" Efendimiz buyurdu ki:

(إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخل به الجنة)

Mânây-ı şerifi: "Cenâb-ı Hak bir kimseyi cennetlik halk eylediği vakitte ol kimseyi ehl-i cennet amelinde istimal eder. Hatta ehl-i cennet amelinden bir ameli işlerken fevt olur, ol amel ile cennete dahil olur." demektir. [34]

(وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار فيدخل به النار)

Mânây-ı şerifi: "Cenâb-ı Hak bir kimseyi nâr için halk eylediği vakitte ol kimseyi ehl-i nâr amelinde istimal eder. Ol amel ile nâra dahil olur." demektir.⁹⁵

Şeytanın: "Saîd isen saîd, şakî isen şakî" demesinden murâdı **âlem-i ervahta olduğuna delil** işbu hadis-i kutsîdir ki, Dâvud 'aleyhi's-selâm Cenâb-ı Hak'tan: "Yâ Rabbi! Mahlukatı niçin halk eyledin?" diye sual eyledikte Hak Celle ve 'Alâ Hazretleri buyurdu ki:

(كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فقبضت قبضة من نوري فقلت لها كوني حبيبي
حمدا ثم سبح الله ذلك النور سبعين ألف سنة فخلق من نور تسبيحه أرواح الأنبياء)

Mânây-ı şerifi: "Ben bir gizli hazine idim. Kendimi ilâm etmeyi murâd eyledim de kendi nurumdan bir kabza ahzedip ol nura: 'Habîbim Muhammed ol!' diye emreyledim. Ba'dehu ol nur yetmiş bin sene Cenâb-ı Hakk'ı tesbih eyledi. Onun tesbihinin nurundan ervâh-ı enbiyâ -salavâtul-lâhi 'alâ nebiyyinâ ve 'aleyhim ecma'in- halk olundu."⁹⁶

Bir rivâyette dahi, Cenâb-ı Rabbü'l-Âlemîn nûr-i Muhammedî'yi halk eyledi, ba'dehû mir'ât-ı hayâyı dahi halk eyledi. Nûr-i Muhammedî mir'ât-ı hayâya nazar eyledikte

⁹⁵ Hz. Ömer'den gelen bu rivâyet için bkz. Mâlik, *Muvattâ*, II, 898, I-II, Mısır, ty.; Ahmed, *Müsned*, I, 44; Ebû Dâvud, *Sünne* 17 (no: 4703); Tirmizî, *Tefsîr* 8 (no: 3075); İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 38; Hâkim, *Müstedrek*, I, 80, II, 354, 594.

⁹⁶ Böyle bir rivâyete sahih kaynaklarda rastlayamadık. Sûfiyyenin çok kullandığı bu söz muhtemelen mevzûdur ve onun Rasûlullah'a nisbet edilmesi doğru değildir. Bu sözün ilk kısmı için bkz. Aliyyü'l-Kârî, *el-Masnû fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdû'*, s. 141, Riyâd, 1404 (bazı ulemâdan naklen aslı olmadığı ifade ediliyor); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 173 (İbn Teymiye bu sözün Hz. Peygamber'in kelâmından olmadığını ve sahih bir senedinin bilinmediğini söylemiş; Aliyyü'l-Kârî'nin yine de bu sözün anlamının doğru olduğunu söylediği belirtilmiştir.).

Cenâb-ı Rabbü'l-İzzе'den haya edip terledi. Ol nurun başının terinden melâike ve yüzünün terinden Arş ve Kürsî ve Levh ve Kalem ve Cennet ve Cehennem ve Güneş ve Ay ve yıldızlar ve gökte olan eşya halk olundu. Ve göğsünün terinden enbiyâ ve mürselîn ve ulemâ ve şühedâ ve sâlihîn halk olundu. Arkasının terinden Ka'be ve Beyt-i Ma'mûr ve Beyt-i Makdis halk olundu. Ve kaşlarının terinden ümmet-i Muhammed halk olundu. Kulaklarının terinden Yahûdî ve Nasârâ, daha bunlara mûmâsil küffâr halk olundu. Ve karnının terinden mağripte maşrika kadar yeryüzü halk olundu. Bundan sonra Cenâb-ı Hak buyurdu ki: "Ey nûr-i Muhammed el-Mustafâ! Ön tarafına bak!" Baktı ki ön tarafında dahi bir nur var! Kezâlik sağında ve solunda ve arında dahi birer adet nur var. Onlar **Ebû Bekr, Ömer, Osman, Ali** *rdvânu'l-lâhi teâlâ 'aleyhim ecmaîn* idi. Bundan sonra Cenâb-ı Hak bir muallak nûrânî kandil halk eyledi ki, zâhirinden bâtını ve bâtınından zâhiri görünür idi. Muhammed *'aleyhi's-salâtü ve's-selâm*'in suretini tasvir edip ol kandil derûnuna vad' buyurdu. Ol sûret-i Muhammedî Hazreti Peygamber'in namazda kâim olduğu gibi kâim olup tekbir ve tahmîd eyledi. Ba'dehû ervâh-ı enbiyâyâ [35] ol kandili tavâf etmekle emreyledi ve yüz bin sene tavâf edip tesbih ettiler. Bundan sonra cemî-i ervâha Cenâb-ı Hak ol sûret-i Muhammedî'ye bakmağa emreyledi. Re'sini gören, dünyada halk beyinde halife ve sultan oldu. Cephesini gören, emîr-i âdiller oldu. Kaşlarını gören, nakkâş ve hattât oldu. Gözlerini gören, hâfız-ı kelâmullah oldu. Kulaklarını gören, mukbil ve müstemi' oldu. Boynunu gören, vâiz ve nâsîh oldu. Göğsünü gören, âlim oldu. Daima bakıp da görremeyen, Yahûdî ve Nasrânî ve Mecûsî ve milel-i sâireden bi'l-cümle kâfir oldu. Görüp de bakmayan dahi rubûbiyet davası eyledi ki, Firavun ve Nemrûd gibi.⁹⁷

Şu zikrolunandan malum oldu ki, saâdet ile şakâvet âlem-i erwahta tebeyyün ettiler. Ba'dehû tebeddül edemez. Zira ilmullahta sâbit olan şey teğayyür etmez. İşte bundan için şeytan: "Saîd halk olundun ise ibâdete ihtiyacın yok ve şakî halk olundun ise ibâdetin faydası yok!" dedi. Bunun cevabı dahi yukarıda müellifin ve bu mütercim-i fakirin beyan ettiğimiz cevaplardır.

⁹⁷ Önemli kaynaklarımızda yer almayan bu rivâyetin de Hz. Peygamber'e nisbet edilmesi mümkün görünmemektedir. Risâlenin önemli yerlerinde sık sık açıklamalar yapan mütercim bu rivâyetin sıhhati hakkında açıklama yapmaması dikkat çekicidir. Böyle bir rivâyetin Rasûlullah'a nisbet edilmesi konusunda onun açıklayıcı bilgi vermesi beklenirdi.

(الحمد لله الذي يسر لنا اتمام هذا الجمع) "Hamd bu mecmuanın tamamlanmasını bize kolaylaştıran Allah'adır."

Sonuç ve Değerlendirme:

Mustafa b. Halil ez-Zağravî'ye ait bu risâle, şeytanın hilelerinden Allah'a sığınma konusunda son derece güzel ve doyurucu açıklamalar ihtiva etmektedir. Müellif, şeytanın insanı aldatmak üzere çok çeşitli yollara müracaat ettiğini belirtmiş, bu meyanda onun yedi adet hilesinden söz etmiştir. Bunlardan ilki, şeytanın âbidi ibâdetten men etmesidir. İkincisi, ibâdetten yahut günâhlara tevbeden tehir etmesidir. Üçüncüsü, ibâdetde acele etmeyi telkin etmesi; dördüncüsü riâyâya düşürmesi, beşincisi ucub illetine bulaştırması, altıncısı gizli riâyâya yöneltmesi, yedincisi ise âbidin ibâdeti ihtiyacı olmadığını, şakî kimseye de ibâdetin fayda veremeyeceğini söylemesidir. Müellif merhumun bu konuları açıklama üslubu onun İslâmî ilimler konusunda gayet geniş bir kültüre sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle âyetlere ve hadislerle olan vukûfu eserinin değerini daha da artırmaktadır. Her ne kadar zaman zaman kaynaklarımızda çok da yaygınlık bulmamış rivâyetlere yer verilmiş olsa da bunlar sayıca fazla olmadığı ve gerekli açıklamalar gerek mütercim ve gerekse bizim tarafımızdan yapılmaya çalışıldığı için önemli sayılmamalıdır. Böyle bir eserin okuyucularımıza sunulmasının faydalı olduğu kanaatindeyiz.

Kaynakça

Abdurrezzak, Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfi' el-Hımyerî es-San'ânî (v.211), *Musannef*, I-XI, Beyrût, 1403.

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî (v.1162), *Keşfu'l-hafâ ve müzilu'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, I-II, Beyrût, 1405.

Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî (v.241), *Müsned*, I-VI, Mısır, t.y.

Aliyyü'l-Kârî, Molla Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Hanevî (v.1014), *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdû'*, Riyâd, 1404.

Bağavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ (436-516), *Meâlimu't-Tenzil*, I-IV, Beyrût, 1407/1987.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (v.458), *Şuabu'l-îmân*, I-VIII, Beyrût, 1410.

-----, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Mekke, 1414/1994.

Beyzâvî, Ebû'l-Hayr Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed (v.685 veya 691), *Tefsîr (Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl)*, I-V, Beyrût, 1416/1996.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî (v.256), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VII, Beyrût, 1410/1990.

-----, *el-Edebu'l-müfred*, Beyrut, 1409/1989

-----, *et-Târîhu'l-kebîr*, I-VIII, ty., yy. (Dâru'l-fikr).

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl es-Semerkandî (v.255), *Sünen*, I-II, Beyrût, 1407.

Deylemî, Ebû Şucâ' Şireveyh b. Şehridâr (445-509), *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, I-V, Beyrût, 1986.

Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî (v.316), *Müsned*, I-V, Beyrût, 1998.

Ebû Muhammed el-Ensârî, Abdullah b. Muhammed b. Câfer b. Hayyân el-İsbehânî (274-369), *el-Azame*, I-V, Riyâd, 1408.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî (v.430), *Hilyetu'l-evliyâ*, I-X, Beyrût, 1405.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Musennâ el-Mevsilî (v.307), *Müsned*, I-XIII, Dimeşk, 1404/1984.

Ebû'l-Leys es-Semerkandî, el-Fakîh eş-Şeyh Nasr b. Muhammed b. İbrahim (v.376), *Tenbîhu'l-ğâfilîn*, (Hâmişinde aynı müellifin *Bustânu'l-ârifîn* adlı eseri var), Mısır, ty., Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye.

Ebû's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî (v.951), *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-kerîm*, I-IX, Beyrut, ty.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (450-505), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I-VI, Beyrût, 1412/1992.

-----, *Âbidler Yolu (Minhâcu'l-âbidîn)*, Osmanlıcaya trc. İlyas b. Abdillâh en-Nihânî, bugünkü Türkçeye: İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yayınevi, İstanbul, ty.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hasen (v.295), *Nevâdiru'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*, I-IV, Beyrût, 1992.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî (v.405), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-IV, Beyrût, 1411/1990.

Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (v.463), *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Beyrût, ty.

Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Ömerî (v.737/1337), *Mişkâtul-mesâbîh*, I-III, Beyrut, 1405/1985.

Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebî Bekr (735-807), *Mecmau'z-zevâid*, I-X, Kâhire-Beyrût, 1407.

Humeydî, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. Âsâ el-Kureşî el-Mekkî (v.219), *Müsned*, I-II, Beyrût-Kâhire, ty.

İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adiy b. Abdillâh b. Muhammed el-Cürcânî (v.365), *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, I-VII, Beyrût, 1409/1988.

İbn Atâullah, Tâcuddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şâzelî el-İskenderî (v.709), *et-Tenvîr fî iskâtî't-tedbîr*, Beyrut, 1419/1998, thrc. Halîl el-Mansûr.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Ebî Âsım eş-Şeybânî (v.287), *Kitâbu'z-zühd*, Kâhire, 1408.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Abdillâh b. Muhammed el-Kûfî (v.235), *Kitâbu'l-musannef fîl-ehâdis ve'l-âsâr*, I-VII, Riyad, 1409.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (v.852), *Telhîsu'l-habîr*, I-IV, Medîne, 1384/1964.

-----, *Takrîbu't-Tehzîb*, Suriye, 1406/1986 + Riyâd, 1416.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (v.354), *Sahîh İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belbân*, I-XVIII, Beyrût, 1414/1993.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî (v.774), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, I-IV, Beyrût, 1401.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v.273), *Sünenü İbn Mâce*, I-II, Kâhire, ty.

İbn Râhûye, İshâk b. İbrâhim b. Mahled el-Hanzalî (v.238), *Müsned*, I-V, Medîne, 1412 / 1991.

İbn Receb, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî (v.795), *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'i'l-kelim*, Beyrût, 1408.

İbnu'l-Mulakkin, Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Endelusi eş-Şâfiî (723-804), *Hulâsatu'l-Bedri'l-münîr*, I-II, Riyâd, 1410.

İbnu'l-Mübârek, Ebû Abdillâh Abdullah b. el-Mübârek el-Mervezî (v.181), *ez-Zühhd*, Beyrût, ty.

İsmail Paşa, Bağdatlı, *Hediyyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, I-II, İstanbul, 1951, Milli Eğitim Basımevi.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh el-İstanbulî el-Hanefî (1017-1067 h.), *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, I-II, Beyrût, 1413/1992.

Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî (v.454), *Müsnedu's-Şihâb*, I-II, Beyrût, 1407/1986.

Kureşî, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısırî el-Mâlikî (115-197/733-813), *el-Kader ve mâ verede fi zâlike mine'l-âsâr*, Mekke, 1406.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (v.179), *el-Muvattâ'*, I-II, Mısır, ty.

Ma'mer, b. Râşid el-Ezdî (v. 151), *el-Câmi'*, I-II, Beyrût, 1403 (Abdurrezzak'ın *Musannef* adlı eserinin sonundadır.)

Mizzî, Cemâluddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman b. Yusuf (v.742), *Tehzîbu'l-kemâl*, I-XXXV, Beyrût, 1400/1980.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf el-Münâvî (952-1031), *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi's-sağîr*, I-VI, Mısır, 1356.

Münzirî, Ebû Muhammed Abdulazîm b. Abdilkavî (v.656), *et-Terğîb ve't-terhib*, I-IV, Beyrût, 1417.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (v.261), *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrût, ty.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali (v.303), *Sünenü'n-Nesâî (el-Müctebâ mine's-Sünen)*, I-VIII, Beyrût, 1409/1988.

-----, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-VI, Beyrût, 1411/1991.

Palalı, M. Zeki, "Cüzam" md., *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, 150-152, İstanbul, 1993.

Rabî', İbn Habîb b. Ömer el-Ezdî el-Basrî (v.175 veya 180), *el-Câmiu's-sahîh (Müsned)*, Beyrût, 1415.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. el-Allâme Ziyâuddin Ömer b. el-Huseyn (544-604), *Tefsîru'l-Fahrî'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtihî'l-ğayb*, I-XXXII (+II cilt fihrist), Beyrût, 1414/1993.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osman Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî el-Mekkî el-Mervezî (v.227), *Sünen*, I-V, Riyâd, 1414.

Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed eş-Şâfiî (v.911), *el-Câmiu's-sağîr fî ehâdîsi'l-Beşîri'n-nezîr*, Beyrût, 1410/1990.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v.1255), *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, I-II, Beyrut, ty.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb (v.360), *el-Mu'cemu'l-kebîr*, I-XX, Musul, 1404/1983.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (v.310), *Tefsîr (Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân)*, I-XXX, Beyrût, 1405.

Tatlı, Bekir, *Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesi'ne Yansımaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd (v.204), *Müsned*, Beyrût, ty.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Süre (v.279), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, I-V, Beyrût, ty.

Topaloğlu, Bekir, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, "İslâm" md., XXIII, İstanbul, 2001.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (v.748), *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, I-XXIII, Beyrût, 1413.

A Study About Satan's Tricks and Ways of Avoiding Them: Risala al-Taavvuz -Analysis and Research of Source-

Citation/©- Tatlı, B. (2006). An interesting study about Satan's tricks and ways of avoiding them: Risala al-Taavvuz -Analysis and research of source- *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 6 (2), 123-169.

Abstract- This work is giving information about a risala for Mustafa b. Khalil az-Zaghrawi which is called "Risala-i Taavvuz" it's mean "book/brochure about shelter to God". This risala is existing in the introduction of "Burhanu'l-muttakin Ter-ceme-i Hadis-i Erbain" for Mustafa al-Cam'î who translated Birgiwi's and Akkirmani's forty hadiths into Ottoman Turkish and wrote a big interpretation about it. In the risala the writer talk about a lot of Islamic subject with verses and hadiths; for example Iblis (Satan) and his tricks to people, the ways of avoiding from satan's tricks etc.

Keywords- Zaghrawi, Risala al-Taavvuz, satan, trick.

Çevrim İçi Sınav Sistemlerinin Öğrenmeye Olan Etkileri Üzerine Bir Çalışma: Öğrenci Görüşleri

Şemseddin KOÇAK*

Ebru Dünder YENİLMEZ**

Emrah YENİLMEZ***

Atf/©- Koçak, Ş., Yenilmez, E. D. & Yenilmez, E. (2006). Çevrim içi sınav sistemlerinin öğrenmeye olan etkileri üzerine bir çalışma: Öğrenci görüşleri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2), 171-190.

Özet- Çevrim içi sınav yapma ve değerlendirme sistemleri son zamanlarda gerek uzaktan eğitim sistemlerinde, gerek bağımsız sistemlerde yoğun olarak kullanılmaktadır. Çukurova Üniversitesi Çevrim İçi Sınav Uygulama ve Değerlendirme (ÇÜ-ÇİSUD) de bunlardan bir tanesidir. Sistem 2000 yılında geliştirilmeye başlanmış ve farklı derslerde öğrenciler üzerinde uygulanmıştır. Bu süreç içerisinde eksiklikler giderilmeye çalışılmış ve bunlar değişik çalışmalara konu olmuştur. Kontrol ve deney grubunun karşılaştırılarak gruplar arasında farkların belirlendiği ve KPSS’de elde edilen sonuçlar açısından da ÇÜ-ÇİSUD sisteminin etkililiği ve kullanılabilirliği belirlenmiştir. En son, öğrenci görüşleri alınıp değerlendirilerek sistemin çalışmasının son halkası da tamamlanmıştır. Bu amaçla, çalışmamızda ÇÜ-ÇİSUD sistemi uygulanan 4 değişik derse katılan 50 öğrencinin, sistemin yapısı, çalışması, etkililiği ve öğrenmeye katkısı ile ilgili görüşleri anket soruları ile belirlenmiş ve sonuçlar değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler- Bilgisayar Destekli Eğitim, Çevrim İçi Sınav, Uzaktan Eğitim, Tam Öğrenme.

§§§

1. GİRİŞ

Bloom’un Tam Öğrenme ya da Okulda Öğrenme Kuramı adını verdiği kuram; “Öğrencilerin hemen hemen tümünün, bir ünite içinde öğrenilecek yeni davranışların % 75-85 gibi büyük

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kocaks@cu.edu.tr

** Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi, edundar@cukurova.edu.tr

*** Çukurova Üniversitesi BBUAM, ceylan@cukurova.edu.tr

bir kısmını öğrenmiş olmaları veya bu düzey bir öğrenmeyi sağlama amacını güden bir öğrenme yaklaşımıdır”¹.

Bloom’a göre, insanlar arasındaki öğrenme düzeyi farklılıklarının temel nedeni, doğuştan getirilen özelliklerden çok, okullardaki öğrenme-öğretme özellikleriyle, diğer çevresel faktörlerdir. Bu faktörlerden zeka, öğretmenin kişilik özellikleri, ailenin sosyo-ekonomik durumu, öğrenme-öğretme etkinlikleriyle doğrudan değiştirilemeyecek etkenlerdir. Fakat öğrencilerin ön öğrenmeleri, ilgisi, tutumu, başarılı olabileceğine olan inançları, öğretim hizmetinin niteliği gibi özellikler, okullardaki ‘öğrenme-öğretme süreci’ yoluyla değiştirilebilen değişkenlerdir. Böylece, öğrenciler arasındaki öğrenme farklılıkları en aza indirilebilir².

Eğitimde, etkinlik ve verimliliği en üst düzeye çıkarmaya çalışan Tam Öğrenme Yaklaşımı’nın üç değişkeni vardır. Bunlar:

1. Öğrenci nitelikleri (*bilişsel giriş davranışları, duyuşsal giriş özellikleri*),
2. Öğretim hizmetinin niteliği (ip uçları (işaret), öğrenci katılımı, pekiştireç, dönüt ve düzeltme, (biçimlendirme ve yetiştirmeye dönük değerlendirme),
3. Öğrenme ürünleri (öğrenme düzeyi ve çeşidi, öğrenme hızı, duyuşsal ürünler)’dir^{2,3}.

Tam öğrenme yaklaşımı’nın temelinde; öğrencilere planlı ve duyarlı bir eğitim hizmeti sağlandığında, öğrenme güçlükleriyle karşılaşanlara yerinde ve zamanında yardım edildiğinde, yani yeterli zaman verildiğinde, hemen hemen tüm öğrencilerin yüksek bir düzeyde öğrenebileceği düşüncesi yatmaktadır. Yaklaşımın başarılı olmasındaki başlıca etken ise, öğreniminin süreç boyunca sürekli güdülenmesi ve öğrenme güçlüğü çekenlere, devamlı yardım edilmekte olmasıdır¹. Başka bir deyimle, *öğretim hizmetinin niteliği*’dir.

Tam öğrenmeyi gerçekleştirmek isteyen bir öğretmen, *öğretim sürecinde*; ipucu (işaret), pekiştireç kullanabilir, öğrenci katılımını sağlayabilir, yer yer dönüt ve düzeltme de yapabilir. Fakat, ‘dönüt’ ve ‘düzeltme’yi, her öğrenci için sürekli kullanması, klasik sınıf ortamlarında mümkün değildir. Çünkü, dönüt ve düzeltme yapabilmek için, her ünite sonunda *biçimlendirme ve yetiştirmeye dönük değerlendirme* yapılması, başka bir deyimle *izleme testlerinin* uygulanması gereklidir. *İzleme testlerini* de, sınıf ortamında, her üniteden sonra uygulamak, değerlendirmek, önceki ünitelerdeki eksik ve yanlışlara verilen cevapları tekrar değerlendirmek ve sonucu yine her öğrenciye bildirmek, sınav ve öğrenci sayılarının çokluğu dikkate

alındığında ise, hiç mümkün değildir.

Son yıllarda gelişen teknolojilerle birlikte eğitimin formu değişmeye başlamış, internet ve web ortamı eğitimde kullanılmaya başlamıştır. Günümüzde sanal üniversiteler kurulmakta, web tabanlı çevrim içi eğitim ve sınav sistemleri gittikçe yaygınlaşmaktadır. Bu tür sistemlerin kullanılması *tam öğrenmede* karşılaşılan sorunların giderilmesinde yardımcı olacaktır.

İşte bu amaçla yaptığımız çalışmalarda; *tam öğrenmeyi* sağlayabilecek ve internet-bilgisayar ortamında sınav yapabilecek "işlevsel bir bilgisayar programı"nın nasıl yazılacağı, programın *tam öğrenmeyi* sağlayıp sağlamayacağı, programın öğrenme üzerinde "*etkillik*" olup olmayacağı ve uygulamanın yapıldığı öğrenciler tarafından "*nasıl algılandığı*" sorularına cevap aranmıştır.

İşte bu nedenle; 2002-2003 öğretim yılında *çevrim içi-sınav* yapabilecek işlevsel web tabanlı bir sınav sistemi geliştirilmiştir. Çok kısa bir sistem kullanım eğitiminden sonra, öğrenciler kendi kendilerine sınav yapabilir ve sonucu görebilir, duruma gelmişlerdir⁴.

Daha sonra ise *tam öğrenmeyi* sağlayacak web tabanlı çevrim içi sınav sistemi geliştirilmiş ve bu sistem kullanılarak *tam öğrenme* gerçekleştirilmiştir.⁵

Geliştirilen sistemin öğrenme üzerinde 'etkili' olduğu ve *tam öğrenmeyi* gerçekleştirdiği bulunmuştur⁶. Sistemi kullanan öğrencilerin *kamu personeli seçme sınavlarında* yüksek başarı oranı elde ettikleri de belirlenmiştir^{7,8,9}.

Bu çalışmaların sonucunda yapılan uygulamanın öğrenciler tarafından nasıl algılandığı/değerlendirildiği sorusuna da cevap aranmış ve böylece araştırmanın son halkası tamamlanmaya çalışılmıştır.

2. MATERYAL VE YÖNTEM

Bu araştırma, 2005-2006 öğretim yılında Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü'nde 4. sınıfta okuyan 50 öğrenci üzerinde yapılmıştır. Çalışmada kullanılan denekler; 1., 2. ve 3. sınıfta okutulan 4 adet Eğitim Bilimleri dersini almıştır ve öğrencilere *izleme testleri* uygulanmıştır.

Anketin uygulandığı öğrenciler 3 ayrı grupta toplanmıştır. Bunlardan A grubu; 16 öğrenciden oluşmuştur. Her üniteden sonra bilgisayar ile *izleme testi* uygulanmış ve sonuçla

birlikte yanlış ve boş cevaplar düzeltilmesi için bir sonraki ünite ile birlikte tekrar öğrenciönüne getirilmiştir. B grubu ise 18 öğrenciden oluşmakta olup, her üniteden sonra *izleme testi* uygulanmış ve sadece sonuçlar öğrencilerin önüne getirilmiştir. Yanlışlarını düzeltmeleri, eksikleri tamamlamaları için herhangi bir işlem yapılmamıştır. C grubu ise 16 kişiden oluşmakta olup, bilgisayar ile sınavın nasıl yapılacağı anlatılmış olup, sadece son testte bilgisayarla sınav yapılmıştır. Bu gruba izleme testleri ise klasik şekilde uygulanmıştır.

Çalışmaya başlamadan önce, anket maddelerinin hazırlanabilmesi için şimdiye kadar uygulanan *izleme testleri* ile ilgili tarafımızca yapılan çalışmaların sonuçları hakkında öğrencilere kısa bilgiler verilerek öğrencilere izleme testlerinin kendilerine neler kazandırdığı hakkında olumlu/olumsuz düşüncelerini özgürce yazmaları istenmiştir.

Öğrencilerin yazdığı düşünceler “olumlu” ve “olumsuz” olarak iki başlık halinde toplanarak 30 olumlu ve 14 tane de olumsuz olmak üzere toplam 44 soru olarak düzenlenmiştir. Olumsuz maddeler; 3, 4, 8, 9, 10, 13, 16, 20, 23, 25, 30, 39, 41 ve 42. sorulardır. Geri kalan sorular ise olumlu sorulardır.

Soruların yönlendirici olmamasını sağlamak üzere sorular anket kağıdına rastgele yerleştirilmiştir. Öğrencilere anketler dağıtılmış ve bir hafta içerisinde geri toplanmıştır. Araştırmada istatistiksel işlemler için Ç.Ü. Bilgi İşlem Merkezi kullanılmıştır.

Anketlere verilen cevapların yüzdelik değerleri ile grupların *ki* kare ilişki dereceleri hesaplanarak tablo haline getirilmiştir. Olumsuz sorular tabloda gri arkaplanla gösterilmiştir.

3. BULGULAR VE YORUM

Deneklere sorulan sorular ve deneklerin verdiği cevap yüzdeleri Ek1’de verilmiştir.

Ek-1 deki tablo incelendiğinde grupların 1, 5, 17, 19, 21, 30 ve 34. sorulara verdikleri cevaplarda farklı görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Ayrıca, 31. soruda ise sınır değer de oldukları dikkat çekicidir.

Grupların “*izleme testleri derste sürekli aktif olmamı sağladı*” (soru 1) sorusuna verdikleri cevaplar karşılaştırıldığında; A grubunun soruya verdikleri cevaplarda % 87,5 oranında bu görüşe katıldığı görülmektedir. B ve C grubunun ise tam tersi görüşte olduğu görülmektedir. Her üniteden sonra uygulanan *izleme testi* sonuçlarındaki yanlış ve eksiklerin bir

sonraki ünite ile birlikte tekrar öğrencilerin önüne getirilmesi, A grubu öğrencilerini derste sürekli aktif bulundurduğu, şeklinde yorumlanırken; diğer iki grupta ise, her üniteden sonra *izleme testi* uygulanmasının, derste öğrencilerin sürekli aktif olmasını sağlamaya yetmediği, şeklinde yorumlanabilir.

Grupların “*İzleme testleri eğitimde teknolojilerin nasıl kullanıldığını örneklerle gösterdi*” (soru 5) sorusuna verilen cevaplar karşılaştırıldığında; A grubunun B grubu ile aynı görüşte olup C grubu ile farklı görüşte olduğu görülmektedir. Ayrıca B grubunun C grubu ile görüş birliği içerisinde olmadığı görülmektedir. Başka bir deyişle C grubu %37,5 katılırken, diğer gruplar % 81,3 ve % 83,3 oranında katılmışlardır. Bu durum beklenen bir sonuçtur. Çünkü C grubuna sadece son testte bilgisayarla *izleme testi* uygulanmıştır. Yani C grubu teknolojinin eğitimde nasıl uygulandığını yeterince anlayamamış olup, zamanın çoğunu sınavın içeriğine ayırmıştır.

Grupların “*İzleme testleri ara ve yarıyıl sonu sınavlarına hazırlanmanı sağladı*” (soru 17) sorusuna verdikleri cevaplar karşılaştırıldıklarında; A grubunun B ve C grubu ile aynı görüşte olduğu, B grubunun ise C grubundan farklı görüşte olduğu görülmektedir. Ayrıca, grupların yüzdelik değerlerine bakıldığında; 93,8-88,9 ve 68,8 oranlarında, yüksek değerlerde katıldıkları; 6,3-0,0 ve 31,3 oranında katılmadıkları görülmektedir. Halbuki verdikleri oranlara bakıldığında A ve B grubunun benzer oranlara sahip olduğu görülmektedir. Bunun nedeninin çapraz tablolardaki gözlerde 0,0 gözlem olmasının olduğu düşünülmektedir. 0,0 değerinin ise P değerinin güvenilirliğini düşürdüğü bilinmekte ve buna göre saptanan P değeri hakkında yorum yapmakta sorun yaşanabilmektedir.

Grupların “*İzleme testleri her ünitenin tam öğrenilmesini sağladı*” (soru 19) sorusuna verdikleri cevaplar karşılaştırıldığında; gruplar arasında fark bulunmuştur. İkili karşılaştırmalara bakıldığında A ve C arasında bir görüş birliği varmış gibi görünse de 0,061’lik gibi sınır değere yakın olduğu görülmektedir. Yine B ve C grubu arasında ise görüş farklılığı bulunmaktadır. A ve C grubu arasındaki sınır değer çalışmada kullanılan örnek sayısının az olduğundan kaynaklandığı düşünülmektedir.

Grupların “*Her üniteden sonra izleme testi uygulandıktan, konularda bir yığılma olmadı ve ara ile yarıyıl sonu sınavlarına fazla çalışmama gerek kalmadı*” (soru 21) sorusuna verdikleri cevaplar karşılaştırıldığında; A ile B grubunun görüş birliği içinde olduğu, C grubu

ile görüş birliği içinde olmadığı; B grubu ile C grubunun da görüş birliği içinde olmadığı görülmektedir. Grupların yüzdelik değerlerine bakıldığında ise, A grubu 75,0, B grubu 72,2 oranında katılırken; C grubu 25,0 oranında katılmakta, 56,3 oranında katılmamaktadır. Bu sonuçların nedenine bakıldığında, gruplar arasında görüş birliği olan A ve B grubunda bilgisayarla sınav yapıldığı ve adayların hemen sonuçları gördüğü, C grubunda ise klasik anlamda izleme testi uygulandığı ve sonuçların gelecek derste açıklandığı görülür. Bu durum, araştırılan ve beklenen bir sonuçtur. Çünkü, araştırılan konu çevrim içi sınavın öğrenci başarısına olan etkisidir. Bu sonuçlara dayanılarak; çevrim içi sınavlar öğrencileri güdülemede yeterli olabilirken, klasik anlamda yapılan sınavlar öğrencileri güdülemede yeterli olamıyor, denilebilir. Dolayısıyla; çevrim içi sınavlar, her üniteden sonra uygulandığından, konularda bir yığılma olmuyor ve ara ile yarıyıl sınavlarına çalışmaya fazla gerek kalmıyor, şeklinde bir yorum yapılabilir.

Grupların *“İzleme testleri geç saatlerde yapıldığından, başarılarımızı düşürdü”* (soru 30) sorusuna verdikleri cevaplar karşılaştırıldığında; A grubunun B grubu ile yüksek derecede görüş birliği içinde olduğu, C grubu ile görüş birliği içinde olmadığı; B grubunun da C grubu ile görüş birliği içinde olmadığı görülmektedir. Bu durum, beklenen bir sonuçtur. Çünkü, A ve B grupları ile sınavlar akşam, C grubu ile gündüz saatlerinde yapılmıştır. C grubunun yüzde 56,3 oranında fikrim yok, yüzde 31,3 oranında katılmıyorum, görüşü bu yargıyı desteklemektedir. Ayrıca, A grubunun yüzde 68,8 B grubunun yüzde 66,7 C grubunun yüzde 12,5 oranında *“katılmıyorum”* görüşü, bu yargıyı destekler, niteliktedir.

Grupların *“İzleme testleri bilgisayar ortamında yapıldığından, sınavların sıkıcı havasını kaldırdı”* (soru 31) sorusuna verdikleri cevapların ilişki derecesinin sınırdaki (.054) bulunması da, kayda değer bir durumdur. Çünkü, C grubu bilgisayarla bir kez sınav olmuştur. Buna rağmen, yüzde 43,8 katılırken, yüzde 43,8 fikrim yok, yüzde 12,5 katılmıyorum, yönünde fikir bildirmiştir. Ayrıca, A grubu ile B grubunun ilişki derecelerinin yüksek (.759), C grubu ile düşük (.086); C grubunun hem B, hem A grubu ile ilişki derecesinin (.086) düşük olmasının nedeni, A ve B grubunun tüm sınavları, C grubunun ise bir tek sınavı bilgisayarla olmasından dolayıdır, denilebilir.

Grupların *“İzleme testleri, bilgisayar kullanmayı ve internet ortamını tanımayı sağladı”* (soru 34) sorusuna verdikleri cevaplar karşılaştırıldığında, A ile B grubunun görüş birliği

içinde olduğu, C grubu ile görüş birliği içinde bulunmadığı; B grubunun da C grubu ile görüş birliği içinde bulunmadığı, görülmektedir. Bu durum da beklenen bir sonuçtur. Çünkü A ve B grubu sürekli bilgisayarla sınav olmuş ve arta kalan zamanlarda bilgisayarla başka işler yapmalarına izin, bilgisayarla ilgili sorularına cevap verilmiştir. C grubu ise, bir kez bilgisayarla sınav olmuş ve birçok öğrenci, bilgisayarın ilk kez eğitim amaçlı kullanıldığını görmüş, hatta ilk kez bilgisayarla -sınav nedeniyle- tanışmıştır. C grubunun yüzde 37,5 oranında katılıyorum, yüzde 50,0 fikrim yok, yüzde 12,5 katılmıyorum, yönünde fikir beyan etmesi, bu yargıyı desteklemektedir.

Araştırmada kayda değer bir sonuç da, "Bazı izleme testlerine hazırlıksız girmek zorunda kalmam başarıyı düşürdü" (soru 4) sorusuna verilen %92'lik olumsuz cevap oranıdır. Bu durum bize öğrencilerin düzenli olarak ders çalışmadıklarını ve sınavları hazırlanmadıklarını göstermiştir. Bu cevaba rağmen diğer sorulardan 11, 40 , 17, 38, 2, 14, 44, 29, 28, 26, 12, 22, 24, 37, 5, 34, 31, 1, 32, 33, 21, 36, 19, 35 numaralı sorulara verdikleri cevaplarda ise, *izleme testlerinin* öğrenmeyi sağladıklarını ve başarıyı arttırdıkları görülmektedir. Verilen cevapların, yüzdelik değerlerine göre sıralaması şöyledir:

"İzleme testleri, her ünite hakkında ayrıntılı bilgi almamı sağladı." (% 86) (11),

"İzleme testleri, cevabını bilmediğimiz sorularda mantık kullanmamızı geliştirdi." (% 86) (40),

"İzleme testleri, ara ve yarıyıl sonu sınavlarına hazırlanmamızı sağladı." (% 84) (17),

"İzleme testlerinde, konunun tamamı hakkında sorular sorulduğundan, konunun bütün olarak öğrenilmesini sağladı." (% 82) (38),

"İzleme testleri, KPSS için bir önhazırlık oldu ve KPSS'ye hazırlanmamı sağladı." (%80) (2),

"İzleme testleri, her ünitenin ayrıntılarını görmemi ve algılamamı sağladı." (% 80) (14),

"İzleme testleri, Eğitim Bilimlerine Giriş dersinde, 'bilgi' yönünden gerekli altyapıyı kazandırdı." (% 80) (44),

"İzleme testleri, bizi öğrenmeye teşvik etti. (% 76) (29),

“İzleme testleri, bizi öğrenmeye zorladı. (% 74) (28),

“İzleme testleri, sınıf ortalamasına göre, kendi başarı durumumuzu öğrenmemizi/görmemizi sağladı.” (% 72) (26),

“İzleme testleri, ünitenin tüm öğelerini/bilgilerini öğrenmemizi sağladı.” (% 70) (12),

“İzleme testleri, her üniteye oluşan öğrenme eksiklerinin artmasını/birikmesini engelledi.” (% 70) (22),

“Her üniteye sonra yapılan izleme testleri, öğrenilenlerin kalıcılığını sağladı.” (% 70) (24),

“İzleme testleri, sınavlarda hız kazandırdı ve zamanı verimli kullanmayı öğretti.” (%70) (37),

“İzleme testleri, eğitimde teknolojilerin nasıl uygulandığını örneklerle gösterdi.” (% 68) (5),

“İzleme testleri, bilgisayar kullanmayı ve internet ortamını tanımayı sağladı.” (% 68) (34),

“İzleme testleri, bilgisayar ortamında yapıldığından sınavların sıkıcı havasını kaldırdı.” (%66) (31),

“İzleme testleri, derste sürekli aktif olmamı sağladı.” (% 62) (1),

“Hiç çalışmadığımız yeni bir üniteye bile, izleme testlerinin sorularını cevaplamamız, öğrenmemizi sağladı.” (% 62) (32),

“İzleme testleri sonucunun anında görüntülenmesi, itirazlarımızı engelledi ve bizi çalışmaya güdüledi.” (% 62) (33),

Her üniteye sonra izleme testi uygulandığından, konularda bir yığılma olmadı ve ara ile final sınavlarına fazla çalışmama gerek kalmadı. (% 58) (21),

“İzleme testleri, düzenli/sistemik olarak ders çalışmamızı sağladı.” (% 58) (36),

“İzleme testleri, her ünitenin tam öğrenilmesini sağladı.” (% 56) (19),

“İzleme testleri, rekabeti geliştirip çalışmaya teşvik etti.” (% 56) (35),

Deneklerin katılmadıkları, (kabul görmeyen) olumsuz sorular ise, yüzdeler önem sırasına göre;

“İzleme testlerinin, arkadaşları ile ilişkileri olumsuz etkilemediği” (% 86) (20),

“İzleme testlerinin derse olan ilgiyi azaltmadığı” (% 82) (10),

“İzleme testlerinin kıskançlık duygusuna neden olmadığı” (% 78) (42),

“Çok fazla izleme testi olmanın öğretimin kalitesini düşürmediği” (% 74) (9),

“İzleme testlerine çalışmanın karşılığını aldığını düşündüğü ve derslerden soğumaya neden olmadığı” (% 74) (16),

“İzleme testlerinin kopya çekmeye özendirmediği” (% 74) (41),

“İzleme testlerinin uygulanmaları sırasında, görevlilerin davranışlarının öğrencileri rahatsız etmediği” (% 68) (25),

“İzleme testleri sonuçlarının asılmasının öğrencileri rencide etmediği” (% 66) (23),

“İzleme testleri, sürekli olduğu halde, ezber yapmaya teşvik etmediği” (% 52) (39) olarak belirlenmiştir,

Deneklerin, kabul gören tek olumsuz görüşü ise;

“İzleme testleri, bıkkınlık ve stres yarattı.” (% 54) (8) sorusudur.

Fikrim yok (ortada olan) sorular ise;

“İzleme testleri uygulanırken, yanlışların sürekli karşımıza getirilmesi, yanlışlarımızı düzeltmemizi sağladı”. (% 50) (15),

“İzleme testleri geç saatlerde yapıldığından, başarıyı düşürdü.” (% 50) (30) olarak görülmüştür.

Bunun yanında;

“İzleme testleri her sınavda not korkusu yaşattı.” (3),

“İzleme testleri derse sürekli hazırlıklı gelmemi sağladı.” (7),

“Çok izleme testleri olmamız, sınav stresini yenmemize yardımcı oldu.” (18),

“İzleme testlerinden sonra sorulara cevap bulmaya çalışmak araştırma yapmamızı sağladı.” (27) ve

“İzleme testlerine hazırlanmak ve soru çözmek sosyalleşmemize katkıda bulundu.” (43) gibi sorulara verilen cevaplardan ise, herhangi bir yargıda bulunmak ve değerlendirme yapmak mümkün olamamaktadır.

SONUÇLAR VE ÖNERİLER

Sonuçlar

Çevrimi İçi Sınav Sistemlerinin Öğrenmeye Olan Etkilerini, araştırmak için yapılan bu çalışmada aşağıdaki sonuçlar elde edilmiştir:

Elde edilen bulgular içerisinde en çarpıcı sonuç “Bazı *izleme testlerine* hazırlıksız girmek zorunda kalmam başarıyı düşürdü” sorusuna öğrencilerin verdikleri %92 katılım oranıdır. Bu yanıtın nedeni, eğitim sistemimizde yoğun olarak uygulanmayan; her ünitenin sonunda *biçimlendirme ve yetiştirmeye dönük değerlendirmenin* yapılmamasıdır. Bu eksiklik ise, *izleme testlerinin* uygulanmasında bir tepkiye neden olmuştur.

Ayrıca denekler; “*izleme testleri* her ünite hakkında ayrıntılı bilgi almamı sağladı” (11), “*izleme testleri* cevabını bilmediğimiz sorularda mantık kullanmamızı geliştirdi” (40), “*izleme testleri* ara ve yarıyıl sonu sınavlarına hazırlanmamızı sağladı” (17), “*izleme testlerinde* konunun tamamı hakkında sorular sorulduğundan konunun bütün olarak öğrenilmesini sağladı” (38), “*izleme testleri* KPSS için bir ön hazırlık oldu ve KPSS sınavına hazırlanmamı sağladı” (2), *izleme testleri* her ünitenin ayrıntılarını görmemi ve algılamamı sağladı” (14), “*izleme testleri* Eğitim Bilimlerine Giriş dersinde “bilgi” yönünden gerekli alt yapıyı kazandırdı” (44), gibi sorulara yüksek oranda katılım sağlamışlardır. Bu da *izleme testlerinin* başarılarını arttırdıklarını ve gelişimlerine katkıda bulduklarını göstermektedir.

Bütün bunların yanında *izleme testi* uygulanan deneklerle görüşmelerde, diğer derslerde konulara düzenli çalışmadıkları, sadece ara ve yarıyıl sonu sınav tarihlerindeki birkaç günlük sürede yoğun ders çalıştıklarını belirtmişlerdir. *İzleme testi* uygulanan süreçte, derslere hazır olarak geldiklerini bildirmişler ve uygulamanın sürmesi gerektiğini, belirtmişlerdir.

Öneriler

Çevrimi İçi Sınav Sistemlerinin Öğrenmeye Olan Etkilerini araştırmak için yapılan bu çalışmadan, elde edilen verilere dayanılarak, aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir:

1) İzleme testlerinin;

Üniteler hakkında ayrıntılı bilgi almayı sağladığı,

Mantık kullanmayı geliştirdiği,

Derslerde “bilgi” (kavramlar) yönünden gerekli alt yapıyı kazandırdığı,

KPSS'ye hazırladığı,

Ünitenin ayrıntılarını görmesini sağladığı,

Yarıyıl sonu sınavlara hazırladığı,

Konunun bir bütün olarak öğrenilmesini sağladığı,

Öğrenmeye teşvik ettiği,

Öğrenmeye zorladığı,

Öğrencileri güdülediği,

Öğrenmelerin kalıcılığını sağladığı,

Öğrenme eksiklerinin birikmesini engellediği,

Ünitenin tüm öğelerinin öğrenilmesini sağladığı,

konularında öğretim elemanları bilgilendirilerek, bu ve benzeri araştırma sonuçlarından haberdar edilmelidir.

2) Sınavları elektronik ortamda yapacak bir merkez (laboratuvar) veya optik okuyucuların kullanılacağı bir sistem kurulmalıdır.

KAYNAKLAR

- [1] Bloom, Benjamin S. *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*. (Çev. Durmuş Ali Özçelik), Ankara, 1988.
- [2] Senemoğlu, N. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*. Ankara, 2002.
- [3] Sönmez, V. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara, 2003.
- [4] Yenilmez, E., Cebeci, Z., Koçak, Ş., 2005. "Çevrim İçi Sınav Sistemi Uygulamaları". Ç. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 5, Sayı: 2, Temmuz-Aralık, 2005.
- [5] Koçak, Ş., Cebeci, Z., Yenilmez, E., 2003. "Tam Öğrenme Stratejisinin Bilgisayar Destekli Uygulanması Üzerine Bir Çalışma". Ç. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 4, Sayı: 1, Ocak – Haziran 2003.
- [6] Koçak, Ş., Cebeci, Z., Yenilmez, E., 2004. "Tam Öğrenme Stratejisinin Etkilliliği Üzerine Bir Çalışma". Ç. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 4, Sayı: 2, Temmuz-Aralık, 2004.
- [7]. ÖSYM, 2001. *Yükseköğretim Programlarına Göre Kurumlar İçin Merkezi Eleme Sınavı Sonuçları (2001-KMS Temmuz Dönemi)*. Ankara, 2001.
- [8] ÖSYM, 2002. *Yükseköğretim Programlarına Göre Kamu Personel Seçme Sınavı Sonuçları Lisans Mezunları (2002-KPSS Temmuz Dönemi)*. Ankara, 2002.
- [9] ÖSYM, 2004. *Yükseköğretim Programlarına Göre Kamu Personel Seçme Sınavı Sonuçları (2004-KPSS Temmuz Dönemi)*. Ankara, 2004

Ek 1. Deneklere sorulan sorular ve verdikleri cevapların yüzde oranları

Sıra	A Grubu (%)			B Grubu (%)			C Grubu (%)			p
	1	2	3	1	2	3	1	2	3	
1	87.5	6.3	6.3	50.0	11.1	38.9	50.0	6.3	43.8	.020<.05
2	87.5	.0	12.5	83.3	11.1	5.6	68.8	.0	31.3	.157>.05
3	31.3	18.8	50.0	55.6	5.6	38.9	37.5	6.3	56.3	0.999>.05
4	87.5	12.5	0	94.4	5.6	0	93.8	6.3	0	.519>.05
5	81.3	18.8	0	83.3	11.1	5.6	37.5	31.3	31.3	.003<.05
6	75.0	12.5	12.5	50.0	16.7	33.3	68.8	12.5	18.8	.672>.05
7	43.8	18.8	37.5	55.6	11.1	33.3	25.0	12.5	62.5	.186>.05
8	56.3	6.3	37.5	61.1	.0	38.9	43.8	6.3	50.0	.472>.05
9	18.8	18.8	62.5	16.7	5.6	77.8	6.3	12.5	81.3	.225>.05
10	6.3	12.5	81.3	5.6	16.7	77.8	.0	12.5	87.5	.485>.05
11	68.8	12.5	18.8	100.0	.0	.0	87.5	.0	12.5	.258>.05
12	68.8	6.3	25.0	66.7	16.7	16.7	75.0	6.3	18.8	.664>.05
13	6.3	93.8	0	5.6	94.4	0	6.3	93.8	0	0.999>.05
14	75.0	6.3	18.8	88.9	.0	11.1	75.0	.0	25.0	.821>.05
15	75.0	.0	25.0	38.9	33.3	27.8	37.5	37.5	25.0	.210>.05
16	6.3	25.0	68.8	22.2	5.6	72.2	12.5	6.3	81.3	.808>.05
17	93.8	.0	6.3	88.9	11.1	.0	68.8	.0	31.3	.035<.05
18	43.8	18.8	37.5	61.1	5.6	33.3	37.5	18.8	43.8	.704>.05
19	68.8	6.3	25.0	66.7	16.7	16.7	31.3	18.8	50.0	.049<.05
20	6.3	18.8	75.0	.0	5.6	94.4	12.5	.0	87.5	.741>.05
21	75.0	12.5	12.5	72.2	5.6	22.2	25.0	18.8	56.3	.003<.05
22	68.8	12.5	18.8	88.9	.0	11.1	50.0	25.0	25.0	.370>.05
23	12.5	18.8	68.8	27.8	5.6	66.7	18.8	18.8	62.5	.664>.05
24	68.8	12.5	18.8	72.2	5.6	22.2	68.8	6.3	25.0	.833>.05
25	31.3	12.5	56.3	22.2	5.6	72.2	.0	25.0	75.0	.073>.05
26	75.0	.0	25.0	83.3	.0	16.7	56.3	37.5	6.3	0.999>.05
27	31.3	12.5	56.3	50.0	16.7	33.4	56.3	12.5	31.3	.130>.05
28	68.8	6.3	25.0	83.3	5.6	11.1	68.8	6.3	25.0	0.999>.05
29	75.0	6.3	18.8	83.3	5.6	11.1	68.8	6.3	25.0	.652>.05
30	68.8	12.5	18.8	66.7	11.1	22.2	12.5	56.3	31.3	.019<.05
31	81.3	12.5	6.3	72.2	22.2	5.6	43.8	43.8	12.5	.054>.05
32	56.3	6.3	37.5	72.2	11.1	16.7	56.3	6.3	37.5	0.999>.05
33	68.8	6.3	25.0	72.2	16.7	11.1	43.8	56.3	.0	0.999>.05
34	87.5	.0	12.5	77.8	11.1	11.1	37.5	50.0	12.5	.045<.05
35	62.5	6.3	31.3	66.7	11.1	22.2	37.5	25.0	37.5	.326>.05
36	50.0	6.3	43.8	77.8	.0	22.2	43.8	6.3	50.0	.715>.05
37	68.8	18.8	12.5	77.8	5.6	16.7	62.5	12.5	25.0	.501>.05
38	81.3	6.3	12.5	83.3	5.6	11.1	81.3	18.8	.0	.555>.05
39	43.8	18.8	37.5	66.7	5.6	27.8	12.5	25.0	62.5	.086>.05
40	93.8	.0	6.3	77.8	5.6	16.7	87.5	.0	12.5	.595>.05
41	12.5	12.5	75.0	22.2	5.6	72.2	18.8	6.3	75.0	.822>.05
42	25.0	6.3	68.8	11.1	11.1	77.8	.0	12.5	87.5	.072>.05
43	43.8	6.3	50.0	22.2	27.8	50.0	43.8	12.5	43.8	.847>.05
44	93.8	.0	6.3	77.8	5.6	16.7	68.8	18.8	12.5	.196>.05

Ek 2. İkili Grup Karşılaştırmaları (A-B Grubu)

Sıra	A Grubu (%)			B Grubu (%)			p
	1	2	3	1	2	3	
1	87.5	6.3	6.3	50.0	11.1	38.9	.054>.05
2	87.5	.0	12.5	83.3	11.1	5.6	.323>.05
3	31.3	18.8	50.0	55.6	5.6	38.9	.269>.05
4	87.5	12.5	0	94.4	5.6	0	.476>.05
5	81.3	18.8	0	83.3	11.1	5.6	.541>.05
6	75.0	12.5	12.5	50.0	16.7	33.3	.284>.05
7	43.8	18.8	37.5	55.6	11.1	33.3	.736>.05
8	56.3	6.3	37.5	61.1	.0	38.9	.559>.05
9	18.8	18.8	62.5	16.7	5.6	77.8	.460>.05
10	6.3	12.5	81.3	5.6	16.7	77.8	.942>.05
11	68.8	12.5	18.8	100.0	.0	.0	.037<.05
12	68.8	6.3	25.0	66.7	16.7	16.7	.585>.05
13	6.3	93.8	0	5.6	94.4	0	.932>.05
14	75.0	6.3	18.8	88.9	.0	11.1	.436>.05
15	75.0	.0	25.0	38.9	33.3	27.8	.026<.05
16	6.3	25.0	68.8	22.2	5.6	72.2	.160>.05
17	93.8	.0	6.3	88.9	11.1	.0	.232>.05
18	43.8	18.8	37.5	61.1	5.6	33.3	.411>.05
19	68.8	6.3	25.0	66.7	16.7	16.7	.585>.05
20	6.3	18.8	75.0	.0	5.6	94.4	.252>.05
21	75.0	12.5	12.5	72.2	5.6	22.2	.630>.05
22	68.8	12.5	18.8	88.9	.0	11.1	.221>.05
23	12.5	18.8	68.8	27.8	5.6	66.7	.330>.05
24	68.8	12.5	18.8	72.2	5.6	22.2	.768>.05
25	31.3	12.5	56.3	22.2	5.6	72.2	.589>.05
26	75.0	.0	25.0	83.3	.0	16.7	.549>.05
27	31.3	12.5	56.3	50.0	16.7	33.4	.400>.05
28	68.8	6.3	25.0	83.3	5.6	11.1	.558>.05
29	75.0	6.3	18.8	83.3	5.6	11.1	.812>.05
30	68.8	12.5	18.8	66.7	11.1	22.2	.966>.05
31	81.3	12.5	6.3	72.2	22.2	5.6	.759>.05
32	56.3	6.3	37.5	72.2	11.1	16.7	.377>.05
33	68.8	6.3	25.0	72.2	16.7	11.1	.423>.05
34	87.5	.0	12.5	77.8	11.1	11.1	.389>.05
35	62.5	6.3	31.3	66.7	11.1	22.2	.775>.05
36	50.0	6.3	43.8	77.8	.0	22.2	.187>.05
37	68.8	18.8	12.5	77.8	5.6	16.7	.485>.05
38	81.3	6.3	12.5	83.3	5.6	11.1	.987>.05
39	43.8	18.8	37.5	66.7	5.6	27.8	.317>.05
40	93.8	.0	6.3	77.8	5.6	16.7	.382>.05
41	12.5	12.5	75.0	22.2	5.6	72.2	.630>.05
42	25.0	6.3	68.8	11.1	11.1	77.8	.536>.05
43	43.8	6.3	50.0	22.2	27.8	50.0	.179>.05
44	93.8	.0	6.3	77.8	5.6	16.7	.382>.05

Ek 3. İkili Grup Karşılaştırmaları (A-C Grubu)

Sıra	A Grubu (%)			C Grubu (%)			p
	1	2	3	1	2	3	
1	87.5	6.3	6.3	.0	6.3	43.8	.047<.05
2	87.5	.0	12.5	68.8	.0	31.3	.200>.05
3	31.3	18.8	50.0	37.5	6.3	56.3	.563>.05
4	87.5	12.5	0	93.8	6.3	0	.544>.05
5	81.3	18.8	0	37.5	31.3	31.3	.018<.05
6	75.0	12.5	12.5	68.8	12.5	18.8	.885>.05
7	43.8	18.8	37.5	25.0	12.5	62.5	.365>.05
8	56.3	6.3	37.5	43.8	6.3	50.0	.765>.05
9	18.8	18.8	62.5	6.3	12.5	81.3	.451>.05
10	6.3	12.5	81.3	.0	12.5	87.5	.595>.05
11	68.8	12.5	18.8	87.5	.0	12.5	.278>.05
12	68.8	6.3	25.0	75.0	6.3	18.8	.911>.05
13	6.3	93.8	0	6.3	93.8	0	.999>.05
14	75.0	6.3	18.8	75.0	.0	25.0	.565>.05
15	75.0	.0	25.0	37.5	37.5	25.0	.018<.05
16	6.3	25.0	68.8	12.5	6.3	81.3	.317>.05
17	93.8	.0	6.3	68.8	.0	31.3	.070>.05
18	43.8	18.8	37.5	37.5	18.8	43.8	.926>.05
19	68.8	6.3	25.0	31.3	18.8	50.0	.061>.05
20	6.3	18.8	75.0	12.5	.0	87.5	.175>.05
21	75.0	12.5	12.5	25.0	18.8	56.3	.013<.05
22	68.8	12.5	18.8	50.0	25.0	25.0	.526>.05
23	12.5	18.8	68.8	18.8	18.8	62.5	.884>.05
24	68.8	12.5	18.8	68.8	6.3	25.0	.788>.05
25	31.3	12.5	56.3	.0	25.0	75.0	.047<.05
26	75.0	.0	25.0	56.3	37.5	6.3	.016<.05
27	31.3	12.5	56.3	56.3	12.5	31.3	.319>.05
28	68.8	6.3	25.0	68.8	6.3	25.0	.999>.05
29	75.0	6.3	18.8	68.8	6.3	25.0	.911>.05
30	68.8	12.5	18.8	12.5	56.3	31.3	.004<.05
31	81.3	12.5	6.3	43.8	43.8	12.5	.086>.05
32	56.3	6.3	37.5	56.3	6.3	37.5	.999>.05
33	68.8	6.3	25.0	43.8	56.3	.0	.004<.05
34	87.5	.0	12.5	37.5	50.0	12.5	.004<.05
35	62.5	6.3	31.3	37.5	25.0	37.5	.236>.05
36	50.0	6.3	43.8	43.8	6.3	50.0	.936>.05
37	68.8	18.8	12.5	62.5	12.5	25.0	.633>.05
38	81.3	6.3	12.5	81.3	18.8	.0	.223>.05
39	43.8	18.8	37.5	12.5	25.0	62.5	.141>.05
40	93.8	.0	6.3	87.5	.0	12.5	.544>.05
41	12.5	12.5	75.0	18.8	6.3	75.0	.766>.05
42	25.0	6.3	68.8	.0	12.5	87.5	.096>.05
43	43.8	6.3	50.0	43.8	12.5	43.8	.819>.05
44	93.8	.0	6.3	68.8	18.8	12.5	.139>.05

Ek 4. İkili Grup Karşılaştırmaları (B-C Grubu)

Sıra	B Grubu (%)			C Grubu (%)			p
	1	2	3	1	2	3	
1	50.0	11.1	38.9	50.0	6.3	43.8	.871>.05
2	83.3	11.1	5.6	68.8	0	31.3	.075>.05
3	55.6	5.6	38.9	37.5	6.3	56.3	.567>.05
4	94.4	5.6	0	93.8	6.3	0	.932>.05
5	83.3	11.1	5.6	37.5	31.3	31.3	.021<.05
6	50.0	16.7	33.3	68.8	12.5	18.8	.526>.05
7	55.6	11.1	33.3	25.0	12.5	62.5	.177>.05
8	61.1	0	38.9	43.8	6.3	50.0	.398>.05
9	16.7	5.6	77.8	6.3	12.5	81.3	.533>.05
10	5.6	16.7	77.8	0	12.5	87.5	.581>.05
11	100.0	0	0	87.5	0	12.5	.122>.05
12	66.7	16.7	16.7	75.0	6.3	18.8	.652>.05
13	5.6	94.4	0	6.3	93.8	0	.932>.05
14	88.9	0	11.1	75.0	0	25.0	.542>.05
15	38.9	33.3	27.8	37.5	37.5	25.0	.965>.05
16	22.2	5.6	72.2	12.5	6.3	81.3	.759>.05
17	88.9	11.1	0	68.8	0	31.3	.020<.05
18	61.1	5.6	33.3	37.5	18.8	43.8	.295>.05
19	66.7	16.7	16.7	31.3	18.8	50.0	.027<.05
20	.0	5.6	94.4	12.5	0	87.5	.204>.05
21	72.2	5.6	22.2	25.0	18.8	56.3	.022<.05
22	88.9	0	11.1	50.0	25.0	25.0	.027<.05
23	27.8	5.6	66.7	18.8	18.8	62.5	.456>.05
24	72.2	5.6	22.2	68.8	6.3	25.0	.976>.05
25	22.2	5.6	72.2	0	25.0	75.0	.057>.05
26	83.3	0	16.7	56.3	37.5	6.3	.015<.05
27	50.0	16.7	33.4	56.3	12.5	31.3	.917>.05
28	83.3	5.6	11.1	68.8	6.3	25.0	.999>.05
29	83.3	5.6	11.1	68.8	6.3	25.0	.911>.05
30	66.7	11.1	22.2	12.5	56.3	31.3	.004<.05
31	72.2	22.2	5.6	43.8	43.8	12.5	.086>.05
32	72.2	11.1	16.7	56.3	6.3	37.5	.999>.05
33	72.2	16.7	11.1	43.8	56.3	0.0	.035<.05
34	77.8	11.1	11.1	37.5	50.0	12.5	.035<.05
35	66.7	11.1	22.2	37.5	25.0	37.5	.228>.05
36	77.8	0	22.2	43.8	6.3	50.0	.102>.05
37	77.8	5.6	16.7	62.5	12.5	25.0	.598>.05
38	83.3	5.6	11.1	81.3	18.8	0	.219>.05
39	66.7	5.6	27.8	12.5	25.0	62.5	.005<.05
40	77.8	5.6	16.7	87.5	0	12.5	.581>.05
41	22.2	5.6	72.2	18.8	6.3	75.0	.968>.05
42	11.1	11.1	77.8	0	12.5	87.5	.389>.05
43	22.2	27.8	50.0	43.8	12.5	43.8	.326>.05
44	77.8	5.6	16.7	68.8	18.8	12.5	.485>.05

Ek 5. Deneklere sorulan sorular ve verdikleri cevapların yüzde oranları (A,B,C grupları toplamı)

Sıra No	Maddeler	Katılanlar %	Fikrim Yok %	Katılmayanlar %
1	İzleme dersleri derste sürekli aktif olmamı sağladı.	62	8	30
2	İzleme Testleri KPSS için bir ön hazırlık oldu ve KPSS sınavına hazırlanmamı sağladı.	80	4	16
3	İzleme Testleri her sınavda not korkusu yaşattı.	42	10	48
4	Bazı İzleme Testlerine hazırlıksız girmek zorunda kalmam başarıyı düşürdü.	92	0	8
5	İzleme Testleri Eğitimde Teknolojilerin nasıl uygulandığını örneklerle gösterdi.	68	20	12
6	İzleme Testleri süresince dersin her aşamasında izlenildiğimi fark ettim.	26	40	34
7	İzleme Testleri derse sürekli hazırlıklı gelmemi sağladı.	42	14	44
8	İzleme Testleri bıkkınlık ve stres yarattı.	54	4	42
9	Çok fazla İzleme Testi olmamız öğretimin kalitesini düşürdü.	14	12	74
10	İzleme Testleri derse olan ilgimi azalttı.	4	14	82
11	İzleme Testleri her ünite hakkında ayrıntılı bilgi almamı sağladı.	86	4	10
12	İzleme Testleri ünitenin tüm öğelerini-bilgilerini öğrenmemizi sağladı.	70	10	20
13	İzleme Testleri okuldan nefret etmemi sağladı.	0	6	94
14	İzleme Testleri her ünitenin ayrıntılarını görmemi ve algılamamı sağladı.	80	2	18
15	İzleme Testleri uygulanırken yanlışların sürekli karşımıza getirilmesi, yanlışlarımızı düzeltmemizi sağladı.	50	24	26
16	İzleme Testleri çalışmamın karşılığını alamadığımı düşündürdü, derslerden soğumama neden oldu.	14	12	74
17	İzleme Testleri ara ve yarıyıl sonu sınavlarına hazırlanmamızı sağladı.	84	4	12
18	Çok İzleme Testleri olmamız, sınav stresini yenmemize yardımcı oldu.	48	14	38
19	İzleme Testleri her ünitenin tam öğrenilmesini sağladı.	56	14	30
20	İzleme Testleri arkadaşlarımız ile ilişkilerimizi olumsuz etkiledi.	6	8	86
21	Her ünite de sonra İzleme Testi uygulandığından, konularda bir yığılma olmadı ara ve final sınavlarında fazla çalışmama gerek kalmadı.	58	12	30
22	İzleme Testleri her ünite de oluşan öğrenme eksiklerimin artmasını/birikmesini engelledi.	70	12	18
23	İzleme Testleri sonuçlarının asılması bizi rencide etti.	20	14	66
24	Her ünite den sonra yapılan İzleme Testleri öğrenilenlerin kalıcılığını sağladı.	70	8	22
25	İzleme Testlerinin uygulamaları sırasında görevlilerin davranışları bizi çok rahatsız etti.	18	14	68
26	İzleme Testleri sınıf ortalamasına göre kendi başarı durumumuzu öğrenmemizi/görmemizi sağladı.	72	12	16
27	İzleme Testlerinden sonra sorulara cevap bulmaya çalışmak araştırma yapmamızı sağladı.	46	14	40
28	İzleme Testleri bizi öğrenmeye zorladı.	74	6	20
29	İzleme Testleri bizi öğrenmeye teşvik etti.	76	6	18
30	İzleme Testleri geç saatlerde yapıldığından başarıyı düşürdü.	50	26	24

31	İzleme Testleri bilgisayar ortamında yapıldığından sınavların sıkıcı havasını kaldırdı.	66	26	8
32	Hiç çalışmadığımız yeni bir üniteye bile, İzleme Testlerinin sorularını cevaplamamız öğrenmemizi sağladı.	62	8	30
33	İzleme Testleri sonucunun anında görüntülenmesi, itirazlarımızı engelledi ve bizi çalışmaya güdüledi.	62	26	12
34	İzleme Testleri bilgisayar kullanmayı ve İnternet ortamını tanımayı sağladı.	68	20	12
35	İzleme Testleri rekabeti geliştirip çalışmaya teşvik etti.	56	14	30
36	İzleme Testleri düzenli-Sistematiik olarak ders çalışmamızı sağladı.	58	4	38
37	İzleme Testleri sınavlarda hız kazandırdı ve zamanı verimli kullanmayı öğretti.	70	12	18
38	İzleme Testlerinde konunun tamamı hakkında sorular sorulduğundan konunun bütün olarak öğrenilmesini sağladı.	82	10	8
39	İzleme Testleri sürekli olduğundan bizi ezber yapmaya teşvik etti.	42	16	52
40	İzleme Testleri cevabını bilmediğimiz sorularda Mantık kullanmamızı geliştirdi.	86	2	12
41	İzleme Testleri kopya çekmeye özendirdi.	18	8	74
42	İzleme Testleri bizde kıskançlık duygusuna neden oldu.	12	10	78
43	İzleme Testlerine hazırlanmak ve soru çözmek sosyalleşmemize katkıda bulundu.	36	16	48
44	İzleme Testleri, Eğitim Bilimlerine Giriş dersinde, "bilgi" yönünden gerekli altyapıyı kazandırdı.	80	8	12

Ek 6. Öğrencilere Sorulan Sorular

Sıra	Soru
1	İzleme dersleri derste sürekli aktif olmamı sağladı.
2	İzleme Testleri KPSS için bir ön hazırlık oldu ve KPSS sınavına hazırlanmamı sağladı.
3	İzleme Testleri her sınavda not korkusu yaşattı.
4	Bazı İzleme Testlerine hazırlıksız girmek zorunda kalmam başarıyı düşürdü.
5	İzleme Testleri Eğitimde Teknolojilerin nasıl uygulandığını örneklerle gösterdi.
6	İzleme Testleri süresince dersin her aşamasında izlendiğimi fark ettim.
7	İzleme Testleri derse sürekli hazırlıklı gelmemi sağladı.
8	İzleme Testleri bıkkınlık ve stres yarattı.
9	Çok fazla İzleme Testi olmamız öğretimin kalitesini düşürdü.
10	İzleme Testleri derse olan ilgimi azalttı.
11	İzleme Testleri her ünite hakkında ayrıntılı bilgi almamı sağladı.
12	İzleme Testleri ünitenin tüm öğelerini-bilgilerini öğrenmemizi sağladı.
13	İzleme Testleri okuldan nefret etmemi sağladı.
14	İzleme Testleri her ünitenin ayrıntılarını görmemi ve algılamamı sağladı.
15	İzleme Testleri uygulanırken yanlışların sürekli karşımıza getirilmesi, yanlışlarımızı düzeltmemizi sağladı.
16	İzleme Testleri çalışmamın karşılığını alamadığımı düşündürdü, derslerden soğumama neden oldu.
17	İzleme Testleri ara ve yarıyıl sonu sınavlarına hazırlanmamızı sağladı.
18	Çok İzleme Testleri olmamız, sınav stresini yenmemize yardımcı oldu.
19	İzleme Testleri her ünitenin tam öğrenilmesini sağladı.
20	İzleme Testleri arkadaşlarımız ile ilişkilerimizi olumsuz etkiledi.
21	Her ünite de sonra İzleme Testi uygulandığından, konularda bir yığılma olmadı ara ve final sınavlarında fazla çalışmama gerek kalmadı.
22	İzleme Testleri her ünite de oluşan öğrenme eksiklerimin artmasını/birikmesini engelledi.
23	İzleme Testleri sonuçlarının asılması bizi rencide etti.
24	Her ünite den sonra yapılan İzleme Testleri öğrenilenlerin kalıcılığını sağladı.
25	İzleme Testlerinin uygulamaları sırasında görevlilerin davranışları bizi çok rahatsız etti.
26	İzleme Testleri sınıf ortalamasına göre kendi başarı durumumuzu öğrenmemizi/görmemizi sağladı.
27	İzleme Testlerinden sonra sorulara cevap bulmaya çalışmak araştırma yapmamızı sağladı.
28	İzleme Testleri bizi öğrenmeye zorladı.
29	İzleme Testleri bizi öğrenmeye teşvik etti.
30	İzleme Testleri geç saatlerde yapıldığından başarıyı düşürdü.
31	İzleme Testleri bilgisayar ortamında yapıldığından sınavların sıkıcı havasını kaldırdı.
32	Hiç çalışmadığımız yeni bir ünite de bile, İzleme Testlerinin sorularını cevaplamamız öğrenmemizi sağladı.
33	İzleme Testleri sonucunun anında görüntülenmesi, itirazlarımızı engelledi ve bizi çalışmaya güdüledi.
34	İzleme Testleri bilgisayar kullanmayı ve İnternet ortamını tanımayı sağladı.
35	İzleme Testleri rekabeti geliştirip çalışmaya teşvik etti.
36	İzleme Testleri düzenli-sistematiik olarak ders çalışmamızı sağladı.
37	İzleme Testleri sınavlarda hız kazandırdı ve zamanı verimli kullanmayı öğretti.
38	İzleme Testlerinde konunun tamamı hakkında sorular sorulduğundan konunun bütün olarak öğrenilmesini sağladı.
39	İzleme Testleri sürekli olduğundan bizi ezber yapmaya teşvik etti.
40	İzleme Testleri cevabını bilmediğimiz sorularda Mantık kullanmamızı geliştirdi.
41	İzleme Testleri kopya çekmeye özendirdi.
42	İzleme Testleri bizde kıskançlık duygusuna neden oldu.
43	İzleme Testlerine hazırlanmak ve soru çözmek sosyalleşmemize katkıda bulundu.
44	İzleme Testleri, Eğitim Bilimlerine Giriş dersinde, "bilgi" yönünden gerekli altyapıyı kazandırdı.

**A Study on Effects of Online Testing Systems in Learning
(Opinions of the Students)**

Citation/©- Koçak, Ş., Yenilmez, E. D. & Yenilmez, E. (2006). A study on effects of online testing systems in learning: Opinions of the students. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 6 (2), 171-190.

Abstract- Nowadays/Recently online examination and evaluation systems have been used intensively both in distance learning and independent systems. Çukurova University, Online Examination application and evaluation (ÇİSUD) is one of these methods. It is improved in the year 2000 and applied on students on various lessons/subjects. Within this process deficiencies have been supplied and these changes have been mentioned in several studies. The efficiency and availability of the ÇU-ÇİSUD system has been certified on the aspect of the results gained in KPSS and the determination of the differences between the groups by comparing the control and experiment groups. Finally, the last step is applied through the evaluation of the students' opinions. For this reason, opinions of the fifty students who attend four different lessons at school which applies Çİ-ÇİSUD of the system, the application, the effectiveness, availability and its support in learning have been determined through survey and the results are evaluated.

Keywords- Computer aided education, online examination (testing), distance learning, mastery learning.

Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller

Nail KARAGÖZ*

Atrf©- Karagöz, N. (2006). Allah'ın iradesi ve kötü fiiller. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2), 191-216.

Özet- Bu çalışmada Allah'ın iradesinin insanın işlediği kötü fiillere etkisi incelenmektedir. Konu, özellikle Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile ile sınırlı tutulmuştur. Bu konunun açıklığa kavuşmasında ilahi iradenin kabul edilip edilmemesi; kabul edilmişse kadîm mi hâdis mi olduğu önemlidir. İlahi iradenin varlığını kabul edildiğinde birden fazla kadîmin varlığı söz konusu olabilir. İlahi iradeyi kabul etmemek belki daha da problemlidir. Çünkü varlığı irade edilmiş bir kâinat mevcut durumdadır. Ancak meselenin açıklığa kavuşmasında daha belirleyici olan belki de irade kavramından ne anlaşıldığıdır. Bu nedenle Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin ilahi irade anlayışları ve bunu kulların kötü fiilleriyle ilişkilendirmeleri incelenmiştir.

Anahtar Kavramlar- Allah'ın iradesi, kötü fiil, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile

§§§

A-Allah'ın İradesi

Allah'ın iradesinin insanın işlediği kötü fiillere bir etkisinin olup olmadığı, varsa bunun ne şekilde gerçekleştiği konusu çalışmamızın özünü oluşturmaktadır. Burada Allah'ın iradesinin sınırlarını ve kötü fiillerin bu irade ile ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız. Konunun aydınlığa kavuşması için öncelikle irade kavramının nasıl anlaşıldığını ve kelâm ilmi açısından ne ifade ettiğini bilmek gerekmektedir. Çalışmamızı Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları ile sınırlı tutmak istiyoruz.

* MEB Ramazanoğlu İlkÖğretim Okulu Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

1-İrade Kavramı

İrade Arapça bir kelime olup, R.V.D. kökünden türemiştir. Talep etmek, istemek malarına gelir. Bunun yanı sıra dilemek, peşinde olmak, seçmek, niyetinde olmak, arzulamak, tercih etmek, kastetmek anlamları da vardır.¹ İradenin bu anlamlarından hareketle çeşitli tanımlar yapılmıştır. Ancak bunların hemen hepsinde “seçme” ve “tercih etme” anlamları ön plandadır.² Örneğin **Ebu Hanife** (v. 150/767), “İrade; taleptir, istemedir. Otlak, mera arayana râid (arayan, isteyen) denir. Çünkü o isteme, arama halindedir...”³ demektedir.

Kelâmcılar irade kelimesini hem Allah'ın hür bir seçimle fiillerini yaptığı, hem de insanların fiillerini hür bir iradeyle seçmeleri ve bu seçimlerinden sorumlu olmaları anlamında çift yönlü olarak kullanmışlardır.⁴

Nesefî (v. 508/1115), iradenin isteksizliği (kerahiyet) ve zorunluluğu (ızdırar) ortadan kaldıran, sıfat sahibinin maksat ve seçimini gerektiren şey manasında kullanıldığını, iradenin bu şekilde tanımlanmasının, bu sıfatla vasıflanan kişinin eylemlerinde seçme hürriyetine sahip olmasını ve zorlama ve isteksizlik dışında bir durumda bulunmasını ortaya koyduğunu belirtir.⁵ Bunun yanında Nesefî, iradenin aslının meyil ve talep olduğunu, bunların birbirinin yerine kullanılabileceğini de kaydetmektedir.⁶

Cürcânî (v. 816/1413) iradeyi, canlının iki davranıştan birini seçmesini sağlayan bir sıfat olarak tarif etmektedir.⁷ İşlerin hür olarak, istikle ve baskı altında kalmadan yapılabilmesi için talep ve meylin olması tabiidir.

İsfehânî (v. 425/1034)'ye göre irade, şehvet, hacet ve emelden oluşan bir kuvvettir. Yapılmasını yahut yapılmamasını gerektiren bir hükümle birlikte, nefsin bir şeye meyli anlamında bir isimdir. İlk anlamda nefsin bir şeye yönelmesi; diğer anlamda ise bir şeyin yapıl-

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, R.V.D. mad., Beyrut, trs., III, 3, 187-188; el-İsfehânî, Râgıb, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1992, s. 371; en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în, *Tabsiratü'l-edille*, Ankara, 1993, I, 490.

² Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Maturidî*, İstanbul, 1984, s. 30.

³ Pezdevî, Sadru'l-İslâm, *Usulü'd-dîn* (çev. Şerafeddin Gölcük, *Ehl-i Sünnet Akaidi*), İstanbul, 1980, s. 61-62.

⁴ Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul, 1997, s. 121.

⁵ Nesefî, *Tabsira*, s. 491.

⁶ Nesefî, *Tabsira*, s. 490.

⁷ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, Beyrut, 1405h., s. 9.

masını yahut yapılmamasını gerektiren hüküm demektir. Allah hakkında kullanıldığında birinci değil; ikinci anlamı kastedilir. Çünkü Allah meyilden münezzehtir. "Allah böyle diledi." denildiğinde bunun manası "Allah öyle değil de, böyle hükmetti." demektir. "De ki: "Allah size bir kötülük dilese veya bir rahmet istese, O'na karşı sizi kim koruyabilir?"⁸ ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. İrade bazen emir ve kasıt manasında da kullanılabilir.⁹

2) İrade Sıfatı

Subûti sıfatlardan sayılan irade; "Allah'ın zatına ait ezelde sabit ve O'nunla kaim olan vücûdî ve ezeli öyle bir sıfattır ki, Allah onunla bir mümkinî olma veya olmama hallerinden biriyle tahsis eder." şeklinde tarif edilir.¹⁰ Yani Allah irade sıfatıyla varlıkların var olma veya olmama durumlarını ve varoluş vasıflarını belirler.

Mu'tezile kelâmcıları, tevhit anlayışlarına ters düştüğü gerekçesiyle Allah'ın sıfatlarını reddetmişlerdir. Buna bağlı olarak onlar ezeli bir irade anlayışını da kabul etmemişlerdir. İlahi irade ezeli olmayınca tabii olarak insanın fiilleri de ezelden belirlenmiş olmayacaktır.¹¹ Ancak bu konuda Mu'tezile düşünürlerinin hepsinin yaklaşımları aynı değildir. Mesela **Nazzam** (v. 231/845) ilahi iradeyi tamamen inkâr etmektedir. Çünkü ona göre Allah'ın, eşyanın varlığını irade etmesi, onu var etmesi demektir.¹² Bu anlayışa göre eşyanın var olması için irade gibi bir sığata gerek kalmamaktadır. Bununla birlikte çoğu Mu'tezile düşünürleri, irade ve kelâm sıfatlarının zât üzerine zâit manalar olduğunu kabul etmiş; fakat hâdis olduklarını ve Allah'ın zâtıyla kaim bulunmadıklarını ileri sürmüşlerdir.¹³ Mu'tezile'ye göre şayet irade kadîm olsaydı, ezelde zât ile beraber iki kadîmin mevcudiyeti gerekirdi. Bu ise tevhit prensibine aykırıdır. Şu da var ki Allah'ın irade sıfatı kadîm olsaydı, ilahi iradenin kendisine taalluk ettiği her şeyin

⁸ Ahzab, 33/17.

⁹ İsfehânî, *Müfredât*, s. 371.

¹⁰ Gölçük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya, 1998, s. 217.

¹¹ Turhan, Kasım, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul, 1996, s. 45.

¹² el-Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l İslamiyyîn, ve İhtilafü'l Musallîn*, Beyrut, trs, s.190.

¹³ es-Sâbü'nî, Nûreddin, *el-Bidaye fi usûli'd-dîn*, (çev: Bekir Topaloğlu, *Maturidiyye Akaidi*) Ankara, 1978, s. 26, (Çeviri, s.74).

de kadîm olmasını gerektirirdi. Çünkü murâd olmaksızın iradenin mevcudiyeti acz belirtisidir, bu ise Yüce Allah hakkında muhaldir.¹⁴

İlahi iradenin hâdis olduğu görüşü tamamen sorunsuz değildir. Çünkü bu durumda hâdis iradenin mahalli, ilahi zât olmak durumundadır. Hâlbuki ilahi zât hâdis varlıklara mahal olmaz.¹⁵ Bu sebeple Mu'tezile hem hâdis hem de mahalsiz bir irade anlayışını benimsemiştir.

Sâbûnî (v. 580/1184), Mu'tezile'nin Allah'ın hâdis ve mahalsiz bir irade ile mürîd olduğu tarzındaki görüşünü temelde yanlış bularak şöyle demektedir: "...Çünkü bu irade, ya Allah'ın onu yaratmasıyla vücûd bulmuş olacak yahut da kendi kendine var olmuş olacaktır. Eğer muarızımız "Kendi kendine var olmuştur" derse, bu, Yüce yaratıcıyı inkâr etmek demektir. Şayet "Allah'ın onu yaratmasıyla vücûd bulmuştur." derse, kendisine: "Onu irade ile mi yaratmıştır, yoksa iradesiz mi?" diye sorarız. Eğer: "İradesiz olarak yaratmıştır." derse, Allah bu yaratma fiilinde cebir altında kalmış olur. "İrade ile yaratmıştır" şeklindeki bir anlayışa; "Bu irade kadîm midir yoksa hâdis mi?" sorusunu yöneltince, buna da kadîm olduğu şeklinde cevap verilirse, zaten ispat edilmek istenen de budur. Eğer hâdis olduğu söylenirse sorumuzu tekrar ederiz ve bu durum sonsuza dek devam eder."¹⁶

Sünnî kelimcilerin tamamına göre Allah ezelde irade sıfatı ile mevsuftur.¹⁷ Onların bu konuda dayanak olarak aldıkları ayetlerden birkaçı şöyledir: "*Şüphesiz ki Allah, dilediğine hükmeder.*"¹⁸ "*Allah dilediğini yapar.*"¹⁹ "*Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz.*"²⁰ "*Allah size kolaylık diler.*"²¹ İrade sıfatı sabit olunca, irade edenin de varlığı sabit olur.²²

Sünnî kelimcılara göre irade, eşyanın ahlakî mahiyeti ile ilgili bir vasıf değil; oluşla ilgili bir sıfattır. Yani bir fiilin var ya da yok olmasında ilim nasıl etkisiz, tarafsız bir sıfatsa, fiilin iyi veya kötü vasfı kazanmasında da irade öyledir. Bilhassa fiillerdeki ahlakî kıymeti sadece

¹⁴ Topaloğlu, *Matürîdiye Akaidi* (s.105/67 çevirenin dipnotu)

¹⁵ Pezdevî, *Usulü'd-din*, s. 43.

¹⁶ Sâbûnî, *Bidâye*, s. 44, (Çev. s. 106).

¹⁷ Neseî, *Tabsira*, I, 490.

¹⁸ Mâide, 5/1.

¹⁹ Âl-i İmran, 3/40.

²⁰ İnsan, 76/30.

²¹ Bakara, 2/185; Ayrıca bkz. En'am, 6/125, Şura, 42/24.

²² Pezdevî, *Usulü'd-din*, s. 61.

ilahi emre ve nehye bağlayan Eş'arilere göre, bir fiil ancak ilahi emir ve rızaya bağlı olarak iyi veya kötü olabilir.²³ Bu noktada **Gazalî** (v. 505/1111) de Eş'ariler gibi düşünmektedir. Ona göre Allah'tan sadır olan her fiilin birbirinden ayrılması için bir tercih ediciye ihtiyaç vardır. Burada fiilin zâtı veya kudret sıfatı böyle bir tercih için yeterli değildir. Çünkü kudretin iki zıt duruma nispeti ilim sıfatında olduğu gibi eşittir. Bu durumda fiilin şu veya bu yöne tercihini gerektiren bir sığata gerek vardır, o da iradedir.²⁴

Aslında Gazalî'den daha önce **Maturidî** (v. 333/944), ilahi fiilin ilahi tercihlî olduğunu söylemiş ve bunu da "ihtiyar" terimiyle ifade etmiştir. Maturidî'ye göre, görülen her fiilde irade vardır. Çünkü irade her gerçek failde bulunan bir vasıftır.²⁵ Allah'ın ezeldeki iradesi "ihtiyar" anlamı ifade eder.²⁶ Fiildeki ihtiyara baktığımız zaman, her ihtiyar sahibinin aynı zamanda bir irade sahibi olduğunu görmekteyiz. O halde irade ve ihtiyar, aynı manaları ifade eden iki ayrı kelimedenden ibarettir.²⁷ İradenin, bir şeyin oluş zamanını belirlemek olduğunu söyleyebiliriz. Allah'ın irade ve ihtiyar sahibi bulunduğunu bize gösteren yine O'nun fiilleridir. Varlıklara baktığımız zaman bunların birbirlerinden farklı mahiyetlerde ve zamanlarda yaratılmış olması bize açıkça göstermektedir ki ortada bir ihtiyar vardır. Bu durum, Allah'ın ezelde irade sıfatıyla vasıflanmış olduğunu göstermektedir.²⁸

Ne tür bir irade anlayışına sahip olurlarsa olsunlar kelâmçıların, Allah'ın mürîd olduğu ve âlemin varlığını yokluğuna tercih ettiğini kabul ettiklerini biliyoruz.²⁹ Kur'an-ı Kerim'e göre Allah, dilediğini yapar, ne dilerse ona hükmeder, bir şeye "ol" dediği zaman o şey hemen oluverir.³⁰ Hz. Muhammed de Allah'ın dilediğinin olacağını, dilemediğinin olmayacağını ifade etmiştir.³¹

²³ Eş'arî, *Makâlât*, s.191; Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul, 1996, s.143.

²⁴ Gazalî, Ebu Hamid, *el-İktisad fi'l İtikad*, (çev: Kemal Işık, *İtikadda Orta Yol*) Ankara, 1971, s. 75.

²⁵ el-Maturidî, Ebu Mansur, *Kitabu't-tevhid*, İstanbul, 1979, s. 286.

²⁶ Maturidî, *Kitabu't-tevhid*, s. 304.

²⁷ Maturidî, *Kitabu't-tevhid*, s. 295.

²⁸ Maturidî, *Kitabu't-tevhid*, s. 60; Yeprem, *İrade Hürriyeti*, s. 278.

²⁹ Keskin, *Allah-Âlem İlişkisi*, s.131.

³⁰ Bakara, 2/253; Â-i İmran, 3/40; Yâsin, 36/82.

³¹ Ebu Dâvud, *Sünen*, Edeb, 110, I-III, Beyrut, 1988, II, 740.

3) İrade ile İlgili Bazı Kavramlar

Kulların fiillerinin meydana gelişinde irade sıfatının ne gibi bir rolü vardır? Acaba Allah her yapıları irade etmekte midir? İradesi yalnız itaat fiillerine mi taalluk eder, yoksa ilahi iradenin taalluk kapsamına kötü fiiller de girer mi? Ya da bu fiiller Allah'ın mutlak iradesine rağmen mi gerçekleştiriliyor? Şayet öyleyse bu durum Allah'ın mutlak iradesini sınırlamaz mı?... Konunun odağında bu gibi sorular yer almaktadır. Bu soruların cevaplarını bulmak için dilcilerin ve kelâmcıların gerek iradenin lügat ve ıstılah anlamlarını ifade ederken, gerekse ilahi iradeden bahsederken kullandıkları kavramlara ve bu kavramlara yüklenen anlamlara değinmek istiyoruz. Zira ilahi iradenin kötü fiillerle ilişkisini açıklamada bu kavramların belirleyici bir önemi vardır.

a) Meşiet

Çoğu mütekellimce irade ile aynı anlamda kullanılan meşiet, aslında bir şeyi yaratma ve yaratılan şeyin gerçekleşmesi anlamına gelir. Allah açısından bir şeyin mevcudiyetini gerektirir.³² Meşiet kavramının kökü olan 'Ş.Y.E.' sülasisi, "mevcut" ya da "varlık" olarak tanımlanan "şey" kavramının da köküdür. Şu halde irade, bir talep ve meyli ifade ederken, meşiet varlığın şey'iyyeti ile ilgilidir. Biz iradeyi ezeli sıfat olarak görürken, tek tek varlıklarla ilgili olan taalluklarının meşiet olduğunu söyleyebiliriz. İrade daha ziyade karar ve hükümle ilgili iken buna karşılık meşiet doğrudan fiille ilgilidir.³³

b) Emir

Emir, söyleyenin kendisi dışında birine "yap" dediği sözdür.³⁴ Emir verilirken karşı tarafın yapması istendiği için, fiilin gerçekleşmesinde failin dışında birinin iradesi işe karışmaktadır. İmam Muhammed'in rivayetine göre Ebu Hanife emri ikiye ayırmaktadır: Biri oluş (keynünet) emridir ki, Allah bir şeyi emredince o şey olur. Diğer ise vahiy emridir. Bu, iradesinden kaynaklanmış değildir. İradesi de emrinin gereği değildir. Hz. İbrahim'in oğluna söylediği şu söz bunu doğrular: "Rüyada senin boğazını kestiğimi görüyorum; bir düşün, ne dersin?" O da cevaben: "Babacığım! Emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden

³² İsfehânî, *Müfredat*, s. 471.

³³ es-Semerkanî, Hakîm, *es- Sevâdü'l A'zam*, trs., yrs., s. 24; Keskin, *Allah-Alem İlişkisi*, s. 297.

³⁴ Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 53.

bulursun.” dedi.³⁵ İnşallah demeksizin, “*Beni sabredenlerden bulursun.*” demedi. Allah'ın emri bu şekildedir ve Allah onun boğazının kesilmesini dilememiştir.³⁶ Ebu Hanife bu ayette Allah'ın İbrahim peygambere oğlunu kesmesini emrettiği halde aslında böyle bir olayı irade etmediği için olayın gerçekleşmediğini söylüyor. Bu nedenle o, Allah'ın vahiy niteliği taşıyan emirlerinin oluşla ilgili emirlerinden ayrılması gerektiğini vurgulamaktadır. Neseffî'ye göre de irade, emir anlamına gelmez. Böyle olsaydı “*Allah dileseydi yeryüzündekilerin tamamı iman ederdi.*”³⁷ ayetinin anlamı “Allah emretseydi herkes mümin olurdu” olmalıydı. Böyle olunca imanı terk etmek âsiliik sayılmazdı. İkinci olarak, kendisine iman emredilen herkesin mümin olması gerekirdi. Oysaki biz, Allah'a inanmaları emredildiği halde çoğu kimseyi inanmamış görüyoruz. Bu, çelişki ve yalan olduğu gibi, aynı zamanda imkânsızdır.³⁸

c) Rıza

Rıza hükmün yerine gelmesine kalbin sevinmesi³⁹ ve bir şeyi seçip kabul etmek demektir. “*Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslam'ı beğendim(razı oldum).*”⁴⁰ ayetinde de seçme, kabul etme anlamında kullanılmıştır.⁴¹ Rıza kavramı, daha çok Allah'ın, insanların kötü fiilleri işlemesinden memnun olup olmadığı konusu tartışılırken gündeme gelmektedir.

d) İhtiyar

İhtiyar, seçmek demektir.⁴² Kur'an'daki kullanımlarından hareketle⁴³ ihtiyar kelimesinin, sadece iyi olan ve insanlık için nimet ve rahmet manasına gelen şeylerin Allah tarafından seçildiğini ifade etmek için kullanıldığını söyleyebiliriz.⁴⁴ Kur'an'da kullanıldığı her yerde bir

³⁵ Saffat, 37/102.

³⁶ Beyazî, Kemâleddin, *el-Usûlü'l-münife*, (çev: İlyas Çelebi, *İmam A'zam Ebu Hanife'nin İtikâdi Görüşleri*) İstanbul, 1996, s. 85.

³⁷ Yunus, 10/99.

³⁸ Neseffî, *Tabsira*, I, 495.

³⁹ Cürçânî, *Ta'rifat*, s.148.

⁴⁰ Mâide, 5/3.

⁴¹ *el-Mu'cemü'l-vasit*, İstanbul, 1992, s. 351.

⁴² İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, IV, 267.

⁴³ Araf, 7/155; Taha, 20/13; Duhan, 44/32; Kasas, 28/68.

⁴⁴ Keskin, *Kader ve Kaza*, s.124.

seçilmişlik fikri mevcuttur. Bunu şöyle değerlendirmemiz mümkündür: İyi olan şey (hayır), ancak Allah tarafından kulları için seçilip istenilen ve emredilen şeylerdir. Ya da bilgiye dayalı olan seçimin hedefi daima iyi ve güzel olan şeylerdir.⁴⁵

4) İrade Kelimesine Yüklenen Anlamlar

Bu başlık altında kelâmcıların irade kelimesinden ne anladıklarını, ona hangi anlamları yüklediklerini incelemek istiyoruz.

Ebu'l-Yüsr **Pezdevî** (v. 493/1100), Ebu Hanife'nin irade ile meşiet arasında fark gördüğünü söylemektedir.⁴⁶ Ancak eserlerine bakıldığında Ebu Hanife'nin meşiet kelimesini sık sık Allah'ın iradesi anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.⁴⁷ O, Pezdevî'nin belirttiği ayrımı meşiet kelimesini fikhî konularda insanlar için kullanırken yapmış olmalıdır.⁴⁸ Nitekim Pezdevî, Allah hakkında kullanılınca irade ile meşiet kelimeleri arasında fark olmadığını söylemektedir.⁴⁹

Bunun yanında Ebu Hanife, meşiet ile emir ve rıza arasında fark görmektedir. Allah kâfir için küfrü dilemiş ancak küfrü yarattığı halde emretmemiştir. Allah kulun küfründen ve günahından razı değildir. Ancak onlar için küfrü yaratan O'dur.⁵⁰ Ebu Hanife'nin, Allah'ın, her irade ettiğini yarattığı, ancak emretmediği ve ondan razı olmadığı görüşünde olduğu anlaşılıyor. Ona göre Allah kendi dilemesine ve rızasına uygun olarak amel edenlere ve emirlerine boyun eğenlere rıza gösterir. Emirlerine aykırı hareket edenler, yine O'nun dilemesiyle amel etmişler ama rızasıyla amel etmemişler ve günah işlemişlerdir. Günah ise O'nun rızasının dışındadır.⁵¹

Mu'tezile'den **Cafer b.Harb** (v. 236/850)'e göre irade bir şey hakkında hüküm vermek demektir.⁵² **Kâdî** Abdulcabbar (v. 415/1025) ise iradeyi fiil manasında kullanmaktadır.

⁴⁵ Keskin, *Kader ve Kaza*, s.123.

⁴⁶ Pezdevî, *Usulü'd-din*, s.63.

⁴⁷ Bkz. Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri (el-Fıkhü'l-ekber)*, İstanbul, 1992, s. 72-73; (*el-Fıkhü'l-ebzat*), s. 59, 61.

⁴⁸ Zira Pezdevî aynı sayfalarda Ebu Hanife'nin bu kullanımı ile ilgili örnekler vermektedir.

⁴⁹ Pezdevî, *Usulü'd-din*, s.64.

⁵⁰ İmam-ı A'zam, *el-Fıkhü'l-ebzat*, s. 59.

⁵¹ İmam-ı A'zam, *el-Fıkhü'l-ebzat*, s. 59.

⁵² Eş'arî, *Makâlât*, s. 509.

Böyle olduğu içindir ki Allah'ın iradesi O'nun fiilidir.⁵³ Bağdat Mu'tezililerine göre Allah'ın bir şeyi irade etmesi, o şey Allah'ın kendi fiili olursa, Allah'ın bu fiili "var etmesi"; başka bir varlığın fiili olursa, Allah'ın bu fiili "emretmesi" anlamına gelir.⁵⁴

Burada vurgulanması gereken husus şudur: Mu'tezile'ye göre Allah, kulların ancak emir niteliğinde olan fiillerini dilemekte, buna karşılık nehiy biçiminde olan kabih (kötü) fiillerini dilememektedir.⁵⁵ Adalet prensibi ile sıkı bir ilişkisi olduğu bilinen irade görüşü, Mu'tezile'yi, Allah'ın, kulların kötü fiillerini dilemediği sonucuna ulaştırmıştır. Zira kulların fiillerinde zulüm ve haksızlık vardır. Şayet Allah onları yaratsaydı kendisinin zalim ve haksız olması gerekirdi.⁵⁶

Ehl-i Sünnet görüşünü temsil edenlerden biri olan **Eş'arî** (v. 324/936), Allah'ın mutlak bir iradeye sahip olduğunu, bu iradenin her şeyi kuşattığını söylemektedir.⁵⁷ Ona göre Allah iyiyi de kötüyü de irade eder; ancak irade ettiği halde kötülüğü tasvip etmez, emretmez. **Bâkılânî** (v. 403/1013), Allah'ın iyiyi ve kötüyü irade etmesi konusunda neredeyse Eş'arî gibi düşünmektedir. Ona göre de Allah'ın mutlak iradesi vardır ve Allah itaat ve masiyet fiilleriyle diğer olayları irade etmektedir. Bâkılânî bu görüşünü desteklemek için "*Rabbin şüphesiz her istediğini yapar.*"⁵⁸ ayetini delil olarak getirmektedir.⁵⁹ Ayrıca Bâkılânî, "*Allah dileseydi bunu yapamazlardı.*"⁶⁰ ayeti ve "*Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı.*"⁶¹ ayetinin Allah'ın, kulların isyan, yalan ve karşı koyma fiillerini dilememiş olsaydı, bunların gerçekleşmeyeceğini haber verdiğini söylemektedir. Ona göre şayet Allah tüm insanların iman etmesini dileseydi şüphesiz hepsi inanırdı.⁶²

⁵³ Eş'arî, *Makâlât*, s.190; Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Beyrut, 2001, s. 290.

⁵⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s.191.

⁵⁵ Gölcük, Şerafeddin, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara, 1997, s.70.

⁵⁶ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 231.

⁵⁷ el-Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Kâhire, 1397h, s.163.

⁵⁸ Hûd, 11/107.

⁵⁹ el-Bâkılânî, Ebu Bekr, *Kitâbu't-temhîd*, Beyrut, 1987, s.317.

⁶⁰ En'am, 6/137.

⁶¹ Yunus, 10/99.

⁶² Bâkılânî, *Kitâbu't-temhîd*, s. 318.

Eş'arîler Allah'ın umumi iradesinin bütün mevcudata şamil olduğunda ittifak etmişlerdir. Hayır ve şer aynı seviyede olarak Allah'ın iradesinin kapsamı içindedir. Ancak Eş'arîler, emir ile iradeyi birbirinden farklı görmektedirler. Onlara göre şerre ait irade, şerri emretmeyi gerektirmez.⁶³

Ehl-i Sünnet'in diğer bir temsilcisi olan Maturidî, iradeyi bir şeyin zamanında var olmasını ihtiyar etmek olarak tanımlıyor.⁶⁴ İhtiyarın ise seçmek demek olduğunu daha önce söylemiştik. Maturidî'ye göre bazı ayetlerde⁶⁵ yer alan irade ve meşiet kavramları Allah'a nispet edilmektedir. Bu kavramlar rıza ve emir anlamına gelmemektedir. Bunlar farklı şeylerdir. Şüphesiz buradaki meşietin beraberinde fiil bulunmaktadır.⁶⁶ Meşiet kelimesinin Allah açısından bir şeyin mevcudiyetini (yaratılmasını) gerektirdiğini⁶⁷ hatırlayacak olursak Maturidî'nin meşieti fiil anlamında kullandığını, böylece de Mu'tezile'ye yakın bir görüş ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Ancak o, fiillerin yaratılışını ihtiyar kavramıyla açıklayarak Mutezile'den farklı düşündüğünü göstermiştir. Eğer Allah ezelde irade sahibi ise ve irade-fiil arasında bir öncelik-sonralık yok ise bu durumda âlemin de ilahi irade ile beraber bulunması, yani kadim olması gerekecekti. İşte ihtiyar terimi bu problemi ortadan kaldırmak için kullanılmıştır.⁶⁸

Pezdevî, dilcilerin, iradenin muhabbet ve rızadan farklı olduğu konusunda ittifak halinde bulduklarını söylemektedir. Bu kelimelerin dildeki kullanımına bakarsak, mesela bir insan bir başkasına eziyet verdiği zaman özür dilerse özrü kabul edilir. O takdirde "Falan, falandan razı oldu." denir; "Falan falandan diledi, istedi." veya "Falan falandan irade etti." denmez. Muhabbet de bir şeyi güzel ve iyi bulmaktır. "Falan tatlıyı, rahatı, övgüyü sever." denir. Meşiet ve irade bunun hilafıdır. Bu, şöyle bir örnekle açıklanabilir: Bir kimse, elinden kangren olunca elini kesmek ister ve onu irade eder, fakat bu işi sevmez ve bundan razı olmaz. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (sav) ölümünü dileyen kimsenin küfür işlemesinden

⁶³ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (çev: M. Saim Yeprem), İstanbul, 1994, s. 295.

⁶⁴ Maturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 60.

⁶⁵ Bkz.. En'am, 6/39, 125, 129; Secde, 32/13; Maide, 5/48.

⁶⁶ Maturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.297.

⁶⁷ İsfehânî, *Müfredât*, s. 471.

⁶⁸ Maturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 60.

korkulur. Ama Hz. Peygamber'in vefatına razı olursa o kimse hakkında her hangi bir şeyden korkulmaz ve bu kimse günah işlemiş olmaz. Allah, "Allah kullarının küfrüne razı olmaz."⁶⁹ "Allah fesat çıkarmaya razı olmaz."⁷⁰ buyurmaktadır.⁷¹

Buraya kadar belli başlı kelimelerin, Allah'ın iradesinin kulların fiillerine tesiri konusunda kullandıkları kavramları ve bu kavramlar arasındaki ilişkileri tespit etmeğe çalıştık. Şüphesiz her ekol, hatta her kelâmcı kendi anlayış sistemine göre kavram tahlilleri yapmakta ve bu kavramlara anlamlar yüklemektedir. Neticede de sırf kavramlarla konuşmak yeterli olmamakta, bunlardan ne kastedildiğini de bilmek gerekmektedir. İrade ile ilgili kavramları bu sebeple ele almağa çalıştık. Şimdi ise bu kavramlar ışığında, Allah'ın iradesinin, kötü fiillerin meydana gelişindeki tesiri konusunda ileri sürülen görüşleri incelemeye geçebiliriz.

B) Kötü Fiillerin Meydana Gelişi

1) Fiil Kavramı

Cürcânî fiili, "başkasına etkisi olsun veya olmasın herhangi bir sebeple tesir edenin dışında meydana gelen geçici bir durum" olarak tanımlamaktadır.⁷² Bu, fiilin kudret kavramına bağlı olarak yapılmış tanımdır. Zira fiilin var oluş şartı kudrettir. Yukarıdaki tanımda Cürcânî'nin "etki"den kastı kudrettir.⁷³

Kâdî Abdulcabbar fiilin, "Bir kâdirden hâsıl olan hâdislerdir." şeklindeki tanımını doğru bulmamaktadır. Bu tanım, fiilin gerçekleştiği sırada failin kudret sahibi olması gerektiğini çağırıştırabilir. Mesela ok atan biri, ok henüz hedefe ulaşmadan ölebilir. Ona göre bu tanımın yanlışlığında şüphe yoktur. Fiilin tanımı hakkında şöyle demek daha doğru olur: "Fiil, başkasının gücüne dayalı olarak var olan şey" demektir. Böylece yukarıdaki tanıma yapılan itiraz da engellenmiş olur.⁷⁴ Kâdî Abdulcabbar'ın fiilin tanımındaki bu hassasiyeti, ok attıktan sonra ölen birinin, karşı taraftaki kişinin atılan oktan dolayı ölmesi halinde fiilin sorumluluğunu taşı-

⁶⁹ Zümer, 39/7.

⁷⁰ Bakara, 2/205.

⁷¹ Pezdevî, *Usulü'd-din*, s. 77.

⁷² Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 215.

⁷³ Yazıcıoğlu, M. Sait, *Maturidî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul, 1992, s. 22.

⁷⁴ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 218.

ması gerektiği kanaatinden dolayı olmalıdır. Nitekim verdiği örnekten, ok atan kişinin -ok hedefe isabet etmeden ölse bile- her halükarda fiilin sorumlusu olduğunu vurgulama gayreti hissedilmektedir. **Ebu'l Huzeyl** (v. 235/850)'e göre de bir insan bir kimseye ok atsa, sonra ok adama ulaşmadan ölse, sonra da ok adama ulaşip onu öldürse, oku atan diri iken ihdas ettiği bir sebeple, ölümünden sonra meydana gelen öldürme fiilini meydana getirmiş olur.⁷⁵

Kâdî Abdulcabbar, diğer yandan cinsine ve meydana gelişine göre fiili, ilave bir vasfının bulunup bulunmadığını dikkate alarak ikili bir taksime tabi tutmaktadır. Ne yaptığını bilen birinin fiilleri, ilave bir vasıf taşıyan fiillere örnek olarak verilebilir. Diğer fiiller ise şuuru yerinde olmayanlardan da sadır olabilir.⁷⁶ Kâdî'ye göre kulların fiilleri iyi ve kötü olmak üzere iki çeşittir. Kötü olanı Allah elbette irade etmez. Tersine onu çirkin görür ve ona kızar.⁷⁷

Fiilin meydana gelebilmesi için yokluktan varlık sahasına intikali gerekmektedir. Böylece yaratma, fiilin bir çeşidi olmaktadır. Yaratma olarak adlandırdığımız yokluktan varlık sahasına geçiş, Neseffî'ye göre sadece Allah tarafından gerçekleştirilebilen bir olaydır. Dolayısıyla fiilin yaratılması söz konusu olduğunda bu sadece Allah'a aittir.⁷⁸ Mu'tezile ise tam aksi bir görüşe sahiptir. Onlar insanı kudret sahibi bir varlık olarak görür ve "İnsan, bu kudret sayesinde fiilin gerçek yaratıcısıdır." derler.⁷⁹

2) "Kötü" Kavramı

"Kötü"den maksadımız, kulların fiilleri konusunu işlerken kelâmçıların kullandıkları küfür, isyan, şer, masiyet, kabih, kerahet, zulüm, cevr gibi kelimelerdir. Bu kelimelerin ortak noktası, hepsinin de Allah'ın rızasının olmadığı fiiller veya bu tarz fiillere sıfat olmalarıdır.

3) İlahi İrade-Kötü Fiil İlişkisi

Allah'ın iradesi ile kulların kötü fiilleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu Ebu Hanife şöyle açıklamaktadır: "Ameller; farzlar, faziletler ve masiyetler olmak üzere üç kısımdır. Farzlar Allah'ın emri, meşiet, muhabbeti, rızası, kazası, kudreti, yaratması, hükmü, ilmi, tevfiği

⁷⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 402-403.

⁷⁶ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 219.

⁷⁷ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 306.

⁷⁸ Yazıcıoğlu, *Maturidî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 22.

⁷⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 163.

(uygun bulması) ve Levh-i Mahfuz'da yazmasıyla. Faziletler Allah'ın emriyle değildir. Fakat meşiet, muhabbet, rızası, kazası, kaderi, hükmü, ilmi, tevfiği ve Levh-i Mahfuz'da yazmasıyla. Masiyetler de Allah'ın emriyle değildir. Fakat meşietiyedir. Muhabbetiyle değil kazasıyla; rızasıyla değil takdiriyle; tevfiğiyle değil hizlanıyla, ilmiyle ve Levh-i Mahfuz'da yazmasıyla.⁸⁰ Anlaşıldığına göre Ebu Hanife, kötü fiilleri Allah'ın irade ettiğini kabul etmekle beraber, daha önce de belirttiğimiz gibi irade ile emir ve rızayı ayırdığı için kötü fiillerin oluşumunda Allah'ın emir ve rızasına yer vermemektedir.

Mu'tezile'den Kâdî Abdülcabbar'a göre kulların fiillerini Allah'ın yaratması caiz değildir. Çünkü kulların fiillerinde zulüm ve adaletsizlik vardır. Şayet Allah bunları yaratmış olsaydı, O'nun da zalim ve adaletsiz olması gerekirdi. Hâlbuki Allah için böyle bir durum söz konusu değildir.⁸¹ Allah kötü fiilleri dilemez, tam tersine onları çirkin görür.⁸²

Kâdî Abdülcabbar, sadece kötü fiillerin değil, kulların bütün fiillerinin yine kendilerinden olduğunu söyleyerek bu sayede kulların övgüyü veya yergiyi, sevap veya günahı hak ettiklerini savunmaktadır. Ona göre fiillerin Allah'a nispetini kabul etsek bile, bunun ancak mecaz yoluyla olduğunu söyleyebiliriz.⁸³

Bağdat Mu'tezililerinden bir gruba göre Allah'ın bir şeyi irade etmesi demek, şayet o şey Allah'ın kendi fiili olursa, Allah'ın o şeyi yaratması demektir. Eğer irade edilen şey başka bir varlığın fiili olursa, bu durumda Allah'ın o fiili emretmesi anlaşılır.⁸⁴ Görüldüğü gibi Mu'tezile kelâmcıları kötü fiillerin oluşumunda Allah'ın iradesine asla yer vermemektedirler. Bu tutumlarını, "İyiliği dileyen iyi, kötülüğü dileyen kötüdür."⁸⁵ şeklindeki düşüncelerine dayandırdıkları anlaşılıyor.

Pezdevî'ye göre onların bu meseledeki şüpheleri, bu dünyada masiyetleri dileyip sonra onu işleyenleri cezalandırmanın zulüm işlediğini müşahede etmemizden kaynaklanmaktadır.⁸⁶ Böyle bir durumda Allah'a da zulüm isnat etmiş oluruz. Zira O, hem kulların kötü fiillerini

⁸⁰ İmam-ı A'zam, *el-Vasıyye*, s. 88.

⁸¹ Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usul'i'l-hamse*, s. 231.

⁸² Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usul'i'l-hamse*, s. 308.

⁸³ Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usul'i'l-hamse*, s. 527-528.

⁸⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 509.

⁸⁵ Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, s.90.

⁸⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 74.

diler, hem de onları işleyenleri cezalandırırsa zulüm işlemiş olur. Onlar bu konuda “*Allah kullarına zulmetmeyi istemez.*”⁸⁷ ayetini delil getirmektedirler. Mu'tezile'nin bir diğer şüphesi ise Allah'ın kendisine sövülmesini, çirkinliği ve ahmaklığı dilemesinin, Onun için sefihlik, yani ne yaptığını bilmezlik olarak değerlendirilme endişesidir. Oysa Allah zulüm ve ahmaklıktan, kötülükleri ve masiyetleri dilemekten uzaktır.⁸⁸

Mu'tezile'nin adalet prensibine göre, insan davranışları üzerinde ilahi bir müdahale söz konusu değildir. İlahi irade ile gerçekleşen bir davranıştan insanın sorumlu tutulması Allah'ın adaleti ile bağdaşmaz ve neticede zulüm olur. Bu sebepten Allah'ın adaletinin gerçekleşmesi, insanın davranışlarına bizzat karar vermesine ve ilahi de olsa hiçbir baskı olmaksızın, onları iradesiyle yerine getirmesine bağlıdır. Buna göre insanların fiillerini yaratan Allah değil; insanların kendileridir. Fiillerini yaratacak güç, insanlara Allah tarafından verilmiştir. Bu sebeple insan, fiillerinden ötürü Allah'a karşı sorumludur.⁸⁹ Mu'tezilî kelâmcılara göre iyilik, kötülük, adalet gibi ahlakî değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptir.⁹⁰

Mu'tezilî düşünürlerden bazıları Allah'ın kesinlikle kötülük işleyemeyeceğini savunmuşlar; diğer bazıları teoride işleyecek gücü olsa bile, âdil olduğu için pratikte asla kötülük işleyemeyeceği kanaatine varmışlardır. Onların bu tavrı Eş'arîlerce Allah'ın kudret ve iradesini sınırlayan bir davranış olarak anlaşılmıştır. Ayrıca Eş'arîler, insanı, fiillerinin yaratıcısı olarak gören Mu'tezile'yi, beşerî fiiller sahasında Allah'ın rolünü sanki yok sayan bir tutum takınmakla suçlamışlardır.⁹¹ Eş'arî, Kur'an'ın temel mesajı olarak, Allah'ın karşı konulmaz kudretinden, bu kudrete insanın tam teslimiyetini anlamıştır. Allah'ı bir yandan dilediğini yapan, her şeye gücü yeten, mutlak kudret ve irade sahibi bir varlık olarak tarif ederken,⁹² öbür yandan O'nun irade ve kudretini sınırlama anlamına gelebilecek bir tutum içine girmeyi çelişkili görmüş ve bu nedenle i'tizâlî görüşü reddetmiştir.

⁸⁷ Mü'minûn, 23/31.

⁸⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 74.

⁸⁹ Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara, 1992, s. 91.

⁹⁰ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 89.

⁹¹ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 101.

⁹² Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 102.

Eş'arî'ye göre Allah, irade edilmesi caiz olan her şeyi diler. Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmuştur: "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz."⁹³ Bu ayetin bildirdiğine göre Allah dilemedikçe biz bir şey dileyemeyiz. "Rabbim dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı."⁹⁴ Biz dileseydik herkese hidayet verirdik."⁹⁵ "Rabbim dileseydi bunu yapmazlardı."⁹⁶ "Allah dileseydi birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat Allah istediğini yapar."⁹⁷ Bütün bu ayetlerde Allah, dilediğini yaptığını, dilemediğinin olmayacağını açıkça ifade etmektedir.⁹⁸

Eş'arî'nin bu sonuca varmasında Allah'ın emri ve iradesinin ayrı şeyler olduğunu kabul etmesinin etkisi olduğu açıktır. Ona göre Allah iyiyi de kötüyü de diler; iyiyi emreder, kötüyü yasaklar. Allah kötülüğü emretmiyor, onu yasaklıyor. Buna karşılık iyiliği emrediyor. İrade ettiği halde kötülüğü tasvip etmiyor.⁹⁹ Kur'an-ı Kerim'de buyrulduğu üzere Yusuf (a.s.) şöyle demiştir: "Rabbim! Hapis benim için, bunların istediklerini yapmaktan daha iyidir."¹⁰⁰ Burada Yusuf'un (a.s.) hapsedilmesi onun için masiyetken Allah onun hapsedilmesini irade etmiştir. Bu sebeple Allah'a sefeh (ne yaptığını bilmezlik) isnat edilemez.¹⁰¹

Eş'arî, Mu'tezililere şu şekilde itiraz etmektedir: "Siz, Allah istemediği halde O'nun idaresinde küfrün ve isyanın olduğunu söylüyorsunuz. Allah bütün insanların inanmasını istiyor, onlar inanmıyorlar. Bu düşüncenize göre Allah'ın olmasını istediği şeyler daha çok olmuyor da, olmasını istemediği şeyler daha çok oluyor. Çünkü size göre Allah'ın, varlığını dilemediği halde var olan küfür, var olmasını dilediği halde var olan imandan daha fazladır. Allah'ın daha fazla olmasını dilediği şey (iman) olmuyor. Bu, bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri, Allah'ın olmasını dilediği bir şeyin olacağı; olmamasını dilediği bir şeyin olmayacağı şeklindeki anlayışlarını inkâr etmek demektir."¹⁰² Pezdevî de, Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz sözünde ümmetin icma ettiklerini söylemektedir. Ona göre bu icmayı red-

⁹³ İnsan, 76/30.

⁹⁴ Yunus, 10/99.

⁹⁵ Secde, 32/13.

⁹⁶ En'am, 6/112.

⁹⁷ Bakara, 2/254.

⁹⁸ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu'l-Luma'*, 1955, yrs, s. 10.

⁹⁹ Eş'arî, *el-Luma'*, s. 55-56.

¹⁰⁰ Yusuf, 12/33.

¹⁰¹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 173.

¹⁰² Eş'arî, *el-İbâne*, s. 163.

deden veya ona engel olan bir kimse yoktur. Bu, meydana gelen şeylerin Allah'ın dilemesiyle olduğuna, meydana gelmeyen de Allah'ın, o şeyin meydana gelmesini dilemediği için hâsıl olmadığına delildir. Meydana gelen kötülükler ve isyan fiilleri Allah'ın dilemesiyle hâsıl olur.¹⁰³

Eş'arî'ye göre bütün hâdisler Allah'ın filidir ve O'nun iradesi ve yaratmasıyla meydana gelmiştir.¹⁰⁴ Kulların fiilleri, mutlak surette Allah'ın iradesine bağlıdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de Allah: "*Her hangi bir şey için, Allah'ın dilemesi dışında ben onu yarın yapacağım deme.*"¹⁰⁵ buyurmaktadır.¹⁰⁶ Eş'arî'ye göre kulların fiillerinin iyiliği ve kötülüğünün Allah'ın fiili olan yaratma ile ilgisi yoktur. Bu sebeple de Allah'ın fiillerinde iyilik ve kötülük düşünülemez.¹⁰⁷ İyi, kötü, adalet gibi Allah'ın iradesinden bağımsız, objektif ahlâk değerleri yoktur. İyi ve kötü gibi ahlakî kavramlara muhteva kazandıran Allah'ın emir ve yasaklarıdır.¹⁰⁸ Yalan sadece, Allah kötü kıldığı için kötüdür. Allah yalanı iyi kılsaydı, şüphesiz o iyi olurdu. Eğer yalan konuşmayı emretseydi, O'na hiçbir itiraz olmazdı.¹⁰⁹ Bütün fiiller, Allah açısından iyi veya kötü şeklinde herhangi bir değer taşımazlar. Çünkü iyi fiilleri de, kötü olanları da Allah yaratmıştır. Fakat kötüyü kendisi için değil, insanlar için kötü yaratmıştır.¹¹⁰

Bu hususta Bâkılânî de Eş'arî gibi düşünmektedir. Ona göre şayet birisi "Allah'ın itaati, masiyeti ve diğer hâdisleri dilediğini niçin söylüyorsunuz?" diye bir soru sorsa ona şöyle cevap verilir: Çünkü Allah Kur'an-ı Kerim'de kendisi için "*O dilediğini yapar.*"¹¹¹ buyurmaktadır. "*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*"¹¹² ve "*Rabbin dileyeydi yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı.*"¹¹³ ayetleri göstermektedir ki şayet Allah kulların isyan, yalan ve haktan ayrıl-

¹⁰³ Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 67.

¹⁰⁴ Eş'arî, *el-Lum'a*, s. 50-51.

¹⁰⁵ Kehf, 18/23.

¹⁰⁶ Eş'arî, *el-Luma'*, s.110.

¹⁰⁷ Eş'arî, *el-Luma'*, s. 55.

¹⁰⁸ Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli*, s. 105.

¹⁰⁹ Eş'arî, *el-Luma'*, s. 57.

¹¹⁰ Eş'arî, *el-Luma'*, s. 79.

¹¹¹ Hacc, 22/18.

¹¹² İnsan, 76/30.

¹¹³ Yunus, 10/99.

ma fiillerini dilemeseydi bunlar elbette olmazdı, onlar da yapamazdı. Allah herkesin inanmasını isteseydi, kesinlikle herkes inanırdı.¹¹⁴

Eş'arîler'in, Allah'ın kötü fiilleri de dilediğini kolayca söyleyebilmelerinin sebebini herhalde onların irade sıfatını oluşla ilgili bir sıfat olarak görmelerinde aramak gerekir. Zira onların anlayışına göre irade sıfatı, ilim sıfatı gibi eşyanın yaratılması ile ilgilidir. Fiillerin iyi veya kötü olarak nitelenmesinde herhangi bir rolü yoktur. Onların ahlakî kıymeti sadece ilahi emirlere veya yasaklara bağlı olduğuna göre, bir fiil ancak ilahi emir ve rızaya dayalı olarak iyi veya kötü olabilir.¹¹⁵ Bu noktada hem ahlakî değerlerin hem de insanların fiillerinin, Allah'ın irade ve kudretiyle belirlenip takdir edilmiş olması, Allah'ın fiilleri hakkında bir adaletsizlik fikrine de yol açmaz.

İlahi iradenin fiile ontolojik tesiri konusunda Maturidî'nin de Eş'arî'ye paralel düşündüğünü görmekteyiz. Ona göre Allah, irade sıfatı ile varlığı mümkün olanlar arasından dilediğini seçer. Bu merhalede eşyanın iyilik veya kötülük ile vasıflanması aynıdır. Var olan her şey ilahi iradenin bir sonucudur. Bunun daha sonra iyi veya kötü hükmü kazanması sonucu değişirmez.¹¹⁶ Maturidî'ye göre her hangi bir fiilin yergiyi veya azabı yahut övgüyü veya sevabı hak etmesi, insanın onu seçmesine ve maksadına dayanır. İnsan iyi veya kötü fiili istemişse Allah onda onun kudretini yaratır. Fiil, özü itibariyle övgü ve yerginin yahut mükâfat ve cezanın sebebi olmayıp tersine iyi ve kötüye elverişli olabilir. Başka bir ifadeyle fiil, fiil olmak bakımından ne iyidir, ne kötüdür, ne güzeldir, ne çirkindir. Onun iyi veya kötü, güzel veya çirkin olması insanın ona olan kastına bağlıdır.¹¹⁷ İnsan, övülen ve yerilen şeyleri bilebilecek şekilde yaratılmıştır. İnsan aklında övülen şey güzel, yerilen şey çirkin kılınmıştır. Güzelin yerine çirkini tercih etmek güç bir iştir.¹¹⁸ Akıl, sahibine hakikati olduğu gibi gösterir. Güzellik ve çirkinlik konusunda söz ve ifadeler değişse bile gerçekte onlar değişmez ve akıl hiçbir zaman güzeli çirkin görmez.¹¹⁹ Böylece, güzel ve çirkini temyiz edebilen akıl ile insan, fiil olmak bakımından özünde bir değer taşımayan bir fiili, ona olan kastıyla, akılda ve şeriatla övülen

¹¹⁴ Bâkılânî, *Kitâbu't-temhid*, s. 318.

¹¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s.191.

¹¹⁶ Maturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 286.

¹¹⁷ Maturidî, *Kitâbu't-tevhid*, (Fethullah Huleyf'in Mukaddimesi), s. 42.

¹¹⁸ Maturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 221.

¹¹⁹ Maturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 224.

veya yerilen bir fiil haline, başka bir ifadeyle itaat veya masiyete dönüştürebilir. Bu suretle mükâfat veya cezayı hak etmiş olur.¹²⁰

İlahi iradenin fiile tesiri konusunda Eş'arî ile paralel düşünen Maturidî, iyilik-kötülük gibi ahlâkî değerlerin Allah'ın iradesinden bağımsız, objektif bir varoluşa sahip olduğunu savunarak ondan ayrılmaktadır. Çünkü Eş'arî iyilik ve kötülüğü belirleyenin Allah'ın iradesi olduğunu savunurken, Maturidî insanın, temel ahlâkî ilkeleri aklıyla kavrayabileceğini iddia etmektedir. Başka bir ifadeyle, Maturidî'nin düşüncesinde aklen sabit olan temel ahlâk ilkeleri ile vahiyile bildirilenler arasında tam bir uyum söz konusudur.¹²¹

Var olan her şeyi ilahi iradeye bağlayan Maturidî'ye göre bir fiilin Allah'a nispet edilmesi, bir başka yönden insana nispet edilmesine engel değildir. Bunun tersi de mümkündür. Buna göre bir fiilin "şey"¹²² olarak var olması, onun itaat veya masiyet, iyi veya kötü olmasından başka bir şeydir. Mesela fiiller, onları oldukları gibi yaratması ve henüz yokken var etmiş olması yönünden Allah'a; onları Allah'ın emrine veya nehyine göre kesbetsmeleri ve yapmaları yönünden insanlara aittir.¹²³

Maturidî'nin yukarıdaki izahları boşuna değildir. O, yapılan işin ne ölçüde kime ait olduğunu tespit etmek durumundadır. Bilindiği gibi Cebriye'ye göre yapılan iş tamamen Allah'a, Mu'tezile'ye göre ise tamamen insana aittir. Cebriye bu konuda insana hiçbir irade ve kudret hakkı vermezken, Mu'tezile işin bütün sorumluluğunu insana yüklemektedir. Ancak bu iki bakış açısı meseleyi ikna edici bir tarzda çözemediği için Maturidî, konuya başka bir açıdan bakma gereği duymuştur. Ona göre meydana gelen iş hem Allah'a, hem de insana ait olmalı ki diğer çözümlerin mahzurları ortadan kalkmış olsun.¹²⁴ Maturidî'nin bu yaklaşımı Mu'tezile anlayışına uygun değildir. Zira onlara göre fiilin kul ile birlikte Allah'a da nispet edilmesi, fiilden doğan sorumluluğun, O'na da yüklenmesi anlamına gelir. Kul, fiilini yaratmakta müstakil olmazsa, hakkında ödül ve cezanın varit olduğu sevap ve günahın bir anlamı kalmaz.¹²⁵

¹²⁰ Turhan, *Bir Ahlak Problemi*, s. 92.

¹²¹ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s.115-122.

¹²² Maturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 243.

¹²³ Maturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 226.

¹²⁴ Yazıcıoğlu, *Kelam Ders Notları*, s. 142

¹²⁵ Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 293.

Maturidî, Allah'ın âlem ve insanla olan ilişkisi hakkındaki ve ahlakî alanda yükümlülük-sorumluluk ve müeyyide konusundaki açıklamalarında Allah'ın adalet ve hikmetini hep göz önünde bulundurmuş gibi görünüyor.¹²⁶ Ona göre Allah, bütün fiillerinde muhtar olmakla birlikte, O'nun fiilleri asla hikmetin dışına çıkmaz. Hikmetin anlamı isabettir ki, o da her şeyi yerli yerine koymak demektir. Bu da adalettir.¹²⁷ Onun bu hikmet anlayışı aynı zamanda kendisinin kader anlayışıdır.¹²⁸ Kaderin iki anlamı olduğunu söyleyen Maturidî'ye göre onun bir anlamı, bir şeyin üzerinde meydana geldiği 'had'dir ki o da iyi veya kötü güzel veya çirkin hikmet veya sefeh türünden her şeyin olduğu gibi yaratılmasıdır. Bu ise her şeyi olduğu gibi yaratmak ve her konuda en uygununa isabet demek olan hikmetin manasıdır.¹²⁹ Her konuya adalet ve hikmet anlayışıyla bakan Maturidî'nin bu anlayışının, kendisinin insanın fiilleri hakkındaki görüşlerine de yansıdığına hiç kuşku yoktur.¹³⁰

Hakîm es-Semerkandî (v. 342/953), meseleye kader-kaza açısından yaklaşmakta ve şöyle demektedir: "...Kaza, kulların fiillerine delil olamaz. Kaderiye'nin kazayı inkâr etmesi, Cebriye'nin kazaya dayanması ve kulluğu terk etmesi Allah'ı inkârdır. Bu ikisinin arasında yer alanlar ise sağlam bir bağa yapışmışlardır... Kaderiye hayrın ve şerrin, kulun kendisinden olduğunu, Allah'ın onda etkisinin olmadığını, Cebriye ise hayrın ve şerrin hepsinin Allah'tan olduğunu, kulun bir etkisinin olmadığını iddia etmişlerdir. Bu iki fırka ümmetin mecusileridir."¹³¹ Semerkandî'ye göre itaat; Allah'ın kazası, kaderi, tevfiği, meşietî, rızası ve emri ile dir. Masiyet ise Allah'ın kazası, kaderi ve rezil etmesi ile dir. Emri ve rızası ile değildir.¹³² Semerkandî'nin bu açıklamaları, daha önce gördüğümüz Ebu Hanife'nin görüşlerine aynen uymaktadır.

¹²⁶ Turhan, *Bir Ahlak Problemi.*, s. 83.

¹²⁷ Maturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 97, 125, 216 vd.

¹²⁸ Turhan, *Bir Ahlak Problemi.*, s. 83.

¹²⁹ Maturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 307.

¹³⁰ Turhan, *Bir Ahlak Problemi.*, s. 83.

¹³¹ Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s. 8.

¹³² Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 8.

İbn Hümam (v. 861/1457)'a göre Allah'ın iradesi var olan her şeydir, var olmayana değildir. Allah, hayır ve itaati dilediği gibi, şer diye isimlendirdiğimiz masiyet cinsinden küfür ve diğerlerini de diler. Şayet şerri dilemeseydi şer var olmazdı.¹³³

Nesefî de "Allah, kulların fiillerinin yaratılması konusunda hâdis olduğu bilinen her şeyi irade eder. İrade, yaratılmış varlıklar konusunda genel bir kavramdır."¹³⁴ demektedir. Nesefî'ye göre Allah; hayır, şer, itaat, masiyet yönlerinden kulların fiillerini yaratmayı üstlenmiştir. Allah, ilminde var olduğunu bildiği itaat, masiyet vs. her tür fiili kendisi irade etmiştir. Yokluğunu bildiği şeyin de yokluğunu irade etmiştir.¹³⁵

Nesefî, Ehl-i Sünnet'in görüşünü şu şekilde özetlemektedir: "Hangi vasıfta olursa olsun hâdis olan her şey Allah'ın iradesiyle olmuştur. Bunlardan itaat cinsinden olanlar Allah'ın meşietini, iradesi, rızası, muhabbeti, emri, kaderi ve kazası iledir. Masiyet cinsinden olanlar da Allah'ın meşietini, iradesi, kazası ve kaderi iledir. Allah'ın emri ve muhabbeti ile değildir. Çünkü muhabbet ve rıza bir şeyin olmasını onaylamaktır. Bu ise itaate yakışı; masiyete değil."¹³⁶

Görüldüğü gibi Hanefî-Maturidî kelâmcıları irade kavramına emir, rıza ve muhabbet anlamlarını dâhil etmedikleri için kötü fiilleri Allah'ın iradesine bağlama konusunda rahat davranıyorlar.

4) İlahi İradenin Kısımları ve Taallukları

Mu'tezile'nin, kulların kötü fiillerinin ilahi iradeye bağlanamayacağı görüşü üzerinde ısrarla durduklarını biliyoruz. Onlara göre Allah'ın iradesi ile emri birbirinin lazımıdır. Allah hayır işlerinin olmasını irade eder ve onları emreder. Allah bizim namaz kılmamızı, zekât vermemizi ve kendisini birlememizi, peygamberlerine inanmamızı ister ve bize bunları emreder. Allah günahları irade etmez. Küfrü, fıskı, isyanı da irade etmez ve bunları emretmez. Yani Allah, şerri meşietiyile istemez, irade etmez ve emretmez. Bilakis bu şerler insanın iradesi, ihtiyarı ve fiili ile meydana gelir.¹³⁷

Şu halde Mu'tezile'ye göre ilahi irade tek tiptir ve emirle aynı anlama gelmektedir.

¹³³ İbn Hümam, Kemâlüddin es-Sivâsî, *Kitâbu'l-Müsâyere*, İstanbul, 1979, s. 63, 119-120.

¹³⁴ Nesefî, *Tabsira*, I, 497.

¹³⁵ Nesefî, *Kitâbu't-temhid*, s. 315.

¹³⁶ Nesefî, *Kitâbu't-temhid*, s. 315.

¹³⁷ Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler*, s. 290-291.

Böyle olunca da ilahi iradenin kötü fiillere taallukundan söz etmemiz anlamsız olmaktadır. Diğer yandan Nazzam ve Kâ'bî (v. 319/931) gibi Mu'tezililere göre ise ilahi iradenin iki yönü vardır. Bunlardan ilki Allah'ın kendi fiilleri ile ilgili iradesidir ve bu, fiilin aynıdır. Diğer ise başka varlıkların fiilleri ile ilgili iradesidir. Allah'ın kendi fiilleri ile ilgili iradesi için, Allah'ın bir şeyi irade etmesi demek, o şeyi yaratması demektir. Diğer varlıkların fiillerini irade etmesi demek ise iyi olanların yapılmasını, kötü olanların yapılmamasını emretmesi demektir.¹³⁸ Nazzam ve Kâ'bî'nin bu yaklaşımları, Eş'arî'nin irade ve emri birbirinden farklı düşünmesine benzemektedir. Ne var ki Mu'tezile'nin iradeyi oluşla ilgili değil de ahlâkî değer ifade eden bir sıfat olarak düşünmesi; Eş'arî'nin ise ilahi iradeyi, meydana geliş yönünden varlığa tesir eden, ama eşyaya ahlâkî bir değer atfetmeyen bir sıfat olarak kabul etmesi şeklindeki temel yaklaşım farkı devam etmektedir. Eş'arî'ye göre irade ve emir ayrı şeylerdir. Allah iyi-kötü her şeyi irade eder. İyiyi emreder, kötüyü yasaklar. Olmasını irade ettiği halde kötülüğü emretmediği için de akılsız ve gafil olması gerekmez.¹³⁹

Sünnî kelimcilerin, ilahi iradenin ezeli olduğunu ve bu iradeyle Allah'ın iyi- kötü her şeyi dilediğini savunduklarını söylemiştik. Ezeli irade eşyanın var olmasını dilemesi halinde, acaba var olan eşya da ezeli mi olmaktadır? Sünnî kelâmcılar böyle bir riskten kurtulmak için irade ile irade olunan arasına bir de "taalluk" kavramını koymaktadırlar. Böylelikle irade kadim olurken muradın hâdis olması mümkün olacaktır. İrade bir sıfat olarak zaman dışı olmasına karşılık, tek tek fiillerle ilişkisi zaman içinde bir taalluktan ibarettir. Bu, şöyle formüle edilebilir: İrade; ilim ve kudret gibi hayat sahibi olan bütün varlıkların özelliklerindedir. Bundan dolayı Allah'ın böyle bir kemal sıfatından mahrum olması düşünülemez. İlahi irade ezeli-dir. Murad ve makdur olan varlıklar ise böyle değildir. Bunlar ezeli sıfatlar olan irade ve kudretin zaman taallukunun neticesidir.¹⁴⁰

Şu halde ezeli olan iradenin fiillere taalluku hâdis olabilir. Bu, bir yetkinlik vasfı olan iradenin ezeli olmasını gerektirmez.¹⁴¹ Allah'ın iradesi malumu olan her şeye taalluk etmez. Fakat ilmine göre taalluk eder.¹⁴² Yani Allah, bildiği her şeyin zorunlu olarak var olmasını

¹³⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s. 190-191.

¹³⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, s.175.

¹⁴⁰ Neseî, *Tabsira*, I, s.494.

¹⁴¹ Keskin, *Allah-Âlem İlişkisi*, s. 140.

¹⁴² Keskin, *Allah-Âlem İlişkisi*, s. 141.

irade etmez. Ancak Allah'ın iradesi, bütün murad edilmesi mümkün olan şeylere taalluk eder. İradenin bazı şeylere taalluk etmediğini söylemek, O'na irade sıfatının zıddı olan mecbur kalma, beğenmeme ve aciz olma gibi noksan sıfatları izafe etmek olacaktır. Allah, hâdis olan her şeyin yaratıcısıdır ve irade etmediğini yaratması düşünülemez.¹⁴³

Gazalî, ilahi iradenin taalluku ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Bize göre irade, bütün hâdis varlıklara taalluk eden bir sıfattır. Kesin olarak meydana çıkmıştır ki bütün hâdisler Yüce Allah'ın kudretiyle yaratılmıştır. Onun kudretiyle yaratılan her şey, bu kudretin makdura iktiranı ve ona tahsis edilmesi için irade sıfatına muhtaçtır. Buna göre her makdur; murad ve her hâdis de makdurdur. Her hâdis, irade ile meydana gelmiş ve şer, küfür ve masiyet gibi kavramlar da hâdis olduğuna göre şüphesiz bunların da Allah'ın iradesiyle yaratılmış olmaları gerekir. Şüphesiz Yüce Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz. Selefin ve bütün Ehl-i Sünnet'in itikadı işte budur.”¹⁴⁴

Sünnî kelâmcılara göre Allah'ın ilminde ve iradesinde bir değişme olmaz. Yani irade, meşiet ve kudret, kâinatta hâdis olan her şeye, insanların iyi- kötü, güzel-çirkin, itaat-masiyet gibi bütün fiillerine taalluk eder. Ancak O'nun rızası, muhabbeti ve emri sadece güzele, iyiye ve itaate taalluk eder. Kabihe, çirkine ve masiyete taalluk etmez.¹⁴⁵

Meseleyi daha açık bir şekilde ortaya koymak istersek **İzmirli** (v. 1365/1946) ve bazı günümüz kelâmcılarından destek alarak iradeyi iki kısma ayırabiliriz:

a) Tekvinî irade: Meşiet anlamındaki iradedir. Bu çeşit irade, irade edilecek şeye taalluk edince o şey derhal meydana gelir. Allah, bütün mükevvenatın varlığını irade ettiği için mükevvenat var olmuştur. “Bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman, sözümüz ona ancak ‘ol’ dememizden ibarettir. O da derhal oluverir.”¹⁴⁶ ayetinde belirtilen irade bu çeşittir.

b) Teşriî irade: Buna dinî irade de denir. Allah'ın bir şeyi sevmesi ve ondan hoşnut olması (muhabbet ve rıza göstermesi) demektir. Allah'ın bu manadaki iradesi ile bir şeyi dilemiş olması, o şeyin meydana gelmesini gerekli kılmaz. “Şüphesiz ki Allah adaleti, iyiliği ve

¹⁴³ Eş'arî, *el-Luma'*, s. 37.

¹⁴⁴ Gazalî, *el-İktisad*, s. 80.

¹⁴⁵ Taftazanî, *Şerhu'l-akaid*, s.193.

¹⁴⁶ Nahl, 16/40.

*akrabaya iyiliği emrediyor.*¹⁴⁷ ayetindeki irade bu çeşit iradedir. Tekvinî irade hayra, şerre, itaate ve masiyete taalluk ettiği halde teşriî irade yalnız hayra ve itaate taalluk eder.¹⁴⁸ Öyle anlaşılıyor ki irade hakkında böyle bir ayırım yapmak meselenin çözümü için zorunlu olmaktadır. Zira tek tip bir irade anlayışına dayalı olarak bu meseleyi çözmek oldukça güç görünmüyor.

Sonuç

Araştırmamızda ilahi iradenin, kulların kötü fiilleriyle ne gibi bir ilişkisi olduğunu ortaya çıkarmağa çalıştık. Bu konunun açıklığı kavuşmasında ilahi iradenin kabul edilip edilmemesi; kabul edilmişse kadîm mi hâdis mi olduğu önemlidir. İlahi iradenin varlığını kabul ettiğimizde birden fazla kadîm varlığı kabul etmiş olmakla itham edilebiliriz. Bu, Allah'ın tevhidinde zarar verici bir unsurdur. İlahi iradeyi kabul etmemek belki daha da problemlidir. Çünkü varlığı irade edilmiş koskoca bir kâinat ortada durmaktadır.

Ancak meselenin açıklığı kavuşmasında daha belirleyici olan belki de irade kavramından ne anlaşıldığıdır. İlahi irade ister kabul edilsin isterse edilmesin, varlığı irade olunan kâinat meydana olduğuna göre, burada önemli olan, Allah'ın, kendisini inkâra kadar uzanan kötü fiillerle ilişkisini ortaya koymak olacaktır.

Kelâmcılar irade kelimesinin seçmek, tercih etmek, emretmek, hüküm vermek... gibi anlamlarını dikkate alarak kendi düşünce sistemlerine uygun bir irade anlayışına sahip olmuşlardır. Burada iradenin farklı anlamlar taşıması, görüş ayrılıklarının kaynağı gibi görünse de kanaatimizce bu tâli bir sebeptir. Zira konuyu inceleyenlerin bir kısmı, düşüncelerine irade kelimesinin hangi anlamı uygun geliyorsa onu almış gibi bir izlenim uyandırıyorlar. Hâlbuki bazı kelâmcılar, iradeyi iki ayrı anlamda kullanarak meselenin çözümüne bir hayli yaklaşmış görünüyorlar.

Mu'tezile'nin, tevhit prensibine bağlı olarak kadim bir irade anlayışını reddetmesi, onu, kulların fiillerini kendilerinin meydana getirdikleri sonucuna götürmüştür. Zira kadîm bir sıfatı kabul etmek, Mu'tezilî anlayışa göre Allah'ın yanında başka kadimler de kabul etmek

¹⁴⁷ Nahl, 16/90.

¹⁴⁸ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlim-i Kelâm*, İstanbul, 1343h., II, 107-108; Gölcük - Toprak, *Kelâm*, s. 218; Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul, 1993, s. 87.

demektir. Bu ise Mu'tezile'nin varlık sebebi olarak görebileceğimiz en temel prensibi olan tevhide aykırı düşmektedir. İlahi iradeyi reddetmek, kulların kötü fiilleri ile Allah'ın ilişkisini de ortadan kaldıracak, böylece fiillerin sorumluluğu da insanlara kalmış olacaktır. Öyle ya, irade yoksa murad da olmayacaktır. Ancak bu kâinat, ilahi iradenin muradı değil midir? İşte bu gerçek, bazı Mu'tezilî düşünürleri hâdis bir irade anlayışını kabul etmeğe götürmüştür. Böylece tevhit fikri zedelenmeyecek, bu iradenin mahalsiz kabul edilmesiyle de Allah'ın hâdis varlıklara mahal olması engellenmiş olacaktır. Çünkü hâdis bir irade artık bir varlık durumundadır.

Kadîm bir iradeyi kabul eden Sünnî kelâmçılar ise onu ilim ve kudret gibi eşyanın varolması ile ilgili bir sıfat olarak görmektedirler. Böylece ilahi iradenin kötü fiillerle ilişkisi kolayca kurulabilmektedir. Bunun sonucunda ilahi iradenin, Allah'ı inkâr da dâhil tüm kötü fiilleri murad ettiğini savunmak mümkün olmakta ve Allah'ın sefihlikle itham edilmesi tehlikesi de ortadan kalkmaktadır. Zira irade, oluşla ilgili olunca onun muradının ahlakî bir değer taşıması söz konusu olamaz. Bu anlayışa göre insanların fiillerinin ahlakî değer kazanması, Allah'ın onları irade edip etmemesi ile ilgili değil; o fiilleri emretmesi veya yasaklaması ile ilgilidir. Zaten Ebu Hanife'den itibaren neredeyse tüm Sünnî kelâmçıların ilahi iradeyi iki yönlü olarak düşündüklerini, bir yönden eşyanın var oluşu, diğer yönden ise fiilin ahlakî açıdan iyi veya kötü oluşu ile ilgili olduğu sonucuna vardıklarını görüyoruz. İradenin lügat olarak hem emir hem de hüküm (yaratma hükmü) anlamında kullanılabildiğini hatırlayacak olursak söz konusu ayırımın isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim son dönem Sünnî kelâmçıları bu ayırımı iyice netleştirerek iradenin oluşla ilgili olanına "*tekvinî irade*", fiillere ahlakî değer atfeden yönüne ise "*teşrîî irade*" demişlerdir.

Bazı Mu'tezililerin iradeyi ikiye ayırıp eşya ile ilgili olanını yaratma, fiillerle ilgili olanını emretme anlamında anladıklarını dikkate alacak olursak bunun, Sünnî kelâmçıların ayırımına yakın olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki, Mutezile'nin "*yaratma*" olarak anladıkları iradeye Sünnî kelâmçılar "*tekvinî irade*"; "*emir*" olarak anladıkları iradeye ise "*teşrîî irade*" demektedirler. Geriye, fiillerin yaratılıp yaratılmadığı konusundaki anlaşmazlık kalmaktadır. Sünnî kelâmçılar, ilahi iradeyi vurgulamak için kulların fiillerinin mahlûk olduğunu söylerken Mu'tezile, kulların, kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunarak isyan fiillerinin sorumluluğunu Allah'a yüklememeğe çalışmaktadırlar.

Gerçek ne şekilde olursa olsun, sonuç olarak kulların sorumluluğu ortadan kalkmamaktadır. Şurası unutulmamalıdır ki İslam, kulları yaptıklarından sorumlu tutmuş ve hesaba çekileceklerini haber vermiştir. Dahası isyan fiillerini işleyenlere bu dünyada uygulanacak cezalar öngörmüştür. Bu sebeple herkes yaptığından sorumludur. Allah insanlara taşıyamayacakları yükü yüklemeyeceğine göre, herkesin taşıyabileceği kadarından sorumlu tutulacağını söylemek yeterli olacaktır.

Allah's Will and Bad Acts

Citation/©- Karagöz, N. (2006). Allah's will and bad acts, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 6 (2),191-216.

Abstract- In this study, we have searched the effect of Allah's will on the bad acts that humans have acted. We have limited the topic especially by Sunnizm and Mutazila. It is important whether divine will has been accepted or not. In the event that divine will has been accepted, it is also important whether that will is eternal (kadîm) or created (hâdis). When the existence of divine will is accepted, there may be existence of more than one eternal. Not accepting the existence of divine will can be more complicated than accepting it. Because there is a universe that its existence has been willed. However, perhaps the true nature of conception of will may be more definitive in clarifying the topic. This is why, the thoughts of Ahl al-Sunna and Mutazila on divine will and their establishing relation between those thoughts and human's bad acts have been dealt with.

Keywords- Allah's will, bad act, Sunnism, Mutazila

"Kim Bir Kavme Benzerse, O da Onlardandır"

Hadisi Hakkında *

Muhammed Zâhid el-KEVSERÎ

*Çev. Dr. Bekir TATLI***

Atf/©- el-Kevserî, M. Z. (2006). "Kim bir kavme benzerse, o da onlardandır" hadisi hakkında. Çev. B. Tatlı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2), 217-223.

§§§

Allâme eş-Şeyh Muhammed Bahit *rahimehullah*'ın *Mecelletu'l-İslâm el-Ğarrâ*'nın 27. sayısında nakledilen fetvâları içinde şu ifadeler yer almıştır:

"Bu hadis hakkında, her ne kadar es-Sehâvî el-Makâsîdu'l-hasene adlı kitabında: 'Hadis imamları onun zayıf olduğuna hükmetmişlerdir' demiş olsa da, tariklerinin sayısının çoğalmasıyla kendisiyle ihticâc edilir şekilde hasen olmuştur ve onu destekleyen şevâhidi vardır."

Hadisin ihticâc edilir bir hasen oluşu doğrudur; fakat onun **es-Sehâvî**'ye (v. 902) isnâd ettiği "Hadis imamları onun zayıf olduğuna hükmetmişlerdir" sözü *el-Makâsîdu'l-*

* Bu yazı M.Zâhid el-Kevserî'nin (v.1371 h.) *Makâlâtu'l-Kevserî* (ty., yy.) adlı eserinin s. 68-70 arasındaki çevirisidir. Çalışma boyunca geçen müelliflerin vefat tarihleri ve dipnotlar çeviren tarafından konulmuştur.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi. btatli@cu.edu.tr

hasene'de esasen mevcut değildir. Bunun ona isnâdı, ancak bir sebk-ı kalem (kalem hatası) olabilir.

es-Sehâvî'nin *el-Makâsıdu'l-hasene* s. 192'de yer alan ifadeleri:

(من تشبه بقوم فهو منهم) "Kim bir kavme benzerse, o da onlardandır." şeklindedir.¹

Bu hadisi **Ahmed**², **Ebû Dâvud**³ ve *el-Kebîr*'de **Taberânî**⁴, **İbn Ömer**'den merfû olarak nakledilen **Ebû Münib el-Curaşî** hadisi olarak rivâyet etmiştir. Senedinde zafiyet vardır. Fakat bu hadisin şâhid⁵ vardır ki, **el-Bezzâr**⁶ **Huzeyfe** ve **Ebû Hureyre**'den, **Ebû Nuaym**⁷ *Târîhu İsbahân*'da **Enes**'ten⁸, **Kudâî**⁹ mürsel olarak **Tâvus**'tan nakletmektedir.¹⁰ Daha önce hemze

¹ Bkz. Sehâvî, Şemsüddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdîrahman (v. 902), *el-Makâsıdu'l-hasene fî beyânî kesîrin mine'l-ehâdîsî'l-müştehra alâ'l-elsine*, s. 407, no: 1101, Mısır, 1375/1956. Hadis için ayrıca bkz. Zurkânî, Muhammed b. Abdîbâkî (v. 1122), *Muhtasaru'l-Makâsıdu'l-hasene fî beyânî kesîrin mine'l-ehâdîsî'l-müştehra alâ'l-elsine*, s. 214, no: 1012, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Riyâd, 1424/2003.

² Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî (v. 241), *Müsned*, II, 50 (İbn Ömer'den), 92 (İbn Ömer'den), I-VI, Mısır, ty.

³ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (v. 275), *Sünenü Ebî Dâvûd*, Libâs 5 (no: 4031, İbn Ömer'den), I-III, Beyrût, 1409/1988.

⁴ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî'nin (v. 360), *el-Mu'cemu'l-kebîr* (I-XX, Musul, 1404/1983) adlı eserinde bu rivâyete ulaşamadık. Aynı müellife ait eserlerden olan *el-Mu'cemu'l-evsaf*'ta Huzeyfe rivâyeti vardır. Bkz. VIII, 179, I-X, Kahire, 1415. *Müsnedu's-Şâmiyyîn*'de ise İbn Ömer'den nakledilen rivâyet yer almaktadır. Bkz. I, 135, I-II, Beyrut, 1405/1984.

⁵ Şâhid, bir hadise lâfız veya mana yönünden, yahut sadece mana itibarıyla benzeyen lâfızlarla bir diğer sahâbîden rivâyet edilen ve bu rivâyetle ötekine muvâfakat eden hadis anlamına gelmektedir. Bkz. İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrahman eş-Şehrezûrî (577-643), *Ulûmu'l-hadis*, s. 82-85, Dîmeşk, 1406/1986; Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 370-371, Ankara, 1992; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 435-436, Ankara, 1992.

⁶ Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık (v. 292), *Müsned*, VII, 368 (Huzeyfe'den), I-X, Beyrût-Medîne, 1409. Bezzâr'ın naklettiği Ebû Hureyre rivâyetine ulaşamadık.

⁷ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî (v. 430).

⁸ Söz konusu kitaba ve dolayısıyla mezkur rivâyete ulaşma imkânı bulamadık. Yusuf Özbek, Ebû Ali el-Haddâd rivâyeti ile nakledilen bu kitabın tek cilt olduğunu, *Zikru ahbârî İsbahân* başlığı ile iki cilt halinde 1931 tarihinde Leiden'de neşredildiğini kaydetmektedir. Bkz. *Hadis Literatürü*, s. 263, İstanbul, 1994.

⁹ Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer (v. 454), *Müsnedu's-Şihâb*, I, 243-244 (Muâz b. Cebel'den), I, 244 (Tâvus'tan), I-II, Beyrût, 1407/1986.

¹⁰ Bu hadisin ulaşabildiğimiz diğer bazı kaynakları şöyledir: Ma'mer b. Râşid el-Ezdfî (v. 151), *Câmi'*, XI, 453 (Hz. Ömer'in sözü olarak), I-II, Beyrût, 1403; Ebû Abdillâh Abdullâh b. el-Mübârek el-

maddesinde geçen ve **Hasen**'den rivâyet edilen: (إنما العلم بالتعلم) "İlim ancak taallüm (öğrenme) iledir" hadisinde: (وقلما تشبه رجل يقوم إلا كان منهم) "Bir kavme benzeyip de onlardan olmayan çok az adam vardır" şeklinde diğer bir lafızla nakledilen bir eser (söz) bulunmaktadır.¹¹

"Hadis imamları onun zayıf olduğuna hükmetmişlerdir" sözünün **es-Sehâvî**'nin ifadesinde yer almadığı ortaya çıkmıştır. Zaten işaret ettiği şâhitlerle hadisin hasen olduğunu göstermişken bu nasıl olabildi ki? **Ebû Ya'lâ**'nın (v. 307) tahrir ettiği;

(من كثر سواد قوم فهو منهم) "Kimde bir kavmin özelliği galipse, o da onlardandır"¹² şeklindeki **İbn Mes'ûd** hadisi bunun şâhitlerindedir.¹³

Mervezî (v. 181), *Cihâd*, s. 89-90 (Tâvus), Tunus, 1972; Saîd b. Mansûr, Ebû Osman el-Mervezî (v. 227), *Sünen*, II, 143 (Hasen'den merfû olarak), I-II, Beyrut, 1985; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Abdillâh b. Muhammed el-Kûfî (v. 235), *Musannef*, IV, 212 (İbn Ömer), 216 (Tâvus), VI, 470 (Tâvus), 471 (İbn Ömer), I-VII, Riyad, 1409; Ahmed, *Vera'*, s. 178, Beyrut, 1403/1983; Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (v. 249), *Müsned*, s. 267, Kâhire, 1408/1988; Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hasen (v. 295), *Nevâdiru'l-usûl*, I, 375, I-IV, Beyrût, 1992; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (v. 458), *Şuabu'l-îmân*, II, 75 (İbn Ömer), I-VIII, Beyrût, 1410. Bu hadis hakkında etraflı bir inceleme için ayrıca bkz. Tokpınar, Mirza, "Men teşebbêhe bi-kavmin fe-huve minhum Hadisi Üzerine Bir İnceleme", Hadis Tetkikleri Dergisi, c.III, s. 2, yıl: 2005, ss.85-109.

¹¹ Bkz. Sehâvî, *el-Makâsîdu'l-hasene*, s. 107-108, no: 210; Zurkânî, *Muhtasarı Makâsîd'i'l-hasene*, s. 83, no: 190. Başka kaynaklarda bu rivâyetin Hasen'den gelen tarihini göremedik. Ayrıca ulaştığımız tarihlerde rivâyetin son kısmında yer alan bir kavme benzeme konusu da mevcut değildir. Ulaştığımız tarihler şunlardır: İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 284 (Abdullah b. Mes'ûd'un sözü olarak); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî el-Buhârî, (v. 256), *Sahîhu'l-Buhârî*, İlim 10 (Muallak), I-VII, Beyrût, 1410/1990; Bezzâr, *Müsned*, V, 423 (İbn Mes'ûd'un sözü); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XIX, 395 (Muâviye'den merfû olarak); a.mlf. *el-Mu'cemu'l-evsat*, III, 118 (Ebû'd-Derdâ'dan merfû), I-X, Kâhire, 1415; a.mlf. *Müsnedu's-Şâmiyyîn*, I, 431 (Muâviye'den merfû); Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî (v. 430), *Hilyetu'l-evliyâ*, V, 174 (Ebû'd-Derdâ'dan merfû), I-X, Beyrût, 1405; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, VII, 398 (Ebû'd-Derdâ'nın sözü); Hatîb Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (v. 463), *Târihu Bağdâd*, V, 201 (Ebû'd-Derdâ'dan merfû), IX, 127 (Ebû Hureyre'den merfû), I-XIV, Beyrût, ty.; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî (v. 1162), *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, II, 314, I-II, Beyrût, 1405.

¹² Bkz. Sehâvî, *el-Makâsîdu'l-hasene*, s. 426, no: 1170; Zurkânî, *Muhtasarı Makâsîd'i'l-hasene*, s. 223, no: 1070.

¹³ Bu rivâyetin Ebû Ya'lâ'nın hangi eserinde olduğu tasrih edilmemiştir. Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Musenâ el-Mevsilî'ye ait eserlerden olan *el-Mu'cem* (Faysal Âbâd, 1407) ve *el-Müsned*'de (I-XIII, Dimaşk, 1404/1984) bu rivâyete ulaşamadık. İbn Hacer de *el-Metâlibu'l-âliye*'de (V, 182, no: 1704) bu rivâyeti Ebû Ya'lâ'dan nakletmektedir. Belki nüsha farklılığı da söz konusu olabilir. Adı geçen rivâyet şu kaynaklarda mevcuttur: Deylemî, Ebû Şucâ' Şîreveyh b. Şehridâr (445-509), *el-Firdevs bi*

Yine (ليس منا من تشبه بغيرنا) "Bizim dışımızdakilere benzeyen bizden değildir"¹⁴ şeklindeki **Tirmizî** hadisi de bunun şâhitlerindedir. Her ne kadar bunun senedinde **İbn Lehîa**¹⁵ olsa da, o ancak, kendi ashâbı içinde dört Abdullah'ın (abâdile) dışında birisi rivâyet ettiğinde zayıf kabul edilir. Halbuki bu, o dört kişiden biri olan **Abdullah b. el-Mübârek**'in (v. 181)¹⁶ ondan rivâyet ettiği hadislerdendir. **Amr b. Şuayb**'in¹⁷ babası ve dedesi yoluyla naklettiği rivâyet ise, bazı noktalardan da olsa imamların almaktan çekindiği rivâyetlerdendir. Bu konuda söylenecek söz çoktur. *Keşfu'l-hafâ*¹⁸ II, 240'ta görüleceği üzere **İbn Hibbân** (v. 354) ve **el-İrâkî** (v. 806) bu hadisin sahih olduğunu söylemişlerdir. İbn Hibbân'ın tashiî (sahih deme) konusundaki gevşekliği, onun, güvenilir olmayan bir adam hakkında sırf cerhe muttali olmadığı için onu güvenilir kabul etmesidir. Onun bu hadise sahih demesine gelince, bu durum hadisin pek çok kişi tarafından rivâyet edilmesinin yanı sıra, senedde bulunan **Abdurrahman b. Sâbit**'in güvenilir olmasını tercih etmesi yönündendir. Ona göre sahih, haseni de içerir. Nitekim bu, onun şeyhi olan **İbn Huzeyme** (v. 311) ve başkalarının da görüşüdür.

İbn Teymiye'nin (v. 728) *İktizâu's-sırâtı'l-müstakîm*'daki (s. 39) ifadelerinin metni şöyledir: "Ebû Dâvud *Sünen*'inde rivâyet etmektedir: Bize Osman b. Ebî Şeybe rivâyet etti; (o dedi ki) bize Ebû'n-Nadr -yani Hâşim b. el-Kâsım- rivâyet etti; (o dedi ki) bize Abdurrahman b. Sâbit rivâyet etti; (o dedi ki) bize Hassân b. Atıyye, Ebû Münîb el-Curaşî'den, o da İbn Ömer *radiyallahu anhumâ*'dan naklen rivâyet etti. O dedi ki: Rasûlullah *sallallahu aleyhi ve*

me'sûri'l-hitâb, III, 519 (İbn Mes'ûd'un sözü olarak) I-V, Beyrût, 1986; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 360 (İbn Mes'ûd'dan merfû olarak). Bu rivâyet ayrıca benzer anlamda Hasen-Enes b. Mâlik tarihiyle merfu olarak da nakledilmiştir. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Ebî Âsım eş-Şeybânî (v. 287), *Sünne*, II, 627, I-II, Beyrût, 1400; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, 40.

¹⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Süre et-Tirmizî (v. 279), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, İsti'zân 7, no: 2695 (Müellifin ifadesine göre isnâdı zayıftır; bu hadisi İbnu'l-Mübârek İbn Lehîa'dan rivâyet etmiş ve ref etmemiştir); Taberânî, *Evsaf*, VII, 238; a.mlf. *Müsnedu's-Şâmiyyîn*, I, 289; Kudâî, *Müsnedu's-Şihâb*, II, 2065.

¹⁵ Ebû Abdurrahman Abdullah b. Lehîa b. Ukbe el-Hadramî el-Kâdî el-Mısırî (v. 174). Bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 182, I-VIII, Dâru'l-fikr, ty., yy.; Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (v. 748), *Siyeru'l-âlemi'n-nubelâ*, VIII, 11-31, I-XXIII, Beyrut, 1413.

¹⁶ Abdullah b. el-Mübârek el-Mervezî (v. 181). Bkz. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (v. 852), *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 540, Riyâd, 1416.

¹⁷ Amr b. Şuayb b. Muhammed b. Abdillâh b. Amr b. el-Âs (v. 118). Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 738.

¹⁸ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî'ye (v.1162) ait, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs* adlı eser kastedilmektedir.

sellem şöyle buyurdu: (من تشبه يقوم فهو منهم) "Kim bir kavme benzerse, o da onlardandır." Bu ceyyid¹⁹ bir isnâddır; çünkü İbn Ebî Şeybe²⁰, Ebû'n-Nadr²¹ ve Hassân b. Atiyye²² *Sahîhayn* ricâlerinden sika, meşhur ve önemli kişilerdir. Onlar, "*Sahîhayn* ricâliindedir" denilmeye bile ihtiyaçları olmayacak derecede üstün râvilerdir. Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân'a²³ gelince; Yahyâ b. Maîn²⁴, Ebû Zur'a²⁵ ve Ahmed b. Abdillâh (el-İclî)²⁶ onda beis olmadığını söylemişlerdir.²⁷ Abdurrahman b. İbrahim Duhaym²⁸, o sikadır demiştir.²⁹ Ebû Hâtîm³⁰ ise onun müstakîmu'l-hadîs (hadisi sağlam)³¹ olduğunu belirtmiştir.³² Ebû Münîb el-

¹⁹ Ceyyid, "sahih" yerine kullanılan terimlerdenidir. Bkz. Uğur, *age.*, s. 55; Koçyiğit, *age.*, s. 79-80; Yücel, Ahmet, *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır*, s. 162, İstanbul, 1996.

²⁰ Ebû'l-Hasen İbn Ebî Şeybe Osman b. Muhammed b. İbrahim b. Osman el-Absî (v. 239). Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 668.

²¹ Ebû'n-Nadr Hâşim b. el-Kâsım b. Müslim el-Leysî el-Bağdâdî (v. 207). Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 1017.

²² Ebû Bekr Hassân b. Atiyye el-Muhâribî ed-Dimeşkî (v. 120'den az sonra). Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 233.

²³ Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân el-Ansî ed-Dimeşkî (v. 165). Bkz. Hatîb, *Târihu Bağdâd*, X, 224; Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, IV, 264, I-VIII, Beyrut, 1995; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 572.

²⁴ Meşhur cerh ve ta'dil imamıdır. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Ğatafânî el-Bağdâdî (v. 133). Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 1067.

²⁵ Ebû Zur'a Ebeydullah b. Abdilkerim b. Yezîd b. Ferrûh er-Râzî (v. 264). Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 642.

²⁶ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Salih el-İclî el-Kûfî (v. 261). Bkz. İbnu'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir (v. 507), *Tezkiratu'l-huffâz*, II, 560, I-IV, Riyâd, 1415; Zehebî, *Tabakâtu'l-muhaddisîn*, s. 75, 102, Umân, 1404.

²⁷ Bkz. İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-Kûfî (v. 261), *Ma'rifetu's-sikât*, II, 73, I-II, Medîne, 1405/1985; İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (v. 327), *el-Cerh ve'ta'dil*, V, 219, I-IX, Beyrût, 1271/1952; Mizzî, Cemâluddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman b. Yusuf (v. 742), *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVII, 15, I-XXXV, Beyrût, 1400/1980; Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, IV, 264.

²⁸ Ebû Saîd Abdurrahman b. İbrahim b. Amr el-Osmânî ed-Dimeşkî (v. 245). Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 569.

²⁹ Bkz. Mizzî, *age.*, XVII, 16; Zehebî, *age.*, IV, 264; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 136, I-XIV, Beyrût, 1404/1984.

³⁰ Ebû Hâtîm Muhammed b. İdris b. el-Münzir el-Hanzalî er-Râzî (v. 277). Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 824.

³¹ Yücel, *age.*, s. 124.

³² Bkz. Mizzî, *age.*, XVII, 16; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 136.

Curaşî'ye³³ gelince, Ahmed b. Abdillâh el-'İclî onun hakkında: "O sikadır; onun kötü olduğunu söyleyen kimse bilmiyorum" demiştir.³⁴ Hassân b. Atıyye de ondan hadis işitmiştir.³⁵ İmam Ahmed ve başkaları bu hadis ile ihticâc etmişlerdir.³⁶ Daha sonra o, Mâlik (v. 179), Ebû Hanîfe (v. 150), eş-Şâfiî (v. 204), Ahmed (v. 241) ve diğer imamların mezhebinde bu hadis üzerine bina edilen meseleleri serdetmek için konuyu uzatmıştır.

İmamların bir hadisle ihticâc etmeleri, onu sahih kabul ettiklerini gösterir. Hatta, her gruptan ilim ehli çoğunluk (cumhur), ümmetin tasdik etmek veya kendisiyle amel etmek suretiyle kabulle karşıladığı haber-i vâhidin ilmi gerektirdiği kanaatindedir. Nitekim bu konunun ayrıntılarını *Tevcihu'n-nazar*'da³⁷ (s. 134) bulabilirsiniz. Abdurrahman b. Sâbit aleyhine yorumda bulunanların sözleri, ya onun kaderle ilgili bazı görüşlere sahip olmasıyla; yahut da, ömrünün sonlarında hâfızasının zayıflaması ile alâkalıdır. Birincisi, muhakkiklere göre cerh edici bir sebep değildir. İkinci hususa gelince, Hâşim b. el-Kâsım'ın ondan rivâyeti hâfızasının zayıflamasından öncedir. Çünkü o, Abdurrahman b. Sâbit'in vefatı zamanında yirmi üç yaşındaydı. Onun hâfızasının zayıflaması ise ölümünden az bir zaman önce olmuştur. **ez-Zehabî** (v. 748) *el-Mizân*'da Ebû Hâtim ve Duhaym'dan naklen onun sika olduğunu rivâyet etmiştir.³⁸ Aynı şekilde **el-Hatîb** (el-Bağdâdî, v. 463), İbnu'l-Medîni'den³⁹ naklen⁴⁰ ve **el-**

³³ Ebû'l-Münîb el-Curaşî ed-Dımeşkî (ismi bilinmiyor). Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IX, 440; Zehebî, *Mizân*, VIII, 218-219; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 1211.

³⁴ el-'İclî'nin kitabında yer alan ifade: (شامي تابعي ثقة) şeklinde olup, "onun kötü olduğunu söyleyen kimse bilmiyorum" ifadeleri bulunmamaktadır. Bkz. *Ma'rifetu's-sikât*, II, 428. el-'İclî'nin konuyla ilgili görüşüne işaret eden başka kaynaklardaki ifade de bizim verdiğimiz gibidir. Mesela bkz. Mizzî, *age.*, XXXIV, 324; Zehebî, *Mizân*, VIII, 219; İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 271.

³⁵ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *age.*, IX, 440; İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 271.

³⁶ Bkz. İbn Teymiye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî (v. 728), *İktizâu's-sırâti'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*, s. 213, Dâru âlemi'l-kütüb, 1419/1999.

³⁷ *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Cezâiri'ye (1268-1338 h.) ait bir eserdir.

³⁸ Zehebî, *age*, IV, 264.

³⁹ İmam Buhârî'nin (v. 256) meşhur hocası Ebû'l-Hasen İbnu'l-Medîni Ali b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî el-Basrî (v. 234)'dir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 699.

⁴⁰ Bkz. Hatîb, *Târihu Bağdâd*, X, 224. Hatîbu'l-Bağdâdî'nin kullandığı lafız:

(وأما علي بن المديني فكان حسن الرأي فيه) şeklinde olup, "Ali b. el-Medîni onun hakkında güzel düşüncelere sahipti" demektir. Bu kısımda müellifin sarîh olarak "sika" lafzını kullanmadığı anlaşılmaktadır. Elbette kullanılan lafız da sika gibi olumlu bir anlam ifade etmektedir.

Fellâs (v. 249)⁴¹ da rivâyetler muhtelif olmakla birlikte İbn Ma‘în'den naklen onun sika olduğunu rivâyet etmiştir.⁴² Hiçbir kimse esasen bu hadisi münkerleri⁴³ arasında zikretmemiştir.

Bu hadis cevâmi'u'l-kelime'dir.⁴⁴ Onbirinci asrın Şâfiî büyüklerinden olan **en-Necm el-Ğazzi'**ye ait *Hüsnu't-tenebbüh li ahkâmî't-teşebbüh* isimli geniş hacimli bir ciltlik eserde bu hadisten çıkarılan ahkâmın beyanı konusunda geniş açıklamalar mevcuttur. Dımaşk Zâhiriye kütüphanesinde bulunan bu eser, konusunda faydalı ve basılmayı hak eden bir kitaptır.

⁴¹ Ebû Hafs Amr b. Ali b. Bahr el-Fellâs es-Sayrafi el-Basri (v. 249). Bkz. İbn Hacer, *age.*, s. 741. el-Fellâs'ın üç cüzlük bir *Târîh*'inin ve *Tefsîr*'inin olduğu kaydedilmiştir. Bkz. Özbek, *Hadis Literatürü*, s. 114, 272.

⁴² Bkz. Zehebî, *Mizân*, IV, 266.

⁴³ Münker, râvinin muhâlefetinden doğan bir zayıf hadis çeşidi olup, çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Genel kabule göre, zayıf olan bir râvinin güvenilir râvilere muhâlif olarak rivâyet ettiği ve bu rivâyetiyile tek kaldığı hadise münker denilmiştir. Geniş açıklama için bkz. Uğur, *age.*, s. 271-273; Koçyiğit, *age.*, s. 338-340.

⁴⁴ "Özlü sözler" manasına gelen bu tabir, hadislerdeki icâzı ifade etmekte kullanılır. Bkz. Uğur, *age.*, s. 54; Koçyiğit, *age.*, s. 79.

Kongre, Sempozyum ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri

I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu

İslâmî Araştırmalar Dergisi, Tek-Dav, Tübitak-Sobag
Ankara Ticaret Odası, 15–16 Haziran 2006 Ankara

İslâmî Araştırmalar Dergisi ve Tek-Dav tarafından Tübitak-Sobag'ın katkılarıyla 15–16 Haziran 2006 tarihlerinde Ankara'da Ankara Ticaret Odası'nda **I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu** düzenlendi.

Birinci Gün: 15 Haziran 2006 Perşembe Saat 09:00–09:30. Sempozyum saat 09:00'da saygı duruşu ve İstiklal Marşı ve açılış konuşmaları ile başladı. Türkiye Ekonomik ve Kültürel Dayanışma Vakfı Genel Başkanı Prof. Dr. Hikmet Akgül toplumlarda ve bilimde kavramların önemine işaret etti. İslâmî Araştırmalar Dergisi Editörü Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar kavramların öneminden hareketle, birbirimizle anlaşabilmemiz için kavramların içlem ve kaplamaları ile delaletleri konusunda hemfikir olmamız gerektiğini belirtti. UÜİF.'den Prof. Dr. Süleyman Uludağ "*İslâmî İlimlerde Terminoloji Konusuna Genel Bir Bakış*" başlıklı açılış bildirisini sundu.

1. Oturum: **Tefsir** 10:30–12:30. Oturum AÜİF.'den Prof. Dr. Halis Albayrak başkanlığında başladı. I.Tebliğ, "*Tefsir ve Kur'ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu*" başlığı ile UÜİF.'den Doç. Dr. Abdulhamit Birşık tarafından sunuldu. Tebliğde Kur'ân ilimlerinin kaynağı nelerdir, sorusuna cevap arandı. Kur'ân ilimlerinin tamamının kaynağının Kur'ân'da olması düşünülemez ama yine de kaynakları Kur'ân ve Sünnettir, yorumu yapıldı. Tebliğde konu şu iki açıdan ele alındı:

a. Kur'ân'ın, terimlere kaynak oluşu: Kur'ân ilimleri -tamamı olmasa da- ayrıntılı olarak incelendiğinde kavram ve ilkeler olarak Kur'ân'a dayanmaktadır. (Mesela "vahiy" ve vahiyle ilgili kavramlar) Sadece Hz. Peygamber'den değil, diğer milletlerden bahseden ayetlerde de konu ile ilgili bilgiler vardır. "Muhkem ve müteşabih" kavramlarının kaynağını da Kur'ân'da bulmaktayız. "Te'vil," tefsirden ayrıdır ve müteşabihleri te'vil etmek gerekmektedir. Kur'ân bir Ulûmu'l-Kur'ân kitabı değildir ama kavramlarla ilgili ipuçları vermektedir. Tehaddî ile ilgili ayetler –kavramı hariç-

“İ’câzu’l-Kur’ân’la” ilgili çok önemli bilgiler vermektedir. “Nâsîh-mensuh” meselesi, ilgili ayetlere ve Hz. Peygamber’in kullanımına dayanır ki bu kavram sahabe arasında da yaygın olarak kullanılmakta idi. “Kıssa” da Kur’ân’da ipuçları olan kavramlardandır.

b. Terimlere Hz. Peygamber’in kaynaklığı: Yukarıda anılan terimlere terim anlamları Hz. Peygamber zamanında verilmiştir. Hz. Peygamberin din ile ilgili konulardaki sınırlama yetkisi Ulûmu’l-Kur’ân için de söz konusudur. Bu konuyla ilgili olarak “İ’râb” kavramı örnek olarak verilebilir. Hz. Peygamber ve sahabenin anlayışında ve ifadelerinde yer alan “İ’râb”ın “anlama” olduğu, bu anlamının da cümle yapısından geçtiği düşünülmüş ve bu anlamda cümle yapısının incelenmesi olarak kullanılmıştır. Tebliğde sonuç olarak; Ulûmu’l-Kur’ân’la ilgili kavramların büyük çoğunluğunun Kur’ân’da ve Hz. Peygamber’in sözlerinde kaynağını bulduğumuz, bu terimlerin oluşum sürecinin tetkik edilmesi gerektiği ki, İbnü’n-Nedîm’in *Fihrist*’inde dahi Ulûmu’l-Kur’ân ifadesinin yer aldığı, Kur’ân ve hadislerin incelenmesi sonrasında sıranın bunların tanımlanmasına geleceği ifadeleri ile İslâmî ilimler için yeniden Kur’ân’a gitmemiz gerektiği düşüncelerine yer verildi.

Müzakereci Atatürk ÜF.’den Prof. Dr. Lütfullah Cebeci ise sempozyumun isminde yer alan “sorun” kelimesinden hareketle, bizim sorunumuzun bu kavramlardan daha çok sorunları hazırlayan şartlar olduğuna dikkat çekti. Bu şartların, kendiliğinden ortaya çıkan ihtiyaçlar mı, yoksa dayatmalar mı olduğu meselesini gündeme taşıdı. Cebeci tebliğle ilgili müzakeresinde ise, tebliğin hedefinin Kur’ân ilimlerinin, Kur’ân ve sünnetteki izdüşümlerini tespitte çalışmak olduğunu, bu yapılırken “insicam” “müşkil” vb. bazı terimlere değinilmediğine ifade etti. Tebliğde nesihle ilgili olarak verilen “ıçki” örneğinin nesih değil tedricilik olduğunu belirtti. Tefsir Usulü’nün Fıkıh Usulü gibi tam bir usulü olmadığı yönündeki iddiaya da katılmadığını belirten Cebeci, bu iki usulün birbirinden ayrı şeyler olmadığını, “ayrı mantıkla aynı metni anlamaya çalıştıklarını” vurguladı. Buradan hareketle İslâmî ilimlerde parçalanmanın da problem doğurduğunu ifade etti.

II.Tebliğ *“Tefsirin Yöntemi Açısından Tefsir Ürünlerinin Sınıflandırılması Sorunu”* AÜF.’den Prof. Dr. Mehmet Paçacı tarafından sunuldu. Paçacı tebliğini Suyûtî’nin *el-İtkân*’ına dayalı olarak, “Tefsirin Kaynakları” ile ilgili bölüm özelinde tartışacağını belirtti. Suyûtî öncelikle tefsirin önemini Kitap, sünnet, icma ve kıyas (akıl) yoluyla ortaya koyuyor. Bakara 2/269 ayetteki “hikmet”i “tefsir” olarak yorumluyor, Rasulullah ve sahabeden de örnekler veriyor. Suyûtî’ye göre ilk dönemde tefsir faaliyeti yerine “İ’râb” olarak adlandırılan bir anlama faaliyeti vardı. Paçacı bu noktada tefsirin ilk ve gerçek kaynağının “sünnet” olduğuna dikkat çekti. Suyûtî’de rivayetlerden uzak bir tefsir kabul edilemez. Çünkü rivayetler ayetlerin indiği ortamı öğrendiğimiz tek kaynaktır. Ashaptan gelen haberler “merfu” kabul edilir. Suyûtî’ye göre tabiündan gelen haberler de kaynaktır, Arap diline de dayanmak gerekir. Ahmed b. Hanbel’in Arap şiirinin tehlikesine dikkat çektiğini

de nakleder. Çünkü ayeti anlamaya çalışırken, ayette kastedilen anlamın yerine şiiirde kastedilen anlamın kayma tehlikesi bulunmaktadır. Suyutî'nin "rey" ile tefsire karşı çıkışının anlamı ise salt aklın kullanımına karşı çıkış değil, yöntem dışlanarak yapılan tefsire karşı çıkıştır. Rivayetlerin (Rasulullah, sahabe ve tabiundan) ve Arap dilinin dikkate alınmamasına karşı çıkıştır. Suyutî rey ile tefsire karşı çıkarken şu esasları sayar. *Bilinmesi gereken ilimleri bilmeden tefsir, *Müteşabihin tefsirini yapmak, *Mezhebi esas alan tefsir (sübjektif), *Delil olmaksızın tefsir, *Arzu ve zevke göre aklın kullanılması.

Suyutî "Kur'ân zelül bir kitaptır." ifadesini kullanıyor. Bu, "Yorumlayan doğru anlamı vermezse yorumlayana boyun eyer ve onun istediği anlamları sunar." demektir. Paçacı'ya göre bu, Gadamer'in yorumla ilgili öngörüsüyle de örtüşmektedir.

Suyutî müfessirin donanımı ile ilgili yirmi beş ilim sayar. "Kim tefsir yapabilir?" sorusuna cevap bulmaya çalışır. Suyutî tefsirde iki önemli yanışı vurgular. Bunlar, "lafzî anlamdan uzaklaşmak" ve "mütekellimin kastını, muhatabını (Rasulullah'ı) dikkate almadan anlamaya çalışmaktır." Paçacı'ya göre burada tarihselliğe atıf vardır. Suyutî Zemahşeri'yi kelimâ konuları tefsire dâhil ettiğinden eleştirir. Taberî ise ideal (model) tefsirdir. Suyutî tefsir nasıl yapılmalı sorusuna; -Metotlu olmalı, -Lafzî ilimlere bağlı kalınmalı, -Sebeb-i Nüzul verilmeli cevabını verir. Suyutî "tefsir" başlığını koyup, nahiv ve fıkıh gibi ilimlerde eser ortaya konulmasına karşıdır (Kurtubî ve Râzî'ye eleştiriler yöneltilir.) Tefsir diye adlandırılan ve yöntem, konu ve amacı olan bir kavram vardır. Diğer ilimlerin buna eklenmesine karşıdır.

H.Albayrak ise "Suyutî'nin ilk muhatapların anlaması sürecine tefsir, diğer anlamalara ise te'vil dediğini, bu ayırımın ilk olarak Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ında göze çarptığını" ifade etti.

Müzakereci EÜİF.'den Prof. Dr. Zeki Duman, tebliğin Suyutî'nin adı geçen eseri değil de, Kur'ân'dan hareketle dil ve Kur'ân bütünlüğü içerisinde sunulması halinde daha iyi olacağını belirtti. Kavramlarımızı dilbilim ve Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde tekrar gözden geçirmemiz gerektiğine vurgu yaptı. "Sure" kavramını örnek olarak veren Duman, bu kelimenin Kur'ân'da Hz. Peygamber'e nazil olan ayetler topluluğu olarak geçtiğini, "sure" anlamının ise bulunmadığını vurguladı. Tebliğde ifade olunan tefsir ve te'vil kelimelerine de değinen Duman, bu kavramları ayırtırmanın çok zor olduğunu belirtti. "Kur'ân'ın Kur'ân'la, Sünnetle ya da dilbilimle tamamen tefsir edildiğini söylemeyiz." ifadeleri ile sözlerine son verdi.

III. Tebliğ "*Modern Yorum Biliminin Kavramsal Çerçevesi ve Bunun Kur'ân Tefsiri İle Doku Uyuşması Sorunu*" başlığı ile EÜİF.'den Doç. Dr. İbrahim Görener tarafından sunuldu. Görener'in tebliği şu bölümlerden oluşuyordu.

1. Yorum-bilim ifadesindeki zorluklar: (Hermenötikte araya tarihsel süreç giren bir metni anlamada karşılaşılan zorluklar.) Tebliğde “hermenötüğün” yorumbilim olmadığı, “anlam bilgisi, anlama ulaşma peşinde koşan felsefe” olduğu vurgulandı.

2. Günümüzle arasında tarihsel kopukluğu olan edebi metinlerin anlaşılması: “Tarihsel metinle karşılaşmada dikkat edilecek hususlar, Yazarın niyeti, İlk muhataplar, Metnin anlattıkları, Bizim anladıklarımız” olmak üzere bu metinlerin anlaşılmasında karşılaşılan sorunlar sıralandı.

3. Batıda ilahiyat sahasında hermenötüğün kullanımı: Hermenötik, batıda din-bilim çatışmasının hız kazandığı bir ortamda İncillerin savunulması amacı ile başvurulmuş, metin tenkidi ile omuz omuza ilerlemiş bir felsefedir. İncillerin insan ürünü olduğunu kabul etmektedir. Kur’ân’ın “dinlilik” yönü bizde önemli iken batıda İncillerle ilgili olarak bu yön dikkate alınmaz.

4. Çözüm önerisi olarak batıdan ithal kavramların kullanımı: Tebliğe göre, batıdan ithal kavramların kullanımı değil de Kur’ân’a uygulamak sorun teşkil ediyor. Kur’ân Allah kelamı olması hasebiyle sayılan bu ayaklardan biri sorunludur. Geçmişte “kıyas” kullanılmış ama bu kavram, kökleri kültürümüzde olan bir kelime idi. “Hermenötikte” ise böyle bir şansımız yoktur.

Kültürümüzde hermenötüğü anımsatan çalışmalara da dikkat çeken Görener, Tefsir Tarihinde bir müfessiri anlamak için (hayatı, hocaları, dönemi vb.) bu yöntemle başvurulabileceğini belirtti. Tebliğde, Hz. Peygamber’e ait olan bir sözün değerini yakalamak için ravilerin cerh ve tadil metodu ile irdelenmesi de bu tür faaliyetlere örnek olarak verildi. Esbâb-ı Nüzul ve Mekki-Medenî’de ise tarihsellik elde edilmek istenen bazı unsurların var olduğu ifade edildi. Sonuç olarak hermenötüğü dışlayamayacağımızı belirten Görener, kendimize göre şekillendirmemiz gerektiği yönünde bir öneri ile tebliğine son verdi.

Müzakereci ÇÜİF.’den Doç. Dr. Mustafa Öztürk ise hermenötüğün yapılışı ile ilgili herhangi bir çalışma olmamasından yakılarak sadece konu etrafında konuşmaktan ileri gidilemediğini ifade etti. Tartışmaların hermenötikten çok klasik usuldeki kavramlar üzerinde yapılması gerektiğini belirterek, hermenötüğün Ulûm’ı-Kur’ân’da neye karşılık geldiğini bilmedikçe tartışmaların askıda kalacağını savundu.

2. Oturum: **Hadis** 14:00-16:00. MÜİF. Prof.Dr. Ahmet Yücel başkanlığında yapılan bu oturumun I.Tebliği “*Kavramlaşma Sürecinde “Sünnet” Terimi*” başlığı ile AÜİF.’den Doç. Dr. Bünyamin Erul tarafından sunuldu. Tebliğde öncelikle sünnetin kelime anlamı, kökeni ve kullanımlarına değinildi. Kur’ân’da “sünnet” terimi ele alındı. Kur’ân’da “sünnetullâh” olarak kelimenin Allah’a nispet edilmesinin Hz. Peygamber’in sünnetine zemin hazırladığı vurgulandı. Ardından Hz. Peygamber’in sünnet terimini lügavî ve ıstılahî anlamlarda nasıl kullandığına yer verildi. “Sözlük anlamındaki kullanımının Arap edebiyatındaki kullanımından farksız olduğu, daha sonraları

ise içeriği olumlu olan bir kavram haline dönüştüğü” belirtildi. “Bidat karşıtı” anlamda bir kullanım hakkında ise yeterli derecede rivayete sahip olmadığımız belirtilirken Kitap-sünnet ilişkisi içeren rivayetlere ise ihtiyatla yaklaşılması tavsiye edildi. Sahabe döneminde ise daha çok kavramsal kullanımın yaygınlaştığı, aralarındaki “neyin sünnet olduğu” tartışmalarından da kavramlaşma sürecine girdiğini görmekteyiz, denildi. Tabii neslinde bolca kullanılan bu kavrama ilaveten “hulefa-i raşidin sünnetine” de dinî değil de idarî ve icthadî davranışlar anlamında rastladığımız, “bidat” karşıtı anlamında da kullanımların başladığı, nadiren “sünnî” tabirinin görüldüğü, bunlar yanında sözlük anlamındaki kullanımın da devam ettiği de belirtildi. Tebe-i tabiin döneminde bütün bu kullanımlar devam ederken başka ifadelerin de kullanıldığı görülmektedir. Mesela İmam Malik “es-sünnetü indenâ” derken Medine Ekolünün benimsediği görüşü kastetmektedir. Sonuç olarak oryantalistlerin sünnet kavramının “geç döneme” ait bir kavram olduğu yönündeki iddialarının gerçeği yansıtmadığı, ilk dönemde kavram olarak kullanımının sonraki kavramlaşmaların lafza ilavesi olabileceği görüşlerine yer verildi.

Müzakereci SDÜF. Prof. Dr. Talat Sakallı ise kültürümüz içerisindeki önemli simaların sünnetten neyi kastettiklerinin ortaya konulması gerektiğini belirterek, tebliği tamamlayıcı olması açısından usul kaynaklarında (Fıkıh ve Hadis Usulü) sünnetin kullanımlarına örneklerle değindi.

II. Tebliğ “*Sahih Kavramı Üzerine Bir İnceleme*” başlığı ile AÜF.’den Doç. Dr. Mehmet Emin Özafşar tarafından sunuldu. “Sahih” kavramının en fazla anlam kaymasına uğrayan kelimelerden olduğu vurgulandı. Kavramın kökeni, “hastalıklı ve kusurlu olmayan” anlamına gelmektedir. Her durum ve objeyi nitelemek için kullanılır. “Sahih” kavramının erken dönem ticaret terimleri içerisinde “sahih para” vb. şekillerde yer aldığı belirtilerek, bu kullanımdan terimleşmiş olabileceği ihtimali ortaya konuldu. İbrahim en-Nehâî’ye de “hadisin sarrafı” denilmesi de delil olarak getirildi. “Terim olarak ilk kimin kullandığı bilinmemekle beraber İmam Şafî’ye kadar götürülmektedir ki bu kullanım onun talebelerinde vardır. Kendi eserlerinde ise “sâbit” kelimesi yer alır. Hadis literatürüne ise senetle ilgili olarak girmiştir ve sâbit anlamındadır. Rivayetin doğruluğunu değil talebenin hocadan hadis aldığını çağırıştırılmaktadır. Sonraki dönemlerde hadisin sıhhati ve içeriği ile ilgili yorumlar ilk dönem sıhhat kavramında yoktur. O dönemde şekilsel bir tanımlamadır.” ifadeleri ile tebliğe son verildi.

Müzakereci Sakarya ÜF.’den Prof. Dr. Abdullah Aydınlı ise ilk dönemde “sahih olmayı” ifade eden ve bu anlamda kullanılan diğer kavramları ele alarak tebliğe katkıda bulundu. İlgili kavramın (sahih) kullanımına ise hicri II. asırda kesin olarak rastlandığını, yazı olarak ulaşmasa da söz olarak “sahih-sagîm” ifadelerinin birbirinin karşıtı olarak kullanıldığını belirtti. “İlk dönemlerde de senede olduğu kadar metne de vurgu yapılmıştır. “hâzâ isnâdün sahîhün” ifadeleri ya-

nında “hâzâ hadisün sahîhün” ifadeleri de yer almaktadır.” Dolayısıyla “sahih” kavramının sadece senetle ilgili değil (senet-metin birlikte olmak şartıyla) tümünden hadisle ilgili olduğunu da tebliğe bir katkı olmak üzere belirtti.

III. Tebliğ “*Modern Dönemde Kullanılan Hadis Tenkit Terimlerinin Tarihsel Kökenleriyle Yüzleştirilmesi*” başlığı ile OMÜF.’den Doç. Dr. Yavuz Ünal tarafından sunuldu. Tebliğde aslen tenkit ifade etmemesine rağmen o bağlamda kullanılan terimlere dikkat çekildi. Kavramların doğru bağlamda kullanılmamasının zihinsel bunalıma yol açtığını belirtilerek doğru kullanımın tespitinde “kavramların tarihsel kökenleriyle buluşturulmaları” çözüm olarak sunuldu. Değişime örnek olarak “mürsel” ve “haber-i vahid” kavramları verildi. Müzakereci UÜF.’den Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu sempozyuma katılmadığından müzakeresi ve katkıları göndermiş olduğu metinden okundu.

3. Oturum: **Fıkıh** 16:30–18:30. Oturum Başkanı AÜF.’den Prof. Dr. Şamil Dağcı tarafından yönetildi. I. Tebliğ “*Fıkıh İliminde Kavram-Terim Sorununa Genel Bir Bakış*” adı altında EÜF.’den Prof. Dr. H.Yunus Apaydın tarafından sunuldu. Tebliğde, terimlerin içeriklerinin müdahaleye açık olmadıkları, müdahale halinde ise bozulmaya yol açılabileceği üzerinde duruldu. Terimin nereye oturduğunun anlaşılması için klasik İslam düşüncesinde varlık mertebelerine ve bu bağlamda “vaz’ ” konusuna değinildi. “Salât” kavramı örneğinde de konu açıklandı. Sonuç olarak ise, “Dinin Hz. Peygamber tarafından resmedilmiş, anlatılmış anlamını değiştirecek şekilde fıkıhçıların terimlerle oynamaları doğru görünmemektedir.” değerlendirmesi yapıldı.

Müzakereci Hitit ÜF.’den Prof. Dr. Ferhat Koca ise tebliğe katkıları ile beraber şu önerilerde bulundu. “a. İslamî ilimler için “Terim Hazırlama Komisyonu” kurulmalı, öncelikle “Kılavuz ve Terimler Sözlüğü” oluşturulmalıdır. b. İslamî ilimlerde yazım kılavuzu ortaya konulmalıdır. c. İslamî araştırmalarda Türkçenin iyi kullanılması özendirilmelidir. d. Bu sempozyumun ikincisi İslamî terimlerin doğuşuna, üçüncüsü tercüme ediliş sürecine, dördüncüsü de terimleşme faaliyetinin nasıl yapılacağına hasredilmelidir.”

II. Tebliğ “*İslam Hukukunda “Şer’ilik Kavramı”* MÜF.’den Prof. Dr. Mehmet Erdoğan tarafından sunuldu. Tebliğinde, İslam’dan kastın Hz. Âdem’le başlayıp Hz. Peygamber’le biten bütün peygamberlerin ortaya koydukları ortak prensipler; İslam Hukuku ile kastın ise “et-tefakuh fi’-din” anlamında “fıkıh” olduğu ifade ile tebliğin sunumuna başlandı. Tebliğde şu noktalara değinildi: “Yaratıcı, insanlığa iki düzlemde müdahil olur. 1. Tekvin, 2. Teşri (İnsanlığın kendi kendine yeterli olmadığı, varlık dünyasına gelirken ve varlığını sürdürürken müdahil olmasıdır.) Bu müdahalelerle tekvinde yatkınlığa, teşride de yetkinliğe ermemiz öngörülüyor. “elâ lehu’l-âhalku ve’l-emr” ayetindeki tevhid gereğince ‘kevn’de mutlak kudret olan Allah’ı ‘teşrii’de de mutlak kudret kabul etmek gerekir. Bu İbn Teymiyye’de “el-hakikatu’l-kevniyye ve el-hakikatu’d-diniyye” olarak yer alır.

Mustafa Kemal Paşa da bir aydın olarak “Kavânîn-i Tabîye ile Kavânîn-i Diniye arasında tam bir tetabuk vardır.” diyerek buna işaret etmektedir. Teşrinin tekvin ile tam bir mutabakatı söz konusudur.”

“Örnek olarak “inneme'l-müşrikûne necesun” (Tevbe 9/28) ayeti gösterilebilir. Bu ayetteki pislik kelimesini maddi olarak anlayanlar dahi çıkmıştır. Tekvine bakarak test ettiğimizde ise, yaratılıştta böyle bir pislik yoksa bu şekilde değerlendirilemez. “Hamr” ile ilgili ayette de (Maide 5/90) “rics” kelimesi yer alıyor. Bu kelimedden yola çıkılarak “Üzerimize bu maddeler dökülürse namaz kılamayız.” denilebilir. Oysaki buradaki pislğin sebebi iskardır, sarhoş etmesidir. Dolayısıyla bir şeyin şer’î olması için tekvinin ihmal edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Önce “kazan” gibi, kevine bakılır; sonra da teşri “kapak” gibi üzerine kapatılır. Bu noktada İbn Teymiyye'nin şu ayırımı da dikkate alınmalıdır. 1.Şer'u'l-Münezzel, 2.Şer'u'l-Müevvel (Şer’î), 3.Şer'u'l-Mübeddel (atılacak olanlar). “Eşyada ibahayı esas almak,” “Ademiyette hürmeti esas almak” bu yönde esaslardır.”

Müzakereci SÜİF.'nden Prof. Dr. Ahmet Yaman ise tebliğden “konjonktür”ün de “şer’îlik” kriteri gibi anlaşılabilirliği uyarısını yaptı. Verilen örneklerle yapılan tespitlerin hafifletirilmiş olduğuna dikkat çekti. Doğa ve akıl ölçütlerinin tek başına şer’îlik kriteri olmasının ortaya çıkarcığı sorunlara işaret etti. “Bunlar ichtihadın doğru ve yanlışlığını öngörüyor. Hâlbuki bir ichtihadın doğru ve yanlışlığı ile şer’îlik farklı kategorilerdir.” yorumu yapıldı.

III.Tebliğ “İslam Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayırımı” SDÜİF.'nden Doç. Dr. Talip Türcan tarafından sunuldu. Tebliğde *Diyânî Hüküm*, Şer’î ameli hüküm; *Kazâî Hüküm* ise beşerî ilişki temeli teşkil eden hüküm ayırımı klasik kaynaklardan dayanakları ile sunuldu. Müzakereci SÜİF.'nden Doç. Dr. Halit Çalış ise katkılarını ve eleştirilerini sundu.

İkinci Gün 16 Haziran 2006 Cuma

4. Oturum: **Kelam** 09:00-11:00. Oturum Başkanı Atatürk ÜİF.'nden Prof. Dr. Mevlüt Özler tarafından yönetildi. I.Tebliğ “*Kelam İliminde İstilah ve Medeniyet Tasavvuru*” başlığı ile UÜİF.'nden Doç. Dr. Cağfer Karadağ tarafından sunuldu. Kelamî kavramların Hıristiyan kültüründe kullanılıp kullanılmadığı meselesi, Allah hakkında kullanılan kavramlar, ruh-beden ilişkisi, insanın fiilleri hakkında yorumlar, hadisçiler ile kelamcılar arasındaki tartışmalar ve bunların terminoloji boyutu eksenli bir tebliğ sunuldu. Müzakereci MÜİF.'nden Prof. Dr. İlyas Çelebi ise tebliğ konusunun çok genel seçilmesi ile meydana gelen zorluğa işaret ederek tebliğle ilgili bazı mülâhazalar ve ilave katkılarla konuşmasını tamamladı.

II. Tebliğ “*Günümüz Kelam İliminde İstilah Problemi*” başlığı ile TDV İslâm Araştırmaları Merkezi İSAM'dan Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu tarafından sunuldu. Sinanoğlu tebliğinde A.Ü.

İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşu ile başlayıp günümüze kadar devam eden dönemi üç bölüme ayırarak ele aldı. 1. A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşundan Yüksek İslam Enstitülerinin İlahiyat Fakültesine dönüşümüne kadar olan dönem (Öncü Hocalar Dönemi): Öncü hocaların önemi Kelam ilmi ile tekrar bağ kurma noktasından önemlidir. (H.Atay, B.Topaloğlu gibi.)

2. 80'li Yıllar; II. Nesil Hocalar: Önceki dönemin devamı gibi görünmektedir. Eleştirel yaklaşım ve metodik ihtiyaçlar gündeme gelmiştir.

3. 90'lı Yıllardan günümüze; III. Nesil Hocalar: Bu dönemde terminolojik çalışmalar yapılmıştır. Ama Kur'ân'a göre çalışmalar fihristlerden yararlanıldığı için etraflı olmamıştır. Bir kelimacı etrafında yapılan çalışmalar da literal çalışma olarak kalmıştır. Zamanla ve farklı âlimlere göre kavramların değiştiği dikkatten uzak tutulmuştur.

Terminoloji ile ilgili olarak genel anlamda şu önerilerde bulundu: “-Her âlimin kullandığı ıslahlar tespit edilmelidir. –Bir kelam mezhebine göre yapılan çalışmalar daha geniş bir araştırma gerektirmektedir. Bazıları sadece mezhep içi literatür çerçevesinde yapılmaktadır. Günümüzle de irtibatlandırılması gerekmektedir. –Ortak bir bilim dili yakalanabilmiş değildir. Bu bağlamda DİA., önemli bir katkıdır. –Felsefi düşüncede üretici bir canlılığa sahip değiliz. Tercüme faaliyetlerinde, çevrilen düşüncenin kendi dünyamızda bir karşılığı olmalıdır. –Son dönem çalışmalarda “kelam” terimi yerine “teoloji” terimi kullanılmaya başlandı. Hıristiyan teolojisinin alt başlıkları da kültürümüzde kullanılmaya başlandı. Hâlbuki bizim kullandığımız (politik, teoloji vb.) bazı kavramlar batı dünyasında farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bizim dönüştüremediğimiz terimlerin zamanla bizi dönüştürmesi söz konusudur. –Moderniteyi felsefi yapısıyla bilmek zorundayız. Aksi takdirde oluşturulacak kelamî düşünce kendi farkındalığının dışında kalacaktır. –Kendi kavramlarımızla kelam yaparsak klasiği ve moderniteyi bilip, Kur'ân ve Sünnetle birlikte değerlendirmeliyiz.”

Müzakereci AÜF.'nden Prof. Dr. Şa'ban Ali Düzgün ise tebliğde “biz ve onlar” ayırımının fazlaca hâkim olduğunu belirtti. Tarihte çok fazla karşılaşma yaşandığını fakat bugünkü kadar tepki konulmadığından hareketle ilk dönemdeki karşılaşmaların kültürel, şimdikininki ise siyasi olduğunu, bunun anılan tepkinin sebebi olduğunu vurguladı. Son dönem eserlerin eleştirel özelliğinin vurgulanmasını ise tebliğin olumlu yönü olarak belirtti. İlk dönemde yabancı ilimlerin İslam dünyasına alınmasında “hikmet” kavramının etkili olduğunu da ilave etti.

III. Tebliğ “İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar” başlığı ile Çanakkale OMÜF.'nden Doç. Dr. Mehmet Ali Büyükkara tarafından sunuldu. Tebliğ şu ana başlıklardan oluşmaktadır. 1- Dinî gruplaşmalar için sosyolojik tanımlamaların yapılmamasından kaynaklanan terminolojik sorunlar. Türkiye’de Din Sosyolojisi Mezhepler Sosyolojisi ile ilgilenmediğinden kaynaklanan bazı sorunlar da bu başlık altında sayılabilir. 2- Klasik orijinal terimlerin

günümüzde karşılıklarının bulunamaması. İlk dönemde Türk Dil Kurumu'nun çalışma gurupları arasında dinî terminoloji ele alınmamıştır. Bu o dönemki âlimlerin tercihidir, eski terminolojinin kullanılmasını tercih etmişlerdir. 3- Zamana ve şahıslara bağlı olarak terimlerdeki anlam kaymalarını tespit etmek. "Bedâ" kavramı ve "Ğulât" terimi örnek olarak verildi. 4- Şahısların kendi kullandıkları terminolojide yaptıkları değişim. 5- Batılı terminolojinin kullanımı sorunu. "Ortodoks ve Heteradoks" kelimelerin İslam dünyası için kullanımında ortaya çıkan kargaşa ile örneklendirdi. Tebliğde klasik kavramların kullanımı önerilmektedir.

Müzakereci SDÜF.'nden Saffet Sarıkaya ise bu sorunun Türkiye'de Din Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi'nin bilim oluş süreci ile Türkiye'deki ilerlemesi ile ilgisi üzerinde durdu. Ayrıca sorunun dilin kullanımı ile de ilgili olduğunu örneklerle delillendirdi. Bir diğer etken olarak da yakın dönem tercüme hareketlerini gösterdi.

V. Oturum **İslam Felsefesi** 11:30-12:45. Oturum AÜF.'nden Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar başkanlığında yapıldı. I.Tebliğ "*İslâm Felsefesinin Kavramsal Çerçevesi*" AÜF.'nden Yrd. Doç. Dr. Gürbüz Deniz tarafından sunuldu. İslam Felsefesinin kavramsal temelleri Felsefe Tarihinden seçilmiş Felsefi ekoller ve filozofların sistemlerinden örnekler verilerek açıklandı. "Kıdem, imkân, faal akıl, külliler" gibi kavramlar çerçevesinde tebliğ sunuldu. Bu açıdan Gazzalî, felsefecileri, onların kavramlarını kendi yüklediği anlamlarla doldurarak eleştirmekle de itham edildi. Müzakereci CÜF.'nden Yrd. Doç. Dr. Nuri Adıgüzel ise başlığın çok geniş olduğunu, başlıkta "Gazzalî Örneği" ile özelleştirilmesinin yerinde olacağını ifade ile tebliğin İslam Felsefesinin İslamî olmadığı genel kanaatine cevap gibi hazırlanmış olduğu tespitini yaptı.

II. Tebliğ "*İslâm'da Felsefe Geleneğinin İsimlendirilmesi ve Kökeni Üzerine*" başlığı ile AÜF.'nden Dr. Fehrullah Terkan tarafından sunuldu. Klasik dönemde felsefenin "hikmet" olarak isimlendirilmesi meselesi üzerinde duruldu ve bunun çözüm olup olmadığı tartışıldı. Bu bağlamda, İslam öncesi dönemde de hikmet kavramının "özdeyişler" anlamında kullanıldığı ifade edildi. Hikmetin Kur'an'daki anlamına aklî öğeler yüklenmesinin sonraki dönem müfessirlerin çabası ile gerçekleştiği belirtildi. Seyyid Hüseyin Nasr'ın felsefenin kaynağının Kur'an'da olduğuna dair iddialarına eleştiriler yöneltildi ve cevaplar verildi. Sonuç olarak felsefede Kur'anî ifadelerin kullanılmasının, onun kaynağının Kur'an olmasını gerektirmediği, dile getirildi.

Müzakere İÜF.'nden Doç. Dr. Ömer Mahir Alper ise değerlendirmesinde tebliğde iki ana hususun dikkat çektiğini; bunların, a. İslam Medeniyetinde üretilen ürünlerin nasıl değerlendirileceği, b. Üretilen bu ürünlerin orijini meselesi. "İslam Felsefesi" ifadesine kendisinin de katıldığını ifade eden müzakereci, "İslam" ifadesi çıkarılırsa herhangi bir ayırıcı özelliğinin kalmayacağını vurguladı. Müslümanlar kendi felsefelerini inşaada dış unsurları olumlu kullanmışlardır, tespiti ile

beraber; önceki kullanılan dilin farklılaşması sebebiyle felsefi sorunların (varlık vb.) yeniden inşasından yana olduğunu da ifade etti.

5. Oturum: **Tasavvuf** 14:30-16:30. Oturum başkanı UÜF.'nden Prof. Dr. Süleyman Uludağ başkanlığında yapıldı. I.Tebliğ "*Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci*" başlığı ile DEÜF.'nden Doç. Dr. Himmet Konur tarafından sunuldu. "Tasavvuf istilahları konusunda Hz. Peygamber bihaber midir?" sorusu ile tebliğe başlandı. "Hz. Peygamber manevi bakımdan son derece sağlıklı bir hayat sürmüştür. İlk sûfiler de bunu tevarüs etmişlerdir. Yaşanan bu hallere ve karşılaştıkları yeni durumlara yeni isimler vermişlerdir. Sonuç olarak Tasavvuf, İslam'da sonradan çıkan şer'î ilimlerdenidir." yorumlarıyla tebliğ sunuldu. "Tasavvuf terminolojisinde Kur'ân ve hadislerde bulunmayan terimler de mevcuttur. Bunları İslam'dan ayrı düşünmemek gerekir, bunlar belirlenirken Kur'ân ve Sünnetin hakemliğine başvurulmuştur." yorumu yapıldı.

Müzakereci SÜF.'nden Doç. Dr. Dilaver Gürer ise konunun geniş tutulması hasebiyle sadece "tasavvuf" ve "zühd" kavramlarının incelenebileceğini ifade ile ek bilgiler verdi. "Velî" kavramından hareketle açıklamalarda bulundu.

II. Tebliğ "*XVII-XIX. Yüzyıllardaki Tasavvuf Kültüründe Ortaya Çıkan Bazı Kavramlar*" başlığı ile Hitit ÜF.'nden Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim Şimşek tarafından sunuldu. Tebliğde "Müceddidiyye" açısından üç kavram ele alındı. 1. Vahdet- Şuhûd: "İmam Rabbanî'nin ortaya attığı bir kavramdır. Vahdet-i Vücûd'un etkili olduğu bir dönemde Ehl-i Sünnet'in etkisi ile geliştirilmiş bir kavramdır. Hinduların ve Müslümanların çatışması dönemlerinin etkisi olan siyasi ve dinî bir yaklaşım da söz konusudur." 2. Sünnete İttiba: "Bu prensipte ise Sünnî-Şiî geriliminin etkisi söz konusudur. Şiilerle temasın yoğun olduğu bölgelerde daha fazla etkili olmuştur." 3. Rabita: "İlk dönemde yer almamakla ve XIII. yy.dan itibaren zaman zaman kullanılmakla birlikte XVII. yy.'da tezahür etmiş ve kavramlaşmıştır." iddiası ortaya konuldu. Bu kavramda, müritlerin uzak bölgelere yayılması nedeniyle şeyh-mürît ilişkisini yerleştirme ve otorite amacı güdülmüştür, vurgusu yapıldı.

Müzakereci Atatürk ÜF.'nden Prof. Dr. Osman Türer ise tebliğdeki içerikle ilgili bazı hususlara dikkat çekti. Vahdet-i Şuhûd'un anılan yüzyıla ait bir kavram olduğu düşünülebilse de "Sünnete İttiba"nın XVII. yy.da ortaya çıkan bir kavram olmadığına dair eleştirilerde bulundu. Ancak "ittiba" kavramına dikkat çekilmesi ve tasavvufî bazı anlamlar yüklenmesi ele alınsa idi daha isabetli olurdu, önerisini getirdi. "Rabita" ise ilgili yy.larda değil XIII. yy.da ortaya çıkan bir kavramdır. Tebliğde yer verilmesi isabetli iken adı geçen yy.da ortaya çıktığı iddiasının isabetsiz olduğu belirtildi.

III. Tebliğ “Çağdaş Araştırmalarda Tasavvufun Kavramsal Sorunları: Bir İlmî Kendi Metinleri Bağlamında Anlamak” UÜİF.’nden Dr. Abdullah Kartal tarafından sunuldu. Tasavvufun işaret ve remiz merkezli üretilen ıstıhlardan oluştuğunu, bu özellik ile felsefe ve benzeri dallardan ayrıldığını ifadesi ile “işaret ve ibare dili” ayırımıyla tebliğe başlandı. Günümüzde bu konuda en önemli problemin modern bilgi anlayışı olduğu belirtildi. “Bu anlayış nesnel bilgiyi öznel tecrübeden ayırmaya çalışmaktadır. Tasavvufa dair çalışmalar nesnel olma iddiası ile kendi varlık alanına yabancılaşmakta ve ortada tarihin alt bir alanı olarak “Tasavvuf Tarihi” kalmaktadır. Günümüzde yaşanan ve ifade edilen tasavvuf yerine bu konu, bir inceleme alanı olarak görülmüş ve bu alan akademik araştırma ve incelemelere tabi tutulmuştur. Oryantalistler ise bağlamından kopararak tasavvufu incelemeye almışlardır. Tasavvufun menşeyini incelemişler ve onu neredeyse İslam dışı her kaynağa irca etmişlerdir. Tasavvuf dilinin problem teşkil etmesi yanında günümüz insanının dil fakirliği de problem teşkil ediyor.” yorumu ve önerilerle tebliğe son verildi. Müzakere, CÜİF.’nden Doç. Dr. Kadir Özköse tarafından tasavvufun anlaşılma problemi ve sebepleri üzerinde durularak ve bu merkezde değerlendirmeler yapılarak gerçekleştirildi.

Genel Değerlendirme ve Kapanış 17:00-18:00 Kapanış oturumunda ise Prof. Dr. Hikmet Akgül başkanlığında AÜİF. emekli öğretim üyelerinden Prof. Dr. Hüseyin Atay ve oturum başkanları olarak Prof. Dr. Halis Albayrak, Prof. Dr. Şamil Dağcı, Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar, Prof. Dr. Süleyman Uludağ genel bir değerlendirme yaptılar. Prof. Dr. Hüseyin Atay, “Kitab’a hâkim olmak ve Kitab’a mahkûm olmak” ayırımını yaparak ilk dönemden itibaren Kur’ân’dan uzaklaşıldığı uyarısında bulundu. Tecdit ve inşa sürecinin dinden başlaması gerektiğini vurgulayarak, İslam dünyasının şu dört hususu izaha ihtiyacı olduğunu belirtti: 1. Din hürriyeti (İslam-İman) 2. Din-devlet ayırımı, 3. Laiklik, 4. Demokrasi. Bilim adamının misyonunu değerlendirdi ve eleştiriden uzak olmaması gerektiği üzerinde durdu.

Prof. Dr. Süleyman Uludağ tasavvufla ilgili bir toparlamadan sonra, terimler sözlüğü ile ilgili çalışmaların listesinin sempozyum basılırken ilave edilmesini istedi. Terminolojide Arapçanın tercih edilmesini önerdi. “Sorun, problem, mesele” örneğinden hareketle “Üç dil arasında kaybolup gidiyoruz, bu mana zenginliği değil, lafız fazlalığıdır.” eleştirisini yaptı.

Prof. Dr. Şamil Dağcı da bu sempozyumun bir başlangıç olarak kabul edilmesini ve ileriye dönük olarak dikkat edilmesi gereken önerilerini ve eleştirilerini şu şekilde sundu: “Terminoloji sorunundan ne kastedildiği ortaya konulmamıştır. Terimleşme süreci ise mantıkçılar olmalıydı, tarihsel süreçte metinlerin zihnimizde nasıl terimleştiği ise bu hususu Hz. Peygamber’den günümüze ele alan bir tebliğ sunulmadı. Batı kavramları ile konuşulan din dilimiz için ileride pek çok

problem ortaya çıkacaktır. Dinî ilimler ile diğer ilimlerin bağlantıları tespit edilmelidir. Ve eserler Türkçe yazılmalıdır.”

Prof. Dr. Halis Albayrak ise tefsir oturumu ile ilgili değerlendirmelerini şu şekilde sıraladı: Terimlerde bir uzlaşma sağlanamamıştır. Terimlere doldurulan anlamlar zihinlerde farklıdır. “Tefsir” ilminin çerçevesini çizmekte bir uzlaşma sağlanamamıştır. Bilim adamının bilimde uzlaşmaması bilimin ardındaki düşüncede uzlaşamadığına götürür. Bilim üzerine mi, düşünce üzerine mi konuşulduğu netleşmemiştir. (Daha çok düşünce üzerine konuşulmuştur.) İslam ilimlerinin hangi zemine oturduğu sorunu vardır. İlahiyat hocalarının kafası karışıktır. (Bu olumsuz bir şey değil, olan bir şeydir.) Her akademisyen kendi durduğu yerden konulara bakmakta ve düşüncesini bu şekilde ortaya koymaktadır.

Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar temel sorunların üstündeki sorunun “zihniyet sorunu” olduğunu ifade ile İslam dünyasındaki kavramların terk edildiğine dikkat çekti. (“İlim” kavramını İslam dünyasının kaybettiğini ifade etti.) Kavramları muhafaza etmek gerektiğini, bir ilmin kavramlaştığı ölçüde ilim olacağını vurguladı. Kavramların zamanla anlamsızlaştırılmasının medeniyetlerin çöküşü ile sonuçlanacağı uyarısı ile sözlerine son verdi. Prof. Dr. Hikmet Akgül’ün kapanış konuşması ile sempozyum sona erdi.

Bu sempozyum, isminden de anlaşılacağı üzere konunun geniş tutulması sebebiyle tebliğlerin çok çeşitli alanlara yayılmış bir şekilde sunulmasına yol açmıştır. Birincisi düzenlenen sempozyumun ardından diğerleri de düzenlenecek ise, sınırları daha da belirginleştirilerek terminolojinin çeşitli sorunlarına hasredilmesi zarureti kendini göstermiştir. Bu konudaki meselelerin yoğunluğu dikkat çekmiş olduğundan böyle bir sempozyumun düzenlenmesi isabetli bir yaklaşım olmuştur. Düzenleyenler ve katkı sağlayan kurumlar ile tebliğ ve müzakereleriyle seviyeli bir toplantıya sebep olan katılımcıları tebrik ediyor, devamının getirilmesinin faydalarına olan inancımızı yineliyoruz.

Dr. Burhan BALTACI*

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, baltaciburhan@hotmail.com

İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı II. Koordinasyon Toplantısı

T.C. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

08–09 Temmuz 2006 Kayseri

İlki 11–12 Haziran 2005 tarihinde YYÜF.'nin çabaları ile Van'da yapılan İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı'nın ikincisi 08–09 Temmuz 2006 tarihinde Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliği ile (E.Ü. Yüksek İrtifa ve Spor Bilimleri Araştırma ve Uygulama Merkezi, Erciyes Tekir Yaylası) Kayseri'de yapıldı.

08 Temmuz Cumartesi, **Açılış** (09:00-10:00) Saygı Duruşu ve İstiklal Marşı ile Protokol Konuşmaları: EÜİF. Tefsir Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Erdoğan Pazarbaşı, Koordinatör EÜİF. Tefsir Anabilim Öğretim Üyesi Prof. Dr. M. Zeki Duman tarafından toplantılar hakkında genel bilgi verilerek birer hoş geldiniz konuşması yapıldı. EÜİF. Dekanı Prof. Dr. Celal Kırca ise Kur'an tasavvurumuz konusuna giriş niteliğinde bir açılış konuşması yaptı ve konu ile ilgili soruları/sorunları ortaya koydu.

I. Oturum (10:00-13:00) **Kur'an Tasavvuru Problemi**, Atatürk ÜİF. Prof. Dr. Lütfullah Cebeci başkanlığında başladı. I. Tebliğ (10:00-10:45) "*Kur'an'ın Neliğine Dair*" başlığı altında AÜİF.'den Prof. Dr. Mehmet Paçacı tarafından sunuldu. Tebliğde Kur'an tasavvurumuzun Allah tasavvurumuz ile doğrudan ilgili olduğu belirtilerek; "Kur'an; Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, Mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça müciz bir kelâmdır." şeklindeki genel kabul gören tanımlardan birisi nakledildi. Kur'an'ın İslamiyet içinde önemli yeri tartışmasız bir şekilde ortada olması ile beraber şu sorulara yanıt aranmaya çalışıldı. "Kur'an'ın İslamiyet'teki bu önemli yeri nasıl tanımlanabilir? Onun bu önemi mahiyetinden mi kaynaklanmaktadır? Öyle ise Kur'an'ın mahiyeti nedir, nasıl anlaşılmalıdır? Yukarıdaki tanıma göre Kur'an vahyedilmiştir. Kur'an'ı İslamiyet'teki diğer bilgi kaynaklarından farklı kılan sadece onun vahyedilmiş olması mıdır? Kur'an'a atfedilen bu önemin vahiyden başka unsurları da var mıdır? Kur'an, Müslümanlar olarak ona önemli bir yer verdiğimiz için mi bu kadar önemlidir? Diğer taraftan bilgisel bir kaynak olarak

Kur'an İslamiyet içinde otoritesini nereden almaktadır? Kur'an İslamiyet'te otoritesi paylaşılmaz bir kaynak mıdır?"

Tebliğde öncelikli olarak zaman ve mekân ile kayıtlı dünyamıza gelmeden önceki "Kur'an'ın tarih üstü varlığı" olarak ifade edilen, onun "Ana Yazıtta" bulunmasına ve buradan son peygambere ulaşmasına kadar olan sürece değinildi. Ardından "Tarihte Kur'an: Arapça Kur'an ve içeriği" başlığı altında Hz. Peygamber zamanındaki Kur'an'ın metinleşme ve ilk anlaşılma sürecine yer verildi. "Mushaftaki Kur'an" bölümünde ise Kur'an'ın iki kapak arsına gelişi serüveni yer aldı. Tebliğde daha sonra "İslamiyet'in kaynaklarından biri olarak Kur'an: Kitâb" konusu özet olarak şu şekilde ele alındı: "İslâmiyet'te kaynak olabilecek her bilgi haber olarak aktarılmış ve metinlerde saklanmıştır. Peygamber'e vahyedilen Arapça Kur'an da bunun dışında değildir. Bu bakımdan İslam geleneğinde Kur'an'ın kendisi ve Kur'an hakkındaki her türlü bilgi öncelikle haberlerin değerini ele alan hadis ilminin konusu olmuştur. Hadis ilminin söz konusu ölçütlerine göre Kur'an en üst düzeyde mütevatir haber olarak tasnif edilmiş ve değerlendirilmiştir. Kur'an'ın sonraki nesiller bakımından sübutu doğrudan doğruya bu ilk neslin oy birliği (icma) üzerine bina edilmektedir. Kur'an, varlığı açısından bu ilk cemaatin varlığına zorunlu olarak gerek duyar. ...Kur'an bilgi kaynağı olarak haberler içinde bir haberdir. Ancak tabii ki bir bütün halinde en üst doğruluk değerine sahip bir haberdir."

"Ancak çağdaş dönemde, Kur'an'a dair özellikle zayıf haberler öne çıkarılıp bilgi değerleri olmadığı kadar etkin kılınarak bunlar doğrultusunda yeni tarihler yazılmaya çalışılmaktadır. Hadis Kur'an'ın içine indiği bağlamı ve ayetler indikten sonra oluşturduğu ortamı bize aktaran yegâne kaynaktır. Bu bakımdan Kur'an'ın anlaşılmasında Hadisin göz ardı edilemeyecek bir konumu bulunmaktadır. Dolayısıyla İslamiyet'in kaynakları arasında Kitap'tan sonra hemen Sünnet'in sayılmasının ve Sünnet'e vazgeçilmez bir konum biçilmesinin güçlü bir hermenütik temeli bulunmaktadır. Bu temeli görmezlikten gelmek ise bize göre herhangi bir bilimsellik iddiası ortaya koyamaz."

"Ayetler yazıya geçirildiğinde (ayetin nüzulüne ilişkin) yaşanan olayların öncesi, sonrası ve bütün özellikleriyle kendisi değil sadece Rasulullah'ın ağzından çıkan sözün alfabetik ses kodları, kelime ve cümleleri yazıya geçirilmiştir. ...Hitabın ikinci bir özelliği de söylenen sözün kaydedilmesiyle onun zaman, mekân, özne ve muhatap gibi unsurlardan bağımsızlaşmasıdır. ...Usul-i Fıkıh'ta ifade edilen sebebin hususiliği lafzın umumiliğine mani değildir ilkesi, söz özelliklerini kaybedip lafız haline dönüşen metnin tabiatından kaynaklanmaktadır. Tarih içinde konuş-

manın bir üçüncü özelliği de onun bir dünyasının bulunmasıdır. ...Kur'an-ı Kerim vahyedildiği andan sonra, kendisine sadece yorum ile ulaşılabilen bir metin olarak karşımızdadır.”

“Birer olay olarak ayetlerin inişlerinden önce, inişleri sırasında ve sonrasında gerçekleşen yaşantıları anlatılmasının da yorum özelliği olan ifadeler olduğunu gözden kaçırmamalıyız. Bu yüzden Rasulullah'tan ve Ashab'dan gelen haberler aslında bu olanlara ilişkin yorumlardır. ...Artık ayetlere bu yorumlar üzerinden ulaşılabilir ve bu yorumlar ayetleri çevreleyen bir yorum halesi oluştururlar. Ne var ki ayetlerin tarihselliklerine ulaşabilmek de ancak ve ancak Peygamber'in ve Ashab'ın yorumları üzerinden ve büyük oranda da onların imkân verdiği ölçüde mümkün olabilir. Bu bakımdan ayetlerin indiği anda kastettikleri anlamlara yani doğru anlamlara ulaşabilmenin Sünnet'in aracılığından başka bir yolu yoktur. ...Bu rivayetler arasında bir ayetin gerçek iniş sebebi olmadığı halde başka bir olayın ayetin sebab-i nüzulü olduğunu belirten Sahabe kavilleri de bulunmaktadır. Bunların esasen Ashab'ın ayetler hakkındaki yorumları olduğunu görürüz.”

“İslamiyet Kur'an vahyi ile başlamış olsa da ona bütün karakterini veren tek başına Kur'an olmamıştır. Sünnet ve Ashab'ın yorumları başlangıcından bugüne kadar İslam geleneğine şekil veren unsurlar olmuştur. ...Böylece İslamiyet'te kaynaklar çok açık bir şekilde sıralanmış ve tanımlanmıştır. Bunlar Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas vd. olarak sayılmıştır. (Tebliğ'in devamında bu kaynaklar sıralamaya uygun olarak tanımlanmıştır.)”

Ardından da *“Değişim sürecinde Kur'an tasavvurumuz: Klasik dönemden çağdaş duruma”* başlığı altında şu sorular çerçevesinde günümüzdeki Kur'an tasavvurumuz ele alındı: Bugün nasıl bir Kur'an tasavvuruna sahibiz? Bugün İslamiyet'in kaynakları arasında Kur'an'a nasıl bir yer veriyoruz? İslam hakkındaki söylemlerimizi nasıl bir Kur'an tanımına göre geliştiriyoruz? Bu sorulara cevap arayan tebliğde şu hususlara değinildi. “Yaklaşık son iki yüzyıl içerisinde genel olarak İslam kültürü içinde ve özellikle Müslümanların Kur'an tasavvurunda ısrarlı değişim önerileri ileri sürüldüğünü ve bu önerilerin belli bir yol kaydettiğini görmekteyiz. ...Bu gelişmenin önce Hint Alt kıtasında, Seyyid Ahmed Han (1817–1898) tarafından ortaya konduğunu söyleyebiliriz. Seyyid Ahmed Han “Kur'an'ın kendisi İslam'ın gerçek kaynağıdır ve diğer kaynaklar dışarıda tutulmalıdır” derken ve “Saf ve bozulmamış İslam sadece Kur'an'da bulunur” derken geçmiştekenden farklı bir Kur'an tanımı ortaya koyma gayretindeydi. ...Ona göre tefsirde hadise gerek yoktur. Ancak felsefe ve yorumlamanın rasyonel ilkelerine yoğunlaşmalıdır. ...Burada bize göre Çağdaş İslam'ın en belirleyici tutumu çağlar boyunca İslamiyet'in izlediği çerçevenin kırılması ve terk edilmesi çabasıdır. Böyle bir kutsal kitap ve din anlayışı, Avrupa'da Reformasyon ile başlayan ve Aydın-

lanma ile devam eden çağın Kutsal Kitap anlayışına oldukça uygundur. ...Buradaki asıl hedef Kur'an'a doğrudan gitmek ve hadise bağımlı tefsir literatürünü aradan çıkarmaktır. ...Bu bağlamda hadis, yeniden gözden geçirilmesi gereken bir kaynak olarak ortaya çıkıyordu. Hindistan'da yaşanan sömürge tecrübesi, yoğun bir şekilde devam eden Protestan misyonerliğinin kutsal metni öne çıkarıp vurgulayan tutumu Müslümanların Hadis ile Kur'an arasında kurdukları geleneksel ilişkiyi etkileyecektir. Bu etkileşim dinlerarası diyalog zemininde gelişecektir." Seyyid Ahmed Han'dan sonra Muhammed Abduh (1849–1905) ve Reşid Rıza da Sünnet'ten bağımsız bir Kur'an tasavvuru geliştirmeye çalışmışlardır. İslam dünyasının ilerlemesinin önündeki engel olarak Gelenek görmüş ve bu geri durumdan kurtulmak için Kur'an'ın anlaşılmasında gelenekten uzaklaşmak gerektiği vurgulanmıştır. Tebliğde bu ve benzeri fikirleri öne süren Fazlur Rahman, Muhammed Arkun, Ebu Zeyd, Seyyid Kutup gibi bilginlerin görüşlerine yer verilmiştir.

Tebliğe göre, "Söz konusu yeni Kur'an tanımının yöntemsel meşruiyet açısından da ele alınması gerekmektedir. ...Çağdaş dönemde İslam'ın tek ve saf kaynağı olarak görülen Kur'an eskiye ait bütün unsurlardan arıtmaya çalışıldı. Bunun nedeni ise Kur'an'ı kullanarak çağdaş dünya görüşüne uygun bir İslam üretimini gerçekleştirmektir. ...Bu yenilik taleplerinin asıl nedeni ise, çağdaş aklın ve hayat biçiminin gereksinim duyduğu yeni sonuçları çıkarabilme çabasıdır. Bunun için Sünnet ve icmanın yerine çağın aklı, Kur'an yorumcusu olarak kabul edilmiştir. ...Bu yeni Kur'an tanımıyla Sünnet'ten koparılan Kur'an'ı anlamak için çağ içinde geliştirilen her türlü bilimsel yaklaşım, ideoloji, yöntem adeta seferber edilmiştir." Tebliğde konu ile ilgili olarak, önerdikleri yeni yöntemlerle ve bunları vazgeçilmez olarak görmeleri sebebiyle Halefullah, Arkun, Hasan Hanefi, Ebu Zeyd, Emin el-Huli ve Fazlur Rahman örnek olarak verilmektedirler. "...Çağın zihni tarafından oluşturulan bu araçlar nihai olarak belli sonuçlara ulaşmak için kullanılmışlardır. Bu sonuçlar da esasen, Aydınlanma, Protestanlık ve Çağdaş hayat anlayışının talep ettiği sonuçlardır. Böylece Kur'an ayetleri söz konusu yöntemler uygulanarak faiz, çok eşlilik, kadın hakları, kölelik vb. konularda çağın arzu ettiği sonuçları üretmek için kullanılmıştır."

Tebliğin sonuç bölümünde ise şu hususlara yer verildi: "Kur'an varlığının çeşitli vecheleri bulunmaktadır. Bunların başında onun tarih üstü varlığı gelmektedir. Kur'an insanlar arasına inzal edilmeden önce, koruma altındaki bir yazıtta, Ana Yazıt'ta bulunuyordu. Allah'ın elçi kulları onu olduğu gibi alarak beşer elçiye, Rasulullah'a ulaştırdılar ve bu mesaj insanlara olduğu gibi tebliğ edildi. Kur'an inzal tarihi boyunca kaydedildi ve korundu. Daha sonraki nesiller, Kur'an'a onu ilk kez duyan ve onu hayatlarına geçiren insanların yorumları üzerinden Kur'an'a ulaşmaya, onu

anlamaya çaba gösterdiler. Ancak çağdaş dönem, Kur'an'ı anlamak için buna gerek olmayacağını iddia eden bir anlayışla Kur'an'a yaklaştı ve onu böyle tanımlamaya çaba gösterdi. Ne var ki şu unutulmuştu. Her okuma bir yorumdur ve aslında sadece Kur'an'ı okuyorum ve Kur'an'da olanı aktarıyorum dediğinizde bile siz aslında Kur'an'da olanı değil, Kur'an'a dair kendi öznelliğinizde taşıdıklarınızla yorumladığınız bir Kur'an'dan söz ediyordunuz. Başka bir ifadeyle Kur'an'ı anlattığınızı söylerken kendi yorumunuzu ifadelendiriyordunuz. Böylece olan şundan ibaretti. İslamiyet'in Kur'an dışındaki kaynaklarından bağımsız olarak Kur'an okuyan bir Çağdaş okuyucu aslında öznelliğinin taşıdığı çağdaş dünya görüşünün unsurlarıyla onu okuyordu ve sadece Kur'an'ı konuşturduğunu ifade edenler aslında İslam'ın değerlerine yabancı olan çağdaşlığın değerlerini Kur'an üzerinden okumaya ve onları doğru çıkarmaya çalışıyordu.”¹

Müzakereler: 10:45-11:45. İlk müzakereci EÜİF.'den Prof. Dr. M. Zeki Duman, Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'dan Hz. Peygamber'e aynen indiğinden hareketle sözlerine başladı. Konuyla ilgili olarak İsrâ 17/105, Kıyame 75/16-17. ayetler tefsir edildi ve ilgili ayetlerin Kur'an hakkındaki pek çok vehimleri de ortadan kaldıracacağı belirtildi. Tâhâ 20/114. ve A'lâ 87/6. ayetlerin de dikkate alınması gerektiği vurgulandı. “Kur'an lafız, nazım, mana ve beyan olarak inzal olunmuştur, denilir. İlahilik vasfı bu dört unsura sirayet etmiştir. Bunların eksikliği ilahiliğin eksikliğini gerektirir.” yorumunda bulunuldu. Müzakerenin devamında ise Sünnet'in önemi ve değeri vurgulandı.

İkinci müzakereci Atatürk ÜİF.'den Prof. Dr. Sadık Kılıç tarafından vahiy gerekli miydi, sorusuna cevap arandı ve vahyin Allah'ın varlığının bir sonucu olarak görülmesi gerektiği belirtilerek, buna işaret eden Allah'ın varlığı ile ilgili ayetler ifade edildi. Kur'an'ın tenzil formatında okunması gereken bir metin olduğu belirtilerek Sünnet'in Kur'an yanındaki değerinin iyi belirlenmesi gerektiğine işaret edildi.

Ara 11:45-12:00; Serbest Müzakere ve Cevaplar 12:00-12:45; Öğle Arası 13:00-14:00.

II. Oturum (14:30-18:00) Kur'an Tasavvuru Problemi, MÜİF.'den Prof. Dr. Suat Yıldırım başkanlığında yapıldı. II. Tebliğ (14:30-15:15) “*Varlığından Yorumuna Kur'an*” başlığı ile KTÜ. Rize İF.'den Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk Yavuz tarafından sunuldu. Tebliğ şu bölümlerden oluşmaktadır.

¹ Geniş bilgi için bkz. Paçacı, Mehmet, “Kur'an'ın Neliğine Dair,” *İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı Tebliğ Metinleri*, Kayseri 2006, s.1-21.

"I.Giriş. II. Varlık ve Tanımı Açısından Kur'an. III. Metin Olarak Kur'an: A. Manevi Metafiziksel Metin, B. Zihni Metin, C. Sözlü Metin, D. Yazılı Metin, E. Fiili Metin, F. Sembolik Metin. IV. Metin (Nass)- Olgu İlişkisi. V. Anlama/Yorum: A. Metafiziksel Yaklaşım, B.Tarihsel Yaklaşım, C. Diyalektik Yaklaşım. VI. Sonuç.

Tebliğde diğer yaklaşımlar türleri değerlendirildikten sonra, Diyalektik Yaklaşım olarak ifade edilen anlama ve yorumlama faaliyeti desteklenmektedir ve şu ifadeler yer almaktadır. "Nass-olgu arasında dengeli bir ilişki öngören diyalektik yaklaşımdaki Kur'an telakkisi, Kur'an'ın ilahi ve beşeri olgusal yönü arasındaki ilişkiyi dengeli tutmaya çalışan, biri uğruna diğerini yok saymayan bir telakkidir. ...Bu telakkiye göre, Kur'an ile yorumcu arasındaki bütün mesafeler kalkmakta ve varoluş/hakikat iki taraf arasında diyalektik bir ilişki çerçevesinde ortaya çıkmaktadır."²

Müzakereler 15:15-16:15. CÜİF.'den Prof. Dr. Talip Özdeş tarafından tebliği özetleyici ve anlaşılmasını kolaylaştırıcı açıklamalar ile eklemelerde bulunuldu. İkinci müzakereci UÜİF.'den Doç. Dr. Abdülhamit Birışık tebliğin çok yoğun olduğunu ifade ederek sadece anlama ve yorumlama üzerinde durulması halinde daha iyi olacağını belirtti. Tebliğin ismi ve içeriği arasında da bir birteliklelik olmadığına değinen Birışık, toplantının ana konusu Kur'an telakkileri ise yorum kısmı fazladır, yorumunu yaptı ve tanım ve içerik olarak eleştirilerini sıraladı.

Ara 16:15-16:45; Serbest Müzakere ve Cevaplar 16:45-18:00.

09 Temmuz Pazar III. Oturum (09:30-12:00) **Tefsir Anabilim Dalı Eğitim Öğretim Sorunları**, oturum başkanı Kahramanmaraş SÜİF. Dekanı Prof. Dr. Kemal Atik tarafından yönetildi. Konuşmalar (09:30-10:30) I. Konuşma MÜİF.'den Prof. Dr. Sadreddin Gümüş tarafından MÜİF.'ndeki öğrenci sayıları açısından üç yıl öncesi ile şimdiki durumu karşılaştırarak yapıldı. Gümüş önerilerini şu başlıklar altında sıraladı: **a. Eğitim öğretim alanında yapılması gerekenler:** -Arapça ve Kur'an öğreniminin sağlıklı yapılabilmesi için yeniden hazırlık sınıflarının açılması gerekmektedir. -Yeni programlar (MEB. ve DİB. kriterleri çerçevesinde) ilahiyatlar arası eşgüdümle yapılmalıdır. -Derslerin verimi için; Öğrenci katılımını sağlayıcı görsel ve işitsel öğelerden faydalanılmalı; rehberlik faaliyeti artırılmalı; iletişime önem verilmeli, farklı dersler aynı anda işlenmemeli; web siteleri periyodik olarak yenilenmeli; öğrencilerin kütüphaneleri tanımaları için

² Geniş bilgi için bkz. Yavuz, Ömer Faruk, "Varlığından Yorumuna Kur'an," *İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı Tebliğ Metinleri*, Kayseri 2006, s.23-60.

geziler düzenlenmeli; mezuniyet tezinde verimi artırmak için danışman-öğrenci iletişimi artırılmalıdır.

Lisansüstü öğrenciler için: -Sosyal Bilimler Enstitüsü ile kurumlarımız arasında iyi bir diyalog kurulmalı; derslerin müfredatı önceden öğrencilere bildirilmeli; ders döneminde öğrenciye seçmeli ders imkanı sağlanmalı (meal ve tefsir dersi konulmalı); hadisle irtibatın üzerinde durulmalı ve hadis dersi okutulmalıdır; araştırma teknikleri dersi konulmalıdır; Arapça, belagat, gramer, semantik vb. dersler okutulmalıdır; Osmanlı tefsiri dışlanmamalıdır; seminer ödevleri değerlendirilmelidir; danışmanlık ve tez izleme komitesi aktif hale getirilmelidir.

b. Akademik alanda yapılması gerekenler: Tefsir araştırma görevlilerinin kadrolarının temini gerekmektedir; bilimsel toplantılar düzenlenmelidir; disiplin içi veya disiplinler arası başarılı bulunmuş çalışmalar jüri dışına taşınmalıdır; Tefsir Anabilim Dalına ait hakemli bir dergi çıkarılmalıdır; dış dünya ve akademik çevrelerle iyi ilişkiler kurulmalıdır; yurt dışından öğretim elemanı temin edilmeli ve yurt dışına öğretim elemanı gönderilmelidir; uluslararası toplantılar yapılmalıdır; öğretim elemanlarının yabancı dilleri geliştirilmelidir.”

II. Konuşma DEÜİF.'den Prof. Dr. Ömer Dumlu tarafından Cumhuriyet öncesi Dârülfünun İlahiyat Fakültesi ile Cumhuriyet sonrası ilahiyat fakültelerinin ders sayıları/içerikleri ile bunlar arasında tefsir dersinin yeri ile ilgili olarak karşılaştırmalı doyurucu bilgiler verildi. Diyanet İşleri Başkanlığı ile işbirliği içerisinde Din Hizmetleri Bölümünün de eklenebileceği fikri ortaya atıldı. Ana Konularıyla Kur'an dersi kitaplarının tefsir mantığı ile kaleme alınmadığından yakınıldı. Kur'an'ı anlama ve yorumlama noktasındaki sıkıntılarımıza değinildi. İlave olarak da şu sorunlar gündeme taşındı: Tefsirin ilahiyat alanındaki yeri sorunu; metodoloji sorunu; metin çözümleme sorunu; başarıyı yüksek tutma sorunu; ideolojik tefsir sorunu; batıdan alınan unsurlarla ilgili olarak süzmeden ve değerlendirme yapılmadan tercüme sorunu.” III. Konuşmacı; EÜİF.'den Prof. Dr. Ahmet Coşkun tarafından ise tefsir eğitimi ve ders işlenişi ile ilgili öneriler sunuldu.

Ara 10:30-10:45; Serbest Müzakere ve Değerlendirmeler (Bu bölümde yoğun müzakere-ler ve değerlendirme yapılmıştır.) 10:45-11:45; Kapanış 11:45-12:00;

Kayseri'de EÜİF.'nin ve Sn. Dekan Prof. Dr. Celal Kırca'nın ev sahipliğinde Prof. Dr. M. Zeki Duman, Prof. Dr. Erdoğan Pazarbaşı, Prof. Dr. Ahmet Coşkun, Doç. Dr. İbrahim Görener, Arş. Gör. Mehmet Demirci, Arş. Gör. Mustafa Karagöz'den oluşan Düzenleme Kurulu tarafından tertip edilen ve iki gün boyunca yoğun bir gündemle toplanan İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı tartışılan tebliğler ile Tefsir Anabilim dalı eğitim öğretim sorunlarına

ilişkin konuşmalar ve değerlendirmeler açısından çok faydalı bir toplantı olmuştur. Tefsir akademisyenleri görüş alışverişinde bulunmuşlar ve tefsir eğitim öğretimi, özel olarak çalıştıkları bilimsel konular ile çeşitli akademik konular üzerinde tartışma imkânı bulmuşlardır. Bir sonraki toplantının İzmir'de DEÜİF. tarafından, "*Tefsir'in eğitim öğretim sorunları*" konularını daha geniş tartışmak üzere, düzenlenmesine karar verilmiştir. Toplantının düzenlenmesinde emeği geçenleri tebrik ediyor, toplantıların devamının olumlu sonuçlar getirmesini temenni ediyoruz.

Dr. Burhan BALTACI*

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, baltaciburhan@hotmail.com

Kitap Tanıtımı

**Dr. Saim Yılmaz, *Mu'tazid ve Müktefi Döneminde Abbâsîler,*
Kayıhan Yayınları, İstanbul 2006, 400 s.**

Beş asır civarında bir süre varlığını sürdürmeyi başaran Abbâsî Devleti (132-656/750-1258), en güçlü ve parlak dönemini ilk yüzyılında yaşamıştır. Bu parlak dönemin son halifelerinden Mu'tasım-Billâh'ın (218-227/833-842) hilâfet merkezini Bağdat'tan Sâmerrâ'ya taşımasıyla "Sâmerrâ Devri" başlamış, ancak bu sırada yaşanan iktidar mücadeleleri devleti büyük bir krizin içine sokmuştur. "Sâmerrâ Devri"nin son halifesi Mu'temid-Alellâh (256-279/870-892) döneminde devletin idaresini tamamen ele geçirmiş olan kardeşi ve inceleyeceğimiz kitabın konu edindiği halifelerden Mu'tazid-Billâh'ın (279-289/892-902) babası Muvaffak, devleti içine düştüğü bu siyasî kaos ortamından çıkarmak amacıyla büyük bir mücadele içerisine girmiştir. Onun başlattığı, oğlu Mu'tazid ve torunu Müktefi-Billâh'ın (289-295/902-908) devam ettirdiği bu mücadele süreci, bazı araştırmacılar tarafından Abbâsî Devleti'nin yeniden canlanma ve toparlanma dönemi olarak kabul edilmektedir.

Saim Yılmaz bu çalışmasında, Mu'tazid ve Müktefi ekseninde söz konusu toparlanma sürecini ele almaktadır. Yazar çalışmasını, kaynak ve araştırmaların tanıtılmasından sonra, ana hatlarıyla Mu'tazid öncesi Abbâsî tarihinin ele alındığı giriş kısmı ve Mu'tazid ve Müktefi dönemlerinin ayrı ayrı incelendiği iki bölüm şeklinde taksimata tâbi tutmuştur. Giriş kısmının ilk bölümünde araştırmalarında kullandığı önemli kaynak ve araştırmaları tanıtan yazar (s. 15-31), daha sonra, Mu'tazid zamanına kadar Abbâsî Devleti tarihini özetlemektedir. Burada, özellikle Sâmerrâ Devri'ne ağırlık veren yazar, altmış yıla yakın süren bu dönemde gerçekleşen kanlı iktidar mücadeleleri nedeniyle devletin içine düştüğü ağır siyasî ve malî krize, bunun sonucu olarak gelişen iç ve dış gelişmelere işaret etmektedir. Yazar, daha sonra bu gelişmeler içerisinde en tehlikelisi olarak öne çıkan, Hz. Ali soyundan geldiğini iddia eden Ali b. Muhammed'in liderlik ettiği Zencî isyanına (255-270/869-883) temas etmekte, isyanın çıkmasından yaklaşık sekiz ay sonra halife olan Mu'temid'in, kardeşi Muvaffak vasıtasıyla bu isyanı bastırmaya yönelik çabalarından ve Muvaffak'ın oğlu Mu'tazid'in Zencî isyanına karşı başlatılan harekattaki rolünden bahsetmektedir. Yazar, devlet otoritesini yeniden tesis etmeye çalışan Muvaffak'ın Zencî isyanının bastırılmasında gösterdiği başarıyı, halifelîğe ismen bağlı görünen fakat müstakil hareket eden devletlerden do-

ğudaki Saffâriler ve batıdaki Tolunoğulları'na karşı düzenlediği seferlerde gösteremediği, hatta bu seferlerin söz konusu devletleri daha da güçlendirdiği tespitinde bulunmaktadır. Ortaya çıkan bu durumun bir yandan devleti ciddi bir malî krize sürüklediğini, bir yandan da oluşan boşlukta Karmatî isyanının teşkilatlanmasına, Haricî ve bedevî isyanlarının da artışına zemin hazırladığını ilâve etmektedir. Bu noktada, söz konusu başarısızlıkların Mu'tazid üzerindeki etkisine de işaret eden yazar, onun tahta çıktıktan sonra babası Muvaffak'ın Saffâriler ve Tolunoğulları'na karşı izlediği savaş politikasından vazgeçip, yeni bir siyasî üslupla diplomasi yolunu tercih ettiğini ve onun bu yaklaşımının çalışmada ayrıntılı bir şekilde ele alınacağını belirtmektedir (s. 33-54).

Eserin birinci bölümü (s. 57-270), "Halife Mu'tazid Dönemi (279-289/892-902)" başlığını taşımakta ve Mu'tazid'in halifelik öncesi hayatı ve halife oluşu, dönemindeki siyasî ve askerî olaylar, şahsiyeti ve vefatı şeklinde üç ana kısma ayrılmaktadır.

Mu'tazid'in halifelik öncesi hayatı ve halife oluşunun ele alındığı birinci bölümün ilk kısmında, "Halifelik Öncesi Hayatı" başlığı altında, öncelikle Mu'tazid'in ailesi ve fizikî özelliklerine temas edilmektedir. Daha sonra Mu'tazid'in yetişme çağlarıyla ilgili kaynaklarda pek fazla bilgi bulunmadığına işaret edilmekte ve bu durum onun halife oğlu olmamasına ve son ana kadar veliaht tayin edilmemiş bulunmasına bağlanmaktadır. Bunların ardından kaynaklarda Mu'tazid'in halifeliğinden önceki hayatıyla ilgili rivayetler incelenmekte, bunlardan, özellikle, onun diplomatik maharetine işaret eden babası Muvaffak ile dönemin Türk komutanları arasında yaşanan gerginlik konusunda yaptığı aracılık ve askerî kabiliyetlerini gösteren Zencî isyanının bastırılması sırasındaki rolü ön plâna çıkarılmaktadır. Eserde, daha sonra, bütün bu başarılı faaliyetlerinin ardından Mu'tazid'in, babası Muvaffak'ın verdiği bir emre karşı çıkararak, halifenin emirlerine göre hareket edeceğini belirtmesi üzerine Muvaffak tarafından, 275 (889) senesinde hapsedilmesi konusu ele alınmakta, Mu'tazid'in bu tavrı Zencî isyanının bastırılmasından sonra beklediği taltifin gerçekleşmemesine, babasının onu hapsedirmesi ise, mevcut kritik siyasî ortamda oğlunun itaatsizliğinin meydana getirebileceği istikrarsızlığı engelleme amacına bağlanmaktadır. Söz konusu kısım, Mu'tazid'in, halifelik öncesinde kazandığı tecrübeye işaret edilerek sona erdirilmektedir (s. 57-68).

İlk kısmın ikinci konusu Mu'tazid'in veliaht tayin edilişi ve halife oluşu ile alakalıdır. Konuya Mu'tazid'in hilâfet makamına oturmadan önce babası Muvaffak'ın 278 (891) yılında vefat etmesinin ardından onun yetkilerini devralarak idareye hâkim olduğuna işaret etmek suretiyle giriş yapılmakta, daha sonra Muvaffak'ın devlet yönetimindeki etkin konumuna ulaşıncaya kadar geçmiş olduğu kariyer basamaklarından bahsedilerek, Mu'tazid'in veliaht tayin edilişinin arka plânı ortaya konmaktadır. Dönemin güçlü Türk komutanlarından olan ve doğu eyaletlerinden sorumlu bulunan Musa b. Boğ'a'nın 261 (875) senesinde görevinden ayrılması sonucu, Muvaffak'ın doğu

eyaletlerinin yönetimini üstlenmekle görevlendirildiği ve ikinci veliaht tayin edildiği belirtilmektedir. Muvaffak'ın daha önceki askerî başarılarının yanı sıra, Horasan ve Fars bölgelerini tehdit etmeye başlayan Saffârîler ve Zencî isyanı gibi tehlikelerin üstesinden geleceği beklentisi ve söz konusu görevlere komutanlardan biri yerine bir hanedan mensubunun getirilmesinin askerî erkân arasındaki muhtemel çekişmeleri engelleyeceği gibi düşüncelerin, Halife Mu'temid'i bu tayini yapmaya zorlayan nedenlerin başında geldiği ifade edilmektedir. Daha sonra, halifenin eğlence düşkünlüğünden de istifade eden Muvaffak'ın idareye tamamen hâkim olduğu, onun bu konuma ulaşmasında Zencî isyanını bastırmak için gösterdiği gayretler ve buradaki başarılarıyla halk ve komutanların takdirlerini kazanmasının rolüne de işaret edilmektedir. Dönemin veziri Ebû's-Sakr'ın aleyhteki çabalarına rağmen, komutanların desteği ve bağlılığı sayesinde, 278 (891) senesinde vefat eden Muvaffak'ın yerine oğlu Mu'tazid'in ikinci veliaht tayin edildiği ve babasının sahip olduğu yetkileri de eline geçirdiği ifade edilmektedir. Mu'tazid'in, daha biat merasimi yapılmadan harekete geçerek şehrin asayişiyile ilgili görevlere kendi adamlarını tayin ettiği, onun biat merasiminden sonra da bu tayinlere devam ettiği ve idaredeki kontrolü tamamen eline geçirdiği belirtilmekte, 22 Muharrem 279 (24 Nisan 892) tarihinde resmen birinci veliaht ilan edildiği, amcası Halife Mu'temid'in 19 Recep 279 (15 Ekim 892) tarihinde vefat etmesinin ardından da, kamuoyunun büyük bir çoğunluğunun desteğini alarak tahta oturduğu söylenmektedir. Son olarak, Mu'tazid'in halifelik makamına oturmasının ardından yakın arkadaşlarından oluşan kendi ekibini devletin önemli mevkilerine getirerek işe başladığı belirtilmektedir (s. 69-82).

Birinci bölümün ikinci kısmı (s. 83-261), Mu'tazid dönemindeki siyasî ve askerî olayların ele alındığı eserin en geniş kısmını teşkil etmektedir. Bu kısımda öncelikle, Rey, Cibâl ve İsfahan'ın Abbâsî hâkimiyetine alınması konu edilmektedir. Muvaffak'ın idareye hâkim olduğu dönemde söz konusu bölgelerin bir kısmını elinde tutan Dülefler'in, Saffârîler'e karşı bir denge unsuru olarak kullanılmasına temas edildikten sonra, Mu'tazid'in önceleri bu politikayı devam ettirdiğine, ancak daha sonra değişen şartlar nedeniyle bundan vazgeçtiğine işaret edilmektedir. Bu değişikliğe neden olarak eski Horasan valisi Râfi b. Herseme'nin hâkim olduğu Rey şehrinin, Mu'tazid'in tahta çıkar çıkmaz anlaşma yolunu tercih ettiği Saffârîler'in eline geçmesi ve Dülefler'deki iç çekişmeler ileri sürülmektedir. Mu'tazid'in söz konusu şartlar çerçevesinde, Saffârîler'le yaptığı anlaşmanın da verdiği güven duygusuyla Dülefler üzerine bizzat kendisinin iştirak ettiği veya vezir ve komutanlarını gönderdiği çeşitli seferler düzenlediği belirtilmektedir. Onun bölgede başta Rey olmak üzere birçok şehrin idaresini oğlu Ali'ye (Müktefi) bırakarak Dülefler'in etkisini kırdığı, bunun ardından bu hanedan mensuplarının çıkardıkları isyanları sırayla bastırarak Cibâl ve İsfahan bölgelerinde de Abbâsî hâkimiyetini yeniden tesis ettiği ifade edilmektedir (s. 83-95).

İncelenen kısımda ele alınan ikinci konu, Saffârîler'le siyasî-askerî ilişkiler ve Fars bölgesinin Abbâsî hâkimiyetine alınmasıdır. Burada önce Horasan'ın Saffârîler'e verilmesi meselesine temas edilmektedir. Meseleye girmeden önce Mu'tazîd'in tahta çıkmasının ardından belirlediği yeni politika gereği Horasan valisi Râfi b. Harseme'yi azlederek burayı Saffârîler'e verdiği belirtilmekte, daha sonra Mu'tazîd öncesi Abbâsî-Saffârî ilişkileri ele alınmaktadır. Öteden beri bu ilişkilerdeki temel sorunların Saffârîler'in, Tâhirî hanedanına son vererek Horasan'ı ele geçirmeleri ve hilâfet merkezine yakın olan Fars bölgesini hâkimiyetleri altına almaları olduğuna işaret edilmektedir. Muvaffak'ın bu bölgeleri yeniden ele geçirme gayretlerine ve kısmî başarılarına rağmen çeşitli problemler nedeniyle bu gayretlerinde bir sonuca ulaşamamasına temas edilmekte, Mu'tazîd'in idareyi ele geçirdikten sonra babasının siyasetini terk ederek Horasan'ı Saffârîler'e bıraktığı ve onlarla dostane ilişkiler kurma politikasına yöneldiği belirtilmektedir. Bu konuda bölgenin valisi Râfi'nin isyankâr tutumunun rol oynadığına da işaret edilmekte, daha sonra tafsilatlı bir şekilde Horasan'ın Saffârîler'e bırakılması anlatılmaktadır. Bu noktada, Fars bölgesinin de aynı şekilde Saffârîler'e bırakıldığı, böylece Mu'tazîd'in daha önceki halifelerin Tâhirîler'le yaptığı işbirliğini Saffârîler'le gerçekleştirme arzusunda bulunduğu ifade edilmektedir. Abbâsîler'in bu yeni siyasetten elde ettiği kazanımlara da temas edilmekte, bunların başında öncelikle Mu'tazîd'in asıl hedef olarak belirlediği Tolunoğulları hâkimiyetindeki Musul ve Cezire'yi yeniden ele geçirme fırsatının geldiği belirtilirken, ikinci olarak da hilâfetin doğu bölgelerinde yeniden otorite sağlama ve olayları yönlendirebilme imkânının ortaya çıktığına işaret edilmektedir. Daha sonra geniş bir şekilde, Mu'tazîd'in yeni siyasetinin bir sonucu olarak gerçekleşen Saffârî emîri Amr b. Leys ile eski Horasan valisi Râfi'nin mücadeleleri ele alınmaktadır. Mu'tazîd'in bu mücadeleyi yakından takip ettiği, Râfi'nin öldürülmesi ile neticelenen gelişmelerden çok memnun olduğu, bundan dolayı hil'at vererek ve bir süre sonra Rey'in idaresini de kendisine bırakarak Amr b. Leys'i ödüllendirdiği ifade edilmekte, bunlarla yetinmeyen Amr'ın Mâverâünnehir valiliğini istemesinin ise onun sonunu hazırlayan bir gelişme olduğu belirtilmektedir (s. 96-114).

Bu konunun içerisinde ele alınan meselelerden biri de Mâverâünnehir'in Saffârîler'e verilmesidir. Eserde, öncelikle, 285 (898) yılında gerçekleşen ve süreç içerisinde Saffârîler'in aleyhine olan bu tayinle ilgili kaynaklarda yer alan çeşitli rivayetlerin ve bunlara yönelik araştırmacı yorumlarının değerlendirilmesi yapılmaktadır. Bunların ardından, doğudaki bir başka önemli güç olan Sâmânîler'in elindeki Mâverâünnehir'in Saffârîler'e verilmesi konusunda Mu'tazîd'in başka seçeneği bulunmadığı, ancak bir taraftan da Sâmânî emîri İsmail b. Ahmed'e gizlice haberler göndererek kendisini desteklediği şeklinde klasik ikili siyaset güttüğü yorumunda bulunmaktadır. Nitekim Sâmânîler ve Saffârîler arasındaki mücadeleden galip çıkan Sâmânî emîri İsmail'in, söz konusu tayin nedeniyle Mu'tazîd'a karşı olumsuz bir tavır içine girmedeği gibi aksine bağlılığını bildirmiş

olması bu yorumun doğruluğuna delil olarak ileri sürülmektedir. Eserde daha sonra bu iki güç arasındaki mücadeleler konu edilmekte, nihayet söz konusu mücadelede mağlup olan Saffârî emîri Amr'ın Halife Mu'tazîd'a gönderilmesi ve öldürülmesi konusu rivayetler ışığında değerlendirilmektedir (s. 115-129).

İkinci konu içerisinde son olarak Fars bölgesinin Abbâsî hâkimiyetine geçmesi ele alınmaktadır. Öncelikle, Saffârîler'le Sâmânîler arasındaki mücadelenin Saffârîler aleyhine sonuçlanması ve bu devletin hanedan içi çekişmeler nedeniyle daha da zayıf düşmesine temas edilmekte, bu durumdan istifade eden Mu'tazîd'ın, Abbâsîler'in uzun zamandır doğrudan hâkim olmaya çalıştığı Fars bölgesini, herhangi bir savaşa gerek kalmaksızın Recep 287 (Temmuz 900) tarihinde ele geçirdiği belirtilmektedir. Bu konuda, Sâmânî emîri İsmail'in durumu kabullenen tavrının büyük rol oynadığına da işaret edilmektedir. Daha sonra, biraz toparlanan Saffârîler'in yeniden bölgeye hâkim olduğu, ancak bu bölgeye özel bir önem veren Mu'tazîd'ın gerek büyük bir ordu hazırlamak, gerekse Sâmânîler'in desteğini temin etmek suretiyle Saffârîler'i savaş yapmaksızın buradan çıkardığından bahsedilmekte, ancak kısa bir süre sonra Mükteffî'nin halifeliği döneminde bu bölgenin yine onlara bırakıldığı ifade edilmektedir (s. 129-135).

İkinci kısımda ele alınan üçüncü konu Horasan'ın Sâmânîler'e verilmesi ile alakalıdır. Konu, baştan beri tekrarlandığı gibi Mu'tazîd'ın Saffârîler ve Sâmânîler arasında uyguladığı denge siyaseti bağlamında işlenmektedir. Konuya iki devlet arasındaki mücadele neticesinde halifeliğin doğusundaki siyasî coğrafyada meydana gelen büyük değişimden bahsedilerek başlanmakta, Mu'tazîd'ın hilâfetine ikinci yarısında meydana gelen bu mücadelenin galibi Sâmânîler'in kendilerine yakın olan Ceyhun nehrinin doğusundaki Horasan'a hâkim oldukları, Muhammed b. Zeyd'in idaresi altında bulunan Taberistan ve Cürcân'ı da ele geçirerek doğunun yeni büyük gücü haline geldikleri ifade edilmektedir. Sâmânîler'in fütihat siyaseti ve Abbâsîler'e karşı izledikleri bağımlılık politikası ele alındıktan sonra, onların Horasan ve civarı konusunda Muhammed b. Zeyd'le yaptıkları mücadeleye temas edilmekte, bunların ardından, Sâmânîler'in Horasan'a hâkim olmalarının, kendilerine uzak olan Fars bölgesinin Mu'tazîd tarafından ele geçirilmesine karşı çıkmamalarında etken olduğuna işaret edilmektedir. Daha sonra, Sâmânîler'in Horasan'ı ele geçirmeleri, Saffârîler'le yaptıkları mücadele öncesinde Mu'tazîd tarafından gönderilen bir mektupla bu ve civarındaki Saffârî emîri Amr b. Leys'e ait bölgelerin idaresinin Sâmânî emîri İsmail'e vaat edilmesiyle de ilişkilendirilmekte, bu arada söz konusu mektupla ilgili rivayetler ve yorumlar değerlendirilmektedir (s. 136-143).

Eserde ikinci kısmın dördüncü konusu olarak, Musul ve Cezîre'de Abbâsî hâkimiyetinin yeniden tesisi ele alınmaktadır. Öncelikle Fırat ve Dicle nehirleri arasındaki toprakların kuzeyinde

yer alan bu iki bölgenin coğrafi konumları ortaya konmakta, buraların verimli topraklara sahip bulunmaları ve başta söz konusu nehirler üzerinde yapılan ticaretten kaynaklanmak üzere canlı bir ticarî merkez teşkil etmeleri nedeniyle önemli gelir getiren yerlerden olduklarına işaret edildiği gibi, Bağdat'a yakınlıkları hasebiyle de stratejik ehemmiyete sahip olduklarına temas edilmektedir. Bu bölgelerdeki karışık demografik yapının doğurduğu sıkıntılardan bahsedildikten sonra, Mu'tazid'in halife olmasından kısa bir süre öncesine kadar devamlı Abbâsî hâkimiyeti altında kalmış olan bu iki bölgenin, 274 (887-888) senesinde, Vali İshak b. Kündâcık'ın Tolunoğulları emîri Humâreveyh'in hükümrânlığını tanınmasıyla ilk defa elden çıktığına işaret edilmektedir. Mu'tazid'in, tahta çıkmasından hemen sonra Tolunoğulları ile yaptığı anlaşma neticesinde yeniden Abbâsî topraklarına kattığı bu iki bölgede hâkimiyet kurmasının hemen mümkün olmadığı, hatta onun uzun süre buralardaki yerli güç unsurlarıyla mücadele etmek zorunda kaldığı belirtilmektedir. Buna neden olarak, Abbâsîler'i çok uğraştıran Zencî isyanı sırasında devletin bu iki bölgedeki karışıklıklara müdahale edememesi gösterilmekte, bu esnada başını Hâricîler'in çektiği çeşitli yerli güç unsurlarının gelişme imkânı bulduğu ifade edilmektedir. Daha sonra, bu bölgelerde Mu'tazid'in halifeliğine kadar meydana gelen çeşitli isyanlara temas edilmekte, öncelikle haricî karakterli, başta liderliğini Müsâvir b. Abdülhamid eş-Şârî'nin daha sonra Harun eş-Şârî'nin yürüttüğü 252 (866) yılında başlayan isyanlar özetlendikten sonra, Musul-Halep civarında hüküm sürmüştü bulunan Hamdânîler'in atası ve Tağlîb kabilesine mensup Hamdân b. Hamdûn'un önderlik ettiği isyanlara işaret edilmektedir. Bölgedeki bir başka güç unsuru Bekir kabilesinin Benû Şeybân kolunun reisi, Âmid ve çevresine hâkim olan İsa b. Şeyh ve ardından oğlu Ahmed'in çıkardıkları isyanlar da ele alındıktan sonra, Mu'tazid'in tahta çıktığı sırada Musul'da bahsedilen bu güçler arasında patlak veren savaşa temas edilmekte ve Mu'tazid'in ilk seferini Musul'a yapmak zorunda kaldığı ifade edilmektedir. Bu sefer öncesi yaşanan söz konusu savaş ve ardından meydana gelen gelişmelerde Mu'tazid'in yaptığı yeni vali tayini ve onu derhal Musul'a göndererek bölgeyi hâkimiyeti altına alma çabaları da ihmal edilmemektedir. Mu'tazid'in, esas olarak bölgedeki güç unsurları arasındaki savaşı kazanan Benû Şeybân'ı hedef aldığı seferden muzaffer olarak dönmesinin, Tolunoğulları'na karşı elini güçlendirdiği yorumuyla birlikte, bu seferle bir yandan bölgedeki diğer güç unsurlarına mesaj verildiği, bir yandan da onların tavırlarından emin olunmadığından seferin sınırlı tutulduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Daha sonra, Tolunoğulları ile anlaştığı için rahat hareket etme imkânı bulan Mu'tazid'in 281 (895) senesinde bu defa Hamdân b. Hamdûn'u hedef alan ikinci bir Musul seferine çıktığı belirtilmekte, zaferle sonuçlanan bu seferin neticesinde sadece Hamdân'ın yakalanıp devreden çıkması değil, başta bazı Kürt gruplar olmak üzere pek çok muhalif unsurun itaat altına alınması ve Harun eş-Şârî'nin zayıflatılması gibi önemli kazanımların elde edildiği ifade edilmektedir. Burada, Mu'tazid'in Harun

eş-Şârî'yi devreden çıkarmaya yönelik faaliyetleri ele alındıktan sonra, bizzat bu amaçla kendisinin de iştirak ettiği 283 (896) senesinde vuku bulan üçüncü Musul seferi ve sonuçlarına temas edilmekte, bu sefer sonucu Harun eş-Şârî'nin yakalanarak Hâricî isyanlarının sona erdirildiği belirtilmektedir. Bunların ardından söz konusu bölgelerde Abbâsî hâkimiyetini yeniden kurmayı kafasına koymuş bulunan Mu'tazid'in, 285 (899) senesinde bu bölgelere Muhammed b. İsa b. Şeyh üzerine bir sefer daha düzenlediği ve Âmid'i ele geçirerek Muhammed'i yakalamaya muvaffak olduğu, civarda yaptığı bazı düzenlemelerden sonra Bağdat'a geri döndüğü bildirilmektedir. Bazı mahallî Kürt isyanları ve bunların bastırılmasından bahsedildikten sonra, Mu'tazid'in Musul ve Cezîre ile ilgili yürüttüğü politikanın başarıya ulaştığı belirtilmektedir (s. 144-175).

İkinci kısmın beşinci konusu genel olarak Tolunoğulları'yla ilişkileri içermekte, önce Humâreveyh'in Mısır ve Şam'daki hâkimiyetinin tanınması ve kızı Katrunnedâ'nın Mu'tazid'la evlenmesi hadiseleri incelenmekte, daha sonra Kınnesrîn, Avâsım ve Suğûr bölgelerinin Abbâsî hâkimiyetine geçmesine temas edilmektedir. Beşinci konunun ilk kısmında temas edilmesi gereken asıl mesele, Tolunoğulları emîri Humâreveyh ile Abbâsî Devleti arasında, Mu'tazid'in tahta çıkmasının ardından kısa bir süre sonra yapılan, Fırat ve Berka arasındaki toprakların idaresinin Humâreveyh'e bırakıldığı, buna karşılık Tolunoğulları'nın geçmişte vergisi ödenmemiş her yıl için 200.000, bundan sonraki her sene içinse 300.000 dinar ödemekle yükümlü tutulduğu anlaşma ile ilgili yorumlara yazarın yaptığı değerlendirmelerdir. Yazar öncelikle Hasan İbrahim Hasan'ın, söz konusu anlaşmanın, daha önce Mu'temid döneminde 273 (886) yılında yapılan anlaşmanın Mu'tazid tarafından yeniden onaylanmasından ibaret olduğu şeklindeki yorumunu yetersiz bulmaktadır. Bu yorumun Abbâsîler'in yeni anlaşma ile elde ettiği kazanımları ve Mu'tazid'in buradaki başarılarını yansıtmadığını belirten yazar, daha sonra Mu'temid döneminde idarenin hâkimi olan Muvaffak'ın Tolunoğulları ile yaptığı mücadeleyi ana hatlarıyla naklederek Mu'tazid zamanındaki durumun fotoğrafını ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre 271 (885) senesinde taraflar arasında vuku bulan ve nihayetinde Humâreveyh'in galip çıktığı Tavâhîn Savaşı ve sonrasında onun Suriye bölgesindeki hâkimiyetini güçlendirerek, askerlerinin Sâmerrâ'ya kadar ulaşmalarını temin etmesi, Abbâsîler'i, onun Suriye ve Mısır üzerindeki hâkimiyetini resmen kabul etmek zorunda bırakan bir anlaşmaya mecbur etmiştir. Ayrıca Humâreveyh, bölgedeki valiler İshak b. Kündâcık ve Muhammed b. Ebi's-Sâc'ın anlaşmazlıklarından istifade ederek hâkimiyet alanını Dicle'ye kadar uzatma imkânı bulmuştur. Yazar bu noktada bahsedilen her iki anlaşmayı karşılaştırmakta, ikisinde de Humâreveyh'in vali tayin edildiği yerlerin aynı olduğunu, ancak son duruma göre Dicle'ye kadar ulaşan Humâreveyh'in ikinci anlaşma ile büyük bir toprak kaybına maruz kaldığını ifade etmektedir. Ayrıca bu anlaşmayla Mu'tazid'in, Musul ve Cezîre bölgelerinin Dicle'ye kadar olan kısımlarına yeniden hâkim olduğu gibi, gücünün zirvesindeki Humâreveyh'e

vergi ödemeyi kabul ettirerek, daha önceki anlaşmadan farklı bir şekilde önemli avantajlar ele geçirdiğini belirten yazar, bunların Mu'tazid'in başarı hanesine yazılması gerektiğinin altını çizmektedir. Yazar, daha sonra Tolunoğulları ile ilgili araştırmalar yapan Ebülfez Elçibey'in, söz konusu anlaşmanın Humâreveyh açısından başarısızlık olduğunu belirten yorumunu da, 276 (889) yılından Mu'tazid'in söz konusu bölgelerde Humâreveyh'i vali olarak ilan eden fermanını gönderdiği Rebülevvel 280 (Mayıs-Haziran 893) tarihine kadar bahsedilen bölgelerde gelişen hadiseleri tahlilden yoksun olduğunu ileri sürerek eleştirmektedir. Buna göre, daha önceki konularda ele alınan Musul ve Cezîre bölgelerindeki olaylara ve Mu'tazid'in buralarda hâkimiyet kurma konusundaki kararlı adımlarına temas eden yazar, bütün bunların bölge üzerindeki iddiasından vazgeçme hususunda Humâreveyh'i etkilediğini ileri sürmektedir. Humâreveyh'in bu bölgelerde fiilî bir hâkimiyet kurmadığını belirten yazar, onun Saffârîler'le anlaşan ve böylece dikkatini ve gücünü bu bölgelere yoğunlaştırmakta daha rahat davranma imkânını elde eden Abbâsîler'le yeni bir mücadeleye girmekten kaçındığını ve yaptığı anlaşmayla Suriye ve Mısır üzerindeki hâkimiyetine meşruiyet kazandırmasının yanı sıra kızını halifeyle evlendirerek iki devlet ilişkilerini samimi bir ortama kavuşturduğunu ifade etmektedir. Bunların ardından Mu'tazid'in Humâreveyh'in kızı ile evlenmesini ele alan yazar, bu konudaki rivayetleri ele almakta, sonuç itibarıyla söz konusu evliliğin iki devleti yakınlaştırdığına, ancak bu yakınlaşmanın diplomatik anlamda daha mahir olan Mu'tazid'in lehine olduğuna işaret etmektedir (s. 176-196).

Kınesrîn, Avâsım ve Suğûr bölgelerinin Abbâsî hâkimiyetine geçmesinin ele alındığı kısmıda ise, Humâreveyh'in 282 (896) senesinde öldürülmesinin ardından Tolunoğulları'nın merkezinde taht kavgasının başlamasını fırsat bilen Mu'tazid'in, izlediği politika sayesinde onların idaresi altında bulunan Kınesrîn ve Avâsım'ı Abbâsî hilâfetine bağlamasından bahsedilmektedir. Burada, Mu'tazid'in mahirane siyasetinden bahsedilerek, onun Humâreveyh'ten sonra tahta çıkarılan oğlu Ceyş'in ileri gelen birçok komutanla arasının bozulmasını fırsat bildiği ve bunları Bağdat'a davet ederek, Tolunoğulları'nı askerî anlamda güçsüz düşürdüğü ifade edilmektedir. Daha sonra Mu'tazid'in, öncelikle Tarsus'ta Abbâsî hâkimiyetini sağladığı belirtilmekte, Ceyş'ten sonra Tolunoğulları'nın başına geçirilen Harun'un muhtemelen iç siyasette güçlü hale gelmek için halifeden Mısır ve Şam'daki valiliğinin onaylanması şeklindeki talebini iyi değerlendirerek, Kınesrîn ve Avâsım'ın Abbâsîler'e bırakılması şartıyla bu isteği kabul ettiği, böylece 286 (899) yılından itibaren söz konusu bölgeleri savaşmaksızın ele geçirdiği ifade edilmektedir. Böylece önemli gelir getiren ve Bizans'la mücadele açısından kilit bir noktada bulunan söz konusu bölgeleri savaşmadan kolayca elde eden Mu'tazid'in, Abbâsî Devleti'nin Akdeniz'e açılmasını sağladığı belirtilmektedir. Diğer taraftan, onun imkânlar ve şartlara göre siyaset gütmeye yolunu tercih ettiğinin

den, şartların daha da olgunlaşması için Tolunoğulları'nı tamamen ortadan kaldırma teşebbüsünde bulunmadığı ve bunun oğlu Müktefi zamanında gerçekleştiği ifade edilmektedir (s. 196-211).

İkinci kısımda altıncı konu olarak Muhammed b. Ebi's-Sâc'ın Azerbaycan ve İrmîniye valiliğine tayini ele alınmaktadır. Burada, söz konusu bölgelerde hüküm süren Sâcoğulları hanedanının kurucusu Muhammed b. Ebi's-Sâc'ın bu bölgelere vali tayin edilmesiyle ilgili farklı rivayetler değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeler sonucunda onun söz konusu bölgelere ilk defa 279 (892) yılında tayin edildiği tespitiyle önceki çalışmalardan oldukça farklı bir yoruma gidilmiştir. Daha sonra, kaynaklarda yer alan ve Mu'tazid'a isyan etmiş olan Muhammed b. Ebi's-Sâc'ın 285 (898) senesinde Azerbaycan ve İrmîniye valiliğine tayin edildiğini belirten, ancak bu isyanın sebebini ve gelişimini içermeyen rivayetlere temas edilmektedir. Bu bağlamda söz konusu isyanın sebebinin yaşanan siyasî gelişmelere bakarak tahmin edilebileceği, nitekim bunun bölgedeki Ermeni Kralı Simbat'la mücadeleye giren ve başarılı olan Muhammed b. Ebi's-Sâc'ın buna güvenerek ve Mu'tazid'ın bu sırada bazı isyanlar ve Dülefililer'le uğraşmasını fırsat bilerek Abbâsiler'e ödemesi gereken vergiyi göndermemesi suretiyle gerçekleşmiş olabileceği ifade edilmektedir. Daha sonra gelişen olaylar neticesinde bu isyanın sürekli olmadığı, her iki tarafın siyasî amaçları doğrultusunda işbirliğine gittiği de ilâve edilmektedir (s. 212-221).

Söz konusu kısımda incelenen yedinci konu Mu'tazid döneminde çıkan çeşitli isyanları içermektedir. Bunların başında İsmâîlî görüşe müntesip Karmat lâkaplı Hamdân b. Eş'as'ın liderlik ettiği Karmatî isyanı yer almaktadır. Burada öncelikle Karmatîlik akımının ortaya çıkışı uzun bir şekilde incelenmektedir. Kûfe Sevâd'ında, Mu'tazid'ın tahta çıktığı sıralarda silahlı eylemlere başlayan Karmatîler'in, bölgede yerleşen İsmâîlî anlayışa dayandığı, bu anlayışın söz konusu bölgede başarılı olmasının ise buradaki halkın devrimci ve Mehdîci bir söylem geliştiren İsmâîlîler'e meyletmesi ve bu sırada Zencî isyanı ile meşgul olan Abbâsî idarecilerinin bölgedeki hareketlenmeyle ilgilenememelerine bağlanmaktadır. Daha sonra, Hamdân'ın liderliğindeki Karmatîler'in, Mu'tazid'ın halifeliğinin ortalarında inanç esaslarındaki bir ihtilaf nedeniyle Suriye'de ikamet eden İsmâîlî davetinin önderlerinden ayrıldıklarına işaret edilmekte, burada sadece Mu'tazid'ın mücadele ettiği Hamdân liderliğindeki Kûfe Sevâd'ında bulunan Karmatîler'le, Ebû Saîd el-Cennâbî idaresindeki Bahreyn Karmatîleri'nin ele alınacağı ifade edilmektedir (s. 222-235).

Bu konu içerisinde ikinci olarak Mu'tazid'ın Karmatîler'le olan siyasî ve askerî mücadelesi ele alınmaktadır. Mu'tazid'ın önceleri bazı felsefe kitaplarının ticareti ve okunmasını yasaklamak, Karmatîler'in bayramlarından Nevruz'da yapılan kutlamalara bazı sınırlamalar getirmek gibi önlemlerle yetindiği ve askerî güç kullanma yoluna başvurmadığı belirtilmektedir. Ancak, bunların

lideri Hamdân'ın 286 (899) senesinde kaybolmasının ardından Karmatîler'in silahlı isyana kalkışmaları üzerine Mu'tazid'in askerî güce başvurduğu, Hamdân'ın ardından bölgedeki harekete bir süre liderlik yapan, ancak daha sonra Suriye'ye kaçarak gizlenen Zikreveyh b. Mikreveyh ve oğullarını aldığı tedbirlerle engellediği belirtilmektedir. Halifenin bir yandan da bu sırada çeşitli kişilerin önderliğinde isyana kalkışan Karmatîler'i hilâfetinin özellikle son iki yılında komutanları vasıtasıyla devreden çıkarttığı ifade edilmektedir. Daha sonra, Mu'tazid'in mücadele ettiği diğer Karmatî grubu Bahreyn Karmatîler'i ele alınmaktadır. Burada Ebû Saîd el-Cennâbî idaresindeki Bahreyn Karmatîleri'nin ortaya çıkışları, gelişimleri incelenmekte, Mu'tazid'in Basra'ya yönelmelerinden sonra bunlarla mücadele etmeye başladığı belirtilmektedir. Halifenin onları ortadan kaldırmakta başarı gösteremediği, ancak Basra'yı ele geçirmelerini engellediği, uzun vadede onları tamamen devre dışı bırakmaya karar vermekle birlikte buna hem bazı isyanlarla meşgul olmasının hem de ömrünün vefa etmemesinin mani olduğu dile getirilmektedir (s. 235-258).

Yedinci konu içerisinde incelenen hadiselerin sonuncusu, Vasîf el-Hâdim'in Suğûr bölgesinde çıkardığı isyanın bastırılmasıyla ilgilidir. Burada, Muhammed b. Ebi's-Sâc'ın gulâmı olan Vasîf'in, başından beri Mu'tazid'in hedefindeki isimler arasında olduğu belirtilmekte, halifenin son dönemlerinde, efendisi ile birlikte yaptıkları plân çerçevesinde Suğûr ve Diyarımudâr'ı ele geçirmeye kalkışan Vasîf'e karşı sefere çıktığı, onu yakaladığı bu sefer neticesinde Suğûr bölgesinde yeniden istikrarı temin etmeye muvaffak olduğu ifade edilmektedir (s. 258-261).

Eserin birinci bölümünün üçüncü ve son kısmında Mu'tazid'in şahsiyeti ve vefatı konuları ele alınmaktadır. Bu kısımda, öncelikle Mu'tazid'in şahsiyeti ile ilgili olarak onun askerî, siyasî ve iktisadî alanlardaki başarılı icraatlarına temas edilmekte, onun bu başarılarının temelinde siyasî mahareti, iyi bir yönetici ve komutan kadrosu kurmasının yattığından bahsedilmektedir. Daha sonra malî alandaki ıslahatların zikredilmesinin ardından çeşitli saraylar ve sulama kanalları inşa edilmesi gibi imar faaliyetleri konu edilmektedir. Dokuz sene dokuz ay civarında tahtta kalan Mu'tazid'in, 21 veya 22 Rebîülahir 289 (5 veya 6 Nisan 902) tarihinde vefat ettiği belirtilerek ve vefatı ile ilgili rivayetlere işaret edilerek bölüme son verilmektedir (s. 262-270).

Eserin ikinci bölümü (s. 273-370), ilk bölüme benzer bir şekilde "Halife Müktefî Dönemi (289-295/902-908)" başlığını taşımakta ve Müktefî'nin halifelik öncesi hayatı ve halife oluşu, dönemindeki siyasî ve askerî olaylar, şahsiyeti ve vefatı şeklinde üç ana kısma ayrılmaktadır.

İlk kısımda, önce Abbâsîler'in 17. halifesi olan Müktefî'nin doğumu, annesi, fizikî özellikleri gibi konuların yanı sıra yetişme çağlarında Rey valiliğine tayini ve çeşitli seferlere katılması gibi konular ele alınmaktadır (s. 273-275). Daha sonra, babası Mu'tazid'in vefatından dört gün önce Müktefî için biat alındığına işaret edilmekte, bu konudaki rivayetler değerlendirilmekte ve bu

sırada Rakka'da bulunan Müktefi'nin Bağdat'a gelerek hilâfet makamına oturduğu belirtilmektedir. Onun hilafete getirilmesinin genel olarak kabul gördüğü, ancak biraz mütereddit davranan Vezir Kasım b. Ubeydullah'ın bu tavrının daha sonra, öteden beri aralarında soğukluk bulunan ordu komutanı Bedir'le aralarında ciddi çekişmeye yol açtığına da işaret edilmektedir (s. 276-278).

İkinci kısımda ise alt başlıklar hariç toplam dokuz konu ele alınmaktadır. Bunların ilki, Ordu Komutanı Bedir'in öldürülmesi ile ilgilidir. Burada, başlangıçta Müktefi'nin halifeliği konusunda mütereddit davranan Vezir Kasım'ın daha sonra bu durumun Bedir tarafından ifşa edileceği korkusuyla bazı komplolar içerisine girdiği ve yeni halifeyi zaten aralarında soğukluk bulunan Bedir'e karşı kışkırttığı ifade edilmektedir. Vezirin tertiplelediği komplolarla bu ikisinin arasını açtıktan sonra, çeşitli hilelerle Bedir'i Bağdat'a gelmeye ikna ettiği, önceden hazırladığı bir adamı vasıtasıyla yolda onu öldürttüğü belirtilmektedir. Bu noktada, Bedir'i etkisiz hale getirmeye çalışan halifenin, onun yanındaki birçok komutanı kendi tarafına çekmek amacıyla Bağdat'a getirtmesinin doğudaki askerî gücü zayıflatığı ve bunun bazı bölgelerin elden çıkmasına neden olduğuna temas edilerek, halifenin siyasi maharet eksikliğine işaret edilmektedir (s. 279-287).

Bundan sonra gelen ikinci konuda, Rey'in Sâmânîler'e verilmesi incelenmektedir. Söz konusu bölgenin, Sâmânî emiri İsmail b. Ahmed'in komutanlarından olan, ancak daha sonra ona isyan eden Muhammed b. Harun tarafından ele geçirildiği, onun buradan yine İsmail tarafından çıkarıldığı ve olayları izlemek durumunda kalan Müktefi'nin, Rey valiliğine İsmail'i tayin etmek zorunda kaldığı belirtilmektedir. Rey'in Müktefi'nin hilâfetinin daha ilk yılında Sâmânîler'e bırakılmak suretiyle elden çıkmasına sebep olarak, halifenin bu sırada Bedir'in devreden çıkarılması gibi iş meselelerle uğraşmasından dolayı bölgeyle ilgilenememesi gösterilmektedir (s. 288-292).

Üçüncü konu ise Fars bölgesinin yeniden Saffârîler idaresine bırakılmasıyla alakalıdır. Burada, Sâmânîler karşısında alınan mağlubiyet neticesinde dağılmanın eşliğine gelen Saffârîleri toparlayan ve Müktefi'nin Bedir'i devreden çıkarmasının getirdiği boşluğu değerlendiren Tahir b. Muhammed'in tekrar Fars bölgesine yöneldiği, Halife Müktefi'ye elçi göndererek bu bölgenin kendisine bırakılmasını istediği belirtilmektedir. 290 (903) senesinde, yapılan anlaşmaya göre yıllık muayyen bir vergi karşılığında bu bölgenin Saffârîler'e bırakıldığı ifade edildikten sonra, halifenin zaten fiilen hâkim olmadığı bölgeyi bunlara terk etmek zorunda kaldığına işaret edilmektedir (s. 293-297).

İkinci kısmın dördüncü konusu, genişçe incelenen Zikreveyh b. Mikreveyh liderliğindeki Karmatî isyanına ayrılmıştır. Daha önce de bahsedildiği gibi Mu'tazîd'in sıkı takibi nedeniyle faaliyet yapma imkânı bulamayan ve Şam bölgesinde gizlenen Zikreveyh'in onun son zamanlarında oğulları vasıtasıyla yeniden harekete geçtiği, uzun çabalar neticesinde buradaki bazı Arap

kabilelerini kendi tarafına çekmeye muvaffak olduğu belirtilmektedir. Oğlu vasıtasıyla Tolunoğulları idaresindeki Dımaşk'ı muhasara edecek kadar güçlenen Zikreveyh'in, bu hanedanın gayretleri neticesinde geri püskürtüldüğü, ancak yeniden toparlanan Karmatîler'in, 290 (903) yılı civarında Zikreveyh'in diğer oğlu, Sahibüşşâme lâkaplı Hüseyin liderliğinde Şam bölgesinde birçok şehri ele geçirdiği ifade edilmektedir. Bu aşamadan sonra Karmatîler'in tekrar Irak'a yönelmesinden endişelenen ve bizzat harekete geçen Müktefî ile Tolunoğulları'nın ısrarlı takipleri neticesinde 291 (903) senesinde yapılan büyük savaşta Sahibüşşâme'nin yenilgiye uğratıldığı, daha sonra da gizlendiği yerde yakalanarak Rakka'daki karargâhında bulunan halifeye gönderildiği bildirilmektedir. Daha sonra oğullarının devreden çıkarılmasının ardından bizzat Zikreveyh'in harekete geçtiği belirtilmekte, bazı adamları vasıtasıyla yine Şam bölgesinde etrafına birçok adam topladığı ve bunları başlarına verdiği bir adamı yönetiminde bu bölgede isyana yönlendirdiği ifade edilmektedir. Zikreveyh'in zaman zaman yenildiği bu mücadelelerde her seferinde yeni bir kişi görevlendirerek Karmatî hareketini devam ettirdiğine işaret edildikten sonra, nihayet hilâfet merkezine çok yaklaşan Zikreveyh'in ortadan kaldırılmasının büyük önem arz ettiğinin bilincinde olan Müktefî'nin, 294 (906) senesinde Vasif b. Savartekin komutasında bir orduyu onun üzerine gönderdiği belirtilmektedir. Bu savaşta yaralanan Zikreveyh'in daha sonra öldüğü bildirilmekte, bu savaşın ardından da Karmatîler'le mücadelenin sürdürüldüğü ifade edilmektedir. Sonuç olarak da, Karmatîler'le mücadelenin Müktefî'nin hilâfet döneminin tamamını kapsayan bir süreçte gerçekleştiği, ancak halifenin Zikreveyh'i öldürtmek suretiyle bu isyanları sona erdirmeyi başardığı belirtilmektedir. Ayrıca bu başarı onun en önemli icraatı olarak nitelendirilmektedir (s. 298-321).

Beşinci konuda Mısır ve Suriye'nin ele geçirilmesi ana başlığı altında Tolunoğulları'nın yıkılışı ve İbnü'l-Halencî isyanı ele alınmaktadır. İlk olarak, Humâreveyh'ten sonra dağılmanın eşiğine gelen Tolunoğulları'nın siyasî ve malî sıkıntılardan sonra, Şam bölgesindeki Karmatî isyanlarında büyük bir askerî gücü kaybettiğine işaret edilmekte, bunu gören Müktefî'nin onları ortadan kaldırarak Mısır ve Şam'a yeniden hâkim olmaya karar verdiği belirtilmektedir. Onun gönderdiği Muhammed b. Süleyman komutasındaki ordunun, Tolunoğulları'nın birçok komutanının saf değiştirmesi, devletin başındaki Harun b. Humâreveyh'in bu mücadelenin ortasında öldürülmesi neticesinde siyasî ve askerî çözümlenin daha da artması gibi etkenlerin de yardımıyla neredeyse savaş yapmadan 292 (905) senesinde Mısır'a girdiği ve bu devlete son verdiği ifade edilmektedir. Bu da, Müktefî'nin başarılı icraatları arasında sayılmaktadır (s. 322-334).

Beşinci konunun içerisinde ele alınan son hadise İbnü'l-Halencî isyanıdır. Muhammed b. Süleyman'ın Mısır'ı ele geçirmesinden sonra halka yaptığı zulümlere son vermek ve Tolunoğulları Devleti'ni yeniden canlandırmak amacıyla yola çıkan ve büyük destek bulan İbnü'l-Halencî'nin,

çıkardığı isyanla Müktefi'yi yaklaşık sekiz ay meşgul ettiği belirtilmekte, ancak masraflarını karşılamak için Muhammed b. Süleyman'ın yaptığından daha fazla halka zulmeden İbnü'l-Halencî'nin onların desteğini kaybettiği, Müktefi'nin ısrarlı takibi neticesinde de bertaraf edildiği ifade edilmektedir (s. 334-347).

İkinci kısmın içinde yer alan altıncı konu Ebü'l-Heycâ el-Hamdânî'nin Musul valiliğine tayiniyle alâkalıdır. Halife Müktefi tarafından yapılan bu tayinin Musul civarında yeniden baş gösteren Kürt isyanlarını bastırmak ve bölgedeki istikrarı temin etmek amacını taşıdığı ifade edilmektedir. Ebü'l-Heycâ'nın, gerçekten de bu amacı gerçekleştirmeye muvaffak olduğu ve sağladığı istikrarlı sürecin Hamdânî Devleti'nin kuruluşuna kadar devam ettiği belirtilmektedir (s. 348-352).

Eserde, ikinci kısmın yedinci konusu olarak Antalya'nın ele geçirilmesi ele alınmaktadır. Burada genel olarak Abbâsîler'le Bizans Devleti'nin ilişkilerine kısaca temas edilmekte, Mu'tazid'in Kınnesrîn ve Suğûr bölgelerine hâkim olmasıyla başlayan birtakım küçük çaplı akınlara işaret edilmektedir. Bu akınlar neticesinde Bizans'ın İstanbul'dan sonraki en büyük liman kenti olan Antalya'nın ele geçirilmesi, Müktefi döneminin en önemli askerî başarıları arasında mütalâa edilmektedir. Ayrıca burada esir mübadeleleri ve hediyeleşmeler gibi münasebetler de ele alınmaktadır (s. 353-358).

Sekizinci konu, Müktefi döneminde diğer isyanlar başlığı altında Yusuf b. Ebi's-Sâc, Ebû Saîd el-Hârizmî ve Abdullah b. İbrahim el-Mismaî'nin isyanlarına ayrılmıştır. Bunlardan, Sâcoğulları'na mensup Yusuf b. Ebi's-Sâc'ın isyan etmesi, onun kuvvetlenerek bağımsız bir devlet kurmasından çekinen halifenin, Sâcoğulları'nın bölgedeki en büyük rakibi Ermeni Simbat'la anlaşma yapmasına bağlanmaktadır. Bu anlaşmaya karşı tedbir alan Yusuf b. Ebi's-Sâc'ın, Simbat'la işbirliği yapmaya muvaffak olduğu, bunun neticesinde 295 (908) yılında Abbâsîler'e bağlılığını sona erdirdiği belirtilmekte, halifenin de onun üzerine bir ordu gönderdiği ifade edilmektedir. Hadisenin bundan sonrasıyla ilgili gelişmelerin kaynaklarda yer almadığı belirtilmekte, ayrıca bu isyan, Müktefi'nin bölgeyi kontrol altında tutabilecek komutanlardan Bedir'i devre dışı bırakmasının bir sonucu olarak değerlendirilmektedir (s. 359-361). Bunların ardından, Ebû Saîd el-Hârizmî'nin Musul'da çıkardığı, ancak öldürülmek suretiyle bertaraf edildiği isyan ile Abdullah b. İbrahim el-Mismaî'nin İsfahan'da başlattığı ve anlaşma ile çözüme bağlanan ayaklanması gibi küçük çaplı hadiseler kısaca zikredilmektedir (s. 361-362).

İkinci kısımdaki dokuzuncu ve son konu ise, Frank Kraliçesi Bertha ile Müktefi arasındaki mektuplaşma ve onun halifeye evlilik teklifi meselesini içermektedir. 293 (906) yılında gerçekleştiği iddia edilen mektuplaşma ve teklifle ilgili sadece bir kaynakta bilgi bulunduğu, Avrupalı tarihçilerin eserlerinde bu konuya dair herhangi bir malumat bulunmadığı ifade edilmekte, hadise, mese-

leyi bu konuya ayırdığı bir makalesinde ele alan M. Hamidullah'ın yorumları çerçevesinde işlenmektedir (s. 363-366).

İkinci bölümün üçüncü ve son kısmı, Müktefî'nin şahsiyeti ve vefatını içermektedir. Onun, siyasî, askerî, malî sahalarda ve imar faaliyetlerinde büyük ölçüde babasının politikalarını devam ettirdiği, Bedir hariç babasının adamlarını görevlerinde bıraktığı ifade edilmektedir. Yaklaşık altı yıl altı ay tahtta kalan Müktefî'nin otuzlu yaşların başında, 12 veya 13 Zilkade 295 (13 veya 14 Ağustos 908) tarihinde öldüğü belirtilmektedir. Onun vefatıyla Abbâsîler'in yeniden toparlanma sürecinin nihayete erdiği şeklindeki tespitle hem konu hem de eser sona erdirilmektedir (s. 367-370).

Saim Yılmaz'ın, Abbâsî Devleti'nin önemli bir dönemini ele alan çalışması, ülkemizde, özellikle bu devletin ilk yüzyılı üzerinde yoğunlaşan ve sınırlı sayıda olan araştırmalar göz önüne alındığında, sahasında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Eser bu özelliğinin yanı sıra başından itibaren amaçladığı Mu'tazîd'in ve oğlu Müktefî'nin Sâmerâ dönemindeki seleflerinden farklı olarak uygulamaya soktukları yeni siyasî anlayışı ortaya koyma hedefinden sapmaması, sağlam mantıkî kurgusu ve akıcı anlatımıyla da ön plâna çıkmaktadır. Ayrıca güzel baskısı ve indeks eklenmesi, eserden istifadeyi kolaylaştırıcı unsurlar olarak dikkat çekmektedir.

Konusuyla ilgili temel kaynakların hemen tamamından ve yurt dışında yapılan modern araştırmaların birçoğundan istifade ettiği görülen yazar, sadece nakille yetinmeyerek, meselâ Hasan İbrahim Hasan ve Ebülfaz Elçibey'in, Abbâsîler'le Tolunoğulları arasında Mu'tazîd zamanında yapılan anlaşma ile ilgili yorumlarının değerlendirilmesinde olduğu gibi gerekli tartışmaları yapmaktan kaçınmamış, önemli tespitleriyle bazı konuların aydınlatılmasına katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla, kanaatimizce yazarın bu çalışması, daha sonra bu sahada yapılacak araştırmalar için referans teşkil edecek bir bilimsel değere sahiptir.

Dr. Fatih Yahya AYAZ*

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı.