



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 8

Sayı 2

Temmuz-Aralık 2008

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Dekan Prof. Dr. Ali Osman Ateş

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Asım Yapıcı (Başkan)

Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz

Yrd. Doç. Dr. Hasan Akkanat, Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp

Redaksiyon ve Dizgi

Doç. Dr. Asım Yapıcı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana

asimyapici@cu.edu.tr; ygokalp@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:

- Doç. Dr. Ahmet Faruk Kılıç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Ali İsra Güngör, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Ali Osman Ateş, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Asım Yapıcı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Celalettin Çelik, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Halis Albayrak, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Hayri Kaplan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. İbrahim Maraş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. İsmail Erdoğan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Kamil Çakın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Kemalettin Taş, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Mehmet Okuyan, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. M. Sait Şimşek, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Mustafa Öztürk, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Mustafa Yahya Keskin, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Nasi Aslan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Ramazan Biçer, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Saim Yılmaz, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Sebahattin Samur, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Süleyman Dönmez, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Şamil Dağcı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Yunus Apaydın, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Zekeriya Güler, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Hakemlerin isimleri harf sırasına göre dizilmiştir.

İçindekiler

Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması	1
Yrd. Doç. Dr. Bekir TATLI Sünnet'e Bağlılığı ve Bazı Kritik Olaylardaki Dikkat Çekici Durumu Açısından Hz. Osman	21
Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN Türkiye'de Kimlik Arayışları ve İslam	59
Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN Türk Din Sosyojisinde Yaşanan Yapısal Güçlükler	81
Yrd. Doç. Dr. Abdullah POŞ XIX. Yüzyılda Tarsus'un Nüfusu	99
Dr. Ahmet ÖZDEMİR Akitlerde İrade Beyanı	117
Dr. Hakan UĞUR Eski Ahid'deki "Dua" Kavramının Kur'an'daki "Salât" Kavramıyla İlişkisi	133
Dr. Hakan ÇOŞAR Seyfeddin Âmidî'nin Hayatı, İslam Düşüncesindeki Yeri ve Eserleri	167
Dr. İsmail ŞIK Kuşeyrî'nin "Luma' fi'l-İtikâd" Adlı Akâid Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi	199
Doç. Dr. Zeki Salih ZENGİN Medreseden Üniversiteye	211
Tez Tanıtımı I	223
Tez Tanıtımı II	227

Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması

Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

Atıf / ©- Öztürk, M. (2008). Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2), 1-20.

Özet- *Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden söz edildiğinde, genellikle bunun gayet sağlam ve sağlıklı bir metod olduğu düşünülür. Bu düşünüş özellikle günümüzde Kur'an ve tefsirle meşgul olan birçok müslümana çok cazip gözüktür. Peki, ilmî düzeyde Kur'an'ın Kur'an'la tefsir metodundan söz etmek mümkün müdür? Şayet mümkünse bu metod Kur'an metninde verili midir? Diğer bir deyişle, söz konusu metod, müfessirin ya da anlayıp yorumlayan öznenin dirayetinden bağımsız nitelikte midir, yoksa onun dirayetine bağlı bir keyfiyette midir? Ayrıca, Kur'an'ı Kur'an'dan anlamak, kimilerince iddia edildiği gibi, gerçekten problemsiz bir anlama tarzı mıdır? Eğer böyleyse, İslam'ın ilk asırlarından bugüne değin sayısız tefsir kitabı niçin yazılmış ve onca ayetle ilgili anlam/yorum ihtilafları niçin hâlâ son bulmamıştır? Tefsir sahasındaki bunca eser ve bunca ihtilaf Kur'an'ın bir mucizevi kelam olmasından mı yoksa ilmî düzeyde hem zor hem de farklı şekillerde anlaşılabilir bir metin olmasından mı neşet etmiştir? İşte bu makalede bütün bu sorular tartışılacak ve sonuçta Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine dair genel kabul görenden farklı bir kanaat ortaya konulacaktır.*

Anahtar sözcükler- *Kur'an, Hadis-Sünnet, Kur'an tefsiri, tefsirin kaynakları*

§§§

Giriş

Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden söz edildiğinde, genellikle bunun gayet sağlam ve sağlıklı bir metod olduğu düşünülür. Bu düşünüş özellikle günümüzde Kur'an ve tefsirle meşgul olan birçok müslümana çok cazip gözüktür. Çünkü Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, uzun soluklu okuma alışkanlığına sahip olmayan, hatta böyle bir alışkanlık sahibi olmaktan da doğrusu

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

pek hoşlanmayan sade müslümanlar için hem Allah'ın kitabını en kısa ve kestirme yoldan anlamayı, üstelik hem de en saf ve som biçimde anlamayı vaat eder. Kaldı ki Kur'an da kendisini mübîn bir mesaj olarak takdim eder.

Elbette Kur'an mübin, yani açık ve anlaşılabilir bir mesajdır. Fakat bu keyfiyet Allah'ın insanlara yönelik temel talepleriyle ilgilidir. Daha açıkçası, Allah'ın ibadete layık tek gerçek mabud olduğu, bu fani hayatın ötesinde ebedî bir hayat yurdu bulunduğu, insanların dünyada yapıp ettiklerinden ahirette hesaba çekilecekleri ve amellerine göre muamele görecekleri gibi belli başlı konularda Kur'an'ın ne dediği gayet açıktır ve bu konularla ilgili ayetleri anlamak için, değil tefsir sahasında uzman olmak, Kur'an okumaya bile hacet yoktur. Çünkü Kur'an'da ortaya konulan temel inanç ve ahlak ilkeleriyle ilgili mesajlar gelenek yoluyla kesintisiz olarak nakledile geldiği için, bugün her müslümanın içine doğduğu dünyada zaten verili bulunmaktadır; ancak Kur'an'ı ilmî seviyede anlayıp yorumlama söz konusu olduğunda durum farklılaşmakta ve bu noktada ciddi bir metod/usûl ihtiyacı doğmaktadır.

Peki, ilmî düzeyde Kur'an'ı Kur'an'la tefsir metodundan söz etmek mümkün müdür? Şayet mümkünse bu metod Kur'an metninde verili midir? Diğer bir deyişle, söz konusu metod, müfessirin ya da anlayıp yorumlayan öznenin dirayetinden bağımsız nitelikte midir, yoksa onun dirayetine bağlı bir keyfiyette midir? Ayrıca, Kur'an'ı Kur'an'dan anlamak, kimilerince iddia edildiği gibi, gerçekten pürüzsüz ve problemsiz bir anlama tarzı mıdır? Eğer böyleyse, İslam'ın ilk asırlarından bugüne sayısız tefsir kitabı niçin yazılmış ve onca ayetle ilgili anlam/yorum ihtilafları niçin hâlâ son bulmamıştır? Tefsir sahasındaki bunca eser ve bunca ihtilaf Kur'an'ın bir mucizevi kelimelerden oluşmasından mı yoksa ilmî düzeyde hem zor hem de farklı şekillerde anlaşılabilir bir metin olmasından mı neşet etmiştir?

Doğrusu Kur'an, teknik anlamda tefsir faaliyetine konu olduğunda gerçekten zor anlaşılır bir metindir. O kadar ki Bakara 2/102, Mâide 5/106-107, Hicr 15/90-91, Secde 32/5, Necm 53/5-18 ve daha birçok ayette kastedilen manayı vuzuha kavuşturmak neredeyse imkânsız gözükmektedir. Nitekim Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi büyük âlimler ve müfessirler dahi bazı ayetlerin tefsirinde çok zorlandıklarını itiraf etmişlerdir. Mesela Nehhâs Mâide 5/106. ayeti Kur'an'ın en zor anlaşılana (müşkil) ayetlerinden biri olarak nitelendirmiş, Mekkî b. Ebî Tâlib de yine Mâide 5/106-108. ayetler hakkında, "Bunlar meânî âlimleri nezdinde hem irab hem mana hem de hüküm yönünden en müşkil addedilen ayet-

lerdir” demiştir.¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî ise Enfâl 8/5. ayetteki *kemâ ehraceke rabbüke min beytike bi'l-hakk* ibaresinin irabına dair on beş görüş aktardıktan ve bu görüşlerden hiçbirinin tatminkâr olmadığını belirttikten sonra, ayetteki irab problemine çok kafa yorduğunu ve rüyasında bir kişiyle bu ayeti müzakere ettiğini söylemiştir.²

Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: En Mükemmel Tefsir Metodu(!)

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmek ya da Kur'an'ı Kur'an'dan anlamak... Bu ifade modern dönemdeki popüler İslamcı-Kur'ancı söylemlerin en meşhur klişelerinden biridir. Aynı zamanda bu klişe ifade günümüzde birçok müslümanı Kur'an'ı Kur'an'la anlayıp yorumlamanın en sahil ve sağlıklı tefsir yöntemi olduğuna da inandırmış gözükmektedir. Ancak hemen belirtelim ki Kur'an'ı Kur'an'la anlayıp yorumlamak, retorik ya da söylem düzeyinde oldukça eski bir hikâyeye sahiptir. Bilebildiğimiz kadarıyla bu hikâyenin isim babası, Selefi düşünceye sistematik bir hüviyet kazandıran İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). Çünkü İbn Teymiyye, “Tefsir metotlarının en güzeli/en mükemmeli (*ehsanü turukit't-efsîr*) nedir?” şeklindeki bir soruya *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risalesinde, “Kur'an'ın Kur'an'la tefsiridir” diye cevap vermiş ve ardından şunu eklemiştir: “Bir ayette kısa ve özlü (mücmel) biçimde zikredilen bir husus başka bir ayette tavih ve tefsir edilir. Yine bir ayette muhtasar şekilde belirtilen bir husus başka bir ayette etraflıca izah edilir.”³

“Kur'an kendi kendisini tefsir eder” diye özetlenebilecek bu görüş, ilerleyen zamanlarda başta İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) tefsir mukaddimesi olmak üzere Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerin Ulûmu'l-Kur'ân'a (Kur'an ilimleri) dair muhalles eserlerinde de kendine yer bulmuştur. Bununla birlikte, söz konusu görüş tefsirde birincil kaide ve en güzel yöntem olarak zikredilmesine rağmen gerek klasik dönemde Zerkeşî ve Suyûtî gibi âlimler gerekse çağdaş dönemde Zürkânî gibi araştırmacılar bu bahisle ilgili tatminkâr bir içerik sunamamışlardır. Mesela Zerkeşî, “mes'ele” başlığı altında “Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeyi en güzel tefsir metodu olarak zikretmiş, ancak bu konu kapsamında İbn Teymiyye'nin birkaç cümlelik ifadesini şeklindeki temriz sigasıyla (Kile: Denildi/İddia edildi) aktarmanın

¹ Bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II. 44; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VI. 223.

² Bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîf*, Beyrut 1993, IV. 457.

³ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-Tefsîr*, [*Mecmû'u Fetâvâ* içinde], Riyad 1398, XIII. 363.

dışında hiçbir şey söylememiştir. Tefsirin temel kaynaklarını zikrettiği bölümde ise Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden hiç söz etmemiştir. Zerkeşî'nin bu bölümde verdiği bilgiye göre tefsirin dört temel kaynağı vardır: (1) Hz. Peygamber'den gelen rivayetler; (2) Sahabenin sözleri; (3) Arap dili; (4) Hz. Peygamber'in İbn Abbas hakkındaki, "Allah'ın onu dinde derin anlayış ve kavrayış sahibi kıl ve ona tevili öğret" duasında ifadesini bulan ve bir bakıma "makbul re'yle tefsir" anlamı taşıyan et-tefsîr bi'l-muktezâ.⁴

Suyûtî'ye gelince, müfessirin bilmesi ve takip etmesi gereken kurallar çerçevesinde bu konudan söz eden Suyûtî, isimlerini zikretmediği âlimlere atfen "Her kim yüce kitabı [Kur'an] tefsir etmek isterse, öncelikle Kur'an'a başvurmalıdır; çünkü Kur'an'ın bir ayetinde mücmel olarak zikredilen bir husus diğer bir ayette izah edilir; yine bir ayette kısaca belirtilen bir husus başka bir ayette etraflıca zikredilir" şeklinde bir ifadeye yer vermiş; ardından mücmel-mübeyyen bahsinde bu konuya dair örnekler serdettiğini belirtmiştir.⁵ Ne var ki Suyûtî bütün bu bilgileri dirayet kapsamında zikretmiştir. Çünkü o, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir bahsinden müstakil bir tefsir metodu olarak değil, müfessirin bilmesi ve takip etmesi gereken bir kural olarak söz etmiştir. Kısacası Suyûtî, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini müfessirin dirayetinden bağımsız olan, dolayısıyla metinde verili bulunan bir tefsir menbaı ve metodu olarak görmemiştir. Buna mukabil İbn Kesîr, "En güzel/mükemmel tefsir yöntemi nedir?" sorusuna, İbn Teymiyye'nin bu konuda söylediklerini aynen tekrarlayarak cevap vermiş ve ardından şu ilginç ifadeleri eklemiştir:

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmekte zorlandığın takdirde sünnete başvurman gerekir. Çünkü sünnet Kur'an'ı tefsir ve tavih eder. Nitekim İmam Şâfiî, "Rasûlullah'ın verdiği her hüküm, Kur'an'dan anladığı manalara dayanır" demiştir. [Öte yandan] Allah da şöyle buyurmuştur:

[Ey Peygamber!] Biz bu Kur'an'ı sana gerçekleri göstermek ve öğretmek maksadıyla indirdik. O hâlde sen de insanlar arasında baş gösteren anlaşmazlıklarda Allah'ın sana bildirdiği, öğrettiği şekilde hüküm veresin [Nisa 4/105].

⁴ Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs., II. 156-160; 174-175.

⁵ Celâlüddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II. 695.

[Ey Peygamber!] Bu [müşrik/kâfir] halka yönelik mesajlarımızı kendilerine açıkça tebliğ edesin diye sana da Kur'an'ı indirdik ki belki böylece akıllarını başlarına alıp da imana gelirler [Nahl 16/44].

[Ey Peygamber!] Gerçekte sana bu Kur'an'ı o kâfirler tarafından itiraz konusu yapılan [Allah'ın birliği, kıyamet ve ahiret gibi] gerçekleri kendilerine açıkça bildiresin, imana gelmek isteyenlere de bir rehber ve rahmet olarak tebliğ edesin diye indirdik [Nahl 16/64].

İşte bunun içindir ki Rasûlullah, “Haberiniz olsun ki bana Kur'an ve onun bir benzeri daha verildi” buyurmuş ve “onun bir benzeri” sözüyle sünneti kastetmiştir. Sünnet de Hz. Peygamber'e Kur'an gibi vahyedilmiştir. Şu farkla ki sünnet Kur'an'ın tilavet edildiği gibi tilavet edilmez [vahy-i gayri metluv]. İmam Şâfiî ve diğer imamlar bu konuda pek çok deliller zikretmişlerdir ki bu delilleri serdetmenin yeri burası değildir.⁶

Modern döneme gelindiğinde, Zürkânî gibi bazı araştırmacılar Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden “me'sûr tefsir” (rivayet tefsiri) başlığı altında söz etmiş ve bu bağlamda Kur'an'da varit olan izahları (*hüve mâ câe fi'l-kur'ân*) rivayet tefsirinin olmazsa olmazı olarak zikretmiştir. Ayrıca Zürkânî Bakara 2/187. ayetteki *mine'l-fecr* lafzının, daha önce zikri geçen *el-haytü'l-ebyadu* lafzını açıklıyor olmasını Kur'an'ın Kur'an'ı tefsirine örnek göstermiştir.⁷ M. Hüseyin ez-Zehebî ise bu konuyu tefsirin ilk dönemdeki kaynakları bağlamında irdelemiştir. Zehebî'ye göre sahabe devrinde tefsirin dört ana kaynağı vardır ve bunlardan ilki bizzat Kur'an metnidir. Şöyle ki Kur'an metni icaz, itnab, mutlak, mukayyet, umum, husus, mücmel, mufassal gibi çeşitli ifade ve üslup özellikleri içerir. Bununla birlikte bir ayette mücez şekilde bahsi geçen bir husus diğer bir ayette mufassal olarak belirtilir; yine kimi ayetlerde mücmel, âmî veya mutlak ifade kalıplarıyla zikredilen bir husus başka ayetlerde mübeyyen, hâss ve mukayyet olarak belirtilir. Bu yüzden, tefsir faaliyetinde öncelikle Kur'an'a başvurulması ve aynı konuyla ilgili ayetlerin bütünlük içinde mukayeseli olarak yorumlanması gerekir.⁸

Bu teklife göre Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, aslında müfessirin dirayetine ve dolayısıyla öznelliğine bağlı bir keyfiyet arzeder. Nitekim Zehebî de mutlakın mukayyede, âmînin hâssa, mücmelin mübeyyene hamledilmesini Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri cümlesinden addeder. Yine

⁶ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, I. 3.

⁷ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II. 12.

⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrûn*, Beyrut trs., I. 28-29.

o, ilk bakışta birbiriyle çelişik gözüken ayetleri bütünlük içinde anlayıp yorumlamayı ve mana takdirinde kıraat farklılıklarını dikkate almayı da Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin diğer varyantları olarak değerlendirir. Mesela, İsrâ 17/93. ayette geçen "zuhruf" kelimesinin İbn Mes'ûd kıraatinde "zeheb" şeklinde karşılanması söz konusu kelimenin "altın" anlamına geldiğini gösterir.⁹

Dikkat edilirse, İbn Kesîr ve Zürkânî'nin anlayışına göre Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri aslında klasik rivayet tefsirinin ilk ve en önemli unsurudur. Oysa günümüzde Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden söz edildiğinde, bu sözün delaleti Kur'an'ı evlenen ve bizzat Kur'an'dan anlamaya tekabül etmektedir. Bu durum hem bir paradoksa hem de tuhaf bir ironiye yol açmaktadır. Şöyle ki Zürkânî'nin ifadeleri dikkate alındığında, hem Kur'an'ın kendi kendisini tefsir ettiğinden söz etmek hem de bunu klasik rivayet tefsirinin temel unsuru olarak zikretmek bir paradokstur. Buna mukabil, İbn Kesîr'in ifadeleri dikkate alındığında, hem Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin en güzel ve en mükemmel tefsir metodu olduğunu söylemek hem de sünneti tıpkı Kur'an gibi vahiy mahsûlü sayarak nasları tek maddeye indirgemek, dolayısıyla sünneti savunmayım derken Kur'ancılık söyleminin ekmeğine yağ sürmek apaçık bir ironidir.

Bu bağlamda kısaca değindiğimiz paradoks ve ironi üzerine çok şey söylenebilir; ancak burada özellikle şu hususu belirtelim ki Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri daha ziyade Selefi-Hanbelî geleneğe -ki bu gelenek Ehl-i hadisin paltosunun altından çıkmıştır- mensup olan İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi âlimlerce önemsenmiş olmasına karşın bu tefsir tarzı günümüzde hadis, eser, rivayet gibi kavramlara son derece mesafeli durmakla maruf "Kur'ancılar" tarafından benimsenmiştir. Mesela, Hint Alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'ın (ö.1898) "sünnet ve hadisin otoritesini reddetmek ve salt Kur'an'la yetinmek" şeklinde özetlenebilecek görüşleri 20. yüzyılın başlarında Ehl-i Kur'an ekolü tarafından daha ileri bir noktaya taşınmış, diğer bir deyişle, Ahmed Han'ın düşüncelerini ekstrem denebilecek fikirlerle şerh eden bu ekolün temsilcileri dinî alanda Kur'an'ın tek kaynak olduğunu savunmuştur.

Kuşkusuz bu savunu her şeyden önce sünnet ve hadisin otoritesini reddetmek anlamına geliyordu. Bütün görüşlerinin hâsılası, "Kur'an her bakımdan şâfi ve kâfîdir" iddiasından ibaret olan Ehl-i Kur'an ekolü Kur'an'ı dinî ve dünyevî konularla ilgili her şeyin bilgisini muhtevî bir ansiklopedi gibi algıladı. Ekolün temsilcileri Kur'an'ın her bakımdan mükemmel bir

⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I. 29-30.

kitap olduğu noktasında ittifak etmekle birlikte sınırlı sayıda ayetten oluşan Kur'an metninin gerek tüm fer'i hükümlere kaynaklık etme gerekse pratik hayatta her gün bir yenisi ortaya çıkan sayısız problemi çözme keyfiyeti hususunda görüş ayrılığına düştü. Bu noktada Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tümeller ve tikeller açısından Kur'an'ın her türlü ihtiyacı karşılayacak nitelikte olduğunu ileri sürdü. "Kur'an'da gerek farz gerekse nafîle ve ibâha türünden her mesele zikredilmiştir" diyen Çekrâlevî, "Kur'an mücmel, hadisler mufassaldır" şeklindeki geleneksel görüşün Kur'an'ın beyanına ters düştüğü gerekçesiyle büsbütün yanlış olduğunu savundu ve bu konuda, "[Ey Peygamber!] Sana bu Kur'an'ı her şeyi açıklamak için indirdik" (Nahl 16/89) ayetiyle istidlalde bulundu.¹⁰

Kur'an'dan başka bir kaynağa teşri yetkisi tanımayı şirk kabul eden ve bu görüşe "Hüküm ancak Allah'ındır" mealindeki ayetleri mesnet gösteren ekol klasik tefsir yöntemlerini de işe yaramaz oldukları gerekçesiyle yok hükmünde saydı. Kur'an'ın kendi kendini açıkladığı ve bu konuda başka hiçbir kaynağa ihtiyaç bulunmadığı fikrinde ısrarcı olan Ehl-i Kur'an'a göre yeterli düzeyde Arapça bilgisi Kur'an'ı doğru şekilde anlayıp yorumlamaya kâfi idi. O kadar ki başta Çekrâlevî olmak üzere ekolün diğer bazı temsilcileri namazın rekâtlarına varıncaya değin furûatla ilgili tüm hükümleri Kur'an'dan istinbat ettiler. Mesela Çekrâlevî, "Gündüzün iki uç vaktinde [sabah ve akşam] ve bir de gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl" (Hûd 11/114) mealindeki ayete istinaden namazın yirmi dört saatlik zaman dilimine yayılabilecek bir ibadet olduğunu ileri sürdü. Yine o, namazların rekâtları konusunda Fâtır 35/1. ayete müracaat etti ve "Gökleri ve yeri var eden, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah'a her daim hamd olsun" mealindeki bu ayeti akla seza biçimde şöyle yorumladı: "Ey gök ve yer ehli! Allah'ın rızasına nail olmak için beş vakit namazınızda elhamdülillah [Fatiha] okuyun. O Allah ki sizi [kıyam, kıraat, rükû vb.] altı rüknu bulunan namaza yöneltmek için elçi meleklerini gönderir."¹¹ İftitah tekbirinde ellerin kulak hizasına kaldırılması gerektiği hususunda, "[Ey Peygamber!] De ki o müşriklere: Söyleyin bakalım, eğer Allah kulaklarınızı sağır, gözlerinizi kör eder, kalplerinizi de mühürlerse, O'ndan başka kim bütün bunları size geri verebilir?!" (En'âm 6/46) mealindeki ayete müracaat eden Çekrâlevî bu ayetten de şöyle bir anlam çıkardı: "[Allah'tan başka size bütün bunları geri verecek] kimse olmadığına göre, namazda ellerinizi kulaklarınızın hizasına kaldırmanız,

¹⁰ Hâdim Hüseyin İlähîbahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şübühâtühüm Havle's-Sünne*, Taif 1989, s. 265-270.

¹¹ İlähîbahş, *el-Kur'âniyyûn*, s. 367-368.

gözlerinizi sağa sola çevirmekten kaçınmanız ve kalplerinizde her daim Allah korkusu taşımanız elbet hayrınızdır.” [Since there is no one, you had better grasp your ears in prayer, keep your eyes from wandering and maintain the fear of God in your hearts].¹²

Bütün bu ilginç yorum örneklerinden de anlaşılacağı gibi, Kur’an’ı Kur’an ile anlayıp yorumlamak, en güzel/en mükemmel yöntem olmak şöyle dursun, son derece sakıncalı ve istismara açık bir tefsir tarzıdır. Bu noktada Ehl-i Kur’an ekolünden aktardığımız yorumların çok ekstrem bir örnekleme olduğu söylenebilir. Ancak şu bir gerçek ki Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri, kesinlikle müfessirin öznelliğine açık hususiyettedir. Mesela, Suyûti bu konudan söz ederken, bir ayetteki mücmel ifadenin başka bir ayette tazvih edildiğini belirtir ve bununla ilgili olarak, *vücûhün yevmeizin nâdırâh ilâ rabbihâ nâzırâh* şeklindeki ayetlerin (Kıyâme, 75/22-23) hem ru’yettullahın imkânına hem de En’âm 6/103. ayetteki *lâ tûdrikuhu’l-’ebsâr* ibaresinin “Onu göremez” değil, “Onu ihata edemez” manası taşıdığına delil teşkil ettiğini söyler.¹³

Görüldüğü gibi, burada Kur’an değil müfessir konuşmakta ya da Kur’an’ı Suyûti ko-nuşturmaktadır. Daha açıkçası, hangi ayetin hangi ayeti tefsir ettiği ve hangi ayeti hangi ayetin ışığında anlayıp yorumlamak gerektiği müfessir tarafından belirlenmektedir. Nitekim Suyûti’ye göre Kıyâme 75/22-23. ayetler En’âm 6/103. ayetteki manayı Ehl-i Sünnet’in ru’yettullah inancına paralel biçimde açıklamaktadır. Şöyle ki bir şeyin görülebilirliğinin onun ontik özelliğine bağlı olması ve Allah’ın varlığından da şüphe duyulmaması hasebiyle, ilgili ayetlerdeki tasvirlerden dünya hayatından bambaşka olduğu/olacağı anlaşılan ahiret hayata-tında zât-ı ilâhiyye’nin görülmesini aklen mümkün addeden Sünnî âlimlere göre En’âm 6/103. ayette geçen “idrak”, “ru’yet”ten (görmek) farklı bir mana taşır. Dolayısıyla bu ayette nefyedilen Allah’ın görülmesi değil ihata edilmesidir.

Ne var ki Mu’tezile tam aksi görüşü savunur. Yani En’âm 6/103. ayet Mu’tezile’ye göre Allah’ın görüleceğinin değil görülmeyeceğinin delilidir. Şöyle ki Mu’tezilî âlimler *edrake* ve *ra’â* fiilleri arasındaki farkla ilgili lisânî tartışmada “idrak”ın ihata (kuşatma) anlamına gelmediğini savunur. Mesela Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) şöyle der: “İhâta kelimesi ne hakikî ne de mecâzî olarak idrak anlamına gelir. Bilmezsiniz ki Araplar ‘Sur şehri ihâta etti/kuşattı-çevreledi’ (*es-sûr ehâta’l-medîne*) der; fakat ‘onu idrak etti’ demezler... Binaenaleyh

¹² Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, New York 1996, s. 46.

¹³ Suyûti, *el-İtkân*, II. 695.

bu te'vil müfessirlerin te'viline aykırıdır, dolayısıyla makbul değildir. İlgili ayette geçen idrak lafzını ihâta mânâsına hamletmek caiz değildir.”¹⁴

Bu bağlamda Mu'tezile mutlak manada idrak ile gözle görmeyle mukayyet idrak arasında fark bulunduğunu da söyler. Buna göre idrak, “basar” kelimesiyle birlikte kullanıldığında gözle görmeyi ifade eder. Mutlak olarak kullanıldığında ise “erişme/yetişme” anlamına gelir. Mesela bir kimse başka bir kimseye erişip yetiştiğinde *edrake fulânün fulânen* denilir. Nitekim Allah da Yûnus 10/90. ayette Firavun'un suda boğulmasıyla ilgili olarak, “*Tam boğulmak üzereyken...*” (*hattâ izâ edrakehü'l-ğarak*) buyurmuştur. İdrak kelimesi kimi zaman sesin ulaşması anlamına da gelir; ama bütün bu manalar kelimenin mutlak kullanımında geçerlidir. Zira bahse konu kelime “göz” ile kayıtlığında diğer bütün muhtemel manalar ortadan kalkar ve geriye sadece bir tek mana kalır: Gözle görmek! İşte bu yüzden ilgili ayetteki *lâ tüdrikühu'l-ebşâr* ibaresi, “gözler onu ihata edemez” değil “göremez” anlamına gelir.¹⁵ Ayrıca, bu ayette zât-ı ilâhiyyeyi tenzih ve medh makamında zikredilen olumsuzlama genelleştirilmiştir. Bu demektir ki Allah'ı gözle görmek hiçbir zaman ve hiçbir şekilde mümkün olmayacaktır.¹⁶

Mu'tezile ru'yetullah konusundaki görüşünü bu şekilde serimledikten sonra muhaliflerin itirazlarına da cevap verilmesi gerektiğini düşünür. Bu noktada yapılacak ilk iş, ru'yetullahın imkânına delil gösterilen ayetleri -ki bu ayetler Mu'tezile'ye göre müteşabih-tir-muhkem ayetlerin ışığında te'vil etmektir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının Allah'ın görülebileceğine delil gösterdikleri, *vücûhun yevmeizin nâdirah ilâ rabbihâ nâzirah* şeklindeki Kıyame 75/22-23. ayetler şöyle te'vil edilir: Nazar (bakmak) ile ru'yet (görmek) arasında fark vardır. Şöyle ki nazar, bir şeyi görmek maksadıyla gözü o şeye yöneltmektir. Ru'yet ise gözün çevrildiği şeyin o anda algılanması, idrak edilmesidir. Nazar gözle irtibatlandırıldığında görme istemini; kalple irtibatlandırıldığında ise bilgilenme istemini ifade eder. Bu yüzden ki insan kimi zaman, “Bir şeye baktım ama onu göremedim” veya “Görmek için ona baktım” der. Bu sözlerin de delalet ettiği üzere biz ancak bakanın baktığını biliriz; fakat baktığı şeyi görüp görmediğini onun verdiği bilgi sayesinde öğreniriz. Diğer taraftan Araplar nazar kelimesine,

¹⁴ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1965, s. 239-240.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (Ru'yetü'l-Bârî)*, nşr. Mustafa Hilmi - Ebü'l-Vefâ el-Ğanîmî, Kahire trs., IV. 144-145.

¹⁶ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Beyrut trs., s. 255.

“hoşnut adamın bakışı”, “öfkeli adamın bakışı” gibi izafetlerde bulunmuşlardır. Buna mukabil ru’yet kelimesine bu tür bir izafede bulunulmamıştır. İşte bu da gösteriyor ki nazar ile ru’yet aynı şey değildir.¹⁷ Eğer aynı olsaydı, “Hilale baktım ama onu göremedim” (*nazartü ile'l-hilâl felem erahû*) diyen bir kişi, “Hilali gördüm ve fakat göremedim” (*raeytü'l-hilâl vemâ raeytü*) gibi tuhaf bir söz söylemiş olurdu.¹⁸

Ru’yetullah meselesinde Ehl-i Sünnet ile Mu’tezile’nin aynı ayetlerden birbiriyle tabana tabana zıt manalar ve sonuçlar çıkarması Kur’an’ın Kur’an’la tefsirinde öznenin ne denli belirleyici olduğunu göstermeye kâfidir. Bütün bu örneklere rağmen, bazı ayetler Kur’an’ı Kur’an ile anlama-yorumlama imkânının bizzat metinde verili olduğu fikrine mesnet teşkil edecek niteliktedir. Mesela Fatiha 1/7. ayette, “Allah’ın nimete erıştirdikleri” diye söz edilen kimseler, “Her kim Allah’a ve elçisine itaat ederse bilsin ki böyleleri Allah’ın nimete erdirdiği bütün peygamberler, rablerine verdikleri itaat sözüne sadakat gösterenler, hak yolunda öldürülüp şehit düşenler [ya da hayatları boyunca hak ve hakikate tanıklık edenler] ve fazilet sahibi kimselerle birlikte olacaktır...” mealindeki Nisâ 4/69. ayette tasrih edilir. Ne var ki bu açıklıkta örneklerin sayısını çoğaltmak pek kolay değildir. Nitekim Kur’an’ın Kur’an ile tefsiri bağlamında adeta standart örnek olarak Fatiha 1/7 ve Nisâ 4/69. ayetlerin zikredilmesi de bunun bir göstergesi sayılabilir. Bununla birlikte, birçok ayetin çapraz atflarla başka ayetler ışığında izah edilebilirliği de müsellemdir. Ayrıca, genelde Kur’an bütünlüğüne, özelde sure ve siyak-sibak (pasaj) bütünlüğüne dayanan bu izah tarzının anlam ve yorumda isabet oranını yükselttiği şüphesizdir. Mesela, birçok ayette geçen ve literal-lafzî düzeyde problematik gözükken *yudillu men yeşâu ve yehdî men yeşâu* (Allah dilediğini dalalete, dilediğini hidayete sevk eder) ve benzeri ibarelere, gramatik bir oyunla, “Allah dileyeni dalalete, dileyeni hidayete sevk eder” şeklinde anlam vermenin cazip bir tefsir oyunu olduğunu Kur’an bütünlüğünden rahatlıkla anlamak mümkündür. Yine aynı bütünlükten, ilâhî meşîetin (dilemek) keyfî şekilde tecelli etmediği, bilakis hidayetin ve dalaletin kulların hak edişine bağlı olduğu gerçeğini anlamak da mümkündür.

Anlam ve yorumda bu bütünlük dikkate alınmadığı takdirde, Kur’an’ın kavram dünyasına vukuf sahibi olmayan pek çok insan, Allah’ın dilemesini –hâşâ– O’nun keyfi tasarruflar-

¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur’ân*, s. 673.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 242.

da bulunması, dolayısıyla insanoğlunun sınırsız ilâhî iradenin elinde bir oyuncak olması şeklinde anlayabilir ve böyle bir yanlış anlama neticesinde de ister istemez neyi niçin yaptığı bilinmeyen, herhangi bir ahlaki ilkesi bulunmayan bir Tanrı'yla karşı karşıya oldukları vehmine kapılabilir. Oysa gerçek durum böyle değildir. “Allah dilediğini saptırır/şaşırtır; dilediğini doğru yola yöneltir” mealindeki ayetler, yukarıda da belirtildiği gibi, gramatik bir manevrayla, “Allah dileyeni saptırır/şaşırtır; dileyeni doğru yola yöneltir” şeklinde tercüme etmeye de elverişlidir. Nitekim Muhammed Esed gibi bazı meal sahipleri de söz konusu ayetleri bu şekilde çevirmiştir. Fakat Kur'an'da “Allah'ın dilemesi”nden bahseden pek çok ayet böyle bir çevirinin her zaman imkân dâhilinde bulunmadığını, dolayısıyla pek isabetli olmadığını göstermektedir. Sonuçta, söz konusu çeviri bahse konu anlama sorununu çözmemektedir. Bizce, “Allah dilediğini saptırır; dilediğini doğru yola yöneltir” şeklindeki ifadeleri Kur'an bütünlüğü çerçevesinde, “Allah müstahak gördüğünü saptırır; layık gördüğünü doğru yola yöneltir” şeklinde anlayıp yorumlamak gerekir.

Özetle, Kur'an'ı kendi iç bütünlüğü içerisinde anlamak önemlidir; fakat bu bütünlüğü tesis etmek, anlayan/yorumlayan özneye aittir. Dolayısıyla Kur'an'ı kendi bütünlüğü içinde anlayıp yorumlamak da en nihayet bir dirayet işidir. Tam bu noktada şöyle bir paradokstan söz edilebilir: Kur'an'ı kendi bütünlüğü içinde anlayıp yorumlamak sahih ve nesnel anlamın keşfedilmesine katkı sağlamakta, ama söz konusu bütünlüğün yorumcu tarafından inşa edilmesi ister istemez öznellik riskine yol açmaktadır. Nitekim İslam düşünce tarihinde birbirine muhalif fırka ve mezheplerden her birinin kendi görüşlerini Kur'an'a dayandırmakta pek zorlanmaması, üstelik Kur'an'a atıfta bulunurken çok kere ayetler arasında irtibat kurmuş olması söz konusu öznellik riskinin pratikteki tezahürleri olarak okunabilir.

Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri mi yoksa Rivayet Tefsiri mi?

Kur'an'ı Kur'an ile anlayıp yorumlamak denilince, “rivayet tefsiri” ve/veya “tefsirde rivayet metodu” ile ilgili geleneksel tanımın ilk ve en önemli unsuru akla gelir. Çünkü rivayet tefsiri, “ayetlerin başka ayetlerle, Hz. Peygamber'in ve sahabenin sözleriyle açıklanması” diye tarif edilir.¹⁹ Nitekim daha önce de atıfta bulunulduğu gibi Zürkânî gibi bazı çağdaş araştırmacılar da “rivayet tefsiri”ni (*et-tefsîru'l-me'sûr*) tanımlarken ilk olarak Kur'an'ın kendi ken-

¹⁹ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983, s. 228; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 236.

disini izahlarından söz etmişlerdir.²⁰ Öte yandan İbn Kesîr'in bu konuyla ifadeleri hatırlanacak olursa, bir müfessir öncelikle Kur'an'ı bizzat Kur'an'la anlamaya çalışmak, bu mümkün olmadığı zaman da İmam Şâfiî'nin tıpkı Kur'an gibi vahiy mahsulü addettiği sünnete başvurmak durumundadır.

Dikkat edilirse, bütün bu tarifler ve izahlara göre Kur'an'ı tefsir faaliyetinde öznenin rolü çok büyük ölçüde kısıtlıdır. Daha doğrusu, öznenin bu faaliyetteki tek rolü Kur'an'ın kendi kendisini tefsir beyanlarına işarette bulunmak ve eğer ilgili ayetin tefsirinde bu tür beyanlara işaret imkânı yoksa Hz. Peygamber ve sahabenin izahlarını muhtevi rivayetleri nakletmekten ibarettir. Esasen, rivayet tefsiriyle ilgili bu geleneksel tanım, İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) "tefsir" kavramına yüklediği içerikle örtüşür niteliktedir. Çünkü onun benimsediği ayırımı göre tefsir, gerek Kur'an'ın nüzulüne gerekse Hz. Peygamber'in beyanlarına tanıklık eden sahabeye ait bir faaliyet olup "Allah adına tanıklıkta bulunma" düzeyinde bir kesinlik içerir. Te'vil ise fukahaya özgü bir faaliyet olarak lafzın muhtemel manalarından birini tercihten ibarettir. Bu yüzden, te'vil mutlak doğruluk ve kesinlik vasfını haiz değildir.²¹

Tefsir tarihi açısından bakıldığında, "Kur'an'ın Kur'an ile anlaşılması" aslında öznenin hareket (dirayet) imkânlarını olabildiğince kısıtlamayı salık veren bir zihniyetin teklifidir, denebilir. Nitekim bu teklifin ilk defa İbn Teymiyye tarafından sistematik şekilde formüle edilmesi oldukça manidardır. Çünkü İbn Teymiyye, genelde nasların özelde hadislerin zahiri anlamlarına mutlak sadakat göstermek ve bilhassa ilahi sıfatlarla ilgili ayetleri tevil etmemek gerektiği fikrini benimseyen Selefiyye'ye (Ehl-i hadis) geç dönemde ekol kimliği kazandıran bir figürdür. İbn Teymiyye'ye göre dinî alandaki en doğru istikamet başta Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) olmak üzere Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), İshak b. Râheveyh (ö. 238/853) gibi diğer Ehl-i hadis ulemasına ait istikamettir. Bu istikamet zaman içerisinde Hanbelîliğe, geç dönemlerde ise oldukça radikal biçimde Vehhâbîliğe evrildiği bilinmektedir. Ayrıca, "Ehsanü turukî't-tefsîr" şeklindeki formülasyonun Mu'tezile, Cehmiyye, Mürcie gibi mezheplerin nasları rey merkezli anlama-yorumlama tarzına alternatif olarak vaz edildiği şüphe götürmez bir gerçektir. İbn Teymiyye'nin *Kitâbü'l-İmân*'daki şu ifadeleri de bunu teyit eder niteliktedir:

²⁰ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II. 12. Ayrıca bkz. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Beyrut 1994, s. 111.

²¹ Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2005, I. 3.

Rey ve dile dayalı yorum yöntemi ehl-i bidata özgüdür. Bu yüzden İbn Hanbel, 'İnsanlar en fazla te'vil ve kıyas konusunda hata yaptı' demiştir. Nitekim bizzat görüldüğü üzere Mu'tezile, Mürcie, Râfıza ve diğer bidatçı fırkalar Kur'an'ı subjektif kanaatleri ve dil temelinde ürettikleri te'viller çerçevesinde izah ediyor, tabiatıyla Nebi'nin, sahabenin, tabiünun ve büyük İslam ulemasının ne dediklerine hiç bakmıyorlar. Ayrıca bu fırkalar Sünnet'i, Selef'in icmasını ve onlardan nakledilen görüşleri de dayanak kabul etmiyorlar. Bu fırkalar sadece aklın ve dilin verilerini esas alıyorlar. Yine onlar, rivayet tefsirlerini, hadisi ve Selef'in sözlerini bir kenara itip Arap dili ve edebiyatı ile kendi fikir önderlerinin telif ettikleri kelimeler kitaplarına itibar ediyorlar. Bu, mülhidlerce de benimsenen bir yorum yöntemidir; çünkü mülhidler de felsefe, dil ve edebiyatla ilgili kitapları esas alıp tefsir, hadis ve rivayetleri bütünüyle göz ardı ediyorlar. Onlar, peygamberlerin naslarından sarf-ı nazar ederler; zira bu sözlerin onlar nezdinde ilim değeri yoktur. Özetle, onlar Kur'an'ı sırf kendi kabullerine göre yorumlarlar. Bu yorum faaliyetinde Hz. Peygamber'in ve ashabın sözlerini rafa kaldırırılar.²²

Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye ne reye, ne nazar ve istidlale, ne te'vile ve ne de mecaza mutlak anlamda karşı çıkmamakta; bilakis lüzum arzettiğinde bunların tümünü pekâlâ kullanmaktadır. Gerçekte onun karşı çıktığı rey, istidlal, te'vil ve mecaz "öteki" ya da "ötekilere ait" rey, istidlal, te'vil ve mecazdır. Dolayısıyla Ehl-i hadis'in ve/veya Selefî-Hanbelî âlimlerin tefsir, te'vil ve istidlalleri doğru, ötekilerin yani Cehmiyye, Mu'tezile, Mürcie gibi fırkaların tefsir ve te'villeri ise çoğunlukla batıl ya da en azından malül ve merduttur. Tam bu noktada Cehmiyye'nin -ki bu isimlendirme erken dönemlerde özelde Mu'tezile, genelde Ehl-i rey anlamında kullanılmıştır- bilhassa Ahmed b. Hanbel ve Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi erken dönem Selefî (Ehl-i hadis) âlimlerce zındıklık ve kâfirlikle itham edildiği ve birçok Selefî âlim tarafından Cehmiyye'ye reddiye mahiyetinde müstakil eserler yazıldığı da hatırlatılmalıdır.

Sonuç itibarıyla, gerek İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi Selefî âlimlerin "en güzel tefsir metodu" başlığı altında sundukları teklif gerekse me'sûr tefsirle ilgili geleneksel tarif, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin aslında Selefîyye (Ehl-i Hadis) damarından beslendiğini göstermektedir. Ne var ki bu damar bilhassa İmam Şâfi'nin şahsında reye karşı sünnet ve hadisin otoritesini savunmaya çalışırken, dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'la sınırlandırma eğilimine

²² İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân*, Beyrut 1983, s. 107.

koz vermiş gözükmektedir. Çünkü İmam Şâfiî var gücüyle sünneti savunmuş; ancak bu savunusunda muhaliflerinin işine yarayacak argümanlara başvurmuştur. Daha açık bir ifadeyle, Şafiî dinî kaynak hiyerarşisinde sünneti saf dışı etmek isteyen zihniyete mukabelede bulunmak isterken onu Kur'an'la özdeşleştirme yoluna gitmiş ve bu yaklaşım sonuçta "dinî ahkâm aslında tek kaynak olarak Kur'an'a dayanır" fikrine zımnî geçit vermiştir. Nitekim tarih boyunca Kur'an'ı ön plana çıkaran tüm eğilimlerin en temel referansı olan, "*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*" (*mâ ferratnâ fi'l-kitâbi min şey'in*) mealindeki ayetin (En'âm 6/38) tefsirinde Fahreddîn er-Razî'nin (ö. 606/1210) söyledikleri de İmam Şâfiî'nin Kur'ancı eğilimlere ister istemez katkıda bulunduğu iddiamızı teyit eder niteliktedir. Bu ayetteki "kitab"dan maksadın Kur'an olduğunu, dolayısıyla onun bir bakıma sonsuz anlam potansiyeline sahip bulunduğunu savunan Râzî, İmam Şâfiî'ye atfen şunları söylemiştir:

Anlatıldığına göre Şâfiî (r.a.) Mescid-i Haram'da oturup, "Bana ne hakkında sorarsanız sorun, mutlaka o sorunuza Kur'an'dan bir cevap veririm" demiş. Bunun üzerine adamın biri çıkıp, "İhramlı kişinin eşek arısını öldürmesi hakkında ne dersin?" diye sormuş. Şâfiî, "O kişiye bir şey gerekmez" diye cevap vermiş. Adam, "Peki, bu cevap Allah'ın kitabının neresinde?" diye sormuş; Şâfiî, "Allah Teâlâ, '*Peygamber size ne veriyse onu alın*' [Haşr 59/7] buyurdu" diye karşılık vermiş, ardından yine Hz. Peygamber'in, "Sünnetime ve benden sonra Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetine bağlı kalın" buyurduğunu zikretmiş, bunun ardından da Hz. Ömer'in, "İhramlı kimse eşek arısını öldürebilir" sözünü nakletmiştir.

Vahidî şöyle demiştir: "Zinakâr Asif hadisinde bildirildiğine göre Asif'in babası Hz. Peygamber'e, "Aramızda Allah'ın kitabı ile hükmet" deyince Hz. Peygamber, "Kurban olduğum Allah'a yemin ederim ki aranızda O'nun kitabı ile hükmedeceğim" buyurmuş ve ardından Asif'in celde (sopa) ile cezalandırılıp sürgüne gönderilmesine; zina ettiği kadının da suçunu itiraf etmesi halinde recmedilmesine hükmetmiştir. Hâlbuki Kur'an'da sopa ile birlikte sürgün cezasına dair bir hüküm yer almamaktadır. İşte bu da Hz. Peygamber'in her hükmünün Allah'ın kitabıyla aynı olduğunu göstermektedir."

Ben [Fahreddin er-Râzî] derim ki bu örnek doğrudur. Çünkü Allah Teâlâ, "[*Ey Peygamber!*] İnsanlara yönelik mesajlarımızı kendilerine açıkça beyan edesin diye sana Kur'an'ı indirdik" [Nahl 16/44] buyurmuştur. Hz. Peygamber'in beyan ettiği her şey bu ayetin kapsamına girer. İşte [buraya kadar aktarılan] örneklerle şu [iki husus] sübut bulmuş olur: Kur'an; icma, haber-i vâhid ve kıyasın birer delil olduğunu ve bu üç yoldan birisiyle sabit olan her

hükmün gerçekte Kur'an'la sübut bulunduğunu gösterir. Böylece Allah'ın, “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” beyanının dosdoğru (yesihhu) olduğu da vuzuha kavuşur.²³

Gelinen bu noktada denebilir ki Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, ne bir metoddur ve ne de anlam ve yorumda nesnellik garantisi veren bir tefsir tarzıdır. Zira başta da belirtildiği gibi, hangi ayetin hangi ayetle anlaşılması gerektiği müfessirin dirayetine bağlı bir husustur.²⁴ Ancak ne ilginç bir paradokstur ki İbn Teymiyye Kur'an'ı Kur'an ile anlama teklifini, kendince nesnellik adına tefsirde öznenin hareket/dirayet alanını kısıtlamak maksadıyla vaz etmiş ve fakat gerek geçmişte gerek günümüzde birçok örneğine şahit olunacağı üzere en uçuk yorumlar üretmek de maalesef yine bu tefsir tarzıyla mümkün olmuştur. Çünkü Kur'an, -Hz. Ali'nin ifadesiyle-, “suskun olduğu, onu insanlar konuşturdu”²⁵ için tarih boyunca hemen herkes hasmına karşı argüman oluştururken Kur'an'ı dilediği gibi konuşturmuştur. O kadar ki bir mezhebin müteşabihattan saydığı ayet, diğer bir mezhep nezdinde muhkem addedilmiştir. Bu tuhaf gerçek Âl-i İmrân 3/7. ayetin tefsirinde Fahreddîn er-Râzî tarafından şöyle itiraf edilmiştir:

Ümmetin çoğunluğu (cumhûr-i nâs) nezdinde her daim geçerli olan kural şudur: [Herhangi bir mezhebe mensup] kimselerin kendi mezheplerine uygun düşen her ayet muhkem, kendi mezheplerine ters düşen her ayet de müteşabihtir.²⁶

²³ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, XII. 179.

²⁴ Nitekim bu husus Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri üzerine doktora çalışması yapan H. Albayrak tarafından da, “Biz, her şeyden önce Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri denildiğinde, Kur'an'ın müfred lafızlarının, terkiplerinin ve ifadelerinin, Kur'an'ın bütünlüğü içinde diğer ilgili Kur'an pasajlarının yardımıyla açıklamasını; buna ilaveten Kur'an'daki konuların, muhataplarının zihinlerine yerleştirmeye çalıştığı kavramların terkîbi bir yaklaşımla Kur'ânî bütünlük içerisinde incelenmesini anlıyoruz.” şeklinde ifade edilmiştir. Albayrak bu ifadelerini daha vazîh biçimde, “Kur'an en nihayet bir metindir; onu anlayıp yorumlayacak, açıklayacak olan insandır” diye de formüle etmiştir. Hâlis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, İstanbul 1996, s. 43, 56. Bu paralelde bir değerlendirme için ayrıca bkz. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 103-107.

²⁵ Hz. Ali'nin bu sözü için bkz. İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992, II. 607.

²⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII. 152.

Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir Etmenin Mümkün ve Muhtemel Sonuçları

Kabul etmek gerekir ki "Kur'an'ı Kur'an'dan anlamak" ilk bakışta çok cazip bir yöntem önerisi gibi gözükür. Çünkü bu sayede Kur'an'ı en kestirme, en saf ve en doğru biçimde anlamının mümkün olduğu düşünülür. Ancak bu önerinin hesabı, sanıldığı kadar kolay verilebilir değildir. Her şeyden önce Kur'an metni salt lafız-mana ekseninde yorumlandığı zaman çok farklı anlam takdirlerine açık mahiyettedir. Çünkü Kur'an'daki ifadelerin çoğu zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller gibi müphem lafızlardan müteşekkildir. Bu durum, binlerce ibareye farklı, hatta kimi zaman birbirine aykırı mana takdirini mümkün kılmakta ve muhtelif anlamlar kümesi çok kere gramatik açıdan da temellendirilebilir nitelikte olmaktadır. Ancak bu durumda Kur'an'ın aynı konuda birbiriyle taban tabana zıt iki ayrı şey söylediği gibi bir sonuçla da karşılaşmaktadır. Mesela, Bakara 2/102. ayette geçen *ve-mâ ünzile 'ale'l-melekeyni* ibaresindeki "mâ" edatı ilgi zamiri kabul edildiğinde, bu ibareden iki meleğe sihir/büyü bilgisi verildiği manası çıkmakta, ama aynı edata olumsuzluk manası yüklendiğinde tam tersi bir manaya ulaşılmakta ve bu iki farklı manaya göre de ayetin devamındaki önermeler çok ciddi ölçüde farklılaşmaktadır. Benzer bir durum Kasas 28/68. ayetteki *mâ kane lehümü'l-hıyaratü* ibaresinde de söz konusudur. Zira bu ibaredeki *mâ* edatı da ilgi zamiri kabul edildiğinde Mu'tezile'nin "Allah kulları için hep iyi olan şeyleri yapmak/yaratmak zorundadır" anlamındaki salah-aslah teorisi haklı çıkmakta, edat nefy manasına hamledildiğinde ise "İlahi irade karşısında insanın irade ve tercih özgürlüğünden söz etme imkânı yoktur" diyen Cebriyye ve dolayısıyla "orta halli cebr" (cebr-i mutavassıt) fikrini olumlayan Eş'arilik haklı çıkmaktadır. Allah bu iki ayetteki "mâ" edatlarını hangi manada kullandığını tasrih etmediğine ve aynı zamanda tek bir ifadede birbirini nakzeden iki farklı mana kastetmediğine göre Kur'an'ı lafız-mana ekseninde Kur'an'dan anlama teklifi gerçekten çok problemlidir. Nitekim bunun içindir ki Hz. Ali, Abdullah b. Abbas'ı Hâricîlerle müzakereye gönderirken, "Onların yanına git ve fakat onlarla tartışırken Kur'an'la istidlalde bulunma; çünkü Kur'an çeşitli anlamlara elverişli bir metindir. Sen onlarla sünnet üzerinden tartış." demiştir. Bu rivayetin başka bir varyantında da İbn Abbas, "Ey müminlerin emiri! Ben Allah'ın kitabını onlardan çok daha iyi biliyorum; çünkü Kur'an bizim hanemize nazil oldu." deyince Hz. Ali'nin, "Evet, doğru söylüyorsun ama Kur'an çeşitli manalar taşır. Sen bir manadan söz ederken onlar diğer/farklı bir manayı öne sürerler. Bu yüzden, sen onlarla sünnet üzerinden tartış;

çünkü onlar sünnet karşısında manevra/manipülasyon imkânı bulamazlar.” diye karşılık verdiği belirtilmiştir.²⁷

Kur'an'ı Kur'an ile anlama faaliyetinde “mana” lafızda aranacağı için, kimi zaman metnin hermenötik imkânlarını zorlamak ve onu hiç konuşmadığı konularda konuşurmak kaçınılmazdır. Nitekim İslam tefsir tarihinde kasıtlı veya kasıtsız olarak Kur'an'ı her şey hakkında konuşurmanın sayısız örneğine rastlamak mümkündür. Basra kadısı Ubeydullah b. el-Hasen'in (ö. 168/785) şu sözleri Kur'an'ı salt lafız-mana ekseninde anlayıp yorumlamanın ne tür sonuçlar doğuracağı konusunda hem çok öğretici hem de ibret vericidir: “Kur'an ihtilafa delalet eder. 'Kader diye bir şey yoktur' görüşü doğrudur; çünkü Kur'an'da bu görüşün dayanağı mevcuttur. Sınırsız ilâhî irade karşısında insan iradesinden söz edilemeyeceği (cebr) görüşü de doğrudur; zira Kur'an'da bu görüşün dayanağı da mevcuttur. Her kim bu iki görüşten birini savunursa isabet kaydetmiş olur; çünkü bir ayet iki farklı anlam boyutuna sahip olabilir ve birbirine zıt iki manaya hamlolunabilir... Her kim zina eden bir kimseyi mümin olarak nitelendirirse isabet etmiş olur. Buna mukabil zinakârı kâfir olarak nitelendiren kimse de isabet etmiş olur. Öte yandan, 'Zinakâr ne mümindir ne kâfirdir; gerçekte o fasıktır' diyen kimse de haklıdır. 'Zinakâr ne mümindir ne kâfirdir; o münafıktır' diyen kimse de haklıdır. 'Zinakâr müşrik değil, kâfirdir' diyen kimse de haklıdır; keza, 'Zinakâr hem kâfir hem müşriktir' diyen kimse de haklıdır. Çünkü Kur'an bütün bu farklı anlamlara delalet etmektedir.”²⁸

²⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 446; Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, Beyrut 1996, s. 378.

²⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1995, s. 51-52.

Sonuç Yerine

Kanaatimce, “Kur’an’ı Kur’an ile tefsir” yerine “Kur’an’ı yaşayan ve yaşanan Kur’an ile tefsir” daha isabetli bir teklif gibi gözükmektedir. Yaşayan ve yaşanan Kur’an’dan maksat ise Hz. Peygamber’in sireti ve sünnetidir. Ancak burada sözü edilen sünnet, metinleşmiş hadislerden hem çok daha farklı hem de çok fazla bir içermeye sahiptir. Daha açıkçası, sünnetten maksat, Hz. Peygamber’in nesilden nesile tevatüren nakledilen ve tarihsel tecrübede İslam ümmetinin “büyük geleneği”nde adeta genetik kod haline gelen müslümanlıktır. İşte tam bu noktada, Kur’an’ı anlamının asıl anlamı da ortaya çıkmaktadır. Zira buraya kadar tartıştığımız anlama meselesi, Kur’an’ı bir bilgi nesnesi olarak teknik ve epistemik düzeyde anlamakla ilgilidir. Hz. Peygamber’in sünnetiyle anlamak ise anlamının gerçek mahiyetiyle, yani Kur’an’ı hayatın içine katmak ve onunla hemdem olmakla ilgilidir. Aslında her müslüman için Kur’an’ı anlamının anlamı ve amacı da bundan ibaret olsa gerektir. Kuşkusuz bu “olan” değil, “olması gereken” anlamadır ve bu tür bir anlama, tefsir sahasında uzman olmaya ve/veya daha çok tefsir ve meal okumaya bağlı değildir. Nitekim müslümanlar son asırda diğer bütün asırlardan çok daha fazla meal ve tefsir okumalarına rağmen kanımca daha iyi müslüman olamamıştır. Yine bu tür bir anlamada, temel ihtiyaç bilgi değil, müslümanca duyuş ve hissedıştır. Kaldı ki bugün bu topraklarda müslüman olarak yaşayan insanların tümü İslam’ın ve Kur’an’ın özellikle iman ve amel (ahlak) düzeyinde hangi taleplerde bulunduğundan az çok haberdardır. Böyle olmasına rağmen müslümanlığın gereklerini ifa hususunda ciddi sorunlar yaşanması, bilgi eksikliğinden ziyade, iman sahibi olmanın gerekli kıldığı fiilî performansı sergileyememe ve/veya bu performansın gerekli kıldığı duyarlık ve fekadarlığı göze alamama problemlerinden kaynaklanmaktadır.

Son olarak şu hususu da özellikle belirtmek gerekir ki metinden -ki bu metin Kur’an bile olsa- ideal bir İslâmî hayat üretme imkânı yoktur. Çünkü pratik hayat metinden üretilmez. Kaldı ki Kur’an’dan üretilebilecek en iyi ve en mükemmel hayat, özne-nesne ontolojisine mahal verilmeksizin bizzat hayatın içinde olanca doğallığı ve gerçekliğiyle Hz. Peygamber ve sahabe tarafından yaşanarak bir numune-i imtisal olarak ümmete hediye edilmiştir. Nitekim bu gerçek erken dönemlerde kimi âlimlerce *es-Sünnetü kâdiyetün ‘ale’l-Kur’ân* (Sünnet, Kur’an’daki beyanların pratik hayattaki medlullerini tayin eder) şeklinde dile getirilmiştir. Vah-

Yin nazil olduğu dönemde Hz. Peygamber'in şahsında en güzel şekilde anlaşılan ve yaşanan Kur'an, ümmetin büyük geleneği sayesinde yaşayan sünnet olarak bugüne kadar gelmiştir.

Öyleyse bugün Kur'an'ı gerçekten anlamak için öncelikle sünneti ve pek tabii ki sireti hissedip yaşayarak anlamak, Kur'an ile sünneti birbirinden asla ayırmamak gerekir. Nitekim Hz. Peygamber'in "Sekaleyn" (iki büyük emanet) diye bilinen meşhur hadisinde de salık verildiği üzere müslümanlar sadece Kur'an'a değil, Kur'an'la birlikte Ehl-i Beyt'e de bağlılık göstermek zorundadır. Şia'nın ideolojik ve indirgemeci yorumu bir tarafa, Ehl-i Beyt, Kur'an'ın nüzulüne en yakından tanık olan ve ilâhî kelamdaki taleplerin mucibini ideal şekliyle hayata aktaran hane halkı olduğuna, sahabe nesli de başta Hz. Peygamber olmak üzere bu hane halkından feyz aldığına göre sonuçta bütün yollar yine sünnete çıkmaktadır. O halde şunu söylemekte beis olmasa gerekir: Yaşayan Sünnet ve sirete rağmen, Kur'an'ı salt Kur'an'dan anlamayı salık vermek, Hz. Peygamber'e rağmen Kur'an'ı daha iyi anlamak ve yaşamak gibi bir zımnî iddiada bulunmak demektir ki böyle bir iddiadan Allah'a sığınılması gerekir. *Vallâhu a'lem.*

Interpreting Quran by Quran: An Essential Character Investigation

Citation / ©-Öztürk. M. (2008). Interpreting Quran by Quran: An Essential Character Investigation, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (2), 1-20.

Abstract- *While talking about “interpreting Quran by Quran itself” , it is, in general, supposed to be a quite strong and a healthy method. Today, this way of thinking seems to be very attractive for many muslims who are busy with Quran and its commentary. Well but is it really possible to talk about a method of commentary on Quran by Quran itself on a scientific level? If possible, is this method included in the text of Quran? In an other word, does this method mentioned above have an independent character other than the commentator or the subject that understands and interpretes? Besides, is “understanding Quran from Quran” really free from problems as it is claimed so? If it is, why have so many commentary books been written and why couldn ’ t many conflicts of meaning/comment about many verses be ended? Is it all because Quran is a miracle book or a text which can be understood either with great difficulty and in different manners that there are so many works and so many conflicts on commentary field? Here in this article we will discuss all these questions and as a conclusion we will declare an opinion other than the agreed one about commentary of Quran by Quran itself.*

Key words- *Quran, Hadith-Sunnah (traditions of prophet Muhammad), interpreting of the Quran, the sources of tafsir*

Sünnet'e Bağlılığı ve Bazı Kritik Olaylardaki Dikkat Çekici Durumu Açısından Hz. Osman

Yrd. Doç. Dr. Bekir TATLI*

Atıf / ©- Tatlı, B. (2008), Sünnet'e Bağlılığı ve Bazı Kritik Olaylardaki Dikkat Çekici Durumu Açısından Hz. Osman. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2), 21-57.

Özet- Halifeliği döneminde zaman zaman özellikle devlet idaresindeki bazı tasarrufları yüzünden eleştiri oklarını kendisinde toplayan Osman b. Affân, bazı muhalifleri tarafından Hz. Peygamber zamanında sergilemiş olduğu kimi tutum ve davranışlar sebebiyle de tenkit edilmiştir. İşte bu çalışmada, Hz. Osman'ın üç önemli olaydaki tutumu yani Bedir savaşında bulunmayışı, Uhut savaşında bozguna uğrayarak düşman ordusundan kaçan Müslümanlardan biri oluşu ve Rıdvan bey'atına katılmayışı hakkında kendisine yöneltilen eleştirilerin rivâyetlerdeki kaynakları ortaya konulmakta ve bunlar senet ve metin açısından değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır.

Anahtar Kelimeler- Halife Osman b. Affân, Bedir Savaşı, Uhut Savaşı, Rıdvan bey'atı, Sünnet, hadis.

§§§

Giriş

Bu çalışmamızda, öncelikle İslâm'ın üçüncü halifesi Osman b. Affân'dan gelen rivayetleri incelemek suretiyle, onun Peygamber ve Sünnet anlayışını tespit etmek ve hemen akabinde özellikle Bedir ve Uhut savaşları ile Bey'atu'r-rıdvân'daki dikkat çekici bazı davranışlarını irdelemek istiyoruz. Bunu yaparken erken dönem hadis ve İslâm tarihi kaynaklarının yanı sıra *Müsned* türü eserlerden de çok istifade edeceğiz. Bilhassa Ahmed b. Hanbel'in bu isimli meşhur eserine müracaatla, *Müsnedu Osman* başlığı altında sıralanan rivayetler ilgi alanımız dâhilinde olacak fakat diğer hadis kaynaklarını da mümkün olduğunca fazla kullan-

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı. e-posta: btatli@cu.edu.tr

maya ve akabinde rivayetlerden hareketle Hz. Osman'ın konumuzla ilgili durumunu yorumlamaya çalışacağız. Ayrıca Ebû Bekr b. el-Arabî'nin (v. 543/1148), *el-Avâsım mine'l-kavâsım* adlı eseri de özellikle Hz. Osman'a yönelik tenkitleri ele alan ve bunlara cevaplar veren, alanında önemli bir eser olup çalışmamızda yer yer ona da temas edeceğiz.¹

Hz. Osman'ın Rasûlullah'ın (s.a.) Sünneti'ne Verdiği Önem

Hz. Peygamber'e ve onun Sünneti'ne bağlılığını doğru tespit edebilmek için her şeyden önce Hz. Osman'ın Rasûlullah'ın sözlerine ve uygulamalarına yaklaşım tarzını görmekte fayda vardır.

Rivayetlerden anladığımız kadarıyla Hz. Osman, hadis rivayet etmeye pek düşkün ve bu konuda çok hevesli birisi değildir. Onun, çok hadis rivayet etmekle meşhur olmuş sahâbeden (müksirûn)² olmaması da bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Ayrıca bu hususu ondan gelen bazı rivayetlerden de anlamamız mümkün görünüyor. Nitekim Osman b. Affân, bir defasında abdest alırken yanındakilere, Hz. Peygamber'in söylediği bir hususu, yani “*güzelce abdest alıp sonra da mescide girip namaz kılan kimsenin iki namaz arasındaki günâhlarının affedileceğine*” dair tebşirini çok çarpıcı bir şekilde hatırlatırken, diğer yandan

¹ Ebû Bekr b. el-Arabî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-Mâlikî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım fî tahkîki mevki'is-sahâbeti ba'de vefâti'n-Nebîy*, Beyrut 1407. Müellif, bu kitabın özellikle 71-116. sayfaları arasında kendisine yönelik eleştiri noktalarını maddeler halinde sıralayarak Hz. Osman'ın haklılığını savunmak amacıyla değerlendirmelerde bulunur. Konumuzu ilgilendiren kısım 16. maddede ele alınır (s. 77) ve savunmaya yönelik cevap İbn Ömer rivâyetiyle verilir (s. 113-114). Ayrıca günümüze ait bazı çalışmalarda da Hz. Osman'la ilgili çeşitli konular ele alınarak araştırma konusu yapılmıştır. Bunlar arasında hemen akla gelenler şunlardır: Hizmetli, Sabri, “Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXVII, ss. 149-176, Ankara 1985; Apak, Adem, “Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasi Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *İslâm Araştırmaları-Usûl*, IV, ss. 157-170, 2005/2; Kılıç, Ünal, “Küfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, ss. 239-260, Sivas 2002.

² Hadis tarihinde “müksirûn” denildiğinde, özellikle binden fazla hadis rivâyet eden şu yedi sahâbî anlaşılır: Ebû Hureyre (5374 hadis), Abdullâh b. Ömer (2630 hadis), Enes b. Mâlik (2286 hadis), Hz. Âişe (2210 hadis), Abdullâh b. Abbas (1696 hadis), Câbir b. Abdillâh (1540 hadis), Ebû Saîd el-Hudrî (1170 hadis). Bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 329-331, Ankara 1992; Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 268, Ankara 1992; Aydın, Abdullah, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, s. 212, İstanbul 2006.

Rasûlullah'ın bu müjdesini insanlara aktarma hususunda bir o kadar tereddütlü davranmış; şayet Kurân'daki bir âyet³ olmasaydı onu rivayet etmeyeceğini açıkça ifade etmiştir.⁴

Onun rivayet hususundaki tereddüdünü ve titizliğini gösteren bu olayın bir başka anlamı şöyledir:

Hz. Osman'ın kölesi Humrân⁵ anlatıyor: "Osman, Müslüman olduğundan beri her gün bir defa olmak üzere guslelerdi. Bir gün namaz için ona abdest suyu koydum. Abdest alınca şöyle dedi: 'Ben size, Rasûlullah'tan (s.a.) duyduğum bir hadisi söylemek istedim; sonra bana, onu size söylememek daha uygun geldi.' Bunun üzerine el-Hakem b. Ebî'l-Âs⁶ dedi ki: 'Ey mü'minlerin emiri! Eğer hayırlı bir şey ise, onu alınız; yok eğer şer ise, ondan sakınınız!' O zaman (Osman) şöyle devam etti: '(Peki) onu size anlatacağım. Rasûlullah (s.a.) bu şekilde abdest aldı; sonra da şöyle buyurdu: "Kim böyle abdest alır, bunu güzelce yerine getirir, sonra namaza kalkıp onun da rukûlarını ve secdelerini tam olarak yaparsa; onun bu namazla diğer namaz arasındaki günâhları -büyük günâh işlemedikçe- affedilir."⁷

³ Hz. Osman'ın kastettiği âyet ilmin gizlenmesini kınayan, Bakara, 2/174. âyeti olmalıdır: "Allah'ın indirdiği kitaptan bir şeyi gizleyip onu az bir paha ile değişenler yok mu, işte onların yiyip de karınlarına doldurdukları, ateşten başka bir şey değildir."

⁴ Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, I, 57, no: 400, I-VI, Mısır, ts. *Müsned'in* muhakkiki Şuayb el-Arnâvût, bu hadisin isnâdının Buhârî ve Müslim'in (Şeyhayn) şartlarına göre sahih olduğunu söyler. (Bkz. *Müsnedu'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, I, 463, I-L, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut 1993/1413.) Bu rivâyet için ayrıca bkz. Rabî b. Habîb, *Müsned*, s. 56, no: 101, Beyrut 1415; Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, I, 30, no: 59, I-II, Mısır ts.; Abdurrezzak, Ebû Bekr İbn Hemmâm, *Musannef*, I, 45, no: 141; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Vudû 23, no: 158, thk. Mustafa Dîb el-Buğa, I-VII, Beyrut, 1410/1990; Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, Tahâre 5, I-V, Beyrut ts.

⁵ Humrân b. Ebân (v. 75), Hz. Osman'ın Ebû Bekr es-Siddîk zamanında satın aldığı bir kölesi idi. İbn Hacer'in beyanına göre sika bir kişidir. Bkz. İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Takribu't-Tehzib*, s. 270, no: 1521, Riyad 1416.

⁶ el-Hakem b. Ebî'l-Âs b. Ümeyye (v. 31), Hz. Osman'ın amcası ve Ebû Süfyan'ın amca oğlu olup, onun hilafeti döneminde Medine'de ölmüştür. Bkz. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 120, no: 555, I-IX, Beyrut 1271/1952; Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, II, 107-108, no: 14, I-XXIII, Beyrut 1413.

⁷ Ahmed, *Müsned*, I, 67, no: 484 (Şuayb el-Arnâvût, bu hadisin "sahih li-gayrihi" mertebesinde, isnâdının hasen ve ricâlinin Âsım hariç sika ve Buhârî-Müslim ricâlinden olduğu görüşündedir. Bkz.

Yine aynı örnek üzerindeki diğer bir anlatımda halife Osman'ın, Rasûlullah'ı ne derece ince bir noktaya kadar taklit ettiğini gösteren ipuçlarına da sahibiz. Bu rivâyette anlatıldığına göre, Osman b. Affân bir gün su istedi ve getirilen suyla abdest aldı; mazmaza-istinşak yaptı, sonra yüzünü üç defa, kollarını üçer defa yıkadı, başını ve ayaklarının üstünü meshetti, sonra da güldü. Sonra arkadaşlarına: 'Neden güldüğümü sormayacak mısınız?' dedi. 'Neden güldünüz ey mü'minlerin emiri?' diye sorduklarında da şu karşılığı verdi: 'Rasûlullah'ın (s.a.) şu mevkiye yakın bir yerde su istediğini, benim aldığım gibi abdest aldığını, sonra güldüğünü ve: 'Neden güldüğümü sormayacak mısınız?' dediğini, 'Ey Allah'ın Rasûlü! Sizi güldüren nedir?' diye sorduklarında da şu (müjdeli) karşılığı verdi: *"Muhakkak ki bir kul, abdest suyu isteyip de yüzünü yıkayınca, Allah onun yüzüne isabet eden bütün kötülükleri siler. Kollarını yıkadığında da böyledir, başını meshettiğinde de böyledir, ayaklarını temizlediğinde de böyledir."*⁸ Açıkça görüldüğü üzere Hz. Osman burada, abdest alırken Hz. Peygamber ne yaptıysa aynen onu tekrar etmiş, yapmış olduğu davranışlarına onu örnek göstermiş, hatta o güldü diye gülmüştür. Bu onun Peygamber'e (s.a.) ne derece bağlı bir sahâbî olduğunun bir göstergesidir. Bu örnekte Hz. Osman, tamamen şekli bir bağlılık göstererek Hz. Peygamber'in bu davranışı niçin yaptığı konusunda akıl yürütmemiş, sırf o öyle yaptı diye kendisi de yapmıştır.

Yine bir defasında, müezzin ikinci ezanını okumuş, sonra Hz. Osman abdest suyu istemiş ve abdest alarak şöyle demiştir: Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu işittim: *"Kim emrolunduğu gibi abdest alır ve emrolunduğu gibi namaz kılarsa, onun günâhları affedilir."* Bundan sonra Hz. Osman sahâbeden dört kişiyi şahit olarak göstermiş, onlar da onun söylediklerine şahitlik etmişlerdir.⁹ Şüphesiz onun, söylediğine delil olarak dört şahit getirmiş ol-

Müsned, I, 521). Yine bkz. Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd, *Müsned*, s. 13, no: 76, Beyrut, ts.; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Şuabu'l-îmân*, III, 10-11, no: 2729, I-VIII, Beyrut, 1410.

⁸ Ahmed, *Müsned*, I, 58-59, no: 415 (Şuayb el-Arnâvût bunun "sahih li-gayrihi" bir hadis ve Müslim b. Yesâr hariç ricâlinin Şeyhayn ricâli olduğu kanaatindedir. Bkz. *Müsned*, I, 474.). Benzerleri için ayrıca bkz. Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *Müsned*, II, 74, no: 420, I-X, Beyrut-Medîne 1409; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî, *Hilyetu'l-evliyâ*, II, 297, I-X, Beyrut 1405; Heysemî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-zevâid*, I, 224, 229, I-X, Beyrut 1407.

⁹ Ahmed, *Müsned*, I, 67, no: 486 (Şuayb el-Arnâvût'a göre bu "hasen li-gayrihi" bir hadis olup, isnâdi zayıftır. Bkz. *Müsned*, I, 522.). Yine bkz. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 224.

ması, bir rivayetin kabul edilebilmesi için en az dört şahit getirilmesi gerektiğine inanmasından değildir. Fakat o bu davranışıyla, bu meselede ne derece dürüst olduğunu fazlasıyla göstermek istemiş olmalıdır.

Çok hadis rivayet etmekten çekindiğinin göstergesi niteliğindeki diğer bir rivâyette de Osman b. Affân'ın, minberinde hutbe irad ederken halka şöyle seslendiği ifade edilmiştir: "Size, Rasûlullah'tan (s.a.) duyduğum ama sizden korktuğum için rivayet etmekten uzak durduğum bir hadisi aktaracağım. Rasûlullah'ı (s.a.) şöyle buyururken işittim: *"Allah Teâlâ'nın yolunda bir gecelik nöbet; gecesi namazla, gündüzü oruçla geçirilen bin gecedden daha üstündür."*¹⁰ Bu rivayetten de sarıh bir şekilde anlaşılmaktadır ki, Hz. Osman, Peygamber'den (a.s.) duyduğu her şeyi insanlara gelişigüzel rivayet etme alışkanlığında olan bir sahâbî değildi. Kanaatimizce onun bu davranışının sebebi, insanların bu tür rivayetlerdeki müjdelere güvenerek rehâvete/gevşekliğe düşmelerinin ve böylece Hz. Peygamber'in asıl kastettiği manadan uzaklaşmalarının önüne geçmektir. Yani Hz. Osman, Hz. Peygamber'i en yakından tanıyan bir sahâbî olarak, gerekli görmedikçe ondan rivayette bulunmamayı yeğlemiştir.

Bazen Hz. Osman'ın, bir rivayeti insanlara duyurmama konusunda, bazı kişileri ikaz ettiği de olmuştur. Bunun bir örneği şu rivayettir:

Hz. Osman, İbn Ömer'e: "İnsanlar arasında hüküm ver (kadılık yap)" dediğinde o: "Ne iki kişi arasında hüküm veririm, ne de iki kişiye imamlık ederim! Rasûlullah'ın (s.a.): *"Kim Allah'a sığınır, (gerçek) sığınılacak yere sığınmış olur."* buyurduğunu işitmedin mi?" diye karşılık verdi. Hz. Osman da ona: "Evet!" diye cevap verdiğinde İbn Ömer: "Şüphesiz ben Allah'a sığınıyorum!" dedi. Bunun üzerine Hz. Osman onu bağısladı ve: "Bunu kimseye ha-

¹⁰ Ahmed, *Müsned*, I, 61, no: 433 (Şuayb el-Arnâvût, bu hadisin "hasen" derecesinde ve isnâdının zayıf olduğunu söylemiştir. Bkz. *Müsned*, I, 488.). Ayrıca bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 15, no: 87; Ahmed, *age.*, I, 64, no: 463; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Cihâd 7, no: 2766, I-II, Kâhire ts.; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, I, 91, no: 145, I-XX, Musul 1404/1983; Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, II, 91, no: 2426 (Müellife göre bu hadisin isnâdı Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğu halde onlar bunu tahrir etmemişlerdir.), I-IV, Beyrut, 1411/1990; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, IV, 16, no: 4234.

ber verme!" dedi.¹¹ Bu rivayetten anladığımızı göre Hz. Osman, böyle bir rivayetin insanlara haber verilmesini sakıncalı bulmuş ve İbn Ömer'i bu konuda uyarmak zorunda kalmıştır. İbn Ömer'in Hz. Peygamber'in bu sözünden nasıl onun anladığı manayı çıkardığını kestirebilmek zordur. Bize göre bir devlet idarecisi olarak Hz. Osman, İbn Ömer'in bu tavrını devlet işlerinin düzenli olarak yerine getirilmesi açısından hatalı bulmuş ve onu bu rivayeti başkalarına duyurup, onları da aynı hataya düşürmemesi için uyarmıştır.

Hz. Osman'ın rivayet hususundaki tereddüdünü belki daha doğru bir ifade ile titizliğini gösteren bu misallere rağmen, bir çok durumda onun Hz. Peygamber'in uygulamalarından örnekler verdiğini, onun bir konudaki görüşünü insanlara aktardığını da görüyoruz. Bir defasında, Rebâh isimli bir tâbiinin evlendiği câriye başka bir köleyle zinâ etmişti. Rebâh, suçlarını itiraf eden bu insanları Hz. Osman'a şikâyet edince o, haklarında Allah Rasûlü'nün verdiği kararla hükmedeceğini söylemiş, çocuğun yatak sahibine ait olduğunu belirttikten sonra zânilere de celde cezası vermiştir.¹² Bu rivayetten de anladığımız gibi, Hz. Osman kendine gelen davalarda Hz. Peygamber'in ne hüküm verdiğini dikkate almış ve kendisi de aynen onu uygulamıştır.

Hz. Osman'ın, zaman zaman Peygamber'in (s.a.) yaptığı şeyleri aynen yerine getirdiğine dair bir başka örnek de cenâze gördüğünde ayağa kalkması ve buna gerekçe olarak, Hz. Peygamber'i de bir cenaze gördüğü zaman ayağa kalkarken gördüğünü söylemesidir.¹³

¹¹ Ahmed, *Müsned*, I, 66, no: 475 (Şuayb el-Arnâvût'a göre "hasen li-gayrihi" bir hadis olup, isnâdı zayıftır. Bkz. *Müsned*, I, 515.). Bu rivâyetin benzeri için bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-kubrâ*, IV, 146, I-VIII, Beyrut, ts.; Abd b. Humejd, Ebû Muhammed el-Kissî, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*, s. 46, no: 48, Kahire 1408/1988; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenu't-Tirmizî)*, Ahkâm 1, no: 1322, I-V, Beyrut ts.; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, I-XVIII, XI, 440, no: 5056, Beyrut 1414/1993; Taberânî, *Kebîr*, XII, 351, no: 13319; Heysemî, *Mevâridü'z-zamân ilâ zevâidi İbn Hibbân*, s. 290, no: 1195, Beyrut ts.; a.mlf. *Mecmau'z-zevâid*, X, 142; İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr*, IV, 185, no: 2083, I-IV, Medine 1384/1964.

¹² Ahmed, *Müsned*, I, 59, no: 416 (İsnâdı zayıftır. Bkz. *Müsned*, I, 476.), 65, no: 467 (İsnâdı zayıftır. Bkz. *age.*, I, 511.). Ayrıca bkz. Tayâlisî, *Müsned*, I, 15, no: 86; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvud*, Talâk 34, no: 2275, I-III, Beyrut, 1409/1988; Bezzâr, *Müsned*, II, 65, no: 408; Beyhakî, *es-Sünenu'l-kubrâ*, VII, 402, no: 15108, I-X, Mekke, 1414/1994.

¹³ Ahmed, *Müsned*, I, 60, no: 426 ("Hasen li-gayrihi" derecesindedir ve isnâdı zayıftır. Bkz. *Müsned*, I, 483.). Rivâyet için ayrıca bkz. Ahmed, *age.*, I, 64, no: 457; Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b.

Kölesi Hâni'in¹⁴ anlattığına göre Osman, bir kabrin başında durduğu zaman sakalları ıslanmaya kadar ağlardı. Kendisine: 'Cenneti ve cehennemi hatırlayınca ağlamıyorsun da (niçin) buna ağlıyorsun?' denildiğinde şöyle cevap verirdi: Şüphesiz Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu: "*Kabir, âhiret duraklarının ilkidir. (Kişi) eğer ondan kurtulursa, ondan sonrası ona göre daha kolaydır. Eğer ondan kurtulamazsa, ondan sonrası ona göre daha zordur.*" Peygamber (s.a.) yine şöyle buyurdu: "*Gördüğüm hiçbir manzara yoktur ki, kabir ondan daha feci olmasın!*"¹⁵ Açıkça gördüğümüz üzere bu rivayete göre Hz. Osman'ın ağlamaktan kendisini alamamasının sebebi, konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den öğrenmiş olduğu hadisten çok etkilenmiş olmasıdır.

Mescid-i Nebevî'yi genişletmek istediğinde kendisine karşı çıkanlara da Hz. Osman, bu fiiliyle Rasûlullah'a uymayı kastettiğini, onun şu sözünden hareketle böyle bir şeye giriştiğini söylemiştir: "*Kim Allah için bir mescid inşa ederse, Allah da onun için ona benzer bir ev inşa eder.*"¹⁶

Hz. Osman, en zor anlarında bile Peygamber'e (s.a.) bağlılığından hiç bir şey yitirmemiştir. Nitekim hayatının son anlarında, evi muhâlifleri tarafından muhâsara altındayken bile bu böyle olmuş; onlara şöyle tepki göstererek yaptığı icraatlarda haklı olduğunu anlatmaya çalışmıştır: "*Beni niçin öldürüyorlar? Halbuki ben Rasûlullah'ı (s.a.) şöyle derken işittim: 'Müslüman birinin kanı üç durum dışında helâl olmaz: Adam ya müslüman olduktan sonra küfre düşer; ya evlendikten sonra zinâ eder; ya da birisini (haksız yere) öldürür. Bunlar*

Abdilhahid, *el-Ehâdîsu'l-muhtâre*, I, 436, 437, no: 311, 312 (İsnâdında beis olmadığı yorumu yapılmıştır.), I-X, Mekke 1410; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, III, 27-28.

¹⁴ Ebû Saîd Hâni' el-Berberî Mevlâ Osman, saduk bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 1018, no: 7316.

¹⁵ Ahmed, *Müsned*, I, 63, no: 454 (*Müsned*'in muhakkikine göre isnâdı sahih bir hadistir. Bkz. *Müsned*, I, 503.). Benzer diğer rivâyetler için ayrıca bkz. İbn Mâce, *Zühd* 32, no: 4267; Tirmizî, *Zühd* 5, no: 2308; Bezzâr, *Müsned*, II, 89-90, no: 444; Hâkim, *Müstedrek*, I, 526, no: 1373, IV, 366, no: 7942; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I, 359, no: 397, VII, 352, no: 10553; a.mlf. *Sünen*, IV, 56, no: 6856.

¹⁶ Ahmed, *Müsned*, I, 70, no: 506 (Müslim'in şartına göre isnâdı sahih bir hadistir. Bkz. *Müsned*, I, 533.). Ayrıca bkz. Buhârî, *Mesâcid* 32, no: 439; Müslim, *Mesâcid* 24, 25, *Zühd* 43, 44; Ebû Avâne, *Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî*, *Müsned*, I, 326, no: 1157, I-V, Beyrut, 1998; Beyhakî, *Sünen*, II, 437, no: 4087, VI, 167, no: 11711.

olduğunda o kişi öldürülür.” Allah’a yemin ediyorum ki, Allah beni hidâyete erdirdikten sonra dinime rağmen hiçbir şeyden hoşlanmadım! Câhiliyye döneminde olsun, İslâm döneminde olsun asla zinâ etmedim! Hiçbir kimseyi de öldürmedim! Beni niçin öldürüyorlar?!¹⁷

İşte Hz. Osman, bu en zor zamanlarında da Hz. Peygamber’in Sünneti’ne ve emirlerine aykırı davranmadığını vurgulamış ve haklılığını ortaya koymuştur. Başka bir rivayete göre de aslında o, Hz. Peygamber’den bu konuda, yani öldürüleceği konusunda bir işaret almıştı ve bu yüzden müsterihtir. Evinin kuşatıldığı sıralarda Hz. Osman şöyle demişti: “Peygamber (s.a.) bana bir tavsiyede bulunmuştu; bu yüzden ben buna sabredeceğim!”¹⁸ Evden çıkıp kendisini kuşatanlarla savaşması söylendiği zaman onun söyledikleri de Hz. Peygamber’in yoluna aykırı davranmaktan ne kadar çekindiğini açıklar mahiyettedir. O bu teklife şöyle karşılık vermiştir: “Ben ümmeti içinde Rasûlullah’a kan dökerek hilâfet eden ilk kişi olmayacağım!”¹⁹

¹⁷ Ahmed, *Müsned*, I, 61, no: 437 (Şeyhayn’in şartına göre isnâdı sahih bir hadistir. Bkz. *Müsned*, I, 491.), 63, no: 452 (Hasen bir hadistir. Bkz. *age.*, I, 502.), 65, no: 468 (Şeyhayn’in şartına göre isnâdı sahih bir hadistir. Bkz. *age.*, I, 512.), 70, no: 509 (Şeyhayn’in şartına göre isnâdı sahih bir hadistir. Bkz. *age.*, I, 534.); a.mlf. *Fezâilü’s-sahâbe*, I, 495, no: 806, I-II, Beyrut 1403/1983. Ayrıca bkz. İbn Sa’d, *Tabakât*, III, 67; Ebû Dâvud, *Diyyât* 3, no: 4502; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünenu’n-Nesâî (el-Müctebâ mine’s-Sünen)*, Tahrim 5, no: 4019, I-VIII, Beyrut 1409/1988; a.mlf. *es-Sünenu’l-kubrâ*, II, 292, no: 3482, I-VI, Halep 1411/1991; İbnu’l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali en-Nîsâbüri, *Müntekâ*, s. 213, no: 836, Beyrut 1408/1988; Beyhakî, *Sünen*, VIII, 18, 194; Makdisî, *el-Ehâdisu’l-muhtâre*, I, 443-444, no: 319, 490-491, no: 363.

¹⁸ Ahmed, *Müsned*, I, 58, no: 407 (İsnâdı hasendir. Bkz. *Müsned*, I, 468.), 69, no: 501 (İsnâdı hasendir. Bkz. *age.*, I, 531.). Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Abdillâh b. Muhammed el-Kûfî, *Kitâbu’l-musannef fil-ehâdis ve’l-âsâr*, VII, 515, no: 37657, I-VII, Riyad 1409; İbn Mâce, *Mukaddime* 11, no: 113; Tirmizî, *Menâkıb* 19, no: 3711 (hasen-sahih-garib bir hadistir deniyor); Bezzâr, *Müsned*, II, 60, no: 402; Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali el-Musennâ el-Mevsilî, *Müsned*, VII, 234, no: 4805, I-XIII, Dimeşk, 1404/1984; İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 356, no: 6918.

¹⁹ Ahmed, *Müsned*, I, 67, no: 481 (Munkatı olduğu için isnâdı zayıftır. Bkz. *Müsned*, I, 519.). Benzer diğer rivâyetler için bkz. Ahmed, *Fezâilü’s-sahâbe*, I, 485, no: 785; Hâris, İbn Ebî Üsâme, *Müsned*, II, 898, no: 975, I-II, Medine 1413/1992; Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 272, I-XIV, Beyrut, ts.; Makdisî, *el-Ehâdisu’l-muhtâre*, I, 520-521, no: 387; Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, VII, 230. Ebû Bekr b. el-Arabî de, Hz. Osman’ın Müslümanlara karşı hiçbir şekilde harp açmadığını, asker göndermediğini ve fitneye götüren bir hareket peşinde koşmadığını hatırlatarak onu hararetle savunur. Onunla ilgili olarak ortaya atılan olumsuz değerlendirmeleri “batıl bir haber” ve “yalancıların rivâyetleri” olarak niteler ve o tür haberlere hiç iltifat edilmemesi gerektiği yönünde tavsiyelerde bulunur. Bkz. *el-Avâsım mine’l-kavâsım*, s. 72, 75.

Bununla birlikte Hz. Osman'ın, Peygamber'in (s.a.) açıklama yapmadığı bazı konularda akıl yürüttüğünü de görmekteyiz. Bunun en güzel örneklerinden birisi, Hz. Osman'ın surelerin Kur'ân'daki sırasıyla ilgili kendisine sorulan soruya verdiği cevabıdır. İbn Abbas, *mesâniden* olan Enfâl suresi ile, *miûndan* olan Berâe suresini niçin birleştirdiklerini ve aralarına besmele koymadıklarını kendisine sorduğu zaman o, Hz. Peygamber hayattayken gelen âyetlerin ve surelerin sırasını söylediğini fakat vefat ettiği sırada bu surelerin sırasıyla ilgili bir açıklamada bulunmadığını belirtmiş; Enfâl'in Medîne'de ilk nâzil olanlardan, Berâe'nin ise Kur'ân'ın son surelerinden olması ve bu iki surenin içeriğinin birbirine benzemesi sebebiyle bunları bir sure gibi değerlendirdiğini ve aralarına da besmele koymadığını ifade etmiştir.²⁰ Görüyoruz ki, Hz. Osman söz konusu iki surenin tek bir sure olup olmadığı hususunda aralarında çıkan anlaşmazlığa tamamen aklî muhakeme sonucu bir çözüm yolu bulmuştur. Hz. Peygamber'in açıklama yapmadığı bir konuda onun akıl yürüterek çözüm araması, Peygamber'e bağlılığının salt şeklî bir taklitten ibaret olmadığını bir göstergesidir. Gerekliğinde o, naslarla açıklanmayan konuları kıyas vb. yollarla halletme yolunu tercih etmiştir. Bu da diğer üç halîfe gibi onun da gerçek bir müçtehit olduğunu ifade eder.

Hz. Osman'ın, akıl yürüterek karara bağladığı problemlerden biri de mut'a nikâhı ile ilgilidir. Şöyle ki; haber verildiğine göre Hz. Osman ile Hz. Ali, mut'a nikâhının câiz olup olmadığı hakkında ihtilâfa düşmüşler ve Osman buna izin vermezken, Ali lehinde fetvâ vermiştir. Hz. Ali ona, Hz. Peygamber'in bu nikâha izin verdiğini biliyorsun, dediği zaman o şöyle karşılık vermiştir: "Evet ama o zaman bizler korkuyorduk!"²¹ Bu rivayetten anladığımızı göre Hz. Osman, Peygamber (s.a.) döneminde uygulanmış olsa bile mut'a nikâhının artık uygulanamayacağı kanaatindedir. Onun bu tavrı her ne kadar *takrîrî* sayılabilecek bir Sünnet'e muhâlefet şeklinde görünse de, Hz. Osman, Hz. Peygamber'in uygulamasını, hâlâ geçerli bir

²⁰ Ahmed, *Müsned*, I, 57, no: 399 (Şuayb el-Arnâvût'a göre isnâdı zayıf metni ise münker bir hadistir. Bkz. *Müsned*, I, 460.), 69, no: 499 (Şuayb el-Arnâvût'a göre zayıf bir hadistir. Bkz. *Müsned*, I, 530.). Benzer anlatımlar için bkz. Ebû Dâvud, *Salât* 125, no: 786; Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 10, no: 3086; Bezzâr, *Müsned*, II, 8, no: 344; Nesâî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, V, 10, no: 8007; İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 230, no: 43; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, VII, 328, no: 7638, I-X, Kâhire 1415; Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, II, 466, no: 2415; a.mf. *Sünen*, II, 42, no: 2205.

²¹ Ahmed, *Müsned*, I, 61, no: 431 (İsnâdı Müslim'in şartına göre sahih, ricâli Şeyhan ricâli ve sikadır. Bkz. *Müsned*, I, 487.), 97, no: 756 (İsnâdı Müslim'in şartına göre sahihtir. Bkz. *Müsned*, II, 151). Ayrıca bkz. Müslim, *Hac* 158; Bezzâr, *Müsned*, II, 62, no: 404; Beyhakî, *Sünen*, V, 22, no: 8664.

Sünnet olarak algılamamış, bunu geçici olarak izin verdiği bir ruhsat olarak düşünmüştür. Bizce de bu bakış açısıyla Hz. Osman daha isâbetli karar vermiş gibi görünmektedir. Bu olay aynı zamanda Hz. Osman'ın, zamanın değişmesiyle Hz. Peygamber zamanında uygulanan bir takım şeylerin geçersiz hale gelebileceğini düşündüğünü açıkça göstermektedir. Bu da onun, *Sünnet* ifadesinden asıl anlaşılması gereken şeyin, Peygamber'in o fiille kastettiği mana olduğunu anladiğına güzel bir delil sayılabilir.

Hz. Osman bazen yaptığı bir hareketin doğruluğunu ikrar ettirmek için Hz. Peygamber'in de aynen öyle yapıp yapmadığını karşısındakilere sormuştur. Böyle yapmakla o, muhataplarına konuyu daha etkili bir şekilde öğretmeyi amaçlamış olmalıdır. Mesela bir defasında Hz. Osman, yanında Rasûlullah'ın ashâbından bir kısmı olduğu halde abdest âzâlarını üçer defa yıkayarak abdest almış; Rasûlullah'ın da böyle abdest aldığına gördünüz değil mi, diye sormuş, onlar da evet diye cevap vermişlerdi.²²

Hz. Osman'ın hutbede söylediği şu sözler de, onun nasıl bir Peygamber anlayışına sahip olduğunun ifadeleri olsa gerektir: "Allah'a andolsun ki biz, Rasûlullah (s.a.) ile seferde ve hazardous beraber olduk. O, hastalarımızı ziyaret eder, cenazelerimize katılır, bizimle beraber savaşa iştirak eder ve azda-çokta bizimle (her şeyini) paylaşırdı. Halbuki belki de onu hiç görmeyen bir takım insanlar bana bunu öğretiyorlar!"²³ Hz. Osman'ın bakış açısına göre Peygamber (s.a.) hep onlardan biri gibi olmuş, onlara destekte bulunmuş, hiç bir zaman kendisini ashâbından soyutlayarak onlardan uzaklaşmamıştır. Anlaşılan o ki, bazı insanlar Hz. Osman'ın bir kısım icraatlarından memnuniyetsizliklerini, Hz. Peygamber'i örnek göster-

²² Ahmed, *Müsned*, I, 57, no: 404 (İsnâdı Şeyhan'ın şartına göre sahihtir. Bkz. *Müsned*, I, 466.), 67, no: 488 (Şuayb el-Arnâvût'un ifadesiyle isnâdı kavidir. Bkz. *Müsned*, I, 523.). Ayrıca bkz. Ebû Avâne, *Müsned*, I, 203, no: 657; Dârakutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî el-Bağdâdî, *Sünen*, I, 86, I-IV, Beyrut 1386/1966; Ebû Nuaym, *el-Müsnedu'l-müstahrec alâ Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, 293, I-IV, Beyrut 1996; Beyhakî, *Sünen*, I, 78, 79, no: 376, 377; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, Bu rivâyetteki anlatım şu kaynaklarda ise soru üslûbu olmaksızın kaydedilmiştir: Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *Müsned*, s. 16, Beyrut ts.; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 17, no: 62; Müslim, Tahâret 9.

²³ Ahmed, *Müsned*, I, 69, no: 504 (İsnâdı hasendir. Bkz. *Müsned*, I, 532.). Ayrıca bkz. Bezzâr, *Müsned*, II, 59-60, no: 401; Makdisî, *el-Ehâdîsu'l-muhtâre*, I, 480, no: 354, 481, no: 357; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, III, 29, VII, 228.

mek suretiyle ifade etmek istemişler; Hz. Osman da onların bu tavırlarına kırgınlığını, onu onlardan daha iyi tanıdığını söyleyerek anlatmaya çalışmıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Hz. Osman, müçtehit sahâbilerden biri olarak nerede hangi rivayetin söylenmesi gerektiğini çok iyi bilmiş; gelişi güzel bir şekilde, hatta niçin îrâd edildiğini düşünmeksizin Hz. Peygamber'in bazı hadislerini insanlara aktaranları uyarma cihetine gitmiştir. O hiçbir zaman Hz. Peygamber'e bağlılığından bir şey kaybetmemiş; davranışlarında daima onu önder olarak tanımıştır. Bu yönüyle Hz. Osman, sahâbe arasında bizim için en güzel örneklerden biridir.

H. Osman'ın Bedir, Uhut ve Rıdvan Bey'atı'ndaki Durumu

H. Peygamber'in Sünneti'ne son derece bağlı olduğu ortada olan Hz. Osman hakkında muhalifleri tarafından dile getirilen tenkitler de oldukça çarpıcıdır. Şimdi bu tenkit noktalarından üçünü ihtiva eden rivâyetlere bir göz atmak istiyoruz:

İbn İshak'ın (v. 151) *Sîre*'sinde, Abdullah b. el-Hasen²⁴- en-Nüfeylî²⁵- Muhammed b. Seleme²⁶- Muhammed b. İshak²⁷- Yahya b. Abbâd b. Abdillâh b. ez-Zübeyr²⁸- babası (Abbâd)²⁹- Abdillâh b. ez-Zübeyr³⁰ isnâdıyla nakledilen bir rivâyete göre Abdillâh b. ez-

²⁴ Abdillâh b. el-Hasen el-Harrânî, İbn İshak'ın *Sîre*'sini rivâyet eden râvilerden olup bu kitapta ismi oldukça çok geçmektedir.

²⁵ Ebû Ca'fer Abdillâh b. Muhammed b. Ali b. Nüfeyl en-Nüfeylî el-Harrânî (v. 234), "sika, me'mûn, ihticâc edilir ve hafız" bir râvi olarak bilinir. Bkz. Mizzî, Cemâluddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVI, 88-92, no: 3545, I-XXXV, Beyrut 1400/1980; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 543, no: 3619.

²⁶ Muhammed b. Seleme b. Abdillâh el-Bâhilî el-Harrânî (v. 191), İbn İshak'ın kitabını rivâyet eden râvilerden olup "sika" olarak tanıtılmıştır. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 849, no: 5959.

²⁷ Müellifin kendisidir.

²⁸ Yahya b. Abbâd b. Abdillâh b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm el-Medenî (v. 100'den sonra), "sika" bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 1058, no: 7625.

²⁹ Abbâd b. Abdillâh b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm, babası Abdillâh b. ez-Zübeyr'in halifelîği zamanında Mekke kadılığı görevinde bulunmuş "sika" bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 482, no: 3152.

³⁰ Ebû Bekr/Ebû Hubeyb Abdillâh b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm el-Kureşî el-Esedî (v. 73), Medine'de muhâcirlere ilk dünyaya gelen sahâbîdir. Ölümüne kadar 9 sene halifelik görevinde bulunmuştur. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 506, no: 3339.

Zübeyr, Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu işittiğini söylemiştir: "Talha, Rasûlullah'a karşı yaptığı şey (ortaya koyduğu fedakârlık) sebebiyle (cenneti) hak etmiştir." Rivâyet şöyle devam etmektedir: "Hani insanlar (Uhut'ta) hezimete uğrayarak Allah'ın Rasûlü'nden uzaklaşmıştı da, bir kısmı el-A'vas'ın³¹ aşağı kısmındaki el-Munekkâ³² denilen yere varmıştı. Hatta **Osman b. Affân**, Ukbe b. Osman³³ ve Sa'd b. Osman³⁴-ki bu ikisi ensardan ve Zureyk oğullarındandı- Medine tarafında bir dağ olan el-Cel'ab'a³⁵ kadar **kaçmışlar** ve orada üç gün kalmışlar (...**وفر عثمان بن عفان**); daha sonra Rasûlullah'a (s.a.) dönmüşlerdi. İddia ettiklerine göre Rasûlullah: **لقد ذهبتم فيها عريضة** "Gerçekten siz orada çok kaldınız." demiştir.³⁶

³¹ el-A'vas (الأعوص), Medine yakınlarında, doğu istikametinde 10 küsur mil mesafede bulunan bir vadinin ismidir. Bkz. Yâkut, Ebû Abdillâh b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, I, 223, I-V, Beyrut ts.; Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilaziz, *Mu'cemu mâ's-ta'cem*, I, 173, I-IV, Beyrut 1403.

³² el-Munekkâ (المنقى), Şam yolu üzerinde Medine ile Uhut arasında deniz kıyısında bir yerdir. Bkz. Yâkut, *Mu'cemu'l-buldân*, V, 215; Bekrî, *Mu'cemu mâ's-ta'cem*, IV, 1272.

³³ Ukbe b. Osman b. Halde b. Mahled el-Ensârî ez-Zurakî, kardeşleri Ebû Ubâde ve Sa'd b. Osman ile birlikte Bedir savaşına katılmış sahâbilerdendir. Bkz. İbn Abdilber, Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, III, 1074, no: 1826, I-IV, Beyrut 1412.

³⁴ Ebû Ubâde Sa'd b. Osman b. Halde b. Mahled el-Ensârî ez-Zurakî, daha çok künyesiyle tanınan bir sahâbi olup Bedir savaşına katılmıştır. Uhut günü ise kardeşi Ukbe b. Osman ve Hz. Osman ile birlikte kaçanlar arasında olduğu bildirilmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 592; İbn Abdilber, *İstîâb*, II, 600, no: 947, IV, 1706, no: 3065.

³⁵ el-Cel'ab (الجلع) Medine yakınlarındaki bir dağın ismi olup, Medine ile el-Cel'ab arasının iki posta mesafesi olduğu ifade edilir. Bkz. Yâkut, *Mu'cemu'l-buldân*, II, 154; Bekrî, *Mu'cemu mâ's-ta'cem*, I, 389.

³⁶ İbn İshak, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî el-Medenî, *Siretu İbn İshâk el-musemmât bi kitâbi'l-mubtede' ve'l-meb'as ve'l-meğâzî*, s. 311, prg. 514, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1401/1981; Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*, II, 69 (Taberî'nin metnine göre olayı anlatan İbn İshak'ta olduğu gibi Abdullâh b. ez-Zübeyr değil, babası Zübeyr'dir.), I-V, Beyrut 1407; a.mlf. *Tefsîr (Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân)*, IV, 145, I-XXX, Beyrut 1405. Metnin sonunda geçen **عريضة** kelimesi **واسعة** (geniş) diye açıklanmıştır. (Bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, s. 280, Beyrut 1393/1972; İbnu'l-Esir, Ebû's-Saâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadis*, s. 591, عرض md., I-V, İstanbul 1383/1963.) Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'lâ, Makdisî ve İbn Hacer gibi müellifler de bu rivâyeti İbn İshâk'tan naklen kitaplarına almışlardır. Ancak onların kaydettiği rivâyette Talha ile ilgili olan ilk kısım bulunmakla birlikte, devamında söylenen cümleler ve Hz. Osman'ın kaçtığına dair ifadeler yer almamıştır. Bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 165, no: 1417; a.mlf. *Fezâilu's-sahâbe*, II, 744, no: 1290; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 33, no: 670; Makdisî, *el-Ehâdisu'l-muhtâre*, III, 58-59, no: 861-863 (İsnâdının hasen olduğu belirtilmiştir); İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, III, 531, I-VIII, Beyrut 1412/1992.

Bu rivâyetten anlaşıldığına göre Hz. Osman Uhut savaşında Müslümanların paniğe kapıldığı bir sırada müşriklerden kaçan kişiler arasında yer almaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, onun kaçanlar arasında olması konusu, sonraki yıllarda da zihinleri bir hayli meşgul etmiştir. Şimdi konuyla ilgili olduğunu düşündüğümüz rivâyetleri kısaca ele almak istiyoruz. Ele alacağımız rivâyetlerin önemli bir kısmı sahâbeden Abdullah b. Ömer tarafından rivâyet edilmektedir.

1. İbn Ömer'den Gelen Rivâyetler

Kaynaklarımızda Hz. Osman'ın Uhut savaşında kaçanlar arasında olması hâdisesi genellikle onun Bedir savaşına ve Rıdvan bey'atına iştirak etmeyişi olayları ile birlikte ele alınmıştır. Bu konuyla ilgili rivâyetlerin kâhir ekseriyeti sahâbeden Abdullah b. Ömer'den nakledilmekte olup, onun yanı sıra Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivâyet ile birlikte tâbînden Ebû Seleme b. Abdîrahman ve Saîd b. el-Müseyyib'den nakledilen mürsel rivâyetler de bulunmaktadır.

İbn Ömer rivâyetlerinin önemli bir kısmı iki isimden, Osman b. Abdillâh b. Mevheb ve İbn Ebî Mûleyke'den nakledilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu ikisi kadar fazla sayıda olmasa da Salim b. Abdillâh b. Ömer ve Vebere b. Abdîrahman'dan naklen gelen iki tarike de rastladığımızı söyleyebiliriz. Bu rivâyetlerle ilgili bilgileri şöylece sıralayabiliriz:

a. Osman b. Abdillâh b. Mevheb Rivâyeti

Osman b. Abdillâh b. Mevheb (v. 160), Basralı bir tâbî olup, Hasen el-Basrî ile aynı tabaka râvilerinden ve ittifakla sika olduğu belirtilmiştir.³⁷ Konuyla ilgili olarak rivâyet edilen Osman b. Abdillâh rivâyeti oldukça dikkat çekici ayrıntılar içermektedir. Sözelimi, Buhârî'nin Musa b. İsmail- Ebû Avâne- Osman b. Mevheb isnâdıyla kaydettiği bir rivâyete göre, Mısır halkından bir adam³⁸ gelerek hac görevini ifa etmiş ve bu sırada oturmakta olan bir topluluk

³⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIX, 422-423, no: 3835; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 58, I-XIII, Beyrut 1379; a.m.f. *Takrîb*, s. 665, no: 4523.

³⁸ Gelen kişinin ismi kesin olarak bilinmemektedir. İbn Hacer gerek bu adamın, gerekse ona cevap verenlerin ve -az sonra bahsi geçecek olan- Kureyş kabilesinin ismine vâkıf olamadığını belirtir. Daha sonra ise, Buhârî'de ileride gelecek olan Bakara, 2/193 âyetinin tefsiri ile ilgili kısımdan (bkz. Buhârî, Tefsir 32, no: 4243) hareketle gelenin isminin العلاء بن عيراد el-'Alâ b. Ayrâd/Îrâd olabile-

görmüştü. Bunların kim olduğunu sorduğunda onların Kureyşliler olduğu cevabını almış; bunun üzerine onların içindeki en saygın şahsiyetlerden biri olduğunu öğrendiği Abdullah b. Ömer'e aklına takılan soruları şöyle sormuştur:

"Ey İbn Ömer! Sana bazı sorular soracağım. Bana söyler misin, Uhut günü Osman'ın kaçtığı biliyor musun?" O: "Evet!" dedi. Devamla: "Biliyorsun ki, o Bedir'e de katılmamış ve orada bulunmamıştı." diye sorduğunda aynı şekilde: "Evet!" diye cevapladı. "Yine biliyorsun ki, Rıdvan bey'atına da iştirak etmemişti?" dediğinde de olumlu cevap verince adam tekbir getirmiştir.³⁹ Bunun üzerine İbn Ömer şöyle bir açıklamada bulunma ihtiyacı hissetmiştir: "Gel, sana (bir bir) açıklayayım! Uhut günü firar etmesine gelince, şahadet ediyorum/inanıyorum ki gerçekten Allah onu affetmiş ve bağışlamıştır.⁴⁰ Bedir'de bulunmamıştı

ceği yönünde bir tahminde bulunur. (Bkz. *Fethu'l-bârî*, VII, 58.) Tabakât kitaplarında bu isimde bir şahsa rastlayamadık. Fakat İbn Hacer'in işaret ettiği yerde geçen isim *العلاء بن عرار* el-'Alâ b. 'Arâr/'Arrâr diye kaydedilmiştir (Age., VIII, 184) ki "sika" olduğu belirtilir (bkz. İbn Hacer, *Takrib*, s. 761, no: 5285). Sanırız doğru imlâ da bu olmalıdır. Buhârî'nin kitabına notlar ekleyen Mustafa Dîb el-Buğâ da, onun Yezid b. Bişr es-Seksekî veya el-'Alâ b. 'Arâr/'Arrâr olduğunun söylendiğine dair bir kayıt düşmüştür. (Bkz. Buhârî, *Fezâilu's-sahâbe* 7, no: 3495'in dipnotu.) Ahmed b. Hanbel'in kitabında yer alan bir Sâlim b. Abdillâh b. Ömer rivâyeti, gelen adamın Ali b. Ebî Tâlib'i seven ve Osman'a zemmedenlerden olduğunu ifade eder. (Bkz. *Fezâilu's-sahâbe*, I, 483, no: 784.) Taberânî'nin kaydettiği bir rivâyete göre, râvilerden Vebere b. Abdirrahman, gelen adamın Kûfelilerden olduğunu söylemiş, rivâyetin ilerleyen kısımlarında da Kûfelilerin Hz. Ali'yi sevip Hz. Osman'a bûğzettiklerini hatırlatmıştır. (Bkz. *Evsat*, VII, 208, no: 7291.) İbn Hacer'in beyanına göre de, soru soran kişinin Hz. Osman aleyhtarı olduğu, sorduğu üç soruyla bu yönde beslediği itikadı kabul ettirmek istediği ve bu yüzden İbn Ömer'in ilk etapta verdiği cevabın onun çok hoşuna gitmesi sebebiyle tekbir getirdiği buradaki anlatımdan anlaşılmaktadır. (Bkz. *Fethu'l-bârî*, VII, 59.) Kûfelilerle ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Kılıç, "Kûfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri", s. 239-260.

³⁹ Bazı rivâyetlerdeki bilgilere göre, soru soran adam bu safhadan sonra tam da oradan ayrılmakta iken, İbn Ömer'in yanında bulunan bazı insanlar, şayet bir açıklama yapmadan adamı gönderirse, İbn Ömer'in Hz. Osman'a dil uzattığı şeklinde yanlış bir kanaat uyanacağını söyleyerek onu uyarılmışlar; bunun üzerine İbn Ömer de adamı geri getirtmiş ve rivâyetin devamında yer alan açıklamaları yapmıştır. Mesela bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 361-362, no: 32041; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 450, no: 5599; İbn Hibbân, *Sahih*, XV, 337-338, no: 6909; Taberânî, *Evsat*, VII, 208, no: 7291; Hâkim, *Müstedrek*, III, 104, no: 4538.

⁴⁰ İbn Ömer'in bu kanaate varmasına sebep olan âyet diğer bazı rivâyetlerde açıkça yer almaktadır. (Mesela bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 361-362, no: 32041; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 450, no: 5599; İbn Hibbân, *Sahih*, XV, 338, no: 6909; Taberânî, *Evsat*, VII, 209, no: 7291, VIII, 232-233, no: 8494; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 59.) Gerçekten de Uhut savaşında yerlerini terk ederek savaşın

çünkü o, Rasûlullah'ın (s.a.) kızı (Rûkayye)⁴¹ ile evliydi ve eşi o sırada hastaydı. Bu yüzden Rasûlullah (s.a.) ona: “*Senin için, Bedir'e katılan bir kişinin aldığı ecir ve pay vardır*” demişti. Rıdvan bey'atına katılmaması meselesi ise şöyledir; şayet (Hudeybiye musâlahasından önce müşriklerle görüşmek üzere) Mekke'de Osman'dan daha güçlü birisi olsaydı, onun yerine mutlaka onu gönderirdi.⁴² İşte Rasûlullah (s.a.) bunun için Osman'ı gönderdi ve Rıdvan bey'atı da Osman'ın Mekke'ye gitmesinden sonra yapıldı. Rasûlullah (s.a.) sağ elini gösterek: “*Bu, Osman'ın elidir.*” demiş, (bey'at almak için) onu diğer elinin üzerine koymuş ve: “*İşte bu Osman için!*” buyurmuştur.” Sonra İbn Ömer ona şöyle dedi: “İşte artık bu anlattıklarımla gidebilirsin.”⁴³

kaybedilmesine sebep olanlar hakkında nâzil olduğu bilinen Â-i İmrân, 3/155 âyeti Hz. Osman ve diğer firarilerin Allah tarafından affedildiği konusunda şüpheye yer bırakmamaktadır. Söz konusu âyet şu şekildedir: “*(Uhu'ta) iki ordu karşılaştığı gün, sizi bırakıp gidenleri, sırf işledikleri bazı hatalar yüzünden şeytan (yerlerinden) kaydırması. Yine de Allah onları affetti; çünkü Allah çok bağışlayıcıdır, halîmdir.*”

⁴¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 59; Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, VII, 283, I-XIV, Beyrut, 1415. Hâkim'in Muhammed b. Salih b. Hânî- es-Seriy b. Huzeyme- Ebû Seleme (Hammâd b. Seleme)- Hişâm b. Urve- Urve tarikiyle naklettiği bir rivâyette belirtildiğine göre, Rasûlullah (s.a.) Bedir savaşına giderken hasta olan kızı Rûkayye'nin yanında Hz. Osman ile birlikte Üsâme'yi de bırakmıştır. Savaş sonunda Zeyd b. Hârise müjdeli haberi ulaştırmak için geldiğinde Rûkayye (r.a.) henüz vefat etmişti. (Bkz. *Müstedrek*, IV, 51, no: 6851.) İbn Hacer, Rûkayye'nin öldüğü sırada daha yirmi yaşında olduğunu söylemektedir. Bkz. *Fethu'l-bârî*, VII, 59.

⁴² Aslında müşriklerle görüşmek için ilk gönderilen kişi Hırâş b. Ümeyye el-Ka'bî'dir. Fakat başarısız olunca Hz. Osman'ın gönderilmesi gündeme gelmiştir. (Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 96.) Gönderilme sebebi ise, Hz. Peygamber'in geliş sebeplerinin sadece Kâbe'yi ziyaret etmek/umre yapma olduğunu, savaşmak için gelmediklerini Kureyşlilere bildirmek istemesidir. Ne var ki, Hz. Osman'dan uzun süre haber alınmamış, hatta öldürüldüğü yönünde söylentiler çıkmış; bunun üzerine de Rasûlullah (s.a.) savaş için hazırlık yapılmasını istemiş ve herkesten “kaçmamak üzere” bey'at almıştır. Ayrıntılar için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 95-97; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 59; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, VII, 283.

⁴³ Buhârî, *Fezâilu's-sahâbe* 7, no: 3495. Bu rivâyet ayrıca neredeyse tamamen aynı anlatımla ve İbn Ömer'e kadar varan bir isnâdla şu kaynaklarda da mevcuttur: Ahmed, *Müsned*, II, 101, no: 5772, 120, no: 6011; a.mlf. *Fezâilu's-sahâbe*, I, 456, no: 737, 506, no: 826; Buhârî, *Meğâzî* 16, no: 3839, Humus 14, no: 2962 (Sadece Hz. Osman'ın Bedir'de bulunmayışının sebebiyle ilgili kısım mevcut olup buradakiyle aynı metne sahiptir.); Tirmizî, *Menâkıb* 19, no: 3706 (“Hasen-sahih bir hadis” deniliyor ve Osman'dan başka vecihle de rivâyet edildiği ifade ediliyor.)

Osman b. Abdillâh b. Mevheb rivâyetleri kaynaklarımızda başlıca şu isnâdlarla nakledilir:

1. Tayâlisî- Ebû Avâne⁴⁴ ve Şeybân (Ebû Muâviye)⁴⁵- Osman b. Abdillâh b. Mevheb- İbn Ömer.⁴⁶
2. Ahmed- Affân⁴⁷- Ebû Avâne- Osman b. Abdillâh b. Mevheb- İbn Ömer.⁴⁸
3. Ahmed- Hâşim b. el-Kâsım⁴⁹- Ebû Muâviye Şeybân- Osman b. Abdillâh- İbn Ömer.⁵⁰
4. Ahmed- İbrahim⁵¹- Haccâc⁵²- Ebû Avâne- Osman b. Abdillâh b. Mevheb- İbn Ömer.⁵³

⁴⁴ Ebû Avâne el-Vaddâh b. Abdillâh el-Yeşkürî el-Vâsıtî el-Bezzâz (v. 175-176), künyesiyle meşhurdur, "sika ve sebt" gibi lâfızlarla ta'dil edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 1036, no: 7457.

⁴⁵ Ebû Muâviye Şeybân b. Abdirrahman et-Temîmî en-Nahvî el-Basrî (v. 164), "sika ve kitap sahibi" diye anılmıştır. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 441, no: 2849.

⁴⁶ Tayâlisî, *Müsned*, s. 264, no: 1958 (muhtasardır ve sadece gelen kişinin sorduğu 3 soruya İbn Ömer tarafından verilen cevapları kapsar. Bu cevapların yer aldığı metin burada kaydettiğimiz metinle büyük oranda aynıdır).

⁴⁷ Ebû Osman Affân b. Müslim b. Abdillâh et-Teymî el-Bâhilî es-Saffâr el-Basrî (v. 220), "sika, sebt, huccet, hafız, kesîru'l-hadis, sünnet sahibi" gibi pek çok övücü lâfızlarla ta'dil edilmiştir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XX, 164-173; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 206-208, I-XIV, Beyrut, 1404/1984.

⁴⁸ Ahmed, *Müsned*, II, 101, no: 5772. Şuayb el-Arnâvût'a göre, bu rivâyetin isnâdı Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahihtir. Bkz. *Müsned*, X, 53.

⁴⁹ Ebû'n-Nadr Hâşim b. el-Kâsım b. Müslim el-Leysî el-Bağdâdî (v. 207), künyesiyle meşhur olup lâkabı Kayser'dir, "sika-sebt" bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 1017, no: 7305.

⁵⁰ Ahmed, *Müsned*, II, 120, no: 6011 (Şuayb el-Arnâvût, bu rivâyetin isnâdının Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre "sahih" olduğunu söylemiştir. Bkz. *Müsned*, X, 211.); a.mlf. *Fezâilu's-sahâbe*, I, 456, no: 737.

⁵¹ Burada bahsi geçen İbrahim'in kim olduğu açık değildir. Muhtemelen o İbrahim b. Sa'd olabilir. Zehebî, Ahmed b. Hanbel'in hocaları arasında ismi geçen İbrahim b. Sa'd'dan bahsederken, İbn Hanbel'in ondan çok az ilim aldığını ifade eder. (Bkz. *Siyeru a'lâm*, XI, 180.) Ancak Haccâc b. el-Minhâl'den rivâyette bulunanlar arasında İbrahim b. Sa'd'a rastlayamadığımızı da ifade etmemiz gerekir. Haccâc'dan rivâyet alanlar arasında zikredilen (Bkz. Mizzî, *age.*, V, 458) iki İbrahim'in

5. Buhârî- Abdân⁵⁴- Ebû Hamza⁵⁵- Osman b. Mevheb- İbn Ömer.⁵⁶
6. Buhârî- Musa b. İsmail⁵⁷- Ebû Avâne- Osman b. Mevheb- İbn Ömer.⁵⁸
7. Tirmizî- Salih b. Abdillâh⁵⁹- Ebû Avâne- Osman b. Abdillâh b. Mevheb- İbn Ömer.⁶⁰

Bu tariklerde yer alan râvilerden hiçbiri hakkında rivâyete zarar verecek ölçüde bir cerhe rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Dolayısıyla kaynaklarımızda nakledilen Osman b. Abdillâh b. Mevheb rivâyetlerinin isnâd açısından ihticâca elverişli ve sahih olduğunu söylememiz mümkün görünüyor. Metin olarak bakıldığında da, Hz. Osman'ın Bedir savaşına ve Rıdvan bey'atına katılmamış olması onun mazur sayılmasını gerektiren haklı sebeplere istinat etmektedir. Uhut savaşında kaçanlar arasında bulunması meselesi ise Kur'ân âyeti ile

(Ebû Müslim İbrahim b. Abdillâh el-Keşşî veya el-Keccî –v.292- ve İbrahim b. Ya'kub el-Cûzecânî –v.259) de vefat tarihleri daha sonraki bir döneme işaret ediyor görünüyor.

- 52 Ebû Avâne'den rivâyette bulunanlar arasında ismi geçen tek Haccâc, Ebû Muhammed Haccâc b. el-Minhâl el-Enmâtî es-Sülemî el-Basrî (v. 217) olup, "sika, fâzıl, salih, kesîru'l-hadis" bir râvi olarak tanıtılmaktadır. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 301; Mizzî, *age.*, V, 459; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 207.
- 53 Ahmed, *Fezâilu's-sahâbe*, I, 506, no: 826.
- 54 Abdullâh b. Osman b. Cebele İbn Ebî Ravvâd el-Atekî (v. 221), "sika ve hafız" denilerek ta'dil edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 525-526, no: 3488.
- 55 Ebû Hamza Muhammed b. Meymûn el-Mervezî es-Sükkerî (v. 167-168), "sika ve fâzıl" bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 901, no: 6388.
- 56 Buhârî, Meğâzî 16, no: 3839. Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî'nin isnatlarında geçen Osman b. Abdillâh b. Mevheb'in, Buhârî'nin isnâdındaki Osman b. Mevheb ile aynı kişi olduğu anlaşılıyor. Nitekim İbn Hacer'den öğrendiğimize göre, Osman b. Mevheb, dedesi Mevheb'e nispet edilerek böyle isimlendirilmiştir. Bkz. *Fethu'l-bârî*, VII, 58; a.mlf. *Takrîb*, s. 665, no: 4523.
- 57 Ebû Seleme Musa b. İsmail el-Minkarî et-Tebûzekî (v. 223), hem ismi hem de künyesi ile meşhur olmuştur. İbn Hacer "sika-sebt" tavsifinde bulunmuş ve onunla ilgili olarak İbn Hirâş'ın: 'İnsanlar onun hakkında ileri geri konuştu' sözüne itibar edilemeyeceğini belirtmiştir. Bkz. *Takrîb*, s. 977, no: 6992.
- 58 Buhârî, *Fezâilu's-sahâbe* 7, no: 3495, Humus 14, no: 2962 (Sadece Hz. Osman'ın Bedir'de bulunmayışının sebebiyle ilgili kısım mevcut olup buradakiyle aynı metne sahiptir.)
- 59 Ebû Abdillâh Salih b. Abdillâh b. Zekvân el-Bâhilî et-Tirmizî (v. 231), sika bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 446, no: 2887.
- 60 Tirmizî, *Menâkıb* 19, no: 3706.

açıklığa kavuşturulmuş ve onların affedildikleri ilan edilmiştir. Bu ilandan sonra Hz. Osman hakkında bu üç olay sebebiyle yaralayıcı ifadeler kullanmak uygun olmasa gerektir. Ebû Bekr b. el-Arabî (v. 543/1148) de, İbn Ömer tarafından getirilen bu açıklamanın Hz. Osman ile ilgili şüpheleri ortadan kaldırmaya yeterli olduğu yönünde kanaatini ortaya koymaktadır.⁶¹

b. İbn Ebî Müleyke Rivâyeti

Ebû Sevr Habîb b. Ebî Müleyke el-Huddânî en-Nehdî el-Kûfî makbul bir râvî olarak bilinir. İbnu'l-Müseyyib gibi büyük tâbiîn âlimlerinin oluşturduğu ikinci tabaka râvilerinden olup, sahâbeden Abdullah b. Ömer'den hadis aldığı belirtilir.⁶²

İbn Ebî Müleyke rivâyetleri başlıca şu isnâdlarla nakledilmektedir:

1. İbn Ebî Şeybe- el-Huseyn b. Ali⁶³- Zâide⁶⁴- Küleyb b. Vâil⁶⁵- İbn Ebî Müleyke- İbn Ömer.⁶⁶
2. Ebû Dâvud- Ebû Salih⁶⁷- Ebû İshak⁶⁸- Küleyb- Hânî' b. Kays⁶⁹- İbn Ebî Müleyke- İbn Ömer.⁷⁰

⁶¹ İbnu'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 113-114.

⁶² Hatîb, *Mûdihu evhâmî'l-cem'i ve't-tefrîk*, II, 5, no: 130, I-II, Beyrut 1407; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, V, 401-403; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 221, no: 1115 ve s. 1123, no: 8065.

⁶³ el-Huseyn b. Ali b. el-Velid el-Cu'fî el-Mukri' (v. 203), "sika ve âbid" bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 249, no: 1344.

⁶⁴ Ebû's-Salt Zâid b. Kudâme es-Sakafî el-Kûfî (v. 160 civ.), "sika, sebt, sünnet sahibi" gibi lâfızlarla ta'dil edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 333, no: 1993.

⁶⁵ Küleyb b. Vâil b. Beyhân/Hebbâr et-Teymî el-Bekrî el-Medenî (v.?), genel kanaat onun sika olduğu yönündedir. Nitekim o, İbn Maîn, İclî, Ebû Dâvud, İbn Hibbân ve Dârakutnî gibi âlimler tarafından "sika, beis yok, sadûk, hadisi yazılır" gibi lâfızlarla ta'dil edilmiştir. Sadece Ebû Zur'a'nın onun zayıf olduğunu söylediği yönünde bir beyan vardır. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIV, 214-215, no: 4994; Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâyetun fi'l-kütübî's-sitte*, II, 149, no: 4674, I-II, Cidde 1413/1992; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 401, no: 811.

⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 361-362, no: 32041. Ayrıca bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 450, no: 5599; İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 337-338, no: 6909. Taberânî de Zâide- Küleyb- İbn Ebî Müleyke tarihiyle gelen bir rivâyeti muhtasar olarak serdetmiştir. Bu muhtasar metinde sadece adamın gelişinden ve Bedir ile ilgili sorudan ve buna verilen cevaptan bahsedilirken, Uhut ve Rıdvan bey'atına hiç temas edilmez. Bkz. Taberânî, *Kebîr*, I, 85, no: 125 ve krş. no: 126.

3. Ebû Ya'lâ- Vehb b. Bakıyye⁷¹- Halid⁷²- Küleyb- İbn Ebî Müleyke- İbn Ömer.⁷³
4. İbn Hibbân- el-Hasen b. Süfyân⁷⁴- İbn Ebî Şeybe- Huseyn b. Ali- Zâide- Küleyb b. Vâil- İbn Ebî Müleyke- İbn Ömer.⁷⁵
5. Taberânî- Muâz⁷⁶- İshak⁷⁷- Abdulvâhid b. Ziyâd⁷⁸- Küleyb- İbn Ebî Müleyke- İbn Ömer.⁷⁹

⁶⁷ Ebû Sâlih Mahbûb b. Musa el-Antâkî el-Ferrâ (v. 231). Genellikle sika kabul edilmiştir. Dârakutnî'ye göre ise "suveylih (ta'dilin en alt mertebesinde "iyice" anlamında) ve kavi olmayan" bir râvidir. İbn Hacer onu "sadûk" bir râvi olarak kabul etmiş ve Buhârî'nin ondan hadis rivâyet ettiği iddiasını doğru bulmamıştır. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 48, no: 85; a.mlf. *Takrîb*, s. 923, no: 6537.

⁶⁸ Ebû İshak İbrahim b. Muhammed b. el-Hâris el-Fezârî el-Kûfî (v. 185), "sika, me'mûn, imam, hafız" gibi lâfızlarla ta'dil edilmiş meşhur bir âlimdir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 167-170, no: 225; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 113, no: 232.

⁶⁹ Hânî' b. Kays el-Kûfî (v.?), nesebi hakkında ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Mizzî ve İbn Hacer, İbn Hibbân'ın onun ismini sika râvileri topladığı eserinde kaydettiğini (Bkz. *Sikât*, VII, 583, no: 11581, I-IX, y.y. 1395/1975) belirtmekle birlikte, İbn Hacer diğer bir eserinde (*Takrîb*, s. 1017, no: 7312) onun "mestûr" bir râvi olduğu kaydını düşmüştür. Bu durum da onun çok da tanınan bir râvi olmadığını göstermektedir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXX, 142, no: 6546; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 21, no: 45.

⁷⁰ Ebû Dâvud, Cihâd 150, no: 2726. Hatîb-i Bağdâdî de bu rivâyeti aynı sened ve metin ile kaydetmiştir. Bkz. *Müdh*, II, 5.

⁷¹ Ebû Muhammed Vehb b. Bakıyye b. Osman el-Vâsîtî (v. 239), kendisinden Müslim, Ebû Dâvud, Nesâî, Ebû Zur'a, Bakîy b. Mahled, Ebû Ya'lâ gibi pek çok tanınmış hadisçinin rivâyetinde buldukları meşhur ve sika bir râvidir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI, 115-117, no: 6750; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 140, no: 270.

⁷² Halid b. Abdillâh b. Abdîrrahman et-Tahhân el-Vâsîtî el-Müzenî (v. 182), "sika ve sebt" bir râvidir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 287, no: 1657.

⁷³ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 450, no: 5599.

⁷⁴ Ebû'l-Abbâs el-Hasen b. Süfyân b. Âmir en-Nesevî eş-Şeybânî (v. 303), *el-Müsnevu'l-kebîr* ve *Erbâin* adlı eserlerin sahibi ve "fakih, hafız, imam, şeyh" gibi lâfızlarla ta'dil edilen meşhur bir isimdir. Bkz. İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Ali eş-Şeybânî el-Makdisî, *Tezkiratu'l-huffâz (Etrâfu ehâdîsi Kitâbi'l-mecrûhîn li İbn Hibbân)*, II, 703-705, no: 724, I-IV, Riyad 1415; Bağdâdî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdilgânî, *et-Takyid li ma'rifeti ruvâtî's-sünen ve'l-mesânid*, s. 230-232, no: 276, Beyrut 1408; Zehebî, *el-Muktenâ fi serdi'l-kunâ*, I, 344, no: 3508, I-II, Beyrut 1408; Suyûtî, Ebû'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tabakâtu'l-huffâz*, s. 308, Beyrut 1403.

⁷⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 337-338, no: 6909.

6. Hâkim- Ebû Abdillâh b. Ya'kûb⁸⁰- Yahya b. Muhammed⁸¹- Müsedded b. Süleyman⁸²- Küleyb- İbn Ebî Müleyke- İbn Ömer.⁸³

Bu tarikler arasında Ebû Dâvud tarafından nakledilen rivâyette, Rasûlullah'ın (s.a.) Bedir günü ayağa kalkarak: “Gerçekten Osman Allah ve Rasûlû uğruna bir ihtiyaç sebebiyle

⁷⁶ Taberânî'nin rivâyetlerini incelediğimizde genellikle isnâdın en başında geçen Muâz'ın, Muâz b. el-Müsennâ olduğu göz önünde bulundurulursa, kanaatimizce buradaki senedin başında da ismi geçen râvinin o olma ihtimali yüksek görünüyor.

⁷⁷ Burada ismi geçen İshak'ın tam olarak kim olduğu net değildir. Abdulvâhid b. Ziyâd'dan rivâyette bulunanlar arasında ismi İshak olan iki kişiden söz edilir ki her ikisi de sika olarak bilinen râvilerdendir. Bunlardan birincisi, Ebû Ya'kûb İshak b. Ebî İsrâil İbrahim el-Mervezî (v. 245) olup, kendisinden “sika, sadûk, me'mûn, zâbit, hafız” gibi ta'dîl lâfızlarıyla bahsedilir. (Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 398-407, no: 338; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 195-196, no: 415.) İkincisi ise, Ebû Ya'kûb İshak b. Ömer b. Selîf (سليط) el-Hüzelî el-Basrî'dir (v. 229) ve hakkında “sadûk, sika, salih, beis yok” denilmiştir. (Bkz. Mizzî, *age.*, II, 460-461, no: 371; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 213, no: 455.) Buradaki İshak ile kastedilenin, meşhur âlim *Müsned* sahibi İshak b. Râhûye (v. 238) olması da akla gelen ihtimallerden biridir.

⁷⁸ Ebû Bîşr/Ebû Ubeyde Abdulvâhid b. Ziyâd el-Abdî el-Basrî (v. 176), tanınmış râvilerdendir. “Sika, me'mûn, hasenu'l-hadis, kesiru'l-hadis, beis yok” gibi lâfızlarla anılmıştır. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVIII, 450-454, no: 3585; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 385, no: 815.

⁷⁹ Taberânî, *Evsat*, VIII, 232-233, no: 8494.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ya'kûb b. el-Ahram el-Hafız, Hâkim'in çokça rivâyet ettiği hocalarındandır.

⁸¹ Ebû Zekerîyya Yahya b. Muhammed b. Yahya ez-Zühî en-Nisâbü'rî (v. 267), “sika, saduk ve hafız” gibi lâfızlarla ta'dîl edilmiş meşhur bir râvidir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI, 528-530, no: 6916.

⁸² Görebildiğimiz kadarıyla kaynaklarımızda bu isimde bir râviden söz edilmemektedir. Küleyb b. Vâil'den rivâyet alanlar arasında da bu isimde bir râvi zikredilmemiştir. (Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIV, 215; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 401.) Herhalde doğrusu “Müsedded b. Müserhed-Mu'temir b. Süleyman” şeklinde iki ayrı isim olmasıdır. Çünkü Küleyb'den rivâyet edenler arasında adı geçen Müsedded b. Müserhed'in hayatına baktığımızda, onun Mu'temir b. Süleyman'dan hadis aldığı ifade edilmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 98.

Ebû'l-Hasen Müsedded b. Müserhed b. Müserbel el-Basrî el-Esedî (v. 228), meşhur, sika ve sadûk bir râvi olup, Basra'da ilk *Müsned* tasnif edenlerden olduğu belirtilir. (Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVII, 443-448, no: 5899; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 98, no: 203.) Ebû Muhammed Mu'temir b. Süleyman b. Tarhân et-Teymî el-Basrî (v. 187) de “sika, sadûk, imam, hafız, gudve (örnek, model)” gibi güzel vasıflarla anılan bir râvidir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVIII, 254; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 204.

⁸³ Hâkim, *Müstedrek*, III, 104, no: 4538.

gitti; işte ben de onun yerine bey'at ediyorum.” dediği ve onun için ganimetten bir pay ayırdığı, o hariç katılmayan hiç kimse için bir pay ayırmadığı kaydedilmektedir.⁸⁴

Ancak bu rivâyette bazı karışıklıkların olduğu hemen dikkat çekmektedir. Çünkü rivâyette sözkonusu edilen bey'at alma hâdisesi gerçekte Bedir'de değil Rıdvan bey'atında vaki olmuştur. Hz. Osman için ganimetten pay ayrılması ise Bedir'de vuku bulmuştur. Ayrıca, Bedir'e katılmadığı halde ganimetten pay alması olayı, sadece Hz. Osman'a yönelik bir uygulama olmayıp, benzeri uygulamaların diğer bazı sahâbiler için de geçerli olduğunu görüyoruz. Nitekim, Uhu'ta büyük yararlıklar gösteren Talha b. Ubeydillah için de aynı şey sözkonusudur ve Bedir'e iştirak etmediği halde Hz. Peygamber tarafından ona da payının ve ecrinin verildiği belirtilir.⁸⁵ Hatta buradan hareketle kaynaklarımızda, savaşa katılmayan kimselerin ganimetten pay alıp alamayacakları İslâm hukukunda sıkça tartışılmış ve genellikle Hz. Osman'ın durumu delil olarak kullanılmıştır.⁸⁶

Ebû Dâvud gibi Mizzî de, el-Fezârî- Küleyb b. Vâil- Hânî' b. Kays- Habîb b. Ebî Müleyke-İbn Ömer şeklindeki bir isnâd ile bu rivâyeti Ebû İshak el-Fezârî'den nakletmiştir; fakat Mizzî'nin metni Ebû Dâvud'un metnine hiç benzemez ve anlam olarak Osman b. Abdullah b. Mevheb rivâyeti ile aynıdır.⁸⁷ Bu demektir ki, Ebû Dâvud rivâyetindeki tutarsızlıklar, rivâyetin isnâdındaki râvilerden en azından Ebû İshak el-Fezârî'den sonraki bir isimden kaynaklanıyor olmalıdır ki o isim de muhtemelen Ebû Salih Mahbûb b. Musa'dır. Ebû Davud şârihlerinden Azîmâbâdî de bu noktada vaki olan probleme dikkat çekmiş ve bunun râvilerden birinden kaynaklandığını dile getirmiştir.⁸⁸

⁸⁴ Ebû Dâvud, Cihâd 150, no: 2726. Hatîb-i Bağdâdî de bu rivâyeti aynı sened ve metin ile kaydetmiştir. Bkz. *Müdih*, II, 5.

⁸⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 19.

⁸⁶ Örnek olarak bkz. Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu meânî'l-âsâr*, III, 244-245, I-IV, Beyrut 1399; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî fî fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, IX, 211, I-X, Beyrut 1405; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu'l-evtâr min ehâdîsi Seyyidi'l-ahyâr şerhu Müntekâ'l-ahbâr*, VIII, 119, I-IX, Beyrut 1973.

⁸⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, V, 402.

⁸⁸ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, VII, 283.

Ayrıca Ebû Dâvud'un serdettiği ve sözkonusu müşkilleri ihtiva eden rivâyete karşılık, İbn Ebî Şeybe tarafından benzer bir isnâd ile kaydedilen metnin daha tam olduğu anlaşıl- maktadır. İki rivâyetin isnâdını karşılaştırdığımızda, Ebû Dâvud'dun kitabında Küleyb ile Habîb arasında bulunan Hânî' b. Kays'ın İbn Ebî Şeybe'de yer almadığı dikkat çekmektedir. Ayrıca İbn Ebî Şeybe'nin metni, yukarıda değindiğimiz ve yaygın bir şekilde nakledildiğini gördüğümüz Osman b. Abdillâh b. Mevheb rivâyetiyle de anlam olarak büyük oranda örtüş- mektedir.

Bununla birlikte Taberânî'nin: Muâz- İshak- Abdulvâhid b. Ziyâd- Küleyb b. Vâil- Hânî' b. Kays- Habîb b. Ebî Müleyke-İbn Ömer isnâdıyla naklettiği rivâyette de açıkça gördüğümüz üzere Ebû Dâvud'da olduğu gibi Hânî' b. Kays ile Habîb b. Ebî Müleyke peşpeşe gelmekte- dir. Ne var ki, bu rivâyet de Ebû Dâvud'un metnine değil Osman b. Abdillâh b. Mevheb rivâyetiyle çok örtüşen İbn Ebî Şeybe'nin metnine benzemektedir. Hâkim'in serdettiği rivâyetin de diğer İbn Ebî Müleyke rivâyetleri gibi mana olarak Osman b. Abdillâh b. Mevheb rivâyetine benzediğini söylememiz mümkündür.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Ebû Dâvud'un İbn Ebî Müleyke rivâyetindeki metni diğerleri arasında şâz olarak kalmış görünmektedir. İbn Ebî Müleyke'den gelen diğer tariklerin metni ise anlam olarak Osman b. Abdillâh b. Mevheb rivâyeti ile aynıdır.

c. Vebere b. Abdirrahman Rivâyeti

İbn Ömer'den gelen rivâyetlerin üçüncüsü Vebere b. Abdirrahman'dan nakledilmekte- dir. Ebû Huzeyme/Ebû'l-Abbâs Vebere b. Abdirrahman el-Müslî el-Kûfî (v. 116), tâbîinden olup İbn Ömer ve İbn Abbas'tan hadis rivâyet ettiği belirtilir. Sika bir râvi olduğu yönünde beyanlar vardır.⁸⁹

Taberânî tarafından, Muhammed b. el-Abbâs el-Ahram el-İsbehânî⁹⁰- Ömer b. Mu- hammed b. el-Hasen el-Esedî⁹¹- babası (Muhammed b. el-Hasen)⁹²- el-'Alâ b. Züheyr⁹³-

⁸⁹ İbn Hibbân, *Sikât*, V, 497; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXX, 426; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 98.

⁹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Abbâs b. Eyyûb el-İsbehânî (v. 301), "İbnu'l-Ahram" diye meşhur olmuş, hafız ve mutkin fukahâdan olduğu belirtilmiş bir râvidir. Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, V, 215, no: 754, I-VIII, Beyrut 1995.

Vebere b. Abdirrahman- İbn Ömer isnâdıyla kaydedilen rivâyetin de anlam olarak Osman b. Abdillâh b. Mevheb rivâyeti ile büyük benzerlikler taşıdığını görmekteyiz.⁹⁴

d. Salim b. Abdillâh b. Ömer Rivâyeti

Dördüncü İbn Ömer rivâyeti ise Salim'den nakledilir. Ebû Ömer Salim b. Abdillâh b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Medenî (v. 106), fukahâ-i seb'adan olup, İbn Ömer, Hz. Âişe, Ebû Hureyre, Râfi' b. Hadîc gibi pek çok sahâbeden hadis almış meşhur bir tâbiîn imamıdır. Fakihliğinin yanı sıra hüccet ve ilim-amel-züht ve şerefi bünyesinde toplayan bir kişiliğe sahip olduğu da beyan edilmiştir.⁹⁵

Ahmed b. Hanbel'in, Hâşim b. el-Kâsım- Abdülhamid b. Behrâm⁹⁶- Ebû Abdillâh el-Mühelleb⁹⁷- Sâlim b. Abdillâh b. Ömer b. el-Hattâb isnâdıyla kaydettiği bir rivâyet⁹⁸ daha

⁹¹ Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. el-Hasen el-Esedî el-Küfî (v. 250), kendisinden Buhârî ve Nesâî gibi titiz hadisçilerin rivâyette buldukları ve "sıdk makamında, sadûk, sika, hadisi itibar için kullanılır, beis yok" gibi lâfızlarla ta'dil edilen bir râvidir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XI, 497-498, no: 4302; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 435, no: 822.

⁹² Ebû Abdillâh/Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. ez-Zübeyr el-Esedî (v. 200), nadiren zayıf olduğu yönünde değerlendirmeler olmakla birlikte genellikle "beis yok, sika, şeyh, salih, hadisi yazılır" gibi lâfızlarla anılan, İbnu'l-Medîni ve İbn Ebî Şeybe gibi önemli hadisçilerin rivâyet aldıkları bir râvidir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 67-69, no: 5149; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 102, no: 161.

⁹³ Ebû Züheyr el-'Alâ b. Züheyr b. Abdillâh el-Ezdî el-Küfî (v.?) hakkında sika ve meşhur bir râvi olduğu yönünde değerlendirmeler vardır. Bkz. Müslim, *el-Kunâ ve'l-esmâ*, I, 340, no: 1222, I-II, Medine 1404; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXII, 495-496, no: 4567; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 161, no: 326.

⁹⁴ Taberânî, *Evsat*, VII, 208-209, no: 7291.

⁹⁵ İbnu'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 88, no: 77; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, X, 145-153, no: 2149.

⁹⁶ Abdülhamid b. Behrâm el-Fezârî el-Medâini (v. 170'ten önce), "sika, sadûk, beis yok" gibi lâfızlarla ta'dil edilse de, onun özellikle zayıf bir râvi olduğu belirtilen Şehr b. Havşeb'den rivâyette bulunması kendisi hakkında sürekli bir cerh sebebi olarak zikredilmiştir. İbn Hibbân da onun sikalardan rivâyet ettiğinde rivâyetinin mu'teber ve müstakim (sağlam) olduğunu ifade etmiştir. (Bkz. İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 121; İbnu'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, II, 84, I-II, Beyrut 1406; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVI, 411-413; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 99.) Ne var ki, incelemekte olduğumuz rivâyette onun, bilinmeyen bir râvi olduğu anlaşılan Ebû Abdillâh el-Mühelleb'den nakletmiş olması, bu rivâyet hakkındaki şüpheleri artırmaktadır.

⁹⁷ Kaynaklarımızda Ebû Abdillâh el-Mühelleb isminde bir râviye rastlayamadığımız gibi Salim'den rivâyette bulunanlar arasında da bu isimde birisi zikredilmemiştir.

vardır ki, bu rivâyet de içerik olarak Osman b. Abdillâh b. Mevheb rivâyeti ile benzerlik arzetsede de, soru soranın muhatap olduğu kişinin baştan sona Abdullah b. Ömer değil de Salim b. Abdillâh b. Ömer olarak kaydedilmesi, rivâyet hakkında soru işaretlerinin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Herhalde Salim de olayı babası İbn Ömer'den nakletmiş olmalıdır ama her nedense isnâdda İbn Ömer ismi düşmüştür diye düşünüyöruz. Ayrıca isnâddaki Ebû Abdillâh el-Mühelleb'in Salim ile görüştüğünün sabit olmaması sebebiyle de isnâdın muttasıl olduğunu söyleyebilmek mümkün görünmüyor.

Hız. Osman'ın Bedir, Uhut ve Rıdvan bey'atında bulunmayışı olaylarından bahseden rivâyetlerin büyük çoğunluğunu teşkil eden Osman b. Abdillâh b. Mevheb, İbn Ebî Müleyke, Salim b. Abdillâh b. Ömer ve Veber b. Abdırrahman rivâyetlerine ait tarikler çalışmamızın sonundaki Tablo-1 ve Tablo-2'de gösterilmiştir.

2. Enes b. Mâlik Rivâyeti

Tirmizî'nin, Ebû Zur'a⁹⁹- el-Hasen b. Bişr¹⁰⁰- el-Hakem b. Abdilmelik¹⁰¹- Katâde¹⁰²- Enes b. Mâlik isnâdıyla kaydettiği diğeri bir rivâyette de, Rasûlullah'ın (s.a.) Rıdvan bey'atı ile emrolunduğu sırada Osman b. Affân'ın Rasûlullah'ın elçisi sıfatıyla Mekkelilere gittiği; insanlardan bey'at alan Hız. Peygamber'in de: "Osman'ın gidişi, Allah ve Rasûlü'nün yolunda bir ihtiyaçtan dolayı olmuştur." diyerek, (onun adına bey'at almak için) bir elini diğeri üzerine koyduğu ifade edilmiştir. Rivâyetin sonunda yer alan cümlede ise, Rasûlullah'ın (s.a.) Os-

⁹⁸ Ahmed, *Fezâilu's-sahâbe*, I, 483, no: 784.

⁹⁹ Ebû Zur'a Ubeydullah b. Abdilkerim b. Yezîd er-Râzî (v. 264), "imam, hafız, sika" gibi pek çok övücü lâfızla ta'dil edilmiş meşhur bir kişidir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 642, no: 4345.

¹⁰⁰ Ebû Ali el-Hasen b. Bişr b. Selm el-Hemedânî el-Becelî el-Kûfî (v. 221), sika olduğu yönünde de beyanlar varsa da genellikle "sadûk, kavi değil, münkeru'l-hadis" gibi lâfızlarla cerhedilmiş ve zayıf kabul edilmiştir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VI, 58-62, no: 1204; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 223, no: 473.

¹⁰¹ el-Hakem b. Abdilmelik el-Kureşî el-Basrî'nin (v.?), "zayıf, sika değil, bir şey değil, za'ifu'l-hadis, muzdaribu'l-hadis, kavi değil, münkeru'l-hadis, mütâbaat edilemeyen hadisler rivâyet ediyor" vb. pek çok lâfızla cerhedilmiş zayıf bir râvi olduğunu öğreniyoruz. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 110-112, no: 1436; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 371, no: 754.

¹⁰² Ebû'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî (v. 117-118), tâbiinden olup gerek güvenilirliği, gerekse hafızasının kuvveti yönünden pek çok övgü dolu söze muhatap olmuştur. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIII, 498-517, no: 4848; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 315-318, no: 637.

man'ı temsilen koyduğu elin, diğer insanların kendi hesabına koydukları elden daha hayırlı olduğu belirtilir.¹⁰³ İbn Hacer'e göre bu son ifadeler de Hz. Osman'ın bizzat kendisine aittir.¹⁰⁴ Tirmizî tarafından serdedilen bu hadisin isnâdında kusur bulunsa da, metnin yaygın olarak nakledilen Osman b. Abdillâh ve İbn Ebî Müleyke rivâyetlerindeki ilgili kısımla örtüşüğünü söyleyebiliriz.

3. Ebû Seleme b. Abdurrahman Rivâyeti

Konumuzla ilgili olarak sahâbeden Abdullah b. Ömer ve Enes b. Mâlik rivâyetlerinin yanı sıra tâbîinden gelen iki isme ait iki rivâyet daha olup, bunlardan ilki Ebû Seleme'den nakledilir. Ebû Seleme Abdullah/İsmail b. Abdurrahman b. Avf ez-Zühri el-Medenî (v. 94), çok hadis rivâyet eden tâbîinden olup sikadır. Sahâbeden babası Abdurrahman, Hz. Osman, Talha, Ubâde b. es-Sâmit, Ebû Katâde, Ebû'd-Derdâ gibi pek çok isimden hadis aldığı belirtilmektedir.¹⁰⁵

Ahmed b. Hanbel tarafından Ebû Katan¹⁰⁶- Yunus b. Ebî İshak¹⁰⁷- babası (Ebû İshak)¹⁰⁸- Ebû Seleme b. Abdurrahman isnâdıyla nakledilen¹⁰⁹ bir rivâyette de, Hz. Osman

¹⁰³ Tirmizî, Menâkıb 19, no: 3702. Müellif bunun "hasen-sahih-garib bir hadis" olduğunu ifade ediyor. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid el-Makdisî (v. 643) de isnâdda bulunan el-Hakem b. Abdilmelik hakkında bazılarının tenkitte bulduklarını belirttiikten sonra sonuç olarak bu rivâyetin "isnâdının hasen" olduğu yönünde kanaatini paylaşmıştır. (Bkz. *el-Ehâdîsu'l-muhtâre*, VII, 25-26, no: 2407) Tirmizî'nin bu rivâyetini İbn Kesîr, el-Hasen b. Bişr'den sonrası aynı olmak kaydıyla (el-Hakem b. Abdilmelik- Katâde- Enes) Hafız Ebû Bekr el-Beyhakî'ye kadar varan bir sened ile kaydetmiştir. (Bkz. *Tefsîr*, IV, 187.) Yine Tirmizî şârihi el-Mübârekpûri de hadisin sonunda bu rivâyeti Beyhakî'nin tahrîc ettiğini söylemekle yetinmiştir. (Bkz. Mübârekpûri, Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, X, 134, I-X, Beyrut ts.). Ancak her iki müellifin de işaret ettiği bu rivâyete Beyhakî'nin eserlerinde rastlayamadık.

¹⁰⁴ İbn Hacer bu görüşünü Bezzâr'dan "ceyyid" (sahih) bir isnâdla nakledilen bir rivâyete dayandırmıştır. Bkz. *Fethu'l-bârî*, VII, 59. Bezzâr'ın sözkonusu rivâyeti için bkz. *Müsned*, II, 34-35, no: 380.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 127-128, no: 536.

¹⁰⁶ Ebû Katan Amr b. el-Heysen b. Katan el-Kutaî el-Basrî (v. 200'ün başları), sika bir râvi olarak tanılmaktadır. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 747, no: 5165.

¹⁰⁷ Ebû İsrâil Yunus b. Ebî İshak es-Sebîî el-Kûfî (v. 152), genellikle "sadûk, birazcık vehim sahibi, muzdaribu'l-hadis, ihticâc edilemez" gibi lâfızlarla cerhedilmiştir. Bkz. Zehebî, *Kâşif*, II, 402, no: 6463; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXII, 488-492, no: 7170; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 1097, no: 7956.

halifelüğünün son zamanlarında kendisini muhasara altında tutanlara karşı, etrafındakileri de şahit tutarak Rasûlullah (s.a.) zamanında ne kadar önemli ve takdire şayan görevler ifa ettiğini bir bir hatırlatarak, onların şahsına karşı yaptığı muamelenin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Bu rivâyetteki konumuzla alâkalı kısımda Hz. Osman, Hz. Peygamber tarafından Mekeli müşriklere gönderildiğini ve Rıdvan bey'atında Rasûlullah'ın bir elini diğer eli üzerine koymak suretiyle kendisi adına da bey'at verdiğini dile getirmiş, böylece bunun büyük bir şeref olduğunu anlatmak ve şu anda maruz kaldığı davranışları hak etmediğini göstermek istemiştir. Sözkonusu rivâyet, isnâd açısından bakıldığında aradaki sahâbî atlandığı için mürsel olup, metni ise önceki rivâyetlerle örtüşmektedir.

4. Saîd b. el-Müseyyib Rivâyeti

Dördüncü rivâyet İbnu'l-Müseyyib'den gelmektedir. Saîd b. el-Müseyyib b. Hazn b. Ebî Vehb el-Kureşî el-Mahzûmî (v. 90'dan sonra), tâbiîn âlimlerinin en meşhur ve büyük fakihlerden biridir. Onun rivâyet ettiği mürsel rivâyetler ittifakla "mürselerin en sahihi" kabul edilir ki onun konumuzu teşkil eden rivâyeti de mürsel olduğu için bu nokta çok önem arz etmektedir. Hakkında Ali b. el-Medînî: "Tâbiîn arasında ilmi onun kadar geniş olan birini bilmiyorum." demiştir.¹¹⁰

Bezzâr tarafından, Yusuf b. Musa el-Kattân el-Vâsîfî¹¹¹- Osman b. Mahled¹¹²- Selâm Ebû'l-Münzir¹¹³- Ali b. Zeyd¹¹⁴- Saîd b. el-Müseyyib isnâdıyla nakledilen bir rivâyette yer alan

¹⁰⁸ Ebû İshak Amr b. Abdillâh b. Ubeyd el-Hemedânî es-Sebîî (v. 129), sika, çok hadis rivâyet eden ve âbid bir râvi olup, ömrünün sonlarında hafızasının karıştırmaya başladığı ifade edilir. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 739, no: 5100.

¹⁰⁹ Ahmed, *Müsned*, I, 59, no: 420 (Şuayb el-Arnâvût'a göre, sahih bir hadistir; ricâli sika olup Şeyhayn ricâliendir. Bkz. *Müsned*, I, 479.); a.mlf. *Fezâilü's-sahâbe*, I, 495, no: 805. Benzer isnâdlar için ayrıca bkz. İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Ebî Âsım eş-Şeybânî, *Sünne*, II, 595, no: 1309, I-II, Beyrut 1400; Nesâî, *Ahbâs* 4, no: 3609; a.mlf. *es-Sünenu'l-kubrâ*, IV, 97, no: 6436.

¹¹⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 74-77, no: 145.

¹¹¹ Ebû Ya'kûb Yusuf b. Musa b. Râşid el-Kattân el-Kûfî (v. 252), Buhârî, Ebû Dâvud, Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî gibi önemli hadisçilerin kendisinden rivâyette bulunduğu ve övgüyle bahsedilen bir râvidir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXII, 466-467, no: 7159; Zehebî, *Kâşif*, II, 401; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 374.

bilgiye göre, (bir defasında) Hz. Osman, Abdurrahman b. Avf'a karşı sesini yükseltmiş, Abdurrahman da ona şu karşılığı vermiştir: "Hangi sebeple sen bana sesini yükseltiyorsun? Halbuki ben Bedir'e katıldım, sen katılmadın; ben Rasûlullah'a (s.a.) bey'at ettim, sen etmedin ve Uhut günü sen kaçtın, ben ise kaçmadım." Osman ona şu cevabı verdi: "Senin Bedir'e katılıp benim katılmamam hakkındaki sözüne gelince; Rasûlullah (s.a.) beni kızının yanına halef bıraktı ve benim için (ganimetten) bir pay ayırdı ve ecrimi de verdi. Senin Rasûlullah'a bey'at edip benim etmemem hususundaki sözün (için şunu söylerim); sen de biliyorsun ki, esasında beni müşriklere gönderen Rasûlullah'tı. Ben hapsedildiğim sırada o sağ elini sol eli üzerine koymuş ve: "Bu Osman b. Affân içindir." demişti. Yeminle söylüyorum, Rasûlullah'ın (s.a.) sol eli bile benim sağ elimden daha hayırlıdır. Dile getirdiğin, benim Uhut günü kaçmam, senin kaçmaman meselesinde ise, Allah Tebâreke ve Teâlâ: "(Uhut'ta) iki ordu karşılaştığı gün, sizi bırakıp gidenleri, sırf işledikleri bazı hatalar yüzünden şeytan (yerlerinden) kaydırmişti. Yine de Allah onları affetti." buyurmuştur. Allah'ın affettiği bir günâhım sebebiyle niçin beni ayıplıyorsun?"¹¹⁵

¹¹² Osman b. Mahled b. Osman et-Temmâr el-Vâsıtî (v.?), İbn Hibbân'ın sika râvileri topladığı meşhur eserinde yer bulmuştur. İbn Ebî Hâtim de onun ismini kitabına almış ve hakkında herhangi bir cerhedici bilgi vermemiştir. Mizzî'nin eserinde ise Osman b. Mahled el-Vâsıtî'nin ismi Selâm Ebû'l-Münzir'den hadis rivâyet edenler arasında geçmekte, ancak ismi Osman olanlar arasında onun hakkında bilgi verilmemektedir. Bkz. İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 453, no: 14391; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 170, no: 930; Vâsıtî, Elsem b. Sehl er-Rezzâz, *Târîhu Vâsıt*, s. 174, Beyrut 1404; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 289.

¹¹³ Ebû'l-Münzir Selâm b. Süleyman el-Kârî el-Müzenî (v. 171), genellikle "sika, sâlihu'l-hadis, beis yok" gibi lâfızlarla ta'dîl edilmiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 259; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 288-290, no: 2657; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 249.

¹¹⁴ Ali b. Zeyd b. Abdillâh b. Züheyr et-Teymî el-Basrî (v. 131), tâbiinden olup, hakkında zaman zaman "sadûk, sika, sâlihu'l-hadis, hadisi yazılır" gibi şeyler de söylenmiş olsa, çoğunlukla "zayıf, ihticâc edilmez, hafızası kötü, kavi değil, çok hata eden, münker rivâyetler nakleden" vb. lâfızlarla cerhedilmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 252; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, II, 103-104, I-III, Halep ts.; İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 141; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XX, 438; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 284.

¹¹⁵ Bezzâr, *Müsned*, II, 34-35, no: 380 (Bezzâr'ın yorumuna göre Hz. Osman'a dair olan bu hadisin Saîd b. el-Müseyyib'den bu vecihten başka rivâyet edildiği bilinmemektedir. Ayrıca bunu Ali b. Zeyd'den sadece Selâm Ebû'l-Münzir rivâyet etmiştir.); Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, IX, 84-85 (Müellif bu rivâyetin isnâdının "hasen" olduğu kanaatine varmıştır.). İbn Hacer'in ise bu rivâyetin isnâdını "ceyyid" olarak nitelendirdiğini öğreniyoruz. Bkz. *Fethu'l-bârî*, VII, 59.

Yine bu konuyla ilgili olarak Ahmed b. Hanbel'in Muâviye b. Amr¹¹⁶- Zâide (b. Kudâme)- Âsım¹¹⁷- Şakîk¹¹⁸ isnâdıyla verdiği bir rivâyette ise, Abdurrahman b. Avf'ın el-Velid b. Ukbe¹¹⁹ ile karşılaştığından söz edilerek aralarında geçen konuşma aktarılır. Buna göre Velid ona: "Niçin seni devamlı surette Emiru'l-mü'minin Osman'a cefa ederken görüyorum?" diye sorar. Abdurrahman da: "Ona söyle ki, Ayneyn günü (râvilerden Âsım: Uhut günü dedi) ben kaçmadım, Bedir'den geri durmadım ve Ömer'in sünnetini¹²⁰ terk etmedim." der. Bunun üzerine o da Osman'a gider ve olanları haber verir. Osman: "Onun 'Ayneyn günü ben kaçmadım' sözüne gelince; Allah'ın affettiği bir günâh sebebiyle beni nasıl ayıplar!" şeklinde cevap verir ve peşinden Âl-i İmrân, 3/155. âyeti okur. Daha sonra ise Bedir'e katılmayışının

¹¹⁶ Ebû Amr Muâviye b. Amr b. el-Mühelleb el-Ezdî el-Ma'nî el-Bağdâdî (v. 214), İbnu'l-Kirmânî diye tanınır ve sikadır. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 956, no: 6816.

¹¹⁷ Ebû Bekr Âsım b. Behdele yahut Âsım İbn Ebî'n-Necûd el-Esedî el-Kûfî (v. 128), kıraat-ı seb'adan "Âsım kıraatı" diye meşhur olmuş kıraatın sahibidir. Daha çok bu yönüyle tanınmış olup, hadis rivâyeti konusunda zaman zaman tenkit edilmiştir. "Sika" ancak "hatası çok, hadisi salihdir ancak hafız değildir" vb. lâfızlarla cerh edilir. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 320; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIII, 476; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 35.

¹¹⁸ Ebû Vâil Şakîk b. Seleme el-Esedî el-Kûfî, Hz. Peygamber dönemine yetmiş ancak onunla görüşmemiş olan muhadramlardan sayılır. "Sika" bir râvi olup, Ömer b. Abdilaziz'in hilafeti sırasında vefat etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 439, no: 2832.

¹¹⁹ el-Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt, Hz. Osman'ın anabir kardeşi olup, onun hilafeti sırasında Sa'd b. Ebî Vakkas'ın azlinden sonra Kûfe'ye vali olarak atanmıştı. İnsanların el-Velid'in kötü yaşayışı hakkındaki şikayetleri artınca Hz. Osman onu valilik görevinden uzaklaştırmıştır. Bkz. Buhârî, *Fezâilu's-sahâbe* 7, no: 3493; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 55-56. Ebû Bekr b. el-Arabî de el-Velid b. Ukbe'yi "fâsık" olarak nitelemiştir. Bkz. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 76. el-Velid b. Ukbe'nin valiliği ve görevden azli konusunda bilgi için bkz. Kılıç, "Kûfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri", s. 247-249; Apak, "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasi Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", s. 159, 161-162.

¹²⁰ (ولم أترك سنة عمر) sözü ile neyin kastedildiği konusunda bir açıklama yapılmamıştır. Fakat gerek diğer rivâyetlerde ve gerekse biraz önce bahsedilen Saîd b. el-Müseyyib rivâyetinde böyle bir ziyade yoktur. Diğer rivâyetlerde sözkonusu edilen hep Rıdvan bey'atıdır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini tahkik eden Şuayb el-Arnâvût, burada "Ömer'in sünneti" ifadesiyle kastedilen şeyin, onun yolu, davranış şekli ve sireti olduğunu söyleyerek, onun insanlar içinde dünyaya karşı en fazla züht içinde olan, âhirete en çok rağbet eden, halka çok şefkatli, onların hallerini gözetken, mazluma karşı insafli, korkanlara güven veren, dinine düşkün ve faziletli olanlara yumuşak huylu, fesatçılara, zalimlere ve haddi aşanlara karşı çok sert bir kişi olduğunu dile getirmiştir. Kendinden sonra gelenler bu yola girme konusunda çok meşakkat çekmiştir. Bu nedenle de Hz. Osman, ben buna güç yetiremem demiştir. Bkz. *Müsned*, I, 526.

sebebini Hz. Peygamber'in kızı olan Rûkayye'nin hastalığına bağlar. En sonunda ise, kendisinin Hz. Ömer'in sünnetini terk etmediğini açıklayarak bitirir.¹²¹ İsnâdı hasen olarak kabul edilen bu rivâyetin metninin ilgili kısımları da öncekilerle büyük oranda aynı anlamdadır.

Sonuç

Hz. Osman'ın 11-12 yıllık hilâfet döneminin özellikle ikinci yarısı büyük karışıklıklar ve fitnelerle dolu bir dönem olarak bilinmektedir. Kaynaklardan öğrendiğimize göre onun döneminde meydana gelen dahilî karışıklıkların genelde halife tarafından atanan idarecilerin şahsî kusurları ile belli oranda İbn Sebe'nin faaliyetlerinden kaynaklandığı belirtilir.¹²² Ancak diğer tenkit noktalarından ayrı ve bağımsız olarak biz bu çalışmamızda Hz. Osman ile ilgili farklı bir konuyu dikkatlere sunmaya çalıştık. Çalışmamızın ilk kısmında ele aldığımız ilgili rivâyetlerden Hz. Osman'ın, Rasûlullah'ın (s.a.) Sünnet'ine son derece bağlı olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Asıl konumuzu teşkil eden ve Hz. Osman'ın tenkit edilmesine gerekçe olarak ileri sürülen üç olayda da onun şahsiyetini rencide etmeyi gerektirecek argümanların mevcut olmadığını gördük. Sözelimi, Osman'ın Bedir harbine katılmaması kendi açısından haklı bir sebebe dayanmaktadır ki bizzat Hz. Peygamber'in ona bu yönde bir talimat verdiğini ve kızı Rûkayye'nin rahatsızlığı sebebiyle savaşa katılmamasını istediğini öğreniyoruz. Şayet onun savaşa katılmaması Hz. Peygamber'in tasarrufuyla olmamış olsaydı, ganimet mallarından Hz. Osman'a pay verilmesine müsaade etmezdi. Ayrıca Tebük seferinde olduğu gibi izinsiz savaşa katılmayan sahâbîlere uyguladığı çeşitli protesto yollarına¹²³ da başvururdu. Bu konuda Hz. Osman'ın dışlanması veya protesto edilmesi sözkonusu olmadığı için, onun resmî bir izin yahut emir ile hareket ettiği ortaya çıkmaktadır. Osman b. Affân'ın Uhut savaşında firar edenlerden olması da onun aleyhine bir görüşe kapılmayı gerektirmez kanaatindeyiz. Çünkü o da insan olmanın gerektirdiği korku, telaş, ümitsizlik, panik vb. bazı hasletler

¹²¹ Ahmed, *Müsned*, I, 68, no: 490 (Şuayb el-Arnâvût'a göre isnâdı hasen, ricâli Âsım hariç sika ve Şeyhayn ricâlidir. Bkz. *Müsned*, I, 525.), 75, no: 556 (Muhtasar olup isnâdı hasendir. Bkz. *Müsned*, I, 560.); Taberânî, *Kebîr*, I, 88, no: 135 (muhtasar); Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, IX, 83 (muhtasar); krş. Bezzâr, *Müsned*, I, 51-52, no: 395 (muhtasar).

¹²² Bkz. Apak, "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasi Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", s. 169.

¹²³ Ayrıntılı bilgi için mesela bkz. Buhârî, Meğâzî 75, no: 4156; Müslim Tevbe 53. Ayrıca Tevbe, 9/118 âyetinin tefsirinden bahseden kitaplara da bakılabilir.

sebebiyle savaş alanından kaçmış olabilir ve neticede diğer firariler gibi onun da affedildiğine dair açık Kur'ân âyeti (Âl-i İmrân, 3/155) konuya son noktayı koyar mahiyettedir. Rıdvan bey'atına katılmamış olması ise ciddiye alınabilecek türden bir eleştiri konusu dahi olamaz; çünkü bu bey'at zaten bir anlamda onun uğruna yapılmış ve Kureyşliler tarafından katledildiği yönündeki söylentiler üzerine gerçekleştirilmiştir. Yani Hz. Osman gerçekte Rıdvan bey'atı'nın sebebidir. Onu, kendisi için yapılan bu bey'ata katılmamakla suçlamak herhalde ona yönelik bir taassuptan veya bilgisizlikten kaynaklanıyor olmalıdır. Dolayısıyla Hz. Osman'ın, hakkında öne sürülen başka iddialardan (devlet idaresindeki bazı uygulamalardan vs.)¹²⁴ bağımsız olarak bu üç meseleyle ilgili olarak gereğinden fazla tenkide tabi tutulması kanaatimizce haklı gerekçelere istinat etmiş olmamaktadır.

¹²⁴ Hz. Osman'a yöneltilen suçlamalar arasında şu hususlar sıralanmaktadır: Mushafın yakılması ve resmî nüshanın teşkili meselesi, bazı arazilerin devletleştirilmesi, devlet adamlarının tayini, ashâba yönelik muamele tarzı, bazı konulardaki yenilikler vs. Bunlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hizmetli, "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", s. 162-166. İbnü'l-Arabî sadece bahis konusu yaptığımız üç olay (Bedir, Uhut, Rıdvan bey'atı) hakkında değil, Hz. Osman'a yönelik ithamların hiçbirinde gerçeklik payı olmadığını iddia etmiş ve bunların gerek sened ve gerekse metin olarak batıl olduğunu ısrarla belirtmiştir. Bkz. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 77. Bununla birlikte, konuyla ilgili araştırmalardan anladığımız kadarıyla özellikle devlet idaresindeki kilit noktalara akrabalarını getirmesi sonucu ortaya çıkan hoşnutsuzluklarda onun bir payının olmadığını söyleyebilmek zor görünüyor. Ancak ortaya çıkan memnuniyetsizlikleri ve bunlara bağlı karışıklıkları sadece bir sebebe bağlamak yerine, herhalde bunların altında yatan dinî, siyasî, içtimâî ve iktisadî değişimleri bir bütün halinde görmek ve yorumlamak gerekir. Bu konuyla ilgili olarak daha önce işaret ettiğimiz kaynaklardan Apak ve Kılıç'ın çalışmalarına bakılabilir.

Kaynaklar

- Abd b. Humejd, Ebû Muhammed Abd b. Humejd b. Nasr el-Kissî, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*, Kahire 1408/1988.
- Abdurrezzak, Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfi' el-Hımyerî es-San'ânî, *Musannef*, I-XI, Beyrut 1403.
- Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, I-VI, Mısır, ts.
- , *Müsnedu'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, I-L, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut 1993/1413.
- , *Fezâilu's-sahâbe*, I-II, Beyrut 1403/1983.
- Apak, Adem, "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasi Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İslâm Araştırmaları-Usûl*, IV, ss. 157-170, 2005/2.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 2006.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-XIV, Beyrut 1415.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdilğani, *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-sünen ve'l-mesânîd*, Beyrut 1408.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz, *Mu'cemu mâ's-ta'cem*, I-IV, Beyrut 1403.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Mekke 1414/1994.
- , *Şuabu'l-îmân*, I-VIII, Beyrut 1410.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık, *Müsned*, I-X, Beyrut-Medîne 1409.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buçâ, I-VII, Beyrut 1410/1990.
- Dârakutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî el-Bağdâdî, *Sünen*, I-IV, Beyrut 1386/1966.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî, *Müsned*, I-V, Beyrut 1998.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-III, Beyrut 1409/1988.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî, *el-Müsnedü'l-müstahrec alâ Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I-IV, Beyrut 1996.
- , *Hilyetu'l-evliyâ*, I-X, Beyrut 1405.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Musennâ el-Mevsilî, *Müsned*, I-XIII, Dımaşk 1404/1984.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-IV, Beyrut 1411/1990.

Hâris, İbn Ebî Üsâme, *Müsned*, I-II, Medine 1413/1992.

Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Mûdihu evhâmi'l-cem'i ve't-tefrîk*, I-II, Beyrut 1407.

-----, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Beyrut ts.

Heysemî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-zevâid*, I-X, Beyrut 1407.

-----, *Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâidi İbn Hibbân*, Beyrut ts.

Hizmetli, Sabri, "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXVII, ss. 149-176, Ankara 1985.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, I-IV, Beyrut 1412.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Ebî Âsım eş-Şeybânî, *es-Sünne*, I-II, Beyrut 1400.

İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrut 1271/1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Abdillâh b. Muhammed el-Kûfî, *Kitâbu'l-musannef fîl-ehâdis ve'l-âsâr*, I-VII, Riyad 1409.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut 1379.

-----, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XIV, Beyrut 1404/1984.

-----, *Takrîbu't-Tehzîb*, Riyad 1416.

-----, *Telhîsu'l-habîr*, I-IV, Medine 1384/1964.

-----, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, I-VIII, Beyrut 1412/1992.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, I-XVIII, Beyrut 1414/1993.

-----, *es-Sikât*, I-IX, y.y., 1395/1975.

-----, *el-Mecrûhîn*, I-III, Halep ts.

İbn İshak, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî el-Medenî, *Siretu İbn İshâk el-musemmât bi kitâbi'l-mubtede' ve'l-meb'as ve'l-meğâzî*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1401/1981.

- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî fî fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, I-X, Beyrut 1405.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, Beyrut 1393/1972.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, I-II, Kâhire ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, I-VIII, Beyrut ts.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-Mâlikî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım fî tahkîki mevki'î's-sahâbeti ba'de vefâti'n-Nebîy*, Beyrut 1407.
- İbnu'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali en-Nîsâbüri, *el-Müntekâ*, Beyrut 1408/1988.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, I-II, Beyrut 1406.
- İbnu'l-Esir, Ebû's-Saâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadis*, I-V, İstanbul 1383/1963.
- İbnu'l-Kayserânî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Ali eş-Şeybânî el-Makdisî, *Tezkiratu'l-huffâz (Etrâfu ehâdîsi Kitâbi'l-mecrûhîn li İbn Hibbân)*, I-IV, Riyad 1415.
- Kılıç, Ünal, "Kûfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, ss. 239-260, Sivas 2002.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvahid, *el-Ehâdîsu'l-muhtâre*, I-X, Mekke 1410.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, I-II, Mısır ts.
- Mizzî, Cemâluddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl*, I-XXXV, Beyrut 1400/1980.
- Mübârekpûri, Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim, *Tuhfetu'l-ahvezî şerhu Câmiit-Tirmizî*, I-X, Beyrut ts.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbüri, *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrut ts.
- , *el-Kunâ ve'l-esmâ*, I-II, Medine 1404.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünenu'n-Nesâî (el-Müctebâ mine's-Sünen)*, I-VIII, Beyrut 1409/1988.
- , *es-Sünenu'l-kubrâ*, I-VI, Halep 1411/1991.
- Rabî b. Habîb b. Ömer el-Ezdî el-Basrî, *el-Câmiu's-sahîh (Müsned)*, Beyrut 1415.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tabakâtu'l-huffâz*, Beyrut 1403.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *Müsned*, Beyrut ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu'l-evtâr min ehâdîsi Seyyidi'l-ahyâr şerhu Müntekâ'l-ahbâr*, I-IX, Beyrut 1973.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, I-XX, Musul 1404/1983.

-----, *el-Mu'cemu'l-evsat*, I-X, Kâhire 1415.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*, I-V, Beyrut 1407.

-----, *Tefsîr (Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân)*, I-XXX, Beyrut 1405.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu meânî'l-âsâr*, I-IV, Beyrut 1399.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd, *Müsned*, Beyrut, ts.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenu't-Tirmizî)*, I-V, Beyrut ts.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.

Vâsîfî, Elsem b. Sehl er-Rezzâz, *Târîhu Vâsîfî*, Beyrut 1404.

Yâkut, Ebû Abdillâh b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, I-V, Beyrut ts.

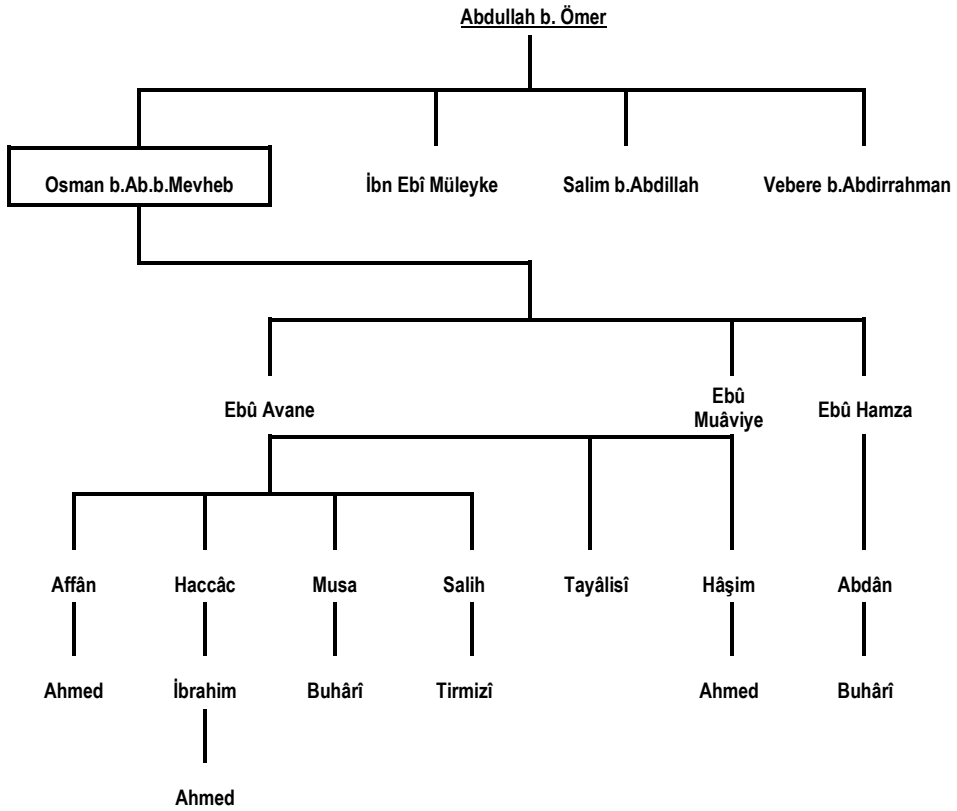
Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *el-Kâşif fi ma'rîfeti men lehû rivâyetun fî'l-kütübi's-sitte*, I-II, Cidde 1413/1992.

-----, *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, I-VIII, Beyrut 1995.

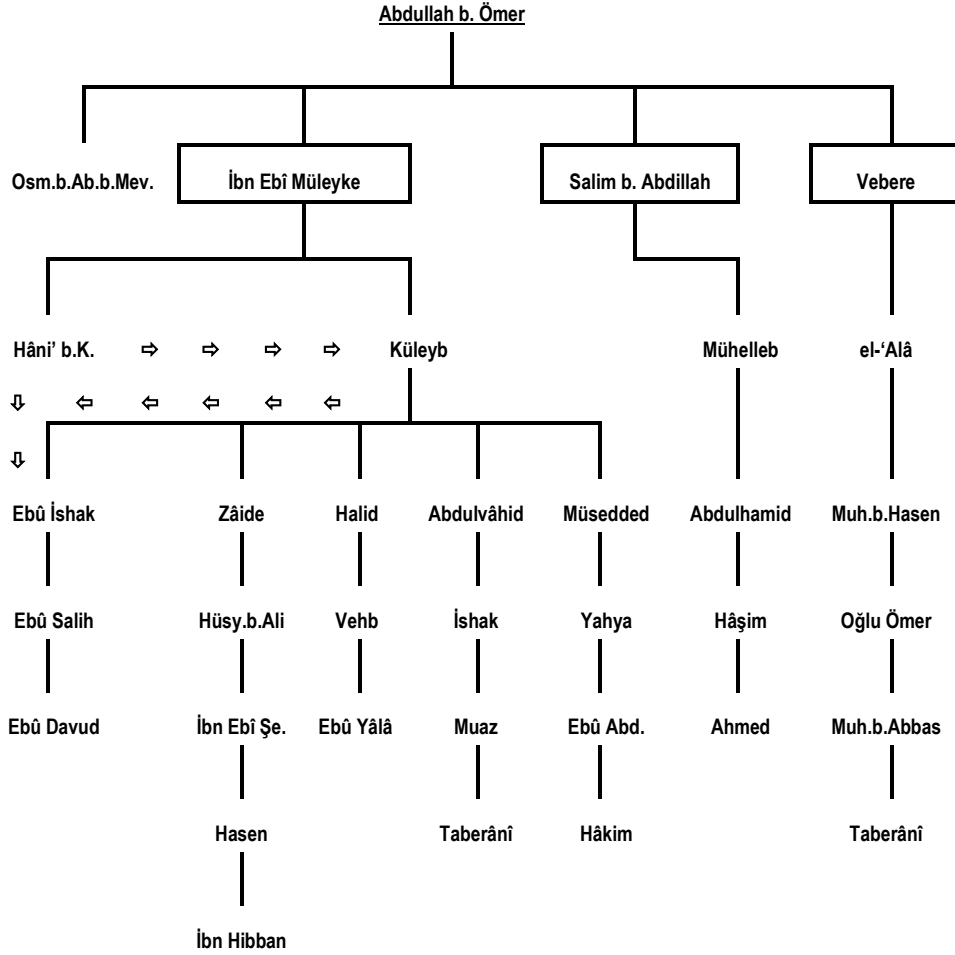
-----, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, I-XXIII, Beyrut 1413.

-----, *el-Muktenâ fi serdi'l-kunâ*, I-II, Beyrut 1408.

Tablo-1: Osman b. Abdillan b. Mevheb Rivâyeti:



Tablo-2: İbn Ebî Müleyke, Salim b. Abdillah ve Vebere b. Abdirrahman Rivâyetleri:



The Caliph Othman in Terms of Obedience to Sunnah and his Striking Position in Some Critical Events

Citation / ©- Tatlı, B. (2008). The Caliph Othman in Terms of Obedience to Sunnah and his Striking Position in Some Critical Events, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (2), 21-57.

Abstract- *Othman b. Affan who is exposed sometimes to some criticisms especially because of his some applications during the management of state in the period of his caliphate, had also criticised by his opponents for some behaviours in period of Prophet Muhammad. In this article we have exhibited the sources of criticisms in the narratives and evaluated them in point of isnads and matns about his attitude in three important events; his absence in the Battle of Bedir, being him the one of Muslims who smashed up and ran away from the enemy in the Battle of Uhut and finally not to joining him to obeisance of Ridwan.*

Keywords- Caliph Othman, Battle of Bedir, Battle of Uhut, Obeisance of Ridwan.

Türkiye’de Kimlik Arayışları ve İslam

Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN*

Atf / ©- Alperen, A. (2008). Türkiye’de Kimlik Arayışları ve İslam. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2), 59-80.

Özet- *Bu çalışmada, din ve kimlik olgusunun modernleşme sürecinde geçirdiği değişim ve dönüşümler incelenecektir. Modernleşmenin dinin alanını oldukça daraltması; dinin toplumsal kimliğin inşasındaki rolü ile ilgili sorgulamaları da beraberinde getirmiştir. Modernleşme ile birlikte insanlar geleneksel kalıp ve yapılarından koparak yeni bir sürece girmişlerdir. Özellikle sekülerleşme teorisinin ifade ettiği, toplumlar geliştikçe dinin etkisinin gittikçe zayıflayacağı ve hatta tamamen ortadan kalkacağı öngörüsü sosyal kimliğin inşasında dinin rolünü tartışılır hale getirmiştir. Ayrıca, bu sürecin beklenildiği gibi gerçekleşmemesi insanlarda yaralı bilinç durumunun oluşmasına neden olmuştur. Çalışmayla amaçlanan; modernleşme ile ortaya çıkan parçalı kimliklerin bütünleştirilmesinde dinin etkin bir rol oynayabileceğini ortaya koymaktır.*

Anahtar sözcükler- Din, modernleşme, sekülerleşme, kimlik.



Kavramsal Çerçevenin Belirlenmesi ve Bir Model Seçimi

Bu çalışmada, din ve kimlik olgusunun modernleşme sürecinde geçirdiği değişim ve dönüşümler incelenecektir. Modernleşmenin dinin alanını oldukça daraltması; dinin toplumsal kimliğin inşasındaki rolü ile ilgili sorgulamaları da beraberinde getirmiştir. Modernleşme ile birlikte insanlar geleneksel kalıp ve yapılarından koparak yeni bir sürece girmişlerdir. Modern toplumda dinin bireysel alanla sınırlandırılması ve hatta bireyin vicdanına hapsedilmesi, sosyal dünyanın inşasında dinin işlevini önemli ölçüde azaltmıştır. Özellikle sekülerleşme teorisinin ifade ettiği, toplumlar geliştikçe dinin etkisinin gittikçe zayıflayacağı ve hatta

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

tamamen ortadan kalkacağı öngörüsü sosyal kimliğin inşasında dinin rolünü tartışılır hale getirmiştir. Dolayısıyla modern toplumlarda dinin hem bireysel ve hem de toplumsal kimliğin oluşmasına ne gibi katkılar sağlayabileceğini ortaya koymak bugün daha önemlidir.

Sekülerleşme sürecinin beklenildiği gibi gerçekleşmemesi ise, insanlarda yaralı bilinç durumunun oluşmasına neden olmuştur. Ne Doğu'lu ne de Batı'lı olabilen geçiş halindeki (tranzisyonel) toplumlarda kimlikler de bu yaralı bilinç durumunu yansıtır biçimde melezleşmiştir. İslam dünyası, Daryush Shayegan'ın betimlediği bu yaralı bilinç durumunun bir örneğini oluşturmaktadır. Modernleşme ile bağlantılı milli devletlerin ortaya çıkması sürecinde, milli kimliklerin gelişmesi ve güçlenmesi, bir yönüyle ümmetçi yapının değişikliğe uğramasına yol açarken, diğer taraftan milli kimliklerin inşasında din önemli bir rol üstlenmiş gözükmektedir. Nitekim burada dinin en önemli fonksiyonu, onun insanlara bir kimlik sağlamasıdır.

Bu çalışmayla amaçlanan modernleşme ile ortaya çıkan parçalı kimliklerin bütünleştirilmesinde dinin nasıl bir rol oynayabileceğini tartışmaktır. Din, bir kimlik oluşturucu unsur olarak nasıl kullanılmaktadır? Hem göç hem de şehirleşmeye bağlı yoğun bir sosyal hareketliliğin yaşandığı Türkiye'de yerel kimlik kalıplarında meydana gelen değişimler ve dinin yeni oluşan/oluşturulan kimliğe etkilerinin din sosyolojik bakımdan incelenmesi hedeflenmektedir. Din Türkiye'de, özellikle, köyden kente göç edenlerin bir bölümünün kimlik arayışına yardımcı olmuştur. Öyle ki göçmenler, kentlerde yaşadıkları deneyimlerin etkisiyle karşı karşıya kaldıkları kimlik bunalımlarından, din yardımıyla çıkmayı denemişlerdir. Bu bağlamda, kentleşen göçmenlerin kültürel dünyalarında zaten önemli bir unsur olan din, kent ortamında yeniden yorumlanmıştır. Kuşkusuz yeniden yorumlanan ve kimliğin oluşturulmasında yeniden işleme tabi tutulan bu din, kırdaki hakim olan geleneksel din anlayışlarından büyük ölçüde farklılaşmıştır.

Türk Toplumunda Modernleşme ve Din

Hiçbir toplum durgun, hareketsiz veya statik değildir. Her toplum ve kültür sürekli bir değişim içerisindedir. Değişme zamana ve yere göre hızlı ve yavaş olabilmektedir. Sosyal değişmeyi etkileyen çeşitli iç ve dış faktörlerden söz etmek mümkündür. Ancak, değişme toplumlar için ne kadar doğal bir olgu ise, onun meydana getirdiği uyum/uyumsuzluk

problemlerine çözüm bulabilmek de o kadar önem taşımaktadır. Bu anlamda toplumun sürekliliği, değişme sürecinde yeniden bütünleşme ve uyum düzeyine bağlıdır denilebilir. Değişimi sosyal ve kültürel yapının ihtiyacı oranında özümsemesi “sosyo- kültürel bütünleşmeye”, değişimin benimsenmemesi ve mevcut yapıyla çatışması ise, “sosyo-kültürel çözülmeye” sebep olmaktadır.

Modernleşme, Batı’ya ait bir olgu olmakla beraber, etkileri az ya da çok tüm dünyada hissedilen bir olgudur. Modernleşmenin sosyal ve ekonomik gelişmişlik düzeyini, okuryazarlık oranındaki artışı, insan hakları, demokrasi ve laiklik gibi bazı özellikleri bünyesinde barındırdığı varsayılmaktadır. Batı dışındaki toplumlar için modernleşme sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel vb. alanlarda Batı toplumlarının sahip olduğu yapı, kurum, değer ve sistemlere sahip olmak amacıyla yapılan tüm düzenlemeleri kapsamaktadır.¹ Modernleşme, hem sosyal yapıda meydana gelen kurumsal değişimleri, hem de bireysel düzeyde tutum ve davranış değişimlerini içeren karmaşık bir süreçtir.

Modernlik, yaygın anlamında dünyanın kutsallığından arındırılmasını veya rasyonalizasyonu ifade eder. Modernleşme sürecinde aklın, irrasyonelliğe; bilimin inanca; yeniliğin geleneğe; toplumun cemaate ikame olacağı düşünülür. Touraine’e göre geleneksel toplumda insan, kendi denetiminde olmayan doğa üstü bir takım dış güçlere bağımlıdır. Davranışları kendi dışındaki bir düzene uyum niteliğindedir. Modernlikle birlikte bu düzen ya da dış dünya, hem kutsal bir gücün yarattığı ve hem de rasyonel yasalara göre işleyen bir dünya haline gelmiştir. Weberyen anlamda dünyanın kutsallığından arındırılması olgusu, salt akla indirgenemez. Bu olgu, daha ziyade objektif bilgi düzeni ile özne düzeninin birbirinden kopması; bir başka anlatımla kutsal bir özne ile doğal bir düzen arasındaki tekabülîyetin parçalanmasıdır.² Modernleşmeci zihniyet, toplumsal bağların moral-manevi temelini zaman içinde aklileşeceği üzerine inşa olmuştu. Dolayısıyla toplumlar modernleştiğinde, toplumsal bağların moral-manevi temelini kaydıran sekülerizasyon, o temel en önemli harcı olan dini de etkisiz kılacaktı. Ancak gelişmeler, modern Batı ülkelerinde bile bunun aksi

¹ Demir, Ömer-Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul, 1993, 71; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996, 227; Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 1996, 153.

² Bilgin, Nuri, *Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu*, İzmir, 1994, 88.

istikamette oldu. Din etkisini korudu; sekularizasyon bireyselleşmeyi tam sağlayamadı, cemaatleri canlandırdı.³

Türk toplumunun modernleşme sürecini Tanzimat dönemindeki yenileşme hareketiyle başlatmak yaygın bir anlayış halini almıştır. Ancak Batı modernleşmesi ile kıyaslandığında Türkiye'deki modernizmin tarihi arka planının çok gerilere gitmediği de bir gerçektir. Türk modernleşmesinin arkasındaki itici güç, toplumun kendi iç dinamiklerinden ziyade dışarıdan gelen etkilere karşı bir tepkinin sonucu başlamış olmasıdır. Denilebilir ki bu özellik, Batı modernizmi ile Türk, hatta İslâm modernizmini ayıran en belirgin hususlardan biridir. Osmanlı İmparatorluğu'nda değişim askeri alanda görülen yetersizlikleri gidermeye yönelik ihtiyaçtan doğmuştur. Bu sebeptendir ki III. Selim döneminden itibaren yenilik çalışmaları başlatılmıştır. Tanzimat ise, daha ziyade azınlık haklarını korumaya yönelik ve özellikle de Osmanlı tebasının kulluktan vatandaşlığa geçişini sağlayan adımların ilki olmuştur. Osmanlı Devleti'nin karşılaştığı sorunları çözebilmek amacıyla önce askeri, sonra eğitim, idare ve hukuk alanlarında gerçekleştirilen yenilikler daha çok devleti kurtarmak amacıyla sisteme yönelik ve kısmi reform niteliği taşımaktadır.

Bundan sonra, özellikle I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinde bir taraftan devletin işleyişindeki aksaklıkların giderilmesine yönelik çözüm aranırken, diğer taraftan toplumsal sorunların da ön planda olduğunu görüyoruz. Bu tartışma konuları arasında din (İslâmiyet) çok özel bir konuma sahiptir. Burada esas olarak, iki farklı temayül söz konusudur. Bunlardan birincisi dini modernleşmenin önünde bir engel olarak algılayan Batılılaşma taraftarlarının görüşleridir. Bu fikir hareketine mensup olanlar, tıpkı Batı'da olduğu gibi bir reform hareketinin başlatılmasını istemekteydiler. Bunlar, Batı modernleşmesinin din ve dünya olarak adlandırabileceğimiz laiklik/sekülerlik temelinde geliştiği kanaatini taşımakta; Türk modernleşmesinin de başarıya ulaşabilmesi için mutlaka dinin kamusal alandan çekilmesi zorunluluğuna işaret etmekteydiler. İkinci görüşü savunanlar ise, daha ziyade sentezci bir yaklaşımla dinin modernizmle birleştiği noktalara vurgu yapmak suretiyle sorunu aşmaya çalışmışlar; bunu yaparken de esasında, kültür ve medeniyet ayırımından hareketle Batı'nın bilim ve tekniğini alarak değişiminin olabileceğini savunuyorlardı. Nitekim bu

³ Sarıbay, A. Yaşar, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul, 1995, 203.

bağlamda milli kültür, İslâmiyet ve yeni medeniyetin gerekleri arasında bir denge arayışının ifadesi olarak modernizmin yarattığı uyum/uyumsuzluk problemleri giderilmeye çalışılmıştır.

Cumhuriyet döneminde ise, Türkiye'nin hızlı bir değişim sürecine girdiğini ve bir çok alanda reform sayılabilecek yeniliklerin gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Cumhuriyet döneminin Osmanlı'dan ve hatta diğer İslâm ülkelerinden ayrılan en önemli yönü din ve devlet işlerinin ayrılması başta olmak üzere toplumsal alanda gerçekleştirilen laikleşme çabalarıdır denebilir. Yenileşme hareketleri yukarıdan aşağıya bütünüyle toplumu değiştirmeye yönelik radikal bir hareket olmuştur. Bu bağlamda, çeşitli iç ve dış faktörlerin, özellikle de teknolojik ve toplumsal değişmelerin etkisi altında, geleneksellikten modernliğe yönelen Türk toplumunda din de merkezi konumunu korumaktadır. Türkiye gibi tranzisyonel toplumlarda geleneksel alan ile modern alanın dikotomik bir biçimde karşı karşıya gelmesi, sorunu daha da karmaşık hale getirmektedir. Öyle ki, Cumhuriyet döneminin yönetici-elit kesimleri modernleşmeyi daha ziyade Batılılaşma olarak değerlendirdiklerinden dolayı geleneksel olana karşı olumsuz bir tavır sergilemeleri, işi daha da içinden çıkılmaz hale getirmiştir. Bu da toplumun kimlik yöneliminde önemli farklılaşmalar ve sapmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Modernleşme Yolundaki Türk Toplumunda Kimlik Arayışları

Modernleşmeyle birlikte, özellikle sosyal ilişkiler alanında geleneksel roller, statüler ve değerler hızla alt üst olmaktadır denilebilir. Sosyal alanda vuku bulan değişimlerin doğurduğu en önemli sonuçlardan biri, kimlik krizinin de sebebi olan parçalanmış bir sosyal yapıdır. Özellikle toplumun bazı geleneksel kesimleri bu parçalanmadan oldukça etkilenmekte; "kimlik arayışı" altında toplumla yeniden bütünleşmenin yollarını aramaktadırlar. Din, genelde bu açıdan bakıldığında modernleşmeye karşı beliren direnişlere meşruluk sağlamakla kalmamakta, toplumsal bütünleştirici işlevi de görebilmektedir.⁴ Bu çerçevede sosyolog Hans Mol, dini, kimliği kutsallaştıran bir faktör olarak ele almıştır. Kutsallaştırma, kimliği oluşturan, koruyan ve gerektiğinde değişmeyi yeni kimlik bağlamında meşrulaştıran bir süreçtir. Bu

⁴ Sarıbay, 46.

süreç beşeri açıdan tanımlanan realiteyi nihai, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlamak demektir.⁵

Dini kimlik, büyük oranda zaman ve mekan faktörleri tarafından tayin edilir ve daima zaman ve mekan faktörlerine dayanır. Bir kişi veya grubun nerede ve ne zaman yaşadığı parametreleri, o kişinin dini kimliğini büyük oranda belirler.⁶

Kimlik düşünüldüğü kadar açık seçik ve sorunsuz bir kavram değildir. En yalın anlamı ile; bir kişisel veya toplumsal varlığın kendi kendini bir şeyle özdeşleştirmek suretiyle algılayıp tanımlanmasını ifade eden "kimlik" ya da "özdeşlik" (identity); fert açısından incelendiğinde belli bir toplumsal ortamda veya bir sosyal grup içinde kişinin ayırt edici çeşitli özellikleri ve özü itibarıyla tanınmasını anlatırken, toplumsal bakımdan ise, bir sosyal grubun, toplumun yahut milletin kendi öz varlığının ötekenden ayrılışını simgelemektedir.⁷ Kimlik, kişinin yahut bir sosyal grubun çeşitli mensubiyetlerini açıklayan, onun tanınmasını sağlayan ve dış gözlemlerle kavranabilen özellikleridir. Kimlik, kişinin ve toplumun kendini bilmesi, kendiliğinin farkına varmasıdır. Kimliği, özneyi en yakın diğerlerinden ayıran farklılıklar olarak da ifade edebiliriz. Kimlik insanın sosyal belirticilerinden oluşur. Kimlik durağan ve sabit olmayıp, değişken ve çoğulcudur. Siyasi, milli, dini, ailevi, cinsel, mesleki, sosyal mensubiyetleri belirten kimlik, aynı zamanda ferdin sosyal rol ve statülerini yansıtır.⁸ Sosyal kimlik, bireyin dinsel, etnik, siyasal, kültürel vs. gruplardaki üyelikleriyle ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Birey sosyal kimliğini aidiyet hissiyle bağlı olduğu gruplara atıfla tanımlamaktadır. Bu anlamda sosyal kimlik bireyin grup içindeki diğer üyelerle ortaklaşa paylaştığı kolektif kimlik olarak kavramlaştırılabilir.⁹ Bu yönüyle "kimlik" veya "özdeşlik" konusu psikoloji yahut sosyal psikolojinin sınırları dışında dini-sosyal bir muhteva da kazanmıştır.

⁵ Taştan, A. Vahap, *Kimlik ve Din Kayseri'den Yurt Dışına İşçi Göçü Olayının Kültürel Boyutu*, Kayseri, 1996, 14-15.

⁶ Zuckerman, Phil, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınlap, Ankara, 2006, 73.

⁷ Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1998, 377; Arda, Erhan (Ed.), *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*, Bursa, 2003, 351.

⁸ Kösoğlu, Nevzat, "Kültür/Kimlik Üzerine", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 33, Mart-Nisan 1995, 43.

⁹ Yapıcı, Asım, "Algısal Açıdan Müslüman Kimliği ve Dindarlık", Ed. Ünver Günay/Celalettin Çelik, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Adana, 2006, 211.

Kimlik, herhangi bir kişi veya grubu, diğer kişi ve gruplardan ayıran özelliklerin bütünüdür. Kendi kendisiyle aynı olma; değişen durumlarda kendi kendisi kalma, aynı kalma anlamına gelir¹⁰. Kimlik, kişinin varlık karşısında ben olma bilinci ve varlığı yorumlama biçimidir. Kimlik siyasi, dini, mesleki, sosyal ve cinsi özelliklere ait olabilir. Taşıdığı kimlik ile insan kendi özelliğini ve öznel gerçekliğini hem kendisi ve hem de başkaları için bilinir kılmaktadır. Bu bağlamda herhangi bir din veya ideoloji, yeni bir insan modeli oluşturmak için kendisinin ideal olarak tanımladığı kimlikler meydana getirir¹¹. İnsan, tarihi süreç içerisinde kendi ürettiği bilgi ile kimliğini tanımlamaya çalışmışsa da daha çok dini bir kaynaktan onun için anlam, tanım ve meşruiyet aramıştır.¹² Dinin sunduğu kimlik sürekli ve evrensel özellik taşır. İnsanın hem bu dünyadaki varlığını anlamlandırır; hem de onu ölümden sonra gelecek bir dünyaya hazırlar. İslâmi kimlik modeli insanın yaratılış öncesinden başlayıp, bu dünya hayatını kuşatan ve ahirette de devam eden bir çizgi takip eder.

Tajfel, her kişinin benlik imajının en azından iki önemli parçayı kapsadığını ifade eder. Buna göre bir ‘kişisel kimlik’ vardır. Bu kişisel kimlik, kişiyi çevresindeki diğer kişilerden ayıran tam anlamı ile kişisel vasıf ve özellikleriyle belirlenir. Ama her kişinin aynı zamanda bir ‘sosyal kimliği’ de vardır. Bu sosyal kimlik kişinin özel bir gruba, o grup üyeliğine bağlanan emosyonel ve değer anlamlarıyla birlikte ait olduğu bilgisiyle belirlenen, bireyin benlik imajının bir kısmına dayanır. Tajfel, bir grubun sosyal itibarının üyelerine yansıdığını ve bu şekilde de onların sosyal benliklerini belirlediğini varsayar.¹³ Yüksek mevkili bir grubun üyeleri kendilerini rahat bir pozisyonda bulur. Grupların bu yüksek prestiji onlara olumlu bir sosyal kimlik sağlar.¹⁴ Buradan hareketle, günümüzde Müslüman toplumlarda görülen kimlik krizinin önemli sebeplerinden biri, kendileri hakkındaki algılarıdır diyebiliriz. Aynı zamanda medyanın tek yanlı olarak sürekli aşığılamaları ve suçlu gösterme çabaları ve hatta

¹⁰ Aydın, Suavi, *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve “Türk Kimliği”*, İstanbul,1999, 12-21; Güvenç, Bozkurt, *Türk Kimliği Kültür Tarihinin Kaynakları*, Ankara, 1993, 1-17; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, 145.

¹¹ Arslan, Abdurrahman ‘İnsan ya da Aklın Kimliği’, *Bilgi ve Hikmet*, Güz/1993, Sayı: 4, 3.

¹² Arslan, 4.

¹³ Vanbeselaere, Norbert, “Gruplar Arası Davranışın Sosyal Psikolojik Analizi: Bireyci Bir Yaklaşımdan Sosyal Kimlik Yaklaşımına”, *Gruplararası İlişkiler ve Sosyal Kimlik Teorisi*, Ed. Sibel A. Arkonaç, İstanbul, 1999, 22.

¹⁴ Vanbeselaere, 24.

dünyadaki bütün olumsuzlukların kendilerine yüklediği günah keçisi gibi gösterilmeleri, bu krizi daha da derinleştirmektedir.

Etnolojik veya sosyal antropolojik çalışmalarda kimlik, bir insan topluluğunun kolektif kimliği olarak kavramsallaştırılmakta ve çeşitli kültürlerin Batı kültürüne karşı varlığını koruması çerçevesinde ele alınmaktadır. Kolektif kimlik, belirli bir alanda kök salmış bir takım grupların (etnik toplulukların) diğer gruplardan farklarını ortaya koyma, vurgulama talebidir. Kolektif kimlik, belirli bir durumu değil, bir süreci yansıtır. Bir komünitenin kimliği, diğer komünotelerle ilişki içerisinde ve zamanla değişir. Hiçbir komünote, tek başına ve zaman-mekan dışı bir tözsel kimliğe sahip değildir. Nasıl ki bireysel kimliklerin oluşumu ancak kişiler arası ilişkiler bağlamında mümkünse, kolektif kimliklerin oluşumu da komünoteler arası ilişkiler bağlamında söz konusu edilebilir. Kolektif kimlikte geçmişe dönük bir yan vardır; çünkü kolektif kimlik, bir takım semboller, anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve bilgilerle yüklü bir gelenekten, geçmişin mirasından, kısacası kolektif bellekten hareketle inşa edilir. İnsan toplulukları kendilerini ortak geçmişte tanıır, bu geçmişi belleğine işler, ritüel törenlerle anar ve yorumlar. Dolayısıyla kolektif kimliğin inşasında "sosyal imajinerin kolektif belleği şekillendirmesi" söz konusudur.¹⁵

Kolektif kimlik, belirli bir insan grubunun kendi hakkındaki bilinci ve duygusuyla ilişkilidir; topluluğun kendine özgü niteliklere sahip olduğu ve bir tekillik taşıdığı yönündeki bilinci ve aidiyet duygusudur. Bu bağlamda, dil, kültür, din, tarih, yaşam alanı, maddi koşullar gibi öğelerin yanı sıra topluluğun belleği, kolektif kimliği yapılandıran önemli bir faktör olarak belirmektedir.¹⁶

Toplumsal kimlik, bir inşa sürecidir. İlk olarak, kolektif kimlikler, kendilerine ait kültürel özellikleri ön plana çıkarırlar. Bununla bağlantılı olarak, sürekli farklılıklarını vurgulayan kolektif kimlikler, özlerinde bulunduğunu iddia ettikleri kültürel özelliklerin, diğer gruplara karşı kendilerini üstün konuma yerleştirdiği savını ileri sürerler. Kolektif kimliğin inşa sürecinde göze çarpan bir başka nokta, topluluk üyeleri arasında bağların sağlamlaştırılması amacıyla bir ötekinin icat edilmesidir. Üyeler arasında biz duygusunun oluşturulması

¹⁵ Bilgin, 52-53.

¹⁶ Bilgin, 55.

amacıyla onlara ihtiyaç vardır ve bu ötekilere göre kolektif kimliği taşıyan üyeler kendilerini tanımlarlar.¹⁷

Günümüzde kültür ve kişilik ilişkileri konusunda farklı yaklaşım modellerinden söz etmek mümkündür. Bunların içinde kültür kişilik yaklaşımına karşıt görüş olduğu gibi, psikolojik indirgeme yaklaşım, kişilikle kültürün aynı şey olduğu görüşü, kişiliğin ara değişken olduğu görüşü ve iki sistem görüşü bulunmaktadır. Bu sonuncu görüş içinde sosyo-kültürel sistemle kişilik sistemi arasında ideal uyum, yerleşik olamayan uyum, kurumsal değişme sonucu ortaya çıkan uyumsuzluk ve karakter olarak ortaya çıkan uyumsuzluk gibi ilişkilerin olabileceği ileri sürülmüş bulunmaktadır.¹⁸ Bu açıdan kimlik konusu, sosyo-kültürel ortam ve kişilik ilişkileri bağlamında farklı perspektiflerden ele alınıp değerlendirilebilecek bir konudur. Kısacası, özcü anlayışlarda, kimliğin tutarlı ve yaşam boyunca az çok aynı kalan eşsiz bir nüve ya da öz (gerçek ben) olduğu varsayıyordu. Buna karşın, hem sosyolojik hem psikanalitik kuramlar, vurguyu değişik derecelerde kimliğin yaratılmış ve kurulmuş karakterine yapmışlardır.¹⁹

Bireyin kimliğini tanımlaması için yanıtlaması gereken sosyal-psikolojik soruların çeşitliliği, kişilerin ya da toplumsal grupların tek bir kimliğe sahip olamayacaklarını, birçok kimliğe birden sahip olabileceklerini ortaya koymaktadır.

Grupların/milletlerin kimlikleri sabit ve durağan değildir. Tam tersine o, durumsal olup zaman ve mekâna göre yavaş, orta veya hızlı bir değişim süreci takip eder. İnsan, yaşamını değişik grupların üyesi olarak sürdürmektedir. Bu gruplar, toplum ve çevresiyle ilişkilerinde vasıta rolü oynuyor ve sosyal kimliğin oluşumunu hazırlıyor. Etnolojik veya sosyal antropolojik araştırmalar, kimlik sorununu, çeşitli kültürlerin birbirleriyle çatışması, daha açık bir ifadeyle çeşitli kültürlerin Batı kültürüne karşı varlığını koruması çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre, uluslararası ilişkiler ve alışverişler geliştikçe teknolojik uygarlığın tek biçimleştirici sonuçları açıkça hissedilmekte ve bunu telâfi edici bir karşı çıkış sonucu, çeşitli

¹⁷ Yılmaz, V. Ertan, *Bir Kimlik Oluşturma Aracı Olarak İslami Popüler Romanlar*, Ankara, 2000, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

¹⁸ Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul, 1988, 266-285.

¹⁹ Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay/Derya Kömürcü, Ankara, 1999, 405.

alan ve düzeylerde farklılık ve özellik duygusu uyanmaktadır.²⁰ Kolektif kimlik, belirli bir alanda kök salmış bir takım grupların diğer grup ve topluluklardan farklarını ortaya koyma isteğidir.²¹ Bir grup bireyin, kendilerini tanımak ve ilgileri, mekanları, sosyal ilişkileri grup halinde işlenebilen, yönetilen, doğrulanabilen bir grup oluşturmak için geliştirdikleri bir eğilimdir.

Kolektif kimlik, belirli bir durumu değil, bir süreci yansıtır. Kolektif kimlikte geçmişe dönük bir yan vardır; çünkü kolektif kimlik, bir takım semboller, anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve bilgilerle yüklü bir gelenekten, geçmişin mirasından, kısacası Kolektif bellekten hareketle inşa edilir. İnsan toplulukları kendilerini ortak geçmişte tanır, bu geçmiş belleğine işler, ritüel törenlerle anar ve yorumlar.²² Kolektif kimlik, belirli bir insan grubunun kendi hakkındaki bilinci ve duygusuyla ilişkilidir; topluluğun kendine özgü niteliklere sahip olduğu ve bir tekil taşıdığı yönündeki bilinci ve aidiyet duygusudur. Bu bağlamda dil, kültür, din, tarih, yaşam alanı, maddi koşullar gibi öğelerin yanı sıra, topluluğun belleği, kolektif kimliği yapılandıran önemli bir faktör olarak belirmektedir.²³ Kolektif bellek bir topluluk tarafından yaşanmış ise içselleştirilmiş deneylerin bilinçli olan veya olmayan anılarının bütünü olarak, topluluğun geçmişinden kalanı ve süregelenini ve bu topluluğun geçmişini, ne yaptığını ifade etmektedir. Bir grup veya topluluğun kimliğini tanımlama çabaları, onların zorunlu olarak geçmişlerine bakmalarını içermektedir. Bu anlamda kolektif kimlik, aynı zamanda bir dolaylılık ve bir uzun sürelilik, bir yapı ve bir konjektür ifade etmektedir.

Toplumların kimliklerini belirleyen unsurlar dil, kültür, din, tarih, yaşam alanı, maddi koşullar vs.dir. Ancak, bunlardan hangisinin hakim faktör olduğu sorusu tartışmalıdır.

²⁰ Connolly, William E., *Kimlik ve Farklılık, Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, Çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, 1995, 69-97; Morley, David/Robins, Kevin, *Kimlik Mekanları, Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul, 1997,40-48; Rutherford, Jonathan, "Yuva Denilen Yer: Kimlik ve Farklılığın Kültürel Politikaları", *Kimlik Topluluk/Kültür/Farklılık*, Çev. İrem Sağlamer, İstanbul, 1998, 20-25.

²¹ Mercer, Kobena, "Cangıla Hoşgeldiniz: Postmodern Politikada Kimlik ve Çeşitlilik", *Kimlik Topluluk/Kültür/Farklılık*, İstanbul, 1998, 49-81.

²² Bilgin, Nuri, *Kolektif Kimlik*, İstanbul, 1995, 59-62.

²³ Günay, 378; Smith, 31-32.

Öyleyse, bir milleti neye göre tanımlamak gerekir? Bu soruya İslâmcı kesim dini merkeze alarak cevap veriyor. Bunun haricindeki kimlik faktörlerini ise, ırkçı veya batıcı sayıp reddetmektedirler. Dinin haricinde aranan bütün etiketleri Müslümanları bölmeye , parçalamaya veya yok etmeye yönelik Batı' nın bir oyunu olarak değerlendirmektedirler. Zira, Fransız İhtilâli sonrasında bütün dünyaya yayılan milliyetçilik fikirleri İslâm dünyasında da etkisini göstermiştir. Doğal olarak bu durumdan en fazla etkilenen ülke ise çok uluslu/dinli bir yapıya sahip olan Osmanlı İmparatorluğu olmuştur. Bu çerçevede, Tanzimat'tan itibaren İslâmcıların önemli bir kısmının üzerinde durduğu ümmetçilik düşüncesi de yaşanan bu tarihi tecrübe ile yıkılmış oldu.

Dinle toplumun karşılıklı etki-tepki ilişkileri çerçevesinde dinin toplumsal yapı ve değişimler üzerinde etkisi olduğu gibi, toplumsal yapı ve kurumların din üzerindeki etkilerinden söz etmek mümkündür. İslam dini bu anlamda toplumumuzda hem mevcut düzeni korumaya yönelik muhafazakar fonksiyonu ve hem de düzeni değiştirmek isteyen bir işlev görmektedir. Siyasal İslam bu konuyla hem düzeni değiştirmek isteyen etkin bir müslüman kimlik olarak ve hem de düzenin muhafazasından yararı olanların sosyo-ekonomik yapıyı müslüman öğretisi ile koruyabilecekleri edilgen İslami kimliğe hitap eden bir ideoloji olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴

Geleneksel toplumlarda insanların kimliklerinin daha çok yapısal bir temeli vardır. Bu kimlikler aile yapısı içerisinde veya daha geniş akraba ilişkileri çerçevesinde belirleniyordu. Din de böyle dar bir kültür ortamı içerisinde şekillenerek ferdi ve toplumsal hayattaki yerini alıyordu. Modern toplumlarda ise, sürekli değişme ve hareketlilik hakimdir. Dolayısıyla fertler de sabit değil hareketlidir. Aynı şekilde, modern toplumda yapısal özelliklerden ziyade kültür ön plana çıkıyor.²⁵ Din, kişisel olgu haline geliyor. Modern olmak, tarihsel gelenek ve dışsal otoriteler karşısında bir özerklik talebidir. Bu ferdi anlamda özerklik talebi olduğu gibi, toplumsal düzeyde de aynıdır. Fert ve toplum kendi yaşadığı veya yaşamak istediği dünyayı

²⁴ Yücekök, Ahmet, *Dinin Siyasallaşması Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, İstanbul, 1997, 33.

²⁵ Özdalga, Elisabeth, "Türkiye'de İslâmi Uyanış ve Radikalleşme Üzerine", *İslâmi Araştırmalar*, Cilt: 4, Sayı:1, Ocak 1990, 58.

kendisi yaratmak ve şekillendirmek istemektedir. Dolayısıyla dini gelenek ve otoritelerden kurtulma çabası vardır.

Modernleşme sürecindeki Türk toplumunda kimlik arayışlarını iki kategoride ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi, modernitenin fert ve toplum hayatında meydana getirdiği belirsizlikler, parçalanmışlıklar karşısında dini temelli bir kimlik oluşturma çabasında olanlardır. İkincisi ise, modern toplumda dinin etkisinin zayıflayacağı hatta yok olacağı düşüncesinden hareketle din tabanlı kimlik yerine laik/seküler kimlikler oluşturma gayretleridir. Bu görüş yönetici/elit kadrolar tarafından desteklenmesine rağmen fazla başarılı olamadı. Özellikle Batı'nın yarattığı kültür şoku, kültür erozyonu karşısında, enformasyon ve bilgi çağının etkilerinden korunmak için milli kültür ve dinlere karşı büyük bir ilginin doğduğu gözlenmektedir. Esasen din, insana hayatın anlamını öğretmeye çalışarak onu her yönüyle yalnızlık, meçhuliyet ve belirsizlikten kurtararak, bir anlam vermiştir. Bu anlamlılık ile birey, Allah-dünya (evren)-insan ilişkilerini oluşturmaktadır. Ancak bazılarının iddia ettiği gibi bir toplumda tek kimlik belirleyici ve kimliği dinin basit bir fonksiyonu gibi görmek doğru değildir. Tarihi süreç içerisinde kimlik ve din ilişkileri durum ve şartlara bağlı olarak sürekli değişmiş olup, dinin oradaki rolü genelde öteki faktörleri tamamlama biçiminde tezahür etmektedir. Onun bu tamamlayıcı kimlik belirleme fonksiyonu dinin sosyo-kültürel hayat üzerindeki etkisinin sekülarizasyon sonucu giderek azaldığı günümüz modern toplumlarında da bir şekilde varlığını sürdürdüğü gözlenmektedir. Hatta modern kültürün aşırı ayrımlaşma, uzmanlaşma ve ferdiyetçilik eğilimleri çerçevesinde kişilikleri ve kimlikleri parçalayıcı ve dağıtıcı etkileri karşısında dinin kimlik belirlenmesindeki tamamlayıcı ve birleştirici fonksiyonunun önemi de artmaktadır.²⁶ Sanayileşme ve kentleşme, eğitim-öğretim ve iletişim alanındaki hızlı ilerlemeler ve globalleşme gibi çeşitli faktörlerin etkisi altında toplumsal farklılaşma ve değişimdeki artış ve bunalıma paralel olarak dini, mistik ve mezhebi hareketlerde gözlenen hızlanma, din faktörüne referanslı kimlik arayışı süreçlerinde de artışa sebep olduğu gözlenmektedir. Bu çerçevede toplumumuzun yatay ilişkiler bazında sivil dini kurumların (tarikât ve cemaatler, vakıflar, dernekler) kimlik kazandırma çabaları önem taşımaktadır. Türkiye'de hızlı sosyal değişme ve modernleşme sorunları karşısında

²⁶ Günay, 379-380.

dinsellikte gözlenen artışı bir yönüyle toplumun kimlik arayışı olarak değerlendirmek mümkündür.

Bilindiği gibi, özellikle son yıllarda hızla artan bir şekilde yapılan araştırmalarda gerek müslüman Türk toplumunun gerekse diğer müslüman toplumların ciddi bir kimlik sorunu yaşadıkları tespit edilmektedir. Ancak bu konunun farklı kesimlerce çok değişik şekillerde yorumlandığını görmekteyiz. Öyle ki bazıları meseleyi kültürel yozlaşma, kimlik kaybı, dinden uzaklaşma vs. terimlerle ilişkilendirerek açıklamaya gayret ederken bazıları ise, bunu bir türlü Batılı olamama, moderniteye uyum sağlayamama, şehirleşememe gibi olguları göz önüne alarak izaha çalışmaktadırlar. Meseleye hangi açıdan bakılırsa bakılsın, Müslüman toplumların bir kültür ve kimlik sorunu yaşadıkları rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu bu sorunun çok farklı nedenleri olmakla birlikte, bunun en başta gelen nedeni, İslâm medeniyeti ile Batı medeniyeti arasında kesin bir geçişin sağlanamamasıdır. Yerimizi ve hangi uygarlığa ait olduğumuzu tam olarak belirleyebilmiş değiliz. Nitekim günümüzde, bugünle geçmişimiz arasında bir kopukluk bulunmaktadır. Gerçekten kimlik krizini yaratan husus da bu açıklaması yapılamayan kopukluktur. İslâm dünyasında Batı karşısında mağlubiyetlerin alındığı tarihten itibaren hayatın hemen her alanında bir uyanış hareketinin başladığı görülmektedir. Bu canlanma, Müslüman toplumların askerî ve siyasî alanda tekrar eski gücüne ve kuvvetine kavuşma istek ve kararlılığını yansıttığı gibi, onların kendi kimliklerini muhafaza etme çabası olarak da anlaşılabilir. Özellikle Batılı milletlerin kendi üstünlük ve güçlerine olan kesin inancı, Müslümanları ilim ve teknik alanında dış dünyaya açılmaya zorlarken, kültürel olarak ise bir anlamda kendi içine kapanmaya itmiştir. Bu çerçevede, Müslümanlar bireysel ve ulusal kimliklerini oluştururken, aynı zamanda evrensel bir din çatısı altında (İslâmiyet-Müslümanlık) İslâm ümmeti bilincinin yeniden uyandırılması için çaba sarf ediyorlardı.

Dinin bir üst-kimlik belirleyici olarak kullanılmasında bizzat Osmanlı hükümdarlarının (Abdülaziz ve özellikle II. Abdülhamit'in) devletin çöküşünü engellemek ve Avrupa devletleri ile Rusya'nın Hıristiyan cemaatin haklarını korumak bahanesiyle sık sık devletin işlerine müdahalelerini engellemeye dönük bir karşı koyma aracı olarak değerlendirebiliriz. Hıristiyan milletlerin bağımsızlık mücadeleleri ve sonuçta imparatorluktan kopmalarının yarattığı travmanın Osmanlı padişahı ve devlet adamlarını (II. Abdülhamit) dini merkeze alan İslâmcı

bir siyaset izlemeye sevk ettiğini biliyoruz. Bu çerçevede, XIX. yüzyıla kadar kesinlikle siyasi otoriteyi tanımlamak için halifelik unvanı kullanılmamasına rağmen en azından Müslüman kesimi bir arada tutar düşüncesiyle Osmanlı sultanları sıfatlarının yanına “halifeliği”de eklemişlerdir.

Batı'nın ve bilhassa İngiltere ve Rusya'nın halkı Müslüman olan sömürgelerinde Osmanlı hükümdarının halifelik unvanını kullanması, bu ülkeler karşısında bir savunma mekanizması olarak düşünüldü. Burada şunu da belirtmemiz gerekmektedir ki “halifelik” gibi esasen Arap-İslâm kültürüne ait bir sıfatın Osmanlılar tarafından kullanılması yalnızca Müslüman kitlelerin ayrılmasını önlemeye yönelik bir siyasi kaygının ürünü değildir. Bunun yanında, Batılı büyük devletlerin (İngiltere, Fransa ve Rusya) Osmanlı İmparatorluğundaki Hıristiyanların hamisi rolünü oynamaları; özellikle de Rusya'nın Ortodoks Hıristiyanları kışkırtarak Balkanlarda istikrarsızlık çıkarması ve buradaki etnik milliyetçilik hareketlerini teşvik etmesi karşısında Osmanlı Devleti de tüm Müslümanların halifesi olmak gibi bir manevra ile bu devletlerin Ortadoğu, Orta Asya ve Hint yarımadasındaki sömürge faaliyetlerine karşı dış siyasetinde denge unsuru sağlamıştır. Böylelikle, Osmanlı, bir taraftan kendi yönetimi altındaki Müslümanlar üzerindeki otoritesini sağlamlaştırmaya çalışırken, diğer taraftan kendi hakimiyet sınırları dışında kalmakla beraber, Müslüman milletlerin temsilcisi konumunda görünmek istemiştir. Fakat, hemen ifade etmeliyiz ki, dağılma döneminin bu manevrası Müslüman Arap, Arnavut ve Boşnaklar tarafından fazla ciddiye alınmamış, söz konusu milletler birer birer imparatorluktan ayrılmışlardır. Böylelikle Fransız İhtilâli sonrasında tüm çok uluslu devletleri etkileyen ve dağılmalarına yol açan milliyetçilik hareketlerinin önüne din (İslâm) kardeşliği düşüncesi yerleştirilerek, hiç olmazsa Müslüman toplulukların içeride kalmasını amaçlanmaktaydı. Ancak, konunun siyasi boyutunun yanı sıra sosyal ve kültürel yönleri de giderek ağırlık kazanmaktadır

Esasen, İslâm ve Müslümanlık Tanzimat'tan itibaren yoğunluk kazanan Batılılaşma-çağdaşlaşma-dünyevileşme tartışmaları içerisinde sosyal ve kültürel boyutlarıyla yerini almıştır. Bu tartışmalar etrafında temelde Türk aydınının iki kutba ayrıldığı görürüz. Bir yandan din, batılılaşmanın ve ilerlemenin önünde bir engel olarak görülürken, diğer taraftan

ise, bizzat ilerlemenin ve gelişmenin motor gücü olarak kabul edilmiştir.²⁷ Birinci anlayışın temsilcileri, daha ziyade evrimci-pozitivist düşüncenin etkisinde kalarak, çağdaş bir toplum olabilmek için sosyal-siyasi hayatın dinin nüfuz alanından çıkarılması gereğine inanıyorlardı. Bunlar, İslâm'ı ferdin vicdanında yalnızca bir inanç ve ahirete yönelik bir kilit olarak görüyorlardı. Bunun karşısındaki görüş, dini fertle Allah arasındaki ilişkilerle sınırlı vicdani bir mesele olmaktan ziyade, hayatın bütününe kapsayan topyekün bir siyasi-sosyal hayat nizamı olarak algılayan İslâmcı anlayışı geliştirmiştir. Dolayısıyla, modernleşmenin bir sonucu olarak insanların din ve dünyaya bakışlarında da farklılaşmalar olmuştur. Sanayileşme arttıkça dinin sosyal hayattaki etkisinin azalacağı ve nihai aşamada ortadan kalkacağı şeklindeki pozitivist yaklaşım bugün için önemini yitirmiştir.

Müslüman toplumlardaki ilk ciddi kimlik bunalımı sömürgeciliğin doğuşuyla birlikte hız kazandı.²⁸ İslâm dünyası XIX yüzyıl boyunca Batı karşısında askeri, ekonomik ve en sonunda siyasal açılardan yenik düştü. Bunun sonucu olarak ise, İslâm ve Müslümanlık çeşitli açılardan sorgulanmaya, tartışılmaya başlandı. Müslümanların bu duruma gelmelerinde dinlerinin rolü ve etkisi nedir? Vahiyle akıl, dinle bilim ve teknoloji arasında herhangi bir çelişki var mıdır? İslâmi hayat tarzı, çağın gereklerini karşılayabilecek, modern insanın ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek özellikte midir? Bu ve benzeri sorulara aranan cevaplar İslâmi modernizmin de doğuşuna zemin hazırlamıştır. Esasında, Batı karşısındaki gerileme Müslümanları bir yandan kimlik bunalıma iterken, diğer yandan onlara, ileriye yönelik olarak siyasal-toplumsal vaziyet alışları için hedef sağlamaktaydı. XX. yüzyıl, Müslümanların bağımsızlık hareketleri sonucunda sömürgelerin tek tek bağımsızlıklarını kazanmaları ve bütün İslâm dünyasında birbirinden ayrı birçok ulusal devletin ortaya çıkmasına sahne olmuştur. Bağımsızlık hareketlerinde İslâm çoğu zaman en önemli rolü oynamıştır. Ancak, bağımsız Müslüman devletlerin kurulması yahut sömürgeciliğin sona ermesi bu toplumlarda yaşanan kimlik krizinin de aşıldığı anlamına gelmiyordu. Esasen İslâmi kimlik problemi dinin devlet ve toplumsal hayat üzerindeki etkisi çerçevesinde yeniden

²⁷ Günay, Ünver, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu*, Nisan- Mayıs 1997, Cilt 17, Sayı 116-117, 82; Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç (Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni)*, İstanbul, 1991, 10.

²⁸ Coşkun, Ali, "Modern Dünyadaki Kimlik Bunalımlarının Toplumsal Boyutları", *Bilgi ve Hikmet*, Güz-1993/4, 47-56.

değerlendirilmeye çalışılmaktaydı. Ancak bu etki, değişik oranlarda kendini hissettirmişse de, başta Türkiye Cumhuriyeti olmak üzere çoğu İslâm ülkesinde görülen Batıcı-laik temayüllerle birlikte İslâm, toplum hayatındaki yerini kaybetmeye başlamış, İslâmi kimlik arayışlarının getirdiği sorunlar çözümsüz kalmıştır. Bu durum, özellikle İslâm'ın devlet dini olması konusundaki anayasal tartışmalarda, eğitim, hukuk alanındaki düzenlemeler, kadın ve ailenin toplumdaki konularının yeniden düzenlenmesi gibi konularda kendini göstermiştir. İslâmi kimlikle ilgili çözümlenemeyen gerilim, "İslâmi diriliş", "öze dönüşçülük", "İslâm Rönesans'ı", "İslâmi Fundamentalizm" gibi isimler altında İslâmi bir devlet ve hayat tarzı isteğini yansıtan ifade şekillerinde somutlaşmaktadır.

Bilindiği gibi dinin modern toplumsal hayattaki etkisi ve fonksiyonları azalmaktan ziyade farklılaşmıştır. Hervieu-Leger'in belirttiği gibi sekülerleşme, bütünüyle rasyonel bir toplum içersinde dinin gerilemesi değil; fakat dindarlık formlarının yeniden şekillenmesi olarak anlaşılmalıdır.²⁹ Esasen hala din, modernitenin yarattığı bireysel ve toplumsal kimlik bunalımının aşılmasında belirleyici bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰ Bunun yanı sıra, milli kimliklerin oluşma sürecinde de dinin etkileri yadsınmaz.

İslâm dini, modern Batının etkilerine maruz kaldığı zamana kadar siyasal ve sosyal bir düzen ile, Müslümanlara hem birey hem de toplum olarak istikamet ve anlam kaynağı olan kendi içinde tutarlı bir dünya görüşü sunmaya devam etmiştir. Zira o, değişen siyasal iktidarlara rağmen ideal bir devlet, toplum ve hukuk yapısı ve genel bir istikrar ve kimlik bilincinin kaynağını oluşturmuştur. Osmanlı İmparatorluğunun çöküşü, Batı müdahaleciliği ve milli devletlerin kurulması ile birlikte bu geleneksel toplumlar, modernleşme sürecinin bir sonucu olarak çeşitli ideolojik, siyasal ve sosyal baskılarla yüz yüze gelmişlerdir. Bağımsızlıklarını yeni kazanan Müslüman devletlerin ayrı uluslar olarak çağdaşlaşmaya ve gelişmeye çalışmaları, Batılı modelleri örnek alıp bir ölçüde İslâm'ın siyasal-toplumsal

²⁹ Hervieu-Leger, Daniele, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", Ed. Bünyamin Solmaz/İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Konya, 2006, 141.

³⁰ Smith, Anthony D., *Milli Kimlik*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, 1999, 20-23; Gellner, Ernest, *Uluslar ve Ulusculuk*, Çev. Büşra Ersanlı Behar/Günay Göksoy Özdoğan, İstanbul, 1992, 79-116; Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, Çev. Simten Coşar/Saltuk Öztürk/Nalan Soyarik, İstanbul, 1998, 42-86; Şenel, Alaeddin, *İrk ve İrkçilik Düşüncesi*, Ankara, 1993, 125-140.

alandan çekilmesi sonucunu doğurdu. Bundan da bazı siyasal ve sosyal sorunlar ve boşlukların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu süreçte, Batının kendi tarihsel tecrübelerinin ürünü olan ilke ve kurumlar, tarihsel gelenekleri, değerleri ve deneyimleri farklı olan toplumlar tarafından sorgulanmadan, oldukları gibi benimsendiler. Karşılaşılan bir diğer zorluk ise, bütünüyle laik bir devlet olmayı seçen Türkiye ve İslâmi ilke ve kuralların katı bir uygulayıcısı olarak görünen Vehhabi mezhebini devletin temel dayanağı olarak gören Suudi Arabistan dışındaki pek çok Müslüman devlet daha karmaşık ve eklektik bir tutum sergilediler. Buralarda bazı alanlarda laikleşme eğilimleri görülmekle beraber, İslam'ın ilke ve kurallarının genel anlamda belirleyici bir rol oynadığını söyleyebiliriz.

İslam, birey, grup ve toplum kimliklerinin belirlenmesinde olduğu gibi bir ulusal kimlik de sağlar. Bu sömürgeciliğe karşı savaşım bağlamında daha belirgindir. Çağdaş İslam ulusu, belli bir ülke sınırları içerisindeki Müslümanların toplamından başka bir şey değildir. İslam dini, bir takım ayrıcalıklardan yoksun bırakılan Müslümanlara güçlü, gerçek bir ortak kimlik ve güven duygusu verir.³¹ Özellikle Batı sömürgesi konumundaki Müslüman toplumların bağımsızlık mücadelelerinde İslam, milli bir şuuru doğmasına yol açan etkenlerin başında gelmektedir.

Din, önemli bir sosyal bütünleşme aracıdır. Dolayısıyla bireysel ve grup kimliğinin oluşmasında büyük bir işlev yerine getirir. Dinin fert ve toplum üzerindeki etkisi yer ve zaman şartlarına bağlı olarak yoğunluk bakımından farklılıklar göstermekle beraber, günümüz dünyasında da sürmektedir. Ancak, dini hayatın ve dünyanın tek anlam verici kaynağı olarak alınacak olursa bir takım zorluklarla karşılaşmaktadır. Böyle bir varsayım kabul edilecek olursa milletleri birbirinden ayıran kültürel özelliklerin ve bilhassa milli unsurların yok sayılması ve aynı dine /inanca/ideolojiye sahip toplumların bir ümmet birliği içerisinde birleşmeleri gerekirdi.

Diğer taraftan milliyetçi kesim ise, milleti tanımlarken dil, tarih, gelenek, coğrafya ve soy gibi unsurlara ağırlık vermekte, dini ise bu unsurlardan sadece bir olarak görmektedirler. Bu tanıma göre, Müslüman toplumların farklı kültürel özelliklere sahip milletler olmaları mümkündür.

³¹ Gellner, Ernest, *Postmodernizm İslam ve Us*, Çev. Bülent Peker, Ankara, 1994, 32-33.

Batıcılar ise, başta lâiklik olmak üzere milleti Batı değerlerine göre tanımlamakta, bu ise milletin tarih boyunca sahip olduğu temel ve milli özelliklerden soyutlanması, yeni bir kimliğe bürünmesi anlamına gelmektedir.

Bütün bu yaklaşımlar çerçevesinde şu soru sorulabilir: Acaba milletler tarihte olan biçimiyle mi, yoksa halihazırdaki durumuyla mı, ya da ileride olması istenilen şekle göre mi tanımlanacaktır? Bizce milleti tanımlarken her üç hususa da önem vermek gerekir. Dün ne idik sorusuna verilecek cevap kadar bugün neyiz, yarın ne olmalıyız sorularına verilecek cevaplar da önemlidir. Yani, geçmiş, an ve gelecek birlikte düşünülmelidir.

Müslümanlar, Avrupa'nın siyasi, sosyal ve iktisadi etkilerine maruz kalınca İslâmi kimliklerini sorgulamaya başladılar. Gerilemenin sebepleri nelerdir? Buna sebep din midir? Yoksa dini yanlış anlayıp yaşamalarından mı kaynaklanıyordu? İslâmi kimliklerini kaybetmeden modernleşmeyi nasıl sağlayacaklardı?

Bilindiği üzere, Avrupa Ortaçağ boyunca kilisenin yoğun baskısına maruz kalmıştı. Din adamları sınıfı kendi istek ve düşünceleri ile çelişen hiçbir şeye müsaade etmiyorlardı. Avrupa'da Rönesans ve reform olarak adlandırılan hareketle bilimde, sanatta ve yönetimde kilisenin baskısına son verildi. Din, ruhani bir uğraş olarak ferdi baza indirildi. Kilise de sadece din işlerini organize eden bir kurum haline getirildi. Avrupa gerçekten din adamlarının nüfuzu ve kilise otoritesinden kurtulunca büyük bir gelişme hamlesi yakaladı. Bilim, felsefe ve teknoloji alanında zekasının sınırlarını zorlayacak boyutlara ulaşıldı. Dünyada bir bilgi ve iletişim devrimi yaşandı. İşte Müslümanlar böyle bir ortamda dinlerini sorgulamaya başladılar. Bunda Batılı bilim adamlarının "Müslümanları geri bırakan dinleridir" iddiasının da etkili olduğunu söylememiz gerekir. Buna bizde Namık Kemal gibi mütefekkirler çok sert tepki gösterdi. Cemaleddin Afgani gibi alimler ise bu iddianın doğruluğunu ispata çalıştılar. Her ne olursa olsun, Müslümanlar bir gerçekle karşı karşıya idiler: Bunu da çağdaş dünyada yaşanan modernizm süreci olarak tanımlayabiliriz. Söz konusu bu süreç karşısında belli bir tavır belirlemenin Müslüman aydın için kolay olmadığını belirtmeliyiz. Hala aynı durum geçerliliğini sürdürmektedir. Çünkü, İslâm toplumları henüz modernleşmeyi sağlayamamıştır. Esasen onlar geleneksellik ile modernizm arasında zikzaklar çizmeye devam etmektedirler.

Günümüz Müslümanları kimliklerini dayayacakları temel hususunda farklı görüş ve uygulamalara sahiptirler. Öyle ki, İslâm toplumlarından bazıları etnik temele dayalı kimlik oluşturmak isterken, bir diğer kısmı dini temele dayalı kimlik oluşturma çabasıdır. Örneğini Türkiye'nin teşkil ettiği lâik-seküler tabanlı bir kimlik oluşturmaktadır. Türkiye, bu yapısıyla İslâm ülkeleri arasında ayrı bir yere sahiptir. Bir İslâmi kimlik oluşturma çabalarında Müslümanların modernizmi algılayış biçimleri önemli bir yer tutmaktadır. İslâm ülkeleri bu asrın başlangıcından itibaren bir taraftan siyasi bağımsızlıklarını kazanmaya çalışırken, diğer taraftan yeni dünya düzeni içerisinde sağlam bir yer edinmek gayretindedirler. Irk, dil ve din yönünden birbirinin aynı olan bu gün bir çok İslâm ülkesi vardır. Bu da Batılı devletlerin işini kolaylaştıran bir formül olsa gerektir.

Türkiye'de İslam, modernleşme tarihi boyunca, köklü bir toplumsal değişim geçiren bazı toplum kesimlerinin psikolojik ve sosyolojik ihtiyaçlarına yanıt veriyordu. Geniş kitleler, karşı karşıya kaldıkları büyük toplumsal dönüşümlerin yol açtığı sorunlara çözüm bulmak için yeniden İslam'a yöneldiler. Uygulanan ekonomik politikaların yol açtığı olumsuz sorunlardan korunmak için dini cemaat ve tarikatlara katıldılar. Yeni dünya düzeninde oyunun dışında kalan kitleler, sığınılacak liman olarak dini gördüler. Bundan başka İslami kimlik arayışının kentlere göçle de yakın ilgisi vardır. Çevreden gelen kişilerin, kültürel dokularında İslami ton egemendi. Çevrenin merkezi kültürel olarak fethetmesiyle birlikte, daha çok sayıda insan, İslami bir kimliği benimsedi. Din, bu kesimlerin kültürel dünyalarını biçimlendiren yegane unsurdu. 1980'lerden itibaren dinsel kimlikler daha açık bir biçimde sergilenmeye başladı. Toplumun daha üst statü grupları da İslami yaşayış biçimini benimsediler. Taşrayı temsil eden kültürel gelenek, modernleşme sonucunda, çevredeki yerinden farklı olarak merkezde yeniden kendisini üretti. Merkezi temsil eden seçkinlerin dünyasından farklı olarak çevreyi temsil eden kültürel gelenek, yeni bir kimlik inşa sürecine girdi. Bu kimliğin dayandığı temel unsur İslam'dı (Yılmaz, 2000: 82).

Son olarak şunu söyleyebiliriz ki, modernleşmenin ortaya çıkardığı yeni hayat şartları karşısında tatmin olamayan Türk toplumu, milliyetçilik ve din temeline dayalı bir alana doğru kaymaktadır. Modernizmin etkisiyle oluşan parçalanmış kimlik yapıları, milliyet ve din temelinde yeni bir bütünleşme bazen de farklılaşma sürecine girmiştir. Bilimsel, siyasal,

kültürel ve endüstri alanında gerçekleştirilen devrimlerle kendine yeni ufuklar açan insanlık; şimdi mana dünyasına yönelmektedir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, İnkılap Kitabevi.
- Arda, Erhan (Ed.), *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*, Bursa, 2003, Alfa/Aktüel Kitabevi.
- Arslan, Abdurrahman "İnsan ya da Aklın Kimliği", *Bilgi ve Hikmet*, Güz/1993, Sayı: 4, 3.
- Aydın, Suavi, *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve "Türk Kimliği"*, İstanbul, 1999,
- Belek, Kaan, *Modernleşme Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri*, Ankara, 2006, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İstanbul, 1993, İnsan Yayınları.
- Bilgin, Nuri, *Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu*, İzmir, 1994, Ege Yayıncılık.
- , *Kollektif Kimlik*, İstanbul, 1995,
- Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, 1996, Akçağ Yayınları.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996, Ekin Yayınları.
- Connolly, William E., *Kimlik ve Farklılık Siyasetin Açmazlarına Dair Çözüm Önerileri*, Çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, 1995, Ayrıntı Yayınları.
- Coşkun, Ali, "Modern Dünyadaki Kimlik Bunalımlarının Toplumsal Boyutları", *Bilgi ve Hikmet*, Güz-1993/4,
- Demir, Öner./ Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul, 1993, Atilla Kitabevi.
- Gellner, Ernest, *Uluslar ve Ulusculuk*, Çev. Büşra Ersanlı Behar/Günay Göksu Özdoğan, İstanbul, 1992, İnsan Yayınları.
- , *Milliyetçiliğe Bakmak*, Çev. Simten Coşar/Saltuk Özertürk/Nalan Soyarık, İstanbul, 1998.
- , *Postmodernizm İslam ve Us*, Çev. Bülent Peker, Ankara, 1994, Ümit Yayıncılık
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1998, İnsan Yayınları.
- , "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu*, Nisan- Mayıs 1997, Cilt 17, Sayı 116-117.
- Güvenç, Bozkurt, *Türk Kimliği Kültür Tarihinin Kaynakları*, Ankara, 1993,

- Hervieu-Leger, Daniele, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", Ed. Bünyamin Solmaz/İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Konya, 2006, Çizgi Kitabevi.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul, 1988.
- Kösoğlu, Nevzat, "Kültür/Kimlik Üzerine", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 33, Mart-Nisan 1995.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay/Derya Kömürçü, Ankara, 1999, Bilim ve Sanat Yayınları.
- Meşe, Gülgün, *Çeşitli Sosyo-Kültürel Gruplarda Kültürel veya Sosyal Kimlik Olgusunun İncelenmesi*, İzmir, 1991, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Morley, David/Robins, Kevin, *Kimlik Mekanları Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul, 1997, Ayrıntı Yayınları.
- Özdalga, Elisabeth, "Türkiye'de İslami Uyanış ve Radikalleşme Üzerine", *İslami Araştırmalar*, Cilt: 4, Sayı:1, Ocak 1990.
- Sarıbay, Ali Yaşar, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul, 1995, İletişim Yayınları.
- Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç (Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni)*, İstanbul, 1991,
- Smith, Anthony D., *Milli Kimlik*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İstanbul, 1995, İletişim Yayınları.
- Şenel, Alaeddin, *İrk ve İrkçilik Düşüncesi*, Ankara, 1993,
- Taştan, A. Vahap, *Kimlik ve Din Kayseri'den Yurt Dışına İşçi Göçü Olayının Kültürel Boyutu*, Kayseri, 1996, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Vanbeselaere, Norbert, "Gruplar Arası Davranışın Sosyal Psikolojik Analizi: Bireyci Bir Yaklaşımdan Sosyal Kimlik Yaklaşımına", *Gruplararası İlişkiler ve Sosyal Kimlik Teorisi*, Ed. Sibel A. Arkonaç, İstanbul, 1999, Alfa Yayınları.
- Yapıcı, Asım, "Algısal Açından Müslüman Kimliği ve Dindarlık", Ed. Ünver Günay/Celalettin Çelik, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Adana, 2006, Karahan Kitabevi.
- Yılmaz, V. Ertan, *Bir Kimlik Oluşturma Aracı Olarak İslami Popüler Romanlar*, Ankara, 2000, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yücekök, Ahmet, *Dinin Siyasallaşması Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, İstanbul, 1997,
- Zuckerman, Phil, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınlap, Ankara, 2006, Birleşik Kitabevi.

Search for Identity and Islam in Turkey

Citation / ©-Alperen, A. (2008). Search for Identity and Islam in Turkey. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (2), 59-80.

Abstract- *In this study, the changes and the transformations which the facts of religion and identity had in the process of modernisation will be examined. Modernisation's restricting the area of religion too much has caused questionings concerning the role of religion at the construction of social identity. People participated in a new process leaving their traditional attitudes and temperaments with the modernisation. Especially, the foresight which was expressed by the theory of secularisation that as the societies developed, the influence of religion will decrease and moreover it will disappear entirely by time, has rendered the role of religion in the construction of social identity controversial. Besides, this process didn't occur as it was expected and this caused to arise in the people a state of an injured consciousness. The aim of this study is to manifest that religion can play an active role at uniting the disintegrated identities which were arisen as a result of modernisation.*

Key words- Religion, modernisation, secularisation, identity.

Türk Din Sosyolojisinde Yaşanan Yapısal Güçlükler

Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN*

Atıf / ©- Alperen, A. (2008). Türk Din Sosyolojisinde Yaşanan Yapısal Güçlükler, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2), 81-98.

Özet- Türkiye’de din sosyolojisine olan ilgi ve yapılan çalışmalarda son zamanlardaki artışa paralel olarak çeşitli yöntem sorunları ve yapısal güçlüklerle karşılaşıldığı da bir gerçektir. Sosyolojinin bir bilim olarak ortaya çıkmasından bu yana geçen yaklaşık iki yüz yıllık süreç, sosyolojide yöntem sorunlarının ve tartışmalarının da tarihi olagelmıştır. Sosyal bilimlerde ve sosyolojide yöntem, geniş bir felsefi arka planı olan, pek çok farklı disiplinin çeşitli katkılarının olduğu bir alandır. Sosyoloji özelinde yöntem konusu, sosyolojinin ne olduğu, nasıl bir bilim olduğu tartışılmadan iyi anlaşılabilir. Bu problemlerden bazıları din sosyolojisinin konusundan kaynaklandığı gibi, diğer bir kısmı da konuya yaklaşımdan ve araştırmacıdan kaynaklanan hususlardır.

Anahtar sözcükler- Yöntem, kuramsal araştırma, empirik araştırma, din sosyolojisi.



Giriş

Türkiye’de din sosyolojisine olan ilgi ve yapılan çalışmalarda son zamanlarda önemli bir artışın olduğu gözlenmektedir. Alana olan ilgi ve yapılan çalışmalardaki artışa paralel olarak metodik bazı problemlerin ve güçlüklerin doğuşuna da tanıklık edilmektedir. Özellikle modern teorinin dinin sonunun geldiğine ilişkin öngörülerinin geçerliliğini kaybetmesiyle birlikte dinin sosyolojik analizi, yeni problemler eşliğinde tekrar önem kazanmaktadır. Sosyolojinin bir bilim olarak ortaya çıkmasından bu yana geçen yaklaşık iki yüz yıllık süreç, sosyolojide yöntem sorunlarının ve tartışmalarının da tarihi olagelmıştır. Sosyal bilimlerde ve sosyolojide

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

yöntem, geniş bir felsefi arka planı olan, pek çok farklı disiplinlerin çeşitli katkılarının olduğu bir alandır. Din sosyolojisi özelinde ise yöntem konusuna eğilebilmek, öncelikle sosyolojinin neliğinin ve nasıl bir bilim olduğunun ortaya konulmasını gerekli kılar. Bu problemlerin bazıları, din sosyolojisinin konusundan kaynaklandığı gibi, diğer bir kısmı da konuya yaklaşımdan ve araştırmacıdan kaynaklanmaktadır. Din sosyolojisinde karşılaşılan güçlükleri, bir bakıma bu alanda yapılan çalışmaların bir neticesi olarak görmek de mümkündür. Zira, araştırmaların çoğalmasına paralel olarak problem ve zorluklar kendilerini belirgin kılmaktadır.

İslamiyet'in ve Müslümanların dini yaşayışlarının din sosyolojisi açısından incelenmeye değer bir olgu olduğunun kabul edilmesi neticesinde gelişen Türk din sosyolojisi, araştırma alanı yeni bir takım yapısal güçlüklerle karşılaşmıştır. Alanın gelişebilmesi, yaşanan bu güçlüklerin belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Ancak, problemlerin tespit edilmesi kadar çözüme yönelik düşüncelerin üretilmesi de bir o kadar önem taşımaktadır. İşte bu araştırmada biz bunları ana hatlarıyla şu başlıklar altında toplayıp açıklamaya çalışacağız:

- Konudan kaynaklanan problemler.
- Ortak bir dil geliştirememek.
- Tercümelere kaynaklanan sıkıntılar.
- Batılı kuramların yerel olarak özümsememesi.
- Empirik ve kuramsal araştırmalarda karşılaşılan sıkıntılar.
- Araştırmacıdan kaynaklanan problemler.

1. Konudan Kaynaklanan Problemler

Bir araştırmacı, ilk olarak araştırmak istediği konuyu belirleyerek işe başlamalıdır. Ancak konunun sınırlarının tayin edilmesi neyin, nasıl araştırılacağıın tesbiti açısından önem taşımaktadır. Bu çerçevede konunun çok dar ya da çok geniş bir alanı kapsamaması dikkat edilmesi gereken öncelikli husustur. Bunun için araştırmaya başlanmadan önce bir literatür taramasının yapılması, konunun sınırlandırılması ve problemin ilişkili olduğu diğer konularla bağlarının belirlenmesine yardımcı olur. Konunun güncelliği, yeterli kaynağın olması, konunun toplumsal öneme sahip olması ve bilimsel bakımdan araştırılmaya değer olması diğer özellikler olarak vurgulanabilir (Sezal, 2002: 68). Türkiye'de din alanı, uzun süre sosyologlar tarafından ihmal edilmiştir. Din/İslam uzun süre ya görmezden gelinmiş ya da yok sayılmıştır. Ancak 1950'lerden itibaren Türkiye'de yaşanan köklü yapısal ve sosyal değişimler netice-

sinde din yavaş yavaş sosyal bilimcilerin gündeminde kendisine yer bulmaya başlamıştır. Bu dönemden itibaren hem ilahiyat fakültelerinin bünyelerinde, hem de sosyoloji bölümlerinde din sosyolojisiyle uğraşan akademisyenlerin oranında önemli bir artış dikkat çekmektedir. Türkiye’de ilk dönemlerde dinle meşgul olmak, sadece Batı’da olduğu gibi kilise ve din adamlarıyla sınırlı görülüyordu. Ancak, İslam ne kilise teşkilatına ne de ayrı bir din adamları sınıfına sahip olmadığı için, dinle ilgili bilimsel çalışmaların 1980’li yıllara kadar yeterli olmadığı görülmektedir. 1980’lerin başlarından itibaren Türkiye’nin ekonomik ve sosyal bakımdan dışa açılma politikalarına paralel olarak din alanı da incelenmeye ve ilgiye değer bir olgu olarak görülmeye başlanmıştır.

Dini alanın araştırılmasına yönelik ilginin artmasının sebeplerinden biri de; ekonomik ve sosyal reformları gerçekleştiren siyasetçi ve üst düzey bürokratların dindarlıkları ya da dindar çevrelerle ve birtakım İslami cemaat ve tarikatlarla irtibatlı olmalarıdır. Paralel bir durum da, ekonomik yapıda üst sınıflarda yer alan ve Müslüman kimliğine vurgu yapan sermayedar zengin sınıfın gelişmesidir. Bunlar daha çok Anadolu kökenli dindar ailelerden gelmiş ve ticaret ve sanayide başarılı olmuş iş adamlarıdır. Bir başka gelişme de, yeni eğitilmiş bir sınıfın, yeni İslami kimlikleriyle kendilerini tanıtmalarıdır. Daha önce tahsil görmemiş cahil, köylü sınıflar tarafından temsil edilen İslamiyet, modernitenin sözcülüğünü yapan elitlere göre toplumun gelişmesiyle dinin gerileyeceği şeklindeki varsayıma dayanıyordu. Ancak gelişmeler, yukarıda ifade ettiğimiz gibi modernleşme/sekülerleşme teorisinin aksi bir durum ortaya çıkarıyordu. Hatta, Batı toplumlarının dini yapısında ortaya çıkan pek çok gelişmeye Türk modernleşmesi tarihinde rastlanılmamıştır. Örneğin, Tanzimat ve Cumhuriyet dönemi bazı aydınlarımız Batı’da olduğu gibi dinin reforme edilerek bir Türk Rönesans’ı gerçekleştirebileceğine inanıyorlardı. Fakat, dini yenileşme hareketleri Türkiye’de böyle bir reform hareketini oluşturamamıştır. Aslında dinin ortadan kaldırılamayacağını anlaşılmaması, sosyal bir realite olan dinin etki ve tepkilerini incelemeye değer bir olgu olarak ortaya çıkarmıştır. Bir başka sebep ise, başta ABD olmak üzere, Batılı büyük güçlerin sömürü politikasının bir parçası olarak Batı dışı toplumların, özelde İslam ülkelerinin dini sosyal yapılarının analizine yönelik ilgi Türk aydınlarını da etkilemiştir.

Türkiye’de din sosyolojisi çalışmalarında görülen eğilimlerden birisi, İslamiyet’in tarihsel gelişim süreci ve aşamalarıyla ilgili yapılan çalışmalardır. İkinci kol, din ile din dışı (profan) kurumlar arasındaki karşılıklı ilişki, etki ve tepkilerin araştırılmasını amaçlamıştır. Bu bağlamda, özellikle din devlet ilişkileri, laiklik/sekülerlik, dini gruplar, cemaat ve tarikatlar, yeni dini hareketler ve İslami gruplaşmalar, İslam’ın eğitim-öğretim kurumlarındaki yeri ve

rolü ile ilgili çalışmalar, başörtüsü/türban tartışmaları ve kamusal alan, din ve ekonomi ilişkileri yer almaktadır.

Din-ekonomi ilişkilerinde de Türk sosyolojisinde iki ana kol, yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlardan biri Marksist, diğeri ise Weberci yaklaşımlardır. Burada 1980'li yıllara kadar Türk sosyolojisinde din-ekonomi ilişkisinin araştırılmasında Marksist eğilim baskındır. Daha sonra ekonomik alanda görülen liberalleşme ve serbest piyasa düzeninin hakim olmaya başlamasıyla birlikte Weberyen yaklaşımın öne geçtiğini söyleyebiliriz. Bu yönelimde, yeşil sermaye, Anadolu kaplanları, İslamcı sermaye, Müsiad, İslamcı holdingler vs. gibi değişik adlandırmalar altında kendini dindar olarak tanımlayan ya da daha önce de ifade ettiğimiz üzere dini kimliğine vurgu yapan yeni bir sanayici sermayedar sınıfın gelişmesinin önemli katkısının olduğu söylenebilir.

Türkiye'de modernleşme sürecinde, genelde dini düşünceyi ilkel bir düşünce biçimi olarak tanımlayan sosyolojik görüş benimsenmekle kalmamış, İslam toplumun geri kalmasına neden olan din olarak, genel olarak dinsel düşünceden daha da olumsuz bir tanım kazanmıştır (Mert, 2001: 200).

Türkiye'de Batı düşünce dünyasına dahil olma gayretleri de kısır kalmıştır. Bir kere sosyal bilimler Türkiye'de on dokuzuncu yüzyıl pozitivist yaklaşımını ne din konusunda ne de genel olarak aşabilmiş, sosyal bilimler çalışmaları yakın zamana kadar sığ pozitivist yaklaşımlardan kurtulamamıştır (Mert, 2001: 201).

Öncelikle, sosyal bilimin din karşısındaki tutumunun sonuçları din konusuyla sınırlı olmamıştır. Toplumsal sorunlarının nedenini din olarak gören bir toplumda ve bu toplum yaşama savaşı verirken bir kurtarıcı payesi kazanmış olan sosyal bilim, sosyal bilimlerin Batı'dan ithal edildiği o dönemin perspektifi olan pozitivist köre köre bağlanmış, bu etkiden halen tamamen kurtulamamıştır. Bu çerçevede, toplumun yeniden yapılanmasının mimarları olarak görülen seçkin kesim aydınlar, bu perspektiften kurtulamamış, toplum mimarlığı-mühendisliği anlayışını çalışmalarına yansıtılmışlardır. Bu atmosfer içinde tüm düşünce mirasımız dinsel düşünce çerçevesi içinde olduğu için reddedilmiş, sosyal bilimler de, genel olarak düşünce dünyamız da bu fakirliğe mahkum edilmiştir (Mert, 2001: 202-203).

Son olarak, sosyal bilimler ve din ilişkisinin genelde ve başından beri gerilimli biçimde kurulmuş olmasının ötesinde, Türkiye koşullarında sosyal bilimlerin dinle kurduğu ilişki fazladan ciddi bir kavram karışıklığına neden olmuştur.

2. Ortak Bir Dil Geliştirememek

Türk din sosyolojisinin önemli bir problem alanı da, ortak bir dilin geliştirilemeyeşidir. Zira, bilim sadece bilginin üretimi ile sınırlı bir faaliyet değil, kendine has kavramsal yapısıyla da ayırt edicilik kazanır. Türk din sosyolojisi bu anlamda ortak bir dil yapısına sahip değildir. Burada önemli bir husus da, çok farklı sosyolojik akımların etkileridir. Her şeyden önce, din sosyolojisinin temel kavramlarının Türkçe karşılıklarının dilimize kazandırılması, bu alanda çalışanlara düşen önemli bir görevdir. İnsan kavramlarla düşünür. Dolayısıyla dil ve dilin yapısı ile kullanılan kelimeler, toplumların gelişmişlik düzeylerinin de önemli bir göstergesidir. Eğer kullanılan kelime ya da kavram karşısındakinin zihninde bir çağrışım uyandırmıyorsa, kişi ona yabancıdır demektir. Bu itibarla din sosyolojisi de Türk toplumunun mantalitesine uygun bir dil geliştirmek zorundadır. Kendi kavramlarını üretmeden gelişmiş bir Türk din sosyolojisinden söz edilemeyeceği muhakkaktır.

Her bilimsel terime Türkçe bir karşılık bulunabilir ve bulunmalı mıdır? Böyle bir görüş, “bizim dilimizde de bir bilim dili olur”u dogmalaştırırken, farkına varmaksızın dili de bilimi de geri plan atıp “biz”i öne çıkartmış olur; burada önemli olan, artık bilim dilinin kendisi değil, “bizim”ki olmasıdır. Hele “bizim de olsun” sevdası, “öz be öz bizden olsun” fanatikliğine dönüştüğü ölçüde, “nasıl olursa olsun” özensizliğini de beraberinde getirecek, daha doğrusu zorunlu kılacaktır. Zira hiçbir dil, sırf kendi kökleriyle sınırlı kalarak mevcut ve mümkün kavramların her birini açık seçik olarak adlandırma gücüne sahip değildir (Cangızbay, 1999: 17).

Bilim yapabilenlerin dili ‘bilim dili’ olur. Zira bilimsel bilgi üretimi, aynı zamanda dilsel bir üretim olarak gerçekleşir. Şöyle ki bilim, her şeyin apaçık olmaması, yani bize apaçık geldiği şekilde cereyan ediyor olmamasından dolayı vardır. Bilimsel bilgi ister istemez, doğrudan duyularımız/duyulmayıp yaşayarak algıladığımız görsel (ampirik) zatiyetlere tekabül eden kavramlarla değil, tam tersine zihin düzeyinde inşa edilecek ve de hiç biri görsel zatiyetlerden hiçbirleriyle birebir çakışma içinde bulunmayan kavramlar şeklinde varlık kazanacaktır. Burada söz konusu olan kavramlar, içerikleri doğrudan görülmüş-duyulanmış-yaşanmış olmadığına göre, o güne kadar oluşmuş olan dilde kendisine işaret eden hiçbir sözcüğün bulunmasına imkan bulunmayan; dolayısıyla da işaret edilmek üzere mevcut sözcüklerden farklı bir terim oluşturulmasını zorunlu kılan kavramlardır (Cangızbay, 1999: 18).

Her şeyden önce yabancı bilimsel terimlere Türkçe karşılık bulur/üretirken çok sık tekrarlanan, “yabancı terim öylesine Türkçeleştirilmelidir ki, bu dili konuşan herkes, terimle neyin kastedildiğini hemen, doğrudan anlayabilmelidir” şeklindeki anlayışın bilimsel bilginin anadili

bilgisine indirgenmesi, dolayısıyla da bilim öğretiminin zımnen gereksiz ilan edilmesi gibi bir sonuç doğuracağı aşıkardır. Hem yabancı kökenli kelimelerin o dildeki karşılıklarının türetilmesi ve hem de yeni bilimsel terimlerin üretilmesi doğrudan diltelerin değil, söz konusu terimlerin ilişkin olduğu bilim dalında uzmanlaşmış kişilerin yapabileceği bir iştir (Cangızbay, 1999: 20-21). Aksi taktirde hem kavramlar yerli yerine oturmamakta hem de benimsenip kullanılmasında türlü güçlükler yaşanmaktadır. Bunun en güzel örneklerini, diltelerin ürettikleri 'uydurukça' olarak nitelendirilen kavramlarda görmekteyiz.

Aydınlanma kuramına göre, akıl evrensellik iddiasında bulunabilir. Diğer yandan, diller, özel ve ayırıcı olmalıdır. Dil onunla beraber düşündüğümüz kategorileri yarattığında, farklı bir zamanda ve farklı bir dilde yazarların düşünüşünü herhangi bir anlama çabası zorluklarla doludur. Tıpkı bizimkilerin bizimki tarafından belirlenmesi gibi, onların düşünceleri de tarihsel durumları tarafından belirlenmelidir. Gadamer, tekrar tekrar dilin önceliğini vurgular. Geleneğin 'karakter olarak dilsel olduğunu' söyler ve Wittgenstein'inkini hatırlatan bir tutumla, 'yaşamın tüm insan topluluğu biçimlerinin, dilsel topluluk biçimleri olduğunu' belirtir. Dünyamızı dil yarattığından, insan toplumu ve dil değiştiğinde, bir anlamda farklı dünyalar birbirini izleyecektir (Trigg, 2005: 259).

Bir yöntem karmaşası yaşayan çalışmalarda çelişkilerin kendini en çok gösterdiği alan kavramsal çerçevedir. Bu durum hem teorik çerçevenin inşasında hem de uygulamaya ilişkin kavramların işler hale getirilmesinde geçerlidir. Dolayısıyla paradigmatik farklılıklar dikkate alınmadan oluşturulan kavramsal çerçeveler, araştırmanın düzenlilik ve iç tutarlılık bakımından sorun yaşamasına neden olmaktadır (Çiftçi, 2003:13).

Paradigmatik uyumluluk sorunu, din sosyolojisi araştırmalarında da kavramsal çerçevenin oluşturulmasında öne çıkan temel problemlerden biridir. Çoğu kez kavramların ait oldukları kuramsal bağlantıları dikkate alınmadan aktarılması, araştırma desenine uygun bir şekilde yeniden tanımlanmaması, sözlük ya da ansiklopedik anlamlarıyla yetinilmesi, gözlem ve bulgulardan hareketle yeni kavramsallaştırmalara gidilmemesi gibi hususlar, paradigmatik uyumlulukla birlikte kendini gösteren diğer yöntem sorunları olarak dikkati çekmektedir (Günay, Taştan, & Çelik, 2005: 203).

Bilindiği gibi sosyal olayların bilimsel açıklanmasında kavramlar genellikle iki şekilde kullanılmaktadır. Bunlardan ilki sosyal bilimcinin kendisine ait olan, yani "gözlemcinin kavramları", diğeri ise araştırılan konuya veya alana özgü olan, yani "katılımcının kavramları"dır.

Kabul etmek gerekir ki, sosyal bilimcinin açıklamaya çalıştığı sosyal gerçeklikle ilgili en uygun olanı, katılımcının kavramlarıdır (Günay, Taştan, & Çelik, 2005: 203).

Kavramlarımız aynı zamanda düşünmenin de araçlarıdır. Kavramlar arasında bağ kurarak düşünürüz, modeller, teoriler kurarız. Teori, kavramlar kullanarak gerçekliğe ilişkin zihnimizde oluşturduğumuz mantıklı bağlantılar bütünüdür (Çelebi, 2004: 96).

Blumer, kavramların empirik göstergelerle ele alınması ve daha sonra gerçek dünyaya uygulanmasına karşıdır. Bu, gerçekliğin ölçülmesi için kesin operasyonel tanımlamalar kuran nicel araştırmanın temel prosedürüdür. Bu yaklaşıma karşı olarak Blumer, sosyal bilimsel kavramları empirik örneklerle yaklaşımda genel bir referans ve rehberlik sağlayan duyarlı kavramlar olarak ele almayı önermektedir. Kavramların ve verilerin birleşmesine ilişkin bu yaklaşım şu anlama gelmektedir ki, bir kavram araştırmacıya genel işaretler seti sağlamaktadır. Kavram artan bir biçimde rafine edilirken reifiye olmaz ve böylece gerçek dünyayla temasını kaybetmez. Bu yaklaşımın devamından gelen şudur; nitel araştırmacı kavramın kapsayabileceği çeşitli formlara uymalıdır. Böylece duyarlı bir kavram sosyal gerçekliğin karmaşıklığıyla yakın bir teması içerir; onu önceden formüle edilmiş imajların içine atmaz (Kuş, 2009: 85).

Bu çerçevede Din Sosyolojisi çalışmalarında bir taraftan yeni kavramlar üretilirken, diğer taraftan mevcut kavram yapılarındaki muğlaklıkların giderilmesine çalışılmalıdır.

3. Tercümelere Kaynaklanan Sıkıntılar

Din sosyoloğunun önündeki güçlüklerden bir diğeri de Batı'lı toplumların incelenmesi, tanınması, anlaşılması, açıklanması için Batılılarca üretilen sosyolojik kavram ve teorilerin Türkçeye olduğu gibi tercüme edilerek Türk toplumunun incelenmesi, tanınması, anlaşılması ve açıklanması için kullanılmasında karşımıza çıkmaktadır. Bir sosyal dünyanın açıklanması için üretilen kavram ve teorilerin başka bir sosyal dünyanın açıklanması için kullanılmasının ardında her iki sosyal dünyanın da özünde aynı olduğu sayılısı yatar. Oysa, Türk sosyal dünyası ile Batı sosyal dünyası aynı değildir. İnsanoğlunun dünyanın her yerinde aynı olması onun sosyalleşmiş formunun da her yerde aynı olduğu sonucunu doğurmamaktadır. Türk sosyal dünyası ile Batı sosyal dünyasının ayrı olması, ne denli iyi tercüme edilirse edilsin, Batı'da geliştirilmiş kavram ve teorilerin Türk sosyal dünyasını açıklamak için yeterli olmayacağı anlamına gelir.

Bir dilden başka bir dile, bir kavram dünyasından başka bir kavram dünyasına çeviri mümkündür ama buradaki “mümkünlük” mutlak, her zaman her zeminde geçerli, otomatik bir mütakabiliyetin, mümkünlüğüne işaret etmez. Dil onu kullanan bireylerin geleneklerini, yaşam tarzlarını, dünyaya bakış ve dünyayı algılayış tarzlarını, doğayla ve ötekiyle ilişki tarzlarını yansıtır. Aynı şekilde, dil ile ifade edilen teoriler, ister istemez tarih-bağımlıdır. Teoriler ile modeller arasındaki fark da buradan kaynaklanır. Kavramlar ise, bir modelin değil de bir teorinin kavramı olarak belirmiş iseler tarih ve kültür bağımlılıklarını gizlice taşırlar (Çelebi, 2004: 3). Bu bağlamda ülkemizdeki din sosyolojisi çalışmalarında kuramların çevirisi ve uygulamasında problemler yaşandığı gibi, bazı sosyolojik kavramların çevirisinde de benzer durumlarla karşılaşmaktadır. Özellikle alanı tanımayan kişilerin yapmış olduğu çevirilerde pek çok hataya rastlanmaktadır. Tercüme için bir dili bilmek yeterli değildir. O bilim dalıyla ilgili bir alt yapının olması gerekir. Aynı şekilde tercümelerde her iki dilin tarihi ve toplumsal alt yapısını tanımak da önemlidir.

4. Batılı Kuramların Yerel Olarak Özümsememesi

Bir başka problem alanını ise, Batılı kuramların yerel olarak özümsememesi oluşturmaktadır. Kuram, bilgi edinme sürecinin herhangi bir aşamasında ortaya atılan geçerlik ve güvenilirliği bilimsel yöntemle saptanmış iç tutarlılığı olan bir genel bilgi ve açıklama düzenidir (Gökçe, 1992:51-52; Karasar, 1994: 9). Kuram, bir takım olguları veya olgusal ilişkileri açıklayan kavramsal bir sistemdir. Bilimsel gelişme yeni kuramlar ve yeni olaylarla gerçekleşebildiği gibi, kuram bilimsel gelişmeyi de yönlendirir. Her bilim dalı çeşitli kuramlara dayanır. Hiçbir kuram son şeklini almış sayılmaz. Yeni veriler elde edildikçe kuramların da geliştirilmesi söz konusudur. Aslında kuram geliştirme, elde edilen verilerin, ilişkilerin, olguların, geniş bir çerçeve içinde yorumlanmasıdır. Kuramlar yapılan araştırmalarla devamlı sınanır ve değişen koşullara paralel olarak kuramlarda zaman içerisinde değişiklikler gösterebilir.

Kuramları bilim adamlarının çevresinde cereyan eden olayları daha iyi anlamasına yardım eden, gelecekteki olaylar hakkında hazırlıklı olmasını sağlayan bir araç olarak algılamak gerekir. Kuram, soyut bir genelleme sistemidir, bir modeldir. Geliştirilen kuramlar, araştırma sonuçlarını özetlemeye yaradıkları gibi, yeni araştırmaların yapılmasında yol gösterici, boşlukları ve öncelikli araştırma denencelerini belirleyici bir niteliğe de sahiptir. Din sosyolojisi, din ve toplum arasında cereyan eden ilişkileri ele alırken belli kuramlardan hareket etmektedir. Daha doğrusu dini-sosyal nitelikli olay ve olguları belirli kuramlara dayanarak anlamaya ve açıklama çalışmaktadır.

Ancak din sosyolojisi alanında var olan kuramlar, genellikle Batı temellidir. Burada ortaya çıkan güçlük esasında bir elbisenin herkese giydirilmesidir. Toplumların özelliklerini dikkate almadan uygulanmaya çalışılan kuramlar yanlış sonuçlara yol açabilmektedir. Örnekleri çoğaltmak mümkün, fakat, A. Comte'un Üç Hal Kanunu ve tek çizgili evrim modeli ne kadar Türk toplumunun gelişim çizgileriyle uyumludur. Aynı şekilde Karl Marx'ın kuramı içinde söylenebilir ki, Marks bizzat kendisi Asya Tipi Üretim Tarzı'nın Avrupa'dan farklı olduğunu belirtmiştir. Türk toplumunun dini hayatını sadece Marksist kuramla açıklamanın ortaya çıkardığı sıkıntılar bilinmektedir. Benzer şeyler Durkheim'in din kuramı için de söylenebilir. Yine, dinlerin menşei ile ilgili teoriler örnek gösterilebilir. Bu konuda Türk Din Sosyolojisinin genel olarak M. Weber ve J. Wach ekolü bir kuramsal çizgi takip ettiğini söyleyebiliriz.

Bu hususta vurgulanması gereken Batı'ya ait olan bilimsel verilerin sorgulanmadan kabul edilmesinin altında Türk Aydınının Batı hayranlığı ile Batı karşısındaki ezilmişlik duygusu ya da sosyoloji ve din sosyolojisi alanındaki çalışmaların azlığı neticesinde kendimize ait kuramlar geliştiremeyişimizdir. Son zamanlarda Türk din sosyolojisi alanında sağlanan gelişmeler, bu güçlüğün ortadan kalkacağını göstermektedir.

5. Empirik ya da Kuramsal araştırmalarda karşılaşılan sıkıntılar

Türk sosyoloji tarihine baktığımızda bir dönem teori ağırlıklı çalışmalar hakim olmuş, bu eğilime karşı bir dönem teoriye fazla önem vermeyen empirik çalışmalar daha sık görülmüştür. Genel olarak baktığımız zaman empirik çalışmalar pozitivist metodolojiyi, kuramsal çalışmalar ise anlayıcı metodolojiyi kullanır. Dolayısıyla karşılaşılan güçlükler araştırmanın çeşidine göre değişmektedir.

Kuram oluşturabilmek için bir dizi empirik çalışmaya ihtiyaç vardır (Karasar, 1994: 10). Türkiye'de din sosyolojisi alanında yapılan empirik ve kuramsal çalışmalar Batı ülkeleriyle kıyaslandığında çok cılız kalmaktadır. Esasında empirik çalışmalarla kuramsal çalışmalar birbirlerini desteklediği için bir alandaki eksiklik diğer boyutu da etkilemektedir. Türk din sosyolojisi alanında kuram geliştirebilmek için empirik çalışmaların çoğaltılması gerekmektedir.

Bir başka durum ise, kuramların değişmez genellemeler olarak kabul edilmesidir. Bu bir bakıma geçmiş çağlarda belli otoritelerin aşılamayacağı düşünülerek, otoritelerin görüş ve düşüncelerini değişmez reçeteler olarak kabul eden anlayışa benzemektedir. Toplumumuzda Batılı kuramlar değişmez olarak adeta kutsallaştırılmaktadır. Oysa kuramların yere, zamana göre ve koşullara bağlı olarak değişebileceği kabul edildiğinde, toplumsal yapımıza uygun yeni kuramların yolu açılmış olur.

Ancak, Türk sosyal bilim anlayışı Batı'lı bir çerçevede geliştiği için orada ortaya çıkan, gelişen pek çok problemi ülkemize taşıdığımızı söylemek mümkündür. Bu bağlamda Batı'da ortaya çıkan Aydınlanma düşüncesinin sonuçları sosyal bilimler için iki bakımdan önem taşımaktadır. İlki, aydınlanmanın insan düşüncesini belirli tarihsel ve kültürel unsurların belirsizliğinden temizleyerek hakikate ulaşma arzusunun sosyal bilimlerdeki ifadesini, ortak bir insan doğası bulma çabasında bulmasıdır. Sosyal bilimlerdeki "hakikate", insanları tarihsel ve kültürel varlıklar olarak incelemek yoluyla değil, belirli bir zaman ve mekana ait çarpıtma ve önyargılardan arınmış tarihüstü/tarihdışı bir insan doğası anlayışı formüle edilerek varılabilecekti. İkincisi ise, Aydınlanma düşüncesinin, geliştirilen sosyal bilim metodolojisi üzerinde bıraktığı derin etkidir. Newton ve Galile ile birlikte doğa bilimleri, baş döndüren bir başarıyla doğal dünyayı fethetmeye başlamıştı. Bu başarı, sosyal bilimler için de etkisini göstermeyecek değildi. Aksine sosyal bilimler bu zaferin gölgesinde boy verdi. Eğer doğa bilimlerinin yöntemlerine tam anlamıyla bağlı kalınırsa, o zaman, bu bilimlerin harikulade başarıları sosyal bilimlerde de tekrarlanabilecekti. Sosyal bilimlerin yapması gereken tek şey, kendi Newton'unu beklemektir (Hekman,1999:16). Thomas Kuhn'a göre doğa bilimlerinin gücü, sorunları ve yöntemleri tanımlayan genel, ortak paradigmalara geliştirilerek, sonu gelmez metodolojik tartışmaların üstesinden gelebilme yetisinden kaynaklanıyordu (Rabinow & Sullivan, 1990: 2). Böylece aydınlanma düşüncesi, sosyal bilimlere; tarihsel ve kültürel önyargılardan arındırılmış insan doğasına ilişkin ezeli ve ebedi hakikatlere/doğrulara dayanan bir sosyal bilim metodolojisi geliştirmek doğa bilimlerinin nomolojik-tümevarımcı yöntemini takip etmeyi (Hekman, 1999: 17) dikte etmekteydi. Ancak, pozitivist sosyal bilim eleştirilenleri, konusu temelden farklı olduğu için, sosyal bilimlerin doğa ilimlerinden bağımsız, kendine özgü bir metodolojiyi gerektirdiğini ileri sürerler. Bu eleştirileri yöneltenlerin pek çoğuna göre, eğer "bilim" doğa bilimleri modeline dayalı bir "nesnel veri" toplayıcılığı olarak tanımlanırsa, o zaman sosyal bilimler bilimsel değildirler ve bilimsel olamazlar (Hekman,1999:19).

Aynı zamanda sosyal bilimlerin hangi metod ya da metodları kullanması gerektiği de önemli bir tartışma konusudur. Batı'da gücünü kaybetmiş olmasına rağmen Türkiye'de günümüzde de etkisini sürdüren katı pozitivist anlayış deney ve gözleme dayanmayan hiçbir bilgiyi bilimsel olarak kabul etmemektedir. Dolayısıyla bilimsel bilgi elde edebilmek için pozitivistler, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin metodolojisini kullanması gerektiğini; çünkü bu iki bilim dalı arasında hiçbir esaslı farklılık olmadığını iddia ettiler. Öte yandan hümanistler, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden nitelik bakımından farklı olduklarını ve bu yüzden de farklı bir metodolojiyi gerektirdiklerini savundular. Ancak tartışmanın taraflarından hiçbiri

Aydınlanma düşüncesinin şu temel ilkesini sorgulamamışlardır: hakikatin/doğrunun bilimsel yöntemle özdeşleştirilmesi (Hekman,1999: 38).

Pozitif bir toplumbilim kurmak isteyenler (veya daha genel olarak, toplumsal bilimlerde bilimsel yöntemi kullanmak isteyenler) şunu da gördüler ki, toplumsal araştırmada, maddi veya maddi olmayan varlıkların incelenmesinde tesadüf edilemeyen üç yeni öğeyle karşılaşmaktadır. Önce insan hem gözlemleyen, hem de gözlem edilen şeydir; bu da, "insan davranışı hakkındaki araştırmaların objektifliği" gibi çok önemli bir sorun doğurmaktadır. Sonra, gözlem edenle edilen arasında bir bağlantı, bir ilişki, bir alıp-verme vardır; bu durum yeni bir keşif ufku açmakla beraber, araştırma yöntemleri bakımından bir çok güçlükler yaratmaktadır. Nihayet, insan davranışı, gözlem, karşılaştırma ve tecrübeye olanak vermek üzere, açık ve kontrolü kabil koşullara tabi tutulma bakımından çok daha girift ve karışık olarak belirmektedir (Meray, 1982: 52-53).

Pozitivistler, sosyal olguların eşyalar (nesnelere) gibi ele alınabileceklerine; bu şeyleri araştıranların onlarla ilişkilerinde tam bir tarafsızlık tutumu takınabileceklerine ve bu açıdan girilmiş araştırmaların da kendilerinden toplumsal kanunların çıkarılabileceği bir deneysel genellemeler bütününi tedrici bir şekilde geliştirebileceğine inandılar. Bu kanunlar iki çeşit olacaktı: belirli sosyal olguların zorunlu olarak birlikte bulunuşlarının ifadeleri, yani sosyal statüün kanunları ile zorunlu olarak birbirlerini izleyen olaylar dizisinin ifadeleri, yani sosyal dinamiğin kanunları (Sezer, 1993: 41; Solmaz & Çapcıoğlu, 2006: 47).

Pozitivistler insanların, hayatın nihai manası, gayesi veya menşei hakkındaki cevaplandırılmayan sorular sormayı terk ettikleri zaman, bir toplum biliminin bu yapısının ileri gidebileceğine inandılar ve kendilerini, gözlemlenebilir şeylerin nasıl incelenebileceği hakkındaki uygun "bilimsel" sorulara cevaplar aramakla sınırlandırdılar. Doğa bilimleri, dini ve metafizik düşüncelerden alakasını kesince ilerlemişlerdi; bu bağımsızlık başarılı olduğunda, sosyoloji de aynı ilerlemeyi sağlayabilirdi (Solmaz & Çapcıoğlu, 2006: 47). Aynı yaklaşım Türkiye'deki din sosyolojik çalışmalarda güncelliğini korumaktadır.

Pozitivizm, zihinlerin sosyal tekamül nazariyeleri üzerinde yoğunlaşmasını da teşvik etmiştir (Solmaz & Çapcıoğlu, 2006: 48). Bu anlayış, Türkiye'de dinin sosyologlar tarafından incelenmesini geciktirmiştir. Din/İslam ya incelenmeye değer bulunmamış ya da zamanla ortadan kalkacak bir fenomen olarak görüldüğü için araştırılmaya değer bulunmamıştır.

Sosyal bilimlerin bilimsel karakteri sık sık vurgulanır ve bilimsel kanunların çatısı altında irdelenemeyen her şey dışarıda bırakılır. Bu noktada, bir sosyal bilimin işlevi, nedenleri

ortaya çıkarmaktan ziyade, anlaşılır olanı yorumlamak ve tefsir etmektir. İnsanlar fiziksel objelerden farklıdır ve farklı biçimde kavranmaları gerekir. Doğal bilimi model olarak alanların 'natüralist' yaklaşımına karşı gelişen bu yaklaşım 'hümanist' olarak nitelendirilmiştir (Trigg, 2005: 11).

Bu noktada M. Scheler, bilimsel dünya görüşünün "mutlak varlık"ın tek doğru ve değişmez temsili olmadığını ileri sürer. Bilimsel dünya görüşü, tersine, pek çok farklı bilgi türünden sadece birisidir. Scheler'in en önemli katkısı, bilimsel rasyonalitenin hakimiyetine meydan okumasıdır. Durkheimci okulun aksine Scheler, bilim adamlarının mutlak hakikat iddiasının sahteliğini kavrar. Ve yine Şikago okulundan farklı olarak o, gerçekliğin bireysel psikolojik inşasının değil, sosyal inşasının altını çizer (Hekman,1999: 42-43).

Schutz'un sosyal fenomenolojisinin amacı ise, anlamın sosyal dünyadaki oluşumunu ve buna bağlı olarak da sosyal aktörlerin içinde hareket ettikleri sağduyu gerçekliğinin inşasını açıklamaktır (Hekman,1999:44). O bilgiyi mümkün olan en geniş anlamıyla tanımlar: belirli bir grubun üyelerinin "bilme" talebinde buldukları her şey. Alfred Schutz'un temel tezi şudur: her türlü bilgi, tanımı gereği sosyaldır veya onun terimleriyle ifade edersek, öznelarasıdır (Hekman,1999:45). Schutz'un bireyci paradigmaya olan bağlılığı, Husserlci fenomenolojinin şu temel postülasından kaynaklanır: bütün anlam birey ego'nun intensiyonel edimleriyle inşa edilir (Hekman,1999:46).

Hermenötikteki temel vurgu, anlama ve iletişimedir. Genel yasalar ve düzenlilikler arayan daha bilimsel bir toplum görüşüne karşı çıkar. Hermenötüğün paradigması, haylaz varisi postmodernizmininki gibi, metnin yorumlanmasıdır. Hermenötikte, metin geleneksel olacak ve sorun, tamamen farklı bir durumda yazılmış bir şeyi kendi şartlarımızda nasıl anlayabileceğimiz olacaktır. Uygun bir yorum, iki bağlamın da karşılıklı etkileşimine imkan tanımalıdır. Gadamer bundan 'evrenlerin füzyonu' olarak bahseder. Sorun şu ki, metin kendi geleneğine geri çekilirken, görünüşe göre anlamın tarihsel doğası, doktrini bizi kendi geleneğimiz içine hapseder. Hermenötik bu uçurumun nasıl aşılabileceğini göstermek zorunda gibi görünmektedir (Trigg, 2005: 258-259). Günümüz sosyal bilimcileri açıklamayı, ilk yorum bilimciler gibi Auslegen yani tefsirlerle, şerhlerle açıklama anlamında değil, fakat daha ziyade Erklaren olarak, yani sebeplerin veya güdülerin araştırılması olarak anlamaktadırlar (Freund, 1991: 30).

Dilthey bu metodu, "ruhi hayatı onun tezahürü olan duyulur işaretler yardımıyla, kendisi sayesinde tanıdığımız süreç" olarak tanımlamıştır. Diğer bir ifadeyle, psikolojiye başvur-

ma hesaba katılmazsa, bu metot anlamlarla keşfedilir. Bu haliyle onun vazifesi, sözler kadar yazıları ve jestleri de, kısaca her fiili ve her eseri, dahil oldukları bütünlük içinde tekilliklerini muhafaza ederek, yani onları tasvir ve tahlil etmek için lüzumlu kavramlarla tecrübenin orijinalliğini koruyarak, yorumlamaktır (Freund, 1991: 56).

Bu türlü bir yorumlamanın Dilthey'in açıkça itiraf ettiği gibi, kaçınılmaz bir şekilde, sırf bir bütünün unsurlarını değil, fakat anlamlarını da tenkidi bir tarzda kavramayı deneyen bir nazariyeye dayandığı açıktır. Bu açıdan, yorumlama "yorumcunun dahiliğine bağlıdır, gerçekten de o, uzun bir buluşmayla, yazarın mesele hakkındaki sürekli bir incelemesiyle genişlemiş, samimi bir ilgiye dayanır", fakat aynı zamanda dahi münekkidler tarafından yapılan yorumlamadan o ölçüde yetenekli olmayanlara yardımcı olmaya elverişli bazı teknik kaideler çıkarmak mümkündür. Böyle anlaşıldığında, yorum bilimi yorumlamayı ve açıklamayı bağdaştırma imkanı sağlar, zira iki metot arasında "tam tespit edilmiş bir sınır yoktur, fakat sadece kademeli bir farklılaşma vardır" (Freund, 1991: 56-57). Dilthey'in düşüncesine göre, toplum basit bir fertler yığını değildir, fakat fertler ve toplum aynı anda doğrudan doğruya meydana gelmişlerdir (Freund, 1991: 57).

Hermenötik felsefe geleneğinden gelen Gadamer ise, özellikle anlamın önemi üzerinde durur. Anlamı bireysel bilince yerleştiren fenomenologlardan farklı olarak, Gadamer ve diğerleri, anlamı tipik bir biçimde geleneğe yerleştirirler. Dilin rolü, öznelerin içinde buldukları dilsel dünya nedeniyle oldukları şey olmayı sürdürdükleri şeklinde vurgulanır. Yorumcularda ayrıcalıklı bir konumda olduklarını iddia edemezler, çünkü onlar da bir gelenek içine yerleştirilmişlerdir ve yorumlarının, yapıldığı şartlara bağımlı olduğunu kabul etmelidirler.

Sosyal bilimlerin bir paradigma çağının olamayacağı tartışılan konulardandır. Bu savımız doğru ise, sosyal bilimlerin krizi, doğrudan doğruya sosyal araştırmanın doğasıyla ilgilidir. Krizin kökünde, insan bilimlerinin bir biçimde mutlaka çağdaş doğa bilimlerinin yolunu izleme yazgısını taşıdığına ilişkin anlayış yatmaktadır. Bu egemen beklentiye yaslanmış sosyal bilimlerinde müzminleşmiştir; bu saplantı, araştırmacıları insan dünyasıyla ciddi biçimde ilgilenmekten sık sık alıkoyar ve tümüyle biçimsel tartışma ve önermelerin kısırlığına götürür olmuştur (Rabinow & Sullivan, 1990: 3).

Problemin boyutlarından biri de Batılı kuramların kapsam ve sınırlarının tam olarak belirlenememesidir. Burada eksik bilgiye dayalı yanlış yorumlamaların önemli bir payı vardır. Batılı kuramlar tam olarak anlaşılmadan Türk toplumuna uygulanmakta, bu da yanlış sonuçların ve değerlendirmelerin yapılmasına yol açmaktadır. Bunun en sık yapıldığı/görüldüğü

alan ise dindir. Gerek alandan gerekse alan dışından pek çok araştırmacı, dini ve işlevlerini Batılı kuramsal çerçevede ele alıp değerlendirdiği için, varılan sonuçlar da bizim toplumumuzun gerçeklerine uzak kalmaktadır. Oysa, Batı'lı kuramların ne söylediği tam olarak kavrandıktan sonra, kendi toplumuzla ilgili çözümler yapılması bizleri daha doğru ve sağlıklı sonuçlara götürür. Bir husus da sosyal bilimlerde evrensel boyutlu kuramların olup olmayacağı meselesidir. Bu noktada Batı'da geliştirilen kuramların olduğu gibi kabul edilmesinden ziyade, gerekli düzenlemeler ve düzeltmeler yapılarak uyarlanması gerekir kanaatindeyiz. Aynı şekilde, toplumun dini sosyal hayatının belirli bir kuramla açıklanamayacağı da ortadadır.

Ancak sosyolojik problemler sadece teorik meselelerle sınırlı değildir. Benzer şekilde empirik çalışmalar da pek çok güçlüğü bünyesinde barındırmaktadır. Bir empirik araştırmada konunun belirlenmesinden örneklemin seçimine, veri toplama araçlarından verilerin analizi ve bulguların yorumlanmasına kadar her aşamada çeşitli problemler vardır. Dolayısıyla pozitivist bilgi anlayışının savunduğu deney ve gözleme dayalı olarak elde edilen bilgilerin kesinliği ve yanılmazlığı bu anlamda ciddi olarak sorgulanmaktadır.

Empirik araştırmalar betimsel, ilişkisel ve deneysel olabilir. Betimsel araştırmalarda incelenen fenomenin genel anlamda tasviri yapılır. Korelasyon çalışmalarında ise amaç, tutum ve davranışların sistemli bir şekilde başka faktörlerle ilişkili olup olmadığını ortaya koymaktır. Deneysel araştırmalarda ise sebep-sonuç ilişkisine dair bir bilgiyi ortaya çıkartma amacı söz konusudur. Ancak gerek yurt dışında gerekse ülkemizde din ve dindarlıkla ilgili tecrübi araştırmalarda çoğunlukla betimsel ve korelasyonel yöntemlerin tercih edildiği görülmektedir. Betimsel çalışmalarda gözlem, anket ve mülakat gibi çeşitli bilgi elde etme vasıtaları kullanılırken korelasyonel çalışmalarda ise çeşitli ölçekler kullanılmaktadır (Yapıcı, 2005, 315).

Empirik çalışmalarda karşılaşılan sıkıntılardan biri olgu-ölçek ilişkisidir. Şayet sadece ölçekten hareket edilirse olgunun çarpıtılması, dolayısıyla yanlış kavramlaştırılması ve anlaşılması; sadece olgudan hareket edildiği zaman ise, ölçeğin nasıl şekillendirileceği ve hatta bir ölçek oluşturmada karşılaşılan güçlüklerin olgudan ne derece bağımsız olduğu meselesi öne çıkmaktadır. Hatta, ölçek temelde olgudan hareket etse bile, ilgili olguyu gerçekten ölçüp ölçmediği bir sorun olarak belirlemektedir. Ölçüm araçlarının güvenilirliği, nesnel bir ölçümün yapılıp yapılamayacağı ise bir başka sorun olarak görülmektedir (Yapıcı, 2005, 316-321). Esasında her ölçüm olgu alanına bir müdahaledir ve olguda değişiklikler yaratmaktadır. Bununla birlikte, çeşitli ölçme hataları da hesaba katılırsa nesnel bir ölçümün yapılıp yapılmayacağı tartışma götürür bir meseledir. Bu noktada bilimsel bilgiyi deney ve gözlem verile-

riyle sınırlandıran pozitivist anlayışın sınırlılığı da ortay çıkmaktadır. Bilim ilerledikçe ölçüm araçları gelişip farklılaşmakta bu da elde edilen sonuçlarda değişikliklere yol açmaktadır. Her şeyden öncede toplum değişmektedir. Bu yönüyle empirik çalışmalar, toplumun belirli bir kesiti ve dönemi ile ilgili bilgi verebilir. Elde edilen sonuçların bütün zaman ve mekana genelleştirilmesi beklenemez.

6. Araştırmacıdan Kaynaklanan Problem ve Sıkıntılar

Araştırmacıdan kaynaklanan problemler, üzerinde durulması gereken başka bir husustur. Bu husus, bilimin temelinde bir takım değer yargılarının bulunabileceğini gösterir (Türkdoğan,1995: 172). Sosyolog, incelediği toplumun bir üyesidir. Bu durum, olaylara bakışını ve değerlendirmesini etkileyen önemli bir faktördür. Aynı zamanda sosyolog ya da herhangi bir bilim adamını yaşadığı sosyal çevreden tamamen soyutlamak imkanı yoktur. İçerisinde yaşadığı toplumun inanç, değer ve ahlakından bağımsız olarak yetişmesi ve yaşaması söz konusu değildir (Sezer, 1993: 42-43). Araştırmacının kişisel kökeni, bağlı olduğu sınıfsal statü ve akademik alanın mikro kozmosunda, yani belirli bir anda ona sunulan entelektüel konular ve bunun da ötesinde iktidar alanındaki konumu (Perşembe, 2005: 92) belirleyicidir.

Bu çerçevede emik ve etik yaklaşımlar önem kazanmaktadır. Bir topluluğun kendisine bakışı için emik, topluluğun dışındakilerin topluluğa bakışı için ise etik yaklaşım tabiri kullanılmaktadır. Araştırmacının mensubu olmadığı toplumu incelerken etnosentrik bir yaklaşım benimseyebilir. Özellikle farklı toplumların dini-sosyal hayatları söz konusu olduğunda yanlı tutum ve tavır alışlar sergilendiği sık rastlanılan bir durumdur. Bunun örneklerini Avrupa sosyolojisinde görmek mümkündür. Diğer toplumların Avrupa toplum ve kültürü temel alınarak değerlendirilme yoluna gidildiği görülmektedir.

Sonuç olarak, Din sosyolojisi Türkiye’de henüz gelişme aşamasında olan bir bilim dalıdır. Esasında yaşanan güçlükler ve sıkıntıları örnek aldığı Batılı modellerden ayırışma ve özgün bir yapı ve kimlik kazanma süreci olarak değerlendirmenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca empirik ve kuramsal çalışmalarda ayrı ayrı karşılaşılan güçlüklerin yanı sıra ortak bir takım güçlüklerin varlığı bilinmektedir. Biz, çalışmamızda bu güçlüklerle ana başlıklar altında temas etmeye gayret ettik. Diğer taraftan güçlüklerin aşılmasında az da olsa çözüm önerileri sunmaya gayret ettik. Güçlüklerin nasıl aşılacağı ya da çözüm önerileri esasında din sosyolojisinin tabii gelişim seyri içerisinde ortaya çıkacaktır.

Bibliyografya

- Aydemir, S. (2005). "Türk Din Sosyolojisinin Temel Kimliği", *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*, 11-13 Haziran 2004, Çorum: Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Cangızbay, K. (1999). *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Çelebi, N. (2004). *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, Ankara: Anı Yayınları.
- Çiftçi, A. (2003). *Nasıl Bir Sosyal Bilim Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*, Ankara: Kitabiyat.
- Freund, J. (1991). *Beşeri Bilim Teorileri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gökçe, B. (1992). *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Savaş Yayınları.
- Günay, Ü; Taştan, A. V. & Çelik, C. (2005). "Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunu", *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*, 11-13 Haziran 2004, Çorum: Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Hekman, S. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik Manheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, Çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Karasar, N. (1994). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd.
- Kuş, E. (2009). *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri Sosyal Bilimlerde Araştırma Teknikleri Nicel mi? Nitel mi?*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Meray, S. L. (1982). *Toplum Bilim Üzerine*, İstanbul: Hil Yayın.
- Mert, N. (2001). Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Toplum ve Bilim/Değer Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Sempozyum Bildirileri, Ankara: Metis Yayınları.
- Perşembe, E. (2005). Çağdaş Dünyada Din-Toplum İlişkilerinin Araştırılmasında Din Sosyolojisi Geleneğini Yeniden Düşünmek, *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*, 11-13 Haziran 2004, Çorum: Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Rabinow, P. & Sullivan, W. (1990). "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Sezal, İ. (2002). *Sosyolojiye Giriş*, Ankara: Martı Kitap ve Yayınevi.
- Sezer, B. (1993). *Sosyolojide Yöntem Tartışmaları*, İstanbul: Sümer Kitabevi Yayınları.
- Sezer. B. (trs.). *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitabevi Yayınları.

- Solmaz, B. & Çapcıoğlu, İ. (2006). *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar I*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Trigg, R., (2005). *Sosyal Bilimleri Anlamak Sosyal Bilimlere Felsefi Bir Bakış*, Çev. Beyza Sümer-Filiz Ülgüt, İstanbul: Babil Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1995). *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Yapıcı, A. (2005). Din Bilimleri Alanında Yapılan Empirik Çalışmalarda Karşılaşılan Metodolojik Bir Problem: Ölçek mi Olguyu, Olgu mu Ölçeği Oluşturmakta?, *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*, 11-13 Haziran 2004, Çorum: Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Structural Difficulties in Turkish Religion Sociology

Citation/©- Alperen, A. (2008). Structural Difficulties in Turkish Religion Sociology, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (2), 81-98.

Abstract- *Meeting manifold method problems and structural difficulties in parallel with the increasing of the interest in Sociology of Religion and of the studies concerning this field in Turkey, is a fact. The two hundred years process which passed away since the Sociology emerged as a science, also became a history of method problems and disputations in Sociology. The method in social sciences and Sociology is an area which has an extensive philosophical background and which manifold disciplines had contributed in various respects. In the scope of Sociology the subject of method can not be comprehended without discussing what Sociology is and what kind of a science it is. Some of these problems had emerged from Sociology of Religion and some of them were derived from the approach to this issue and from the researcher.*

Key Words- Methodology, theoretical research, empirical research (survey), Religion Sociology.

XIX. Yüzyılda Tarsus'un Nüfusu

Yrd. Doç. Dr. Abdullah POŞ*

Atıf / ©- Poş, A. (2008). XIX. Yüzyılda Tarsus'un Nüfusu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2), 99-116.

Özet- XIX. yüzyılda Tarsus'un idarî yapısında önemli değişiklikler olmuştur. 1852'ye kadar Tarsus Sancağı'na bağlı ve birkaç hânedan ibaret bir köy olan Mersin aynı yıl nahiye statüsünü kazandı. 1864'te ise o zamana kadar Tarsus'un nahiyeleri olan Gökçeli, Elvanlı ve Kalınlı ile birleşerek Mersin Kazası kuruldu. 1888'de Mersin sancak merkezi olunca Tarsus yeni kurulan bu sancağın bir kazası haline geldi. İdarî yapıdaki bu yeni düzenleme, Tarsus nüfusunu önemli ölçüde etkilemiştir. Buna rağmen XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve özellikle de 1877'den itibaren Tarsus nüfusu artmaya devam etmiştir. Nüfus artışının en önemli sebebi bu dönemde Tarsus'un aldığı göçlerdir. Osmanlılarda modern anlamda ilk nüfus sayımı 1831'de yapılmıştır. Bu sebeple araştırmanın zamanlaması 1831-1902 yıllarını kapsamaktadır. Çalışmanın kaynağını ise 1831 ve daha sonraki nüfus sayım sonuçları, sâlnâmeler, şer'iyye sicilleri ile yerli ve yabancı araştırmacıların incelemeleri oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler- Tarsus, Osmanlı, XIX. yüzyıl, Müslümanlar ve Gayrimüslimler.

§§§

Giriş

Osmanlılarda modern anlamda ilk nüfus sayımı 1831'de yapılmıştır¹. Daha önceki dönemlere ait nüfus bilgileri, vergi mükellefi olarak hâne (evli) ve mücerred (bekar) cinsinden kaydedilen rakamlar dikkate alınarak yapılan birtakım hesaplamalardan ibarettir. Bu yöntemle elde edilen sonuçlar tahminidir. Gerçek nüfus sayısını göstermekten uzaktır. Bu konudaki

* Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Karal, Enver Ziya, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı 1831*, Ankara 1997; Karpat, Kemal H., *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul 2003, s. 45.

en önemli sorun “hâne” deyiminin kapsamından kaynaklanmaktadır. Göyünç, XIX. yüzyıla ait belgelerde hâne ile gerçek ailenin kastedildiğini, ancak XVI. asırdaki kayıtlarda ve özellikle de tahrir defterlerinde hâne deyiminin vergi hânesine karşılık geldiğini, vergi mükellefi olarak kaydedilen babanın yanında zaman zaman oğlunun da yazıldığına dikkat çekmiştir². Bu da nüfus hesaplamalarında mükerrer kayıtlara ve dolayısıyla da sonucun biraz fazla çıkmasına neden olabilmektedir. Zira söz konusu yöntemle yapılan hesaplamalarda hâne, ortalama bir katsayı ile çarpıldıktan sonra elde edilen rakama vergi mükellefi olarak kaydedilen mücerredler de ilave edilmektedir.

Burada bir başka sorun da çeşitli sebeplerle vergiden muaf olan zümrelerin³ nüfus hesaplamasına nasıl dâhil edileceği hususudur. Barkan, muaf zümrelerin tamamının her tahrirde sistematik olarak kaydına rastlanmadığını belirtmiştir⁴. Nitekim Bilgili'nin, Tarsus Tapu Tahrir Defterleri'ni tarayarak oluşturduğu tabloda muaf zümrelerin sayısı yıllara göre farklılık göstermektedir. Örneğin, 1519'da 8 muaf zümrede 230 hâne bulunurken, 1523'te muaf zümre sayısı 16'ya, hâne sayısı da 411'e çıkmıştır⁵. Birçok araştırmacı ise muaf zümrelere dair tahmini rakamlar vermişlerdir⁶.

1831 nüfus sayımı ve daha sonraki veriler ise öncekilere göre daha gerçekçidir. Bu sebeple araştırmanın zamanlaması 1831-1902 arasındaki dönemi kapsamaktadır. Çalışma-

² Göyünç, Nejat, “Hane” Deyimi Hakkında, *Tarih Dergisi*, sy. 32, İstanbul 1979, s. 346.

³ Muaf zümreler hakkında detaylı bilgiler için bkz. Orhunlu, Cengiz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilâtı*, İstanbul 1990; Anhengger, Robert., “Martolos”, *İA*, İstanbul 1993, VII, 341-344; İnalçık, Halil, “Osmanlı'da Raiyet Rûsûmu”, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1996, s. 49-55.

⁴ Barkan, Ömer Lütfi, “Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi”, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1953, X. 13.

⁵ Bilgili, Ali Sinan, *Osmanlı Döneminde Tarsus Sancağı ve Tarsus Türkmenleri*, Ankara 2001, s. 347.

⁶ Özdemir, Rifat, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara*, Ankara 1986, s. 111-114; Ünal, Mehmet Ali, *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566)*, Ankara 1989, s. 58, 60; Doğru, Halime, *XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*, İstanbul 1992, s. 53; Akgündüz, Ahmed-Baş, Yaşar-Tekin, Rahmi-Kaşıkçı, Osman, *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshâb-ı Kehf*, İstanbul 1993, s. 247; Yılmazçelik, İbrahim, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, Ankara 1995, s. 108-109; Ünal, Mehmet Ali, *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, Ankara 1999, s. 58.

nın kaynağını 1831 ve daha sonraki nüfus sayım sonuçları, sâlnâmeler, şer'iyeye sicilleri ile yerli ve yabancı araştırmacıların incelemeleri oluşturmuştur.

A- Tarsus'un Nüfusu

XIX. yüzyılda Tarsus'un idarî yapısında önemli değişiklikler olmuştur. 1852'ye kadar Tarsus Sancağı'na bağlı ve birkaç hânedan ibaret bir köy olan Mersin aynı yıl nahiye statüsünü kazandı. 1864'te ise o zamana kadar Tarsus'un nahiyeleri olan Gökçeli, Elvanlı ve Kalınlı ile birleşerek Mersin Kazası kuruldu. 1866'dan itibaren Haleb Vilâyeti teşkil edilince, bu vilâyete bağlı Adana Sancağı'na tâbi bir kaza statüsüne getirildi. 1870'de Adana vilâyet merkezi olunca Tarsus, yine bu vilâyetin merkez sancağına bağlı bir kaza konumunu sürdürdü. 1888'de Mersin sancak merkezi olunca, Tarsus yeni kurulan bu sancağın bir kazası haline geldi⁷. İdarî yapıdaki bu düzenleme, Tarsus nüfusunu önemli ölçüde etkilemiştir.

Tarsus nüfusuna dair bilgilerden 1831 nüfus sayımı dışındakilerin tamamı Mersin'in kaza statüsüne yükselip Tarsus'tan ayrılmasından sonraki döneme aittir. Bu nedenle önce 1831 sayımına göre Tarsus'un nüfusu verilecek, ardından da XIX. yüzyılın ikinci yarısında Tarsus nüfusundaki değişimlerle Tarsus'un, Mersin'e göre durumu kıyaslanarak her iki şehrin nüfusu birlikte ele alınacaktır. 1831 nüfus sayımına göre Tarsus Sancağı'nın nüfusunu şöyle tabloştırmak mümkündür.

Tablo I: 1831 Nüfus Sayımına Göre Tarsus Sancağı'nın Nüfusu

Yerleşim Yerleri	Müslüman	Fellah	Yörük	G.müslim	Diğerleri	Toplam
Şehir Merkezi	1.816	1.075		493		3.384
Kusun	1.904		693		4 ⁸	2.601
Ulaş	886		254			1.140
Kuştimur	1.307			113		1.420
Elvanlı	873		90		32 ⁹	995

⁷ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1309)*, s. 87-88; (1312), s. 89-90.

⁸ Karye-i Bayramlı.

Namrun	1.348			197	659 ¹⁰	2.204
Gökçeli	1.074		1.068	99	15 ¹¹	2.256
Karabalı Aşireti					1.710	1.710
Toplam	9.208	1.075	2.105	902	2.420	15.710

Tablo l'de de görüldüğü gibi 1831 nüfus sayımında Tarsus nüfusu, Müslüman ve gayrimüslim ayrımının yanında konar-göçer gruplar ve aşiretlerin hangi cemaate ait olduklarına varıncaya kadar ayrıntılı bir şekilde kayda geçirilmiştir¹². Ancak söz konusu sayımda sadece erkek nüfus sayısı tespit edildiğinden gerçek nüfusu göstermekten uzaktır. Bu sebeple rakamlar 2 ile çarpıldığında şehrin nüfusu yaklaşık olarak belirlenmiş olur. Tarsus'un toplam erkek nüfusu 15.710'dur. Bunun 14.808'i Müslüman, 902'si de gayrimüslimdir. Buna göre Tarsus'ta $14.808 \times 2 = 29.616$ Müslüman, $902 \times 2 = 1.804$ de gayrimüslim olmak üzere toplam 31.420 kişinin yaşadığı söylenebilir. Müslümanların oranı % 94.25, gayrimüslimlerin oranı ise % 5.75'tir.

Cevdet Paşa, 1866 senesinden itibaren yeniden yapılandırılan Halep Vilâyeti'nin nüfusunu verdiği cetvelde Tarsus ve Mersin'in nüfusuna da yer vermiştir. Tablo II'de de görüldüğü gibi onun verileri hâne cinsindedir. Diğer kayıtların önemli bir kısmı ise kişi türündendir. Bu durumda konunun daha açık ve anlaşılır bir şekilde ele alınması ve daha sağlıklı kıyaslama yapılabilmesi için hâne cinsinden kaydedilen nüfusun kişi türünden karşılığının bulunması gerekmektedir.

Nüfus konusunda çalışmalar yapan yerli ve yabancı birçok araştırmacı 1 hânenin kaç kişiye karşılık geldiği hususunda farklı rakamlar benimsemişlerdir. Barkan ve daha birçok

⁹ Araplar Taifesi.

¹⁰ Bu sayının 79'u Taife-i Tahtacı, 335'i Taife-i Karadikili, 245'i Taife-i Toraktır.

¹¹ Taife-i Abdalan.

¹² Bkz. Karal, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı*, s. 175-177.

araştırmacı 5 katsayısını alırken¹³, Russell 3.5¹⁴, Jennings 3 ve 3.5¹⁵, Cook 4.5¹⁶, Kara 6¹⁷, Sümer ve Ünal 7 katsayısını almıřtır¹⁸. Göyünç ise Antalya, Ordu, Gümüşhane, Sivrihisar, Kütahya, Konya, Denizli ve Biga yörelerine ait incelemeleri sonucunda XIX. yüzyılın ikinci yarısında 1 hânenin 4'ün biraz üstünde bir nüfusu ihtiva ettiği sonucuna ulařmıřtır¹⁹.

Sâlnâmelerde verilen nüfus bilgileri ise hem hâne, hem de kişi cinsindedir. Burada da bir hâneye kaç kişinin tekabül ettiği zamana ve mekâna göre az da olsa farklılık arz etmektedir. Örneğin, 1868 Haleb Sâlnâmesi'nde Tarsus'ta 4.275 hânedede 19.032 Müslüman nüfusu kaydedilmiştir. Bu durumda 1 Müslüman hâne 4.45 kişiye karşılık gelmektedir. Aynı sâlnâmede 277 hânedede 1.391 Hıristiyan nüfusu olduğu görülmüştür. Buna göre 1 Hıristiyan hânenin kişi cinsinden ortalaması 5.02'dir. Müslüman ve gayrimüslim hâne ortalaması da 4.49'dur. Yine söz konusu sâlnâmeye göre Mersin'de 1.210 Müslüman, 90 da Hıristiyan olmak üzere toplam 1.300 hânedede 7.240 kişi vardır²⁰. Burada 1 hâneye karşılık gelen katsayı ise 5.57'dir.

¹³ Barkan, "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", s. 12; Yediyıldız, Bahaeddin, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*, Ankara 1985, s. 101; Özdemir, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara*, s. 106-108; Emecen, Feridun M., *XVI. Asırda Manisa Kazâsı*, Ankara 1989, s. 55, 156; Miröğlü, İsmet, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*, Ankara 1990, s. 142, 147; Şimşirgil, Ahmed, *Osmanlı Taşra Teşkilâtında Tokat (1455-1574)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1990, s. 75; Doğru, *age*, s. 52-53; Akgündüz, *age*, s. 244; Yılmazçelik, *age*, s. 103; Bilgili, *age*, s. 89.

¹⁴ Russell, Josiah C. "Late Medieval Balkan And Assia Minor Population", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. III, (1960), p. 265.

¹⁵ Jennings, Ronald. C., "Urban Population in Anatolia in The Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon and Erzurum", *International Journal of Middle East Studies*, vol. VII, No: I, (Jan., 1976), p. 51.

¹⁶ Cook, M. A., *Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1600*, London 1972, p. 85.

¹⁷ Kara, Hamdi, "Cumhuriyete Kadar Çukurova Nüfusu", *Coğrafya Araştırmaları*, Şubat 1989, I, 118.

¹⁸ Sümer, Faruk, "Kayı", *İA*, İstanbul 1977, VI, 461; Ünal, *Harput Sancağı*, s. 63; Aynı araştırmacı, *Çemişgezek Sancağı*, 69.

¹⁹ Göyünç, "Hane" Deyimi Hakkında, s. 335-345.

²⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb (1285)*, s. 233.

1890-1891 yıllarına ait Adana sâlnâmelerinde, Tarsus'un nahiye ve köyleriyle birlikte toplam nüfusu 8.040 hânedeki 40.321 kişi olarak kaydedilmiştir²¹. Bu durumda 1 hâne 5.01 kişiye tekabül etmektedir. 1891'de Mersin'de ise toplam 4.561 hânedeki 21.656 kişi bulunmaktadır²². Hâne ortalaması 4.74'tür.

1900 ve 1902 yıllarına ait Adana sâlnâmelerinde ise Tarsus'un toplam nüfusu 10.203 hânedeki 52.868 kişi olarak kayıtlara geçmiştir. Buna göre 1 hâne 5.18 kişiye karşılık gelmektedir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait olan Tarsus Şer'iyye Sicilleri'nden sondaj usulü ile belirlenen 23 adet defterde yer alan tereke ve miras kayıtlarındaki 921 Müslüman ailede toplam 2.911 çocuk bulunduğu tespit edilmiştir²³. Bu durumda Müslüman ailelerde çocuk ortalaması 3.16'dır. 54 gayrimüslim ailede ise toplam 169 çocuk vardır. Buna göre gayrimüslim ailelerin çocuk ortalaması 3.13'tür. Anne ve babanın da söz konusu hesaplamaya dâhil edilmesiyle, neredeyse 1900 ve 1902 Adana sâlnâmelerinde 1 hâneye karşılık gelen rakam ortaya çıkmaktadır.

Bu bilgilere göre 1 hânenin, kişi türünden karşılığı yere ve zamana göre değişmektedir. Hatta Müslüman ve gayrimüslim hâne ortalamaları da farklılık göstermektedir. Nitekim 1868'de Tarsus'ta hâne ortalaması 4.49 iken, aynı yıl Mersin'de 5.57'dir. 1891'de Tarsus'ta hâne ortalaması 5.01'e çıkarken, aynı yıl Mersin'de ise 4.74'e düşmüştür. Bu durumda yapılacak en isabetli hesaplama ortalama bir katsayı benimsemek yerine, yerleşim birimlerini ayrı ayrı değerlendirmekle mümkündür. Bu sebeple Cevdet Paşa'nın Tarsus ve Mersin nüfusuna dair verdiği hâne rakamları, kişi türüne çevrilirken en yakın zaman olan 1868 yılında bu şehirlerdeki hâne ortalaması dikkate alınacaktır. Cevdet Paşa'nın verdiği rakamları şöyle tabloştırmak mümkündür.

²¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1308)*, s. 96; (1309), s. 104.

²² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1309)*, s. 92.

²³ Henüz doğmamış çocuklar da doğmuş kabul edilmiştir.

Tablo II: Cevdet Paşa'ya Göre Tarsus ve Mersin'in Nüfusu

Yerleşim Birimleri	Müslüman	Gayrimüslim	Toplam
Tarsus	1.391 Hâne	271 Hâne	1.662 Hâne
Mersin	1.210 Hâne	90 Hâne	1.300 Hâne
Toplam	2.601 Hâne	361 Hâne	2.962 Hâne

Tablo II'de de görüldüğü üzere Cevdet Paşa'ya göre Tarsus'un toplam nüfusu 1.662 hânedir. Bunun 1.391'i Müslüman, 271'i de gayrimüslimdir. Mersin Kazası'nda ise 1.210 Müslüman, 90 da gayrimüslim olmak üzere toplam 1.300 hâne bulunmaktadır²⁴.

1868'de Tarsus'un hâne ortalaması 4.49'dur. Bu rakam ile Cevdet Paşa'nın verdiği hâne sayısı çarpıldığında Tarsus'un toplam nüfusunun 7.462 kişi olduğu görülmektedir. Bunun 6.245'i Müslüman, 1.217'si de gayrimüslimdir. Müslümanların oranı % 83.69, gayrimüslimlerin oranı ise % 16.30'dur. Aynı yıl Mersin'in hâne ortalaması 5.57'dir. Söz konusu işlem burada da yapıldığında 7.241 rakamı elde edilmektedir. Müslümanların oranı % 93.08, gayrimüslimlerin oranı ise % 6.92'dir.

Tarsus ve Mersin'in toplam nüfusu ise 14.703'tür. Cevdet Paşa'nın verdiği rakamlar çok düşüktür. Yaklaşık 35 yıl önce yapılan nüfus sayımındaki erkek rakamına bile ulaşmamıştır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi sayımın yapıldığı mevsimdir. Eğer nüfus sayımı yayla dönemine denk gelirse yüksek ve sarp bölgelerdeki yaylaklarda bulunan konar-göçerlere ulaşmakta güçlük yaşanmakta ve bu durum onların sayım dışı kalmasına neden olabilmektedir. Nitekim Cevdet Paşa, Varsaklardan bahsederken yerlerinin sarp olması sebebiyle devlet geleneğine göre tahrirlerinin yapılamadığına dikkat çekmiştir²⁵.

1860'lı yıllarda Çukurova'da asayişin bozulmasının da bu konuda bir diğer etken olduğu düşünülebilir. Bu meyanda Cevdet Paşa, Fırka-i İslâhiye'nin icraatlarından bahseder-

²⁴ Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (21-39), yay. Cavid Baysun, Ankara 1986, s. 223.

²⁵ Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (21-39), s. 108.

ken “İki sene evvel Çukurova’yı geçerek Gavur Dağı’nı aşıp da Maraş’a veya Kilis’e gitmek kabil değilken, şimdi bir tek atlı Adana’dan kalkıp Osmaniye, Maraş ve Kilis’e gidip gelebilir. Osmaniye üzerinden Kozan’a ve oradan da Niğde ve Kayseri’ye kadar güvenli bir şekilde ulaşabilir”²⁶ demektedir. 1865-1866 yıllarında Fırka-i İslâhiye, Çukurova’daki konar-göçerlerin önemli bir kısmını iskâna tâbi tutmuştur. Buradaki iskân faaliyetlerinde önemli ölçüde başarı sağlandığı gözlenmekle birlikte, bir kısım uygulamalar bazı aşiretlerin hoşuna gitmemiş olacak ki, iskân faaliyetleri sırasında söz konusu gruplardan bazıları Haleb ve civarına kaçmışlardır²⁷. Yine bu dönemde çeşitli sebeplerle Tarsus’tan ayrılanlar olmuştur. Örneğin, Rus zulmünden kurtulmak için 1859’dan itibaren Kırım ve Kafkasya’dan göç ederek Tarsus’a yerleştirilen Nogay muhâcirlerinden bir grup, Konya Ereğli’ye firar etmiştir²⁸.

Bu dönemdeki nüfus verilerinin düşük çıkmasının bir diğer nedeni de salgın hastalıklardır. Tarsus’ta eskiden beri sıtma salgını olduğu bilinmektedir²⁹. Dumont, bu duruma dikkat çekerek 1865’de Çukurova’da sıtma, dizanteri vs. hastalıkların kol gezdiğini belirtmiştir³⁰. Nüfusu olumsuz yönde etkileyen söz konusu sebepler, Cevdet Paşa’nın verilerinin düşük çıkmasına neden olmuştur.

Tablo III’te de görüldüğü gibi, 1868’de Tarsus’un toplan nüfusu 20.423’dür. Bunun 19.032’si Müslüman, 1.391’i de gayrimüslimdir³¹. Müslümanların oranı % 93.18, gayrimüslimlerin oranı da % 6.81’dir. Aynı tarihte Mersin’de ise 6.739 Müslüman, 501 de gayrimüslim olmak üzere toplam 7.240 kişi vardır³². Müslümanların oranı % 93.08, gayrimüslimlerin oranı ise % 6.92’dir. Tarsus ve Mersin birlikte değerlendirildiğinde toplam nüfus 27.663’dür. Bunun

²⁶ Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (21-39), s. 226.

²⁷ Halaçoğlu, Yusuf, “Fırka-i İslâhiye ve Yapmış Olduğu İskân”, *Tarih Dergisi*, sy. 27, İstanbul 1973, s. 3, 18, 20.

²⁸ Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, Ankara 1997, s. 136.

²⁹ Kara, “Çukurova Nüfusu”, s. 117; Faroqhi, Suraiya, “Tarsus And The Tahrir”, *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1993, XIII, s. 82.

³⁰ Dumont, Paul, “1865 Tarihinde Güney Doğu Anadolu’nun İslâhı”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, çev. Bahattin Yediyıldız, sy. 10-11, İstanbul 1981, s. 391.

³¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb (1285)*, s. 230.

³² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb (1285)*, s. 233.

25.771'i Müslüman, 1.892'si de gayrimüslimdir. Müslümanların oranı % 93.16, gayrimüslimlerin oranı ise % 6.69'dur.

1868 yılına ait Haleb Sâlnâmesi'ne göre Tarsus ve Mersin'in nüfusu şöyledir:

Tablo III: 1868 Yılına Ait Haleb Sâlnâmesi'ne Göre Tarsus ve Mersin'in Nüfusu

	Tarsus	Mersin	Toplam
Müslüman Hâne	4.275	1.210	5.485
Gayrimüslim Hâne	277	90	367
Hâne Toplam	4.552	1.300	5.852
Müslüman Kişi	19.032	6.739	25.771
Gayrimüslim Kişi	1.391	501	1.892
Kişi Toplam	20.423	7.240 ³³	27.663

1868'de Tarsus ve Mersin'in toplam nüfusu, Cevdet Paşa'nın verdiği rakamların neredeyse iki katıdır. Onun Mersin'e dair verdiği rakamlar ile 1868 Haleb Sâlnâmesi'ndeki Mersin nüfusu aynıdır. Bu durumda Cevdet Paşa'nın, yerlerinin sarp olması sebebiyle devlet geleneğine göre tahrirlerinin yapılamadığını belirttiği Varsakların, Mersin'in, Tarsus'tan ayrıldıktan sonra Tarsus sınırları içerisinde kaldığı ve bu sebeple de sayıma dâhil olmayan nüfusun Tarsus'a ait olduğu anlaşılmaktadır.

1877'de Tarsus'ta 18.148 Müslüman, 1.104 de gayrimüslim olmak üzere toplam 19.252 kişi bulunmaktadır³⁴. Müslüman nüfusun oranı % 94.26 iken gayrimüslim oranı %

³³ Sâlnâmede Tarsus nüfusu hem kişi hem de hâne türünden, Müslüman ve gayrimüslim ayrımı yapılarak kaydedilmiştir. Mersin'de ise hâne cinsinden Müslüman ve gayrimüslim nüfus ayrı ayrı verilirken, kişi cinsinden Müslüman ve gayrimüslimlerin ne kadar olduğu belirtilmemiş, ikisinin toplamı zikredilmiştir. Bkz. *Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb (1285)*, s. 230-233. Bu rakam toplam hâneye bölünerek yaklaşık 5.57 katsayısı bulunmuştur. Müslüman ve gayrimüslim hâneler bu kat sayı ile çarpılarak kişi cinsine karşılık gelen rakam hesaplanmıştır.

³⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1294)*, (sondaki tablo)

5.73'dür. Aynı zamanda Mersin'in toplam nüfusu ise 8.457'dir. Bunun 8.055'i Müslüman, 402'si de gayrimüslimdir³⁵. Müslüman nüfus oranı % 95.25, gayrimüslim oranı da % 4.75'dir. Tarsus ve Mersin'in toplam nüfusu 27.709'dur. Bunun 26.203'ü Müslüman, 1.506'sı da gayrimüslimdir. Müslümanların oranı % 94.56, gayrimüslimlerin oranı ise % 5.43'dür.

1877 nüfusu, 1868'deki verilerle kıyaslandığında Tarsus ve Mersin kazalarının toplam nüfusunda % 0.83 oranında artış olduğu görülmüştür. Tarsus'un toplam nüfusunda yaklaşık % 6'lık bir düşüş gözlenirken, Mersin'in toplam nüfusunda % 14 civarında artış yaşanmıştır. Tarsus'ta hem Müslümanların, hem de gayrimüslimlerin nüfusu azalmıştır. Mersin'de ise gayrimüslim nüfusu düşerken, Müslümanların nüfusunda % 16 artış gerçekleşmiştir.

1877'de Tarsus ve Mersin'in toplam nüfusu 1831 yılındaki Tarsus Sancağı'nın nüfusuna hâlâ ulaşamamıştır. 1868-1877 arasında Mersin nüfusu artarken, Tarsus nüfusunun azalması, biraz önce bahsedilen ve Tarsus nüfusunu olumsuz yönde etkileyen sebeplerin hâlâ devam ettiğini göstermektedir.

Shaw, 1885'te Tarsus nüfusuna dair önemli bilgiler vermiştir. Ona göre Tarsus'un toplam nüfusu 41.718'dir. Bunun 39.862'si Müslüman, 1.210'u Ermeni, 646'sı da Rum'dur.³⁶. Müslüman nüfus oranı % 95.55 iken Ermenilerin oranı % 2.90, Rumların oranı da % 1.55'dir. Ermeni ve Rumların birlikte toplam nüfusa oranı ise % 4.45'dir. Shaw'ın nüfus cetvelinde Mersin'e yer verilmemiştir.

1877 ile 1885'deki nüfus kıyaslandığında Tarsus'un toplam nüfusunda % 54 oranında artış gerçekleşmiştir. Müslüman nüfus % 55.48 artarken, gayrimüslim nüfusun artış oranı % 40.52'dir.

Tarsus ve Mersin'in nüfusu hakkında bilgi veren bir diğer müellif de Şemseddin Sâmî'dir. Ona göre 1885-1888 yıllarında Tarsus kaza merkezinin nüfusu kışın yaklaşık 18.000'dir. Bunun 4.000-5.000 kadarı Ermeni ve Rumlardan müteşekkildir. Geri kalanı da

³⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1294)*, (sondaki tablo)

³⁶ Shaw, Stantford J., "Ottoman Population Movements During The Last Years Of The Empire, 1885-1914: Some Preliminary Remarks", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1980, I, 201.

Müslümandır. Köyleriyle birlikte toplam nüfusu 41.606'dır³⁷. Mersin'in nüfusu da 29.185'dir. Tarsus ve Mersin'in toplam nüfusu ise 70.791'dir³⁸. Bu dönemde bir istatistik de Cuinet tarafından hazırlanmıştır. Cuinet'in, Tarsus ve Mersin nüfusuna dair verileri ile Sâmî'nin bu iki şehrin toplam nüfusu hakkında verdiği rakamlar aynıdır³⁹.

1890-1891 yıllarına ait Adana sâlnâmelerine göre Tarsus'ta 38.037 Müslüman, 2.284 de gayrimüslim olmak üzere toplam 40.321 kişi yaşamaktadır⁴⁰. Müslümanların oran % 94.32, gayrimüslimlerin oranı da % 5.66'dır. Mersin'in toplam nüfusu ise 21.656'dır. Bu nüfusun 19.727'si Müslüman, 1.929'u da gayrimüslimdir⁴¹. Müslümanların oranı % 91.09, gayrimüslimlerin oranı da % 8.90'dır. Tarsus ve Mersin'in toplam nüfusu ise 61.977'dir.

Cuinet ve Sâmî'nin verileri ile 1890-1891'deki nüfus kıyaslandığında hem Tarsus, hem de Mersin'in toplam nüfusunda azalma görülmüştür. Tarsus'ta % 3, Mersin de ise % 26 oranında düşüş olmuştur.

1881/82-1893 nüfus sayımı verilerinde Tarsus ve Mersin'in nüfusu hakkında detaylı bilgiler bulunmaktadır. Söz konusu sonuçlar tablo IV'de verilmiştir.

Tablo IV: 1881/82-1893 Nüfus Sayımına Göre Tarsus ve Mersin'in Nüfusu

Yerleşim Birimleri	Müslüman	Ermeni	Rum	Katolik	Protestan	Toplam
Tarsus	39.862	1.174	646	335	182	42.199
Mersin	19.737	430	1.202	297	—	21.666
Toplam	59.599	1.604	1.848	632	182	63.865

³⁷ Şemseddin Sâmî, "Tarsus", *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1311, IV, s. 3009.

³⁸ Şemseddin Sâmî, "Mersin", *age*, VI, s. 4261.

³⁹ Cuinet, Vital, *La Turquie D'asie*, Paris 1892, II, 44, 50.

⁴⁰ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1308)*, s. 96; (1309), s. 104.

⁴¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1309)*, s. 92.

Tablo IV'de de görüldüğü gibi 1881/82-1893 nüfus sayımına göre Tarsus'un toplam nüfusu 42.199'dur. Bunun 39.862'si Müslüman, 1.174'ü Ermeni, 646'sı Rum, 335'i Katolik, 182'si de Protestan'dır. Müslümanların oran % 94.46, gayrimüslimlerin oranı da % 5.53'dür. Mersin'de ise 19.737 Müslüman, 1.202 Rum, 430 Ermeni, 297 de Katolik olmak üzere toplam 21.666 kişi bulunmaktadır⁴². Müslümanların oran % 91.09 iken gayrimüslimlerin oranı % 8.90'dır. Tarsus ve Mersin'in toplam nüfusu ise 63.865'dir.

1894'te Tarsus'un toplam nüfusu 46.742'ye çıkmıştır. Bunun 44.600'ü Müslüman, 991'i Ermeni, 595'i Rum, 307'si Katolik, 249'u da Protestan'dır⁴³. Müslüman nüfus oranı % 95.41, gayrimüslim oranı ise % 4.58'dir. Mersin'in toplam nüfusu da 21.869'dur. Bu sayının 20.415'i Müslüman, 175'i Ermeni, 959'u Rum ve 320'si de Katoliktir⁴⁴. Müslüman nüfus oran % 93.35, gayrimüslim oranı ise % 6.64'dür. Tarsus ile Mersin'in toplam nüfusu da 68.611'dir.

1900-1902 yıllarına ait Adana sâlnâmelerinde Tarsus nüfusunun cinsiyete göre ayrımı da verilmiştir. Bu kayıtları şöyle tablolaştırmak mümkündür.

Tablo V: 1900-1902 Yıllarına Ait Adana Sâlnâmelerine Göre Tarsus'un Nüfusu

	Müslüman	Gayrimüslim	Toplam
Erkek	25.502	1.329	26.831
Kadın	24.808	1.229	26.037
Toplam	50.310	2.558	52.868

Tablo V'de de görüldüğü üzere 1900-1902 yıllarında Tarsus'un toplam nüfusu 52.868'e ulaşmıştır. Bunun 50.310'u Müslüman, 2.558'i de gayrimüslimdir⁴⁵. Müslümanların oran % 95.17, gayrimüslimlerin oranı ise % 4.83'dür.

⁴² Karpat, *Osmanlı Nüfusu*, s. 164-165.

⁴³ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1312)*, s. 98.

⁴⁴ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1312)*, s. 94. Burada Mersin Sancağı'nın toplam nüfusu verilmiştir. Bu sayıdan Tarsus'un nüfusu çıkarılarak yukarıdaki rakamlar elde edilmiştir.

⁴⁵ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1318)*, s. 187; *(1320)*, s. 187.

1894'deki nüfus ile 1900-1902'deki nüfus kıyaslandığında Tarsus'un toplam nüfusunda % 12 oranında artış olmuştur. Müslümanların artış oranı % 11 iken, gayrimüslimlerin artış oranı % 16'dır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve özellikle de 1877'den itibaren hem Tarsus, hem de Mersin'in nüfusunda önemli ölçüde artış gözlenmiştir. Nüfus artışının en önemli sebebi bu dönemdeki Osmanlı-Rus savaşları sonucunda Kırım, Kafkasya, Balkanlar ve Girit'in, Osmanlı hâkimiyetinden çıkmasıyla söz konusu topraklardan göç eden Müslümanların bir kısmının Tarsus'a yerleştirilmesidir⁴⁶. Yine bu dönemde iş bulma ve yaşam kalitesini yükseltme gibi sebeplerle Kapadokya, Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Suriye'den, Tarsus'a gelen göçler de nüfusun dinamizm kazanmasında etkili olmuştur⁴⁷.

Tarsus ile Mersin'in nüfusu kıyaslandığında, Mersin sancak merkezi olup idarî yönden Tarsus'tan daha öncelikli bir konuma gelmesine rağmen nüfus bakımından daima Tarsus'un gerisinde kalmıştır. Mersin nüfusuna dair en yüksek rakamı Cuinet ile Sâmi vermiştir. Bu verilerde bile Mersin, Tarsus'un yarısından biraz fazla bir nüfusa sahiptir. Tarsus'ta Müslü-

⁴⁶ "Nogay muhâcîrînden olup medîne-i Tarsus mahallâtından Küçük Minare Mahallesi'nde sâkin iken bundan mukaddem fevt olan Hamza..." Tarsus Şer'iyye Sicilleri, Defter Numarası, 298, sayfa numarası, 104, belge numarası, 197 (TŞS, 298, 104/197); "Kafkasya muhâcîrîni Çerâkisesinden olup Tarsus'da Afgan Mahallesi'nde sâkin iken bundan akdem vefat eden..." TŞS, 335, 200/562; "Fî'l-asl Dağıstan ahâlîlerinden olup medîne-i Adana Eyaleti'nde Tarsus Sancağı'nda Ulaş Nâhiyesi'nde Hibillî Karyesi nâm mahalde iskân olan muhâcîrînden..." TŞS, 297, 227/364; "Vilâyeti Rumeli muhâcîrîlerinden olup medîne-i Tarsus'a tâbi' Ebu'l-Hadi Karyesi'nde sâkin iken bilâ varis vefât eden Hacı Mehmed b. Abdullah..." TŞS, 325, 18/24; "Girit muhâcîrînden olup Tarsus'un Tekke Mahallesi'nde mukim Mustafa..." TŞS, 328, 5/9.

⁴⁷ "Kayseriyeli olup Tarsus'da Çataklı Mahallesi'nde sâkin iken bundan akdem vefât eden Emin b. Hüseyin..." TŞS, 295, 124/185. "Cami-i Cedid Mahallesi sâkinlerinden Niğdeli Hacı Mehmed..." TŞS, 325, 30/37. "Niğde Sancağı mahallâtından Kayabaşı Mahallesi'nden olup el-yevm Tarsus'da Kızıl Murad Mahallesi'nde mukîm devlet-i 'aliyye tebe'asının Rum milletinden..." TŞS, 330, 100/241. "Fî'l-asl Kayseriyeli olup medîne-i Tarsus'da Gön Hanı civârında sâkin olan Karabet..." TŞS, 295, 37/51. "An-asl Malatyalı olup Tarsus'da Debbağhane Mahallesi'nde sâkin iken bundan akdem vefât eden Oturakçı Ahmed Efendi..." TŞS, 349, 75/192. "Medîne-i Tarsus mahallâtından Müftü Mahallesi sâkinlerinden Darendeli Osman b. Hanifi..." TŞS, 330, 4/2. "Fî'l-asl Halebli olup medîne-i Tarsus'da Çataklı Mahallesi'nde sâkin Halil b. İlyas..." TŞS, 298, 10/14. "Fî'l-asl Hama Kazâsı ahâlîsinden olup medîne-i Tarsus'da Çataklı Mahallesi'nde sâkin iken vefât eden Hud b. Ahmed..." TŞS, 309, 23/37.

man nüfus genellikle % 95'lerde, gayrimüslim nüfus ise % 5'lerde seyrederken, Mersin'de gayrimüslim oranı biraz daha yüksektir. 1890'lı yılların başında gayrimüslimlerin oranı % 9'a kadar çıkmıştır. Tarsus'taki gayrimüslimler içinde en kalabalık etnik unsur Ermeniler iken, Mersin'de Rumların daha kesif olduğu görülmektedir.

B- Nüfus Dağılımı

Hem 1831 nüfus sayımı sonucundan, hem de 1890 ve sonrasına ait sâlnâmelerdeki nüfus kayıtlarından Tarsus nüfusunun şehir ve kırsal kesimdeki dağılımını tespit etmek mümkündür. Tablo l'de de görüldüğü gibi, 1831 sayımına göre Tarsus şehir merkezinde 3.384 erkek nüfusu bulunmaktadır. Tarsus Sancağı'ndaki toplam erkek nüfus ise 15.710'dur. Buna göre toplam nüfusun yaklaşık % 22'si şehir merkezinde, % 78'i ise kırsal kesimlerde yaşamaktadır.

1890-1891'de Tarsus şehir merkezinde 2.280 hâne bulunmaktadır. Aynı yıllarda Kusun, Kuştimur ve Canibşehir nahiyelerine bağlı 79 köyde 2.839; Namrun, Ulaş, Külek ve Tekeli nahiyelerine tâbi 82 köyde de 2.921 hâne kaydedilmiştir⁴⁸. Bu durumda Tarsus'un toplam nüfusunun % 28'i şehir merkezinde, % 72'si de kırsal kesimlerde bulunmaktadır.

1900 ve 1902 yıllarında ise şehir merkezinde 2.853; Kusun, Kuştimur ve Canibşehir nahiyelerindeki 83 köyde 3.500; Namrun, Ulaş, Külek ve Tekeli nahiyelerine bağlı 85 köyde de 3.850 hâne vardır⁴⁹. Bu verilere göre Tarsus nüfusunun yine % 28'i şehir merkezinde, % 72'si de kırsal kesimlerde yaşamaktadır.

⁴⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1308)*, s. 96; (1309), s. 104.

⁴⁹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1318)*, s. 187; (1320), s. 187.

Sonuç

XIX. yüzyılda Tarsus'un idarî yapısında önemli değişiklikler olmuştur. 1852'ye kadar Tarsus Sancağı'na bağlı ve birkaç hânedan ibaret bir köy olan Mersin aynı yıl nahiye statüsünü kazandı. 1864'te ise Tarsus'tan ayrılarak o zamana kadar Tarsus'un nahiyeleri olan Gökçeli, Elvanlı ve Kalınlı ile birleşmek suretiyle Mersin Kazası kuruldu. 1888'de Mersin sancak merkezi olunca Tarsus yeni kurulan bu sancağın bir kazası haline geldi. Buna rağmen XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve özellikle de 1877'den itibaren Tarsus nüfusu önemli ölçüde artmıştır. Nüfus artışının en önemli sebebi bu dönemde Tarsus'a gelen göçlerdir.

Tarsus ile Mersin'in nüfusu kıyaslandığında, Mersin sancak merkezi olup idarî yönden Tarsus'tan daha öncelikli bir konuma gelmesine rağmen nüfus bakımından daima Tarsus'un gerisinde kalmıştır.

1831'de Tarsus nüfusunun % 22'si şehir merkezinde, % 78'i de kırsal kesimlerde yaşamaktadır. Yüzyılın sonlarında ise toplam nüfusun % 28'i şehir merkezinde, % 72'si de kırsal kesimlerde bulunmaktadır.

Kaynaklar

Tarsus Şer'iyye Sicilleri:

Defter Numarası: 294, 295, 297, 298, 299, 304, 309, 319, 322, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 335, 347, 348, 349, 352, 353, 387, 406.

Sâlnâmeler:

Sâlnâme-i Vilâyet-i Haleb: 1285.

Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana: 1294, 1308, 1309, 1312, 1318, 1320.

Diğer Kaynaklar:

Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (21-39), yay. Cavid Baysun, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1986.

Akgündüz, Ahmed-Baş, Yaşar-Tekin, Rahmi-Kaşıkçı, Osman, *Arşiv Belgeleri Işığında Tarsus Tarihi ve Eshâb-ı Kehf*, İstanbul 1993.

Anhengger, Robert., "Martolos", *İA*, c. VII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993, ss. 341-344.

Barkan, Ömer Lütfi, "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, c. X, İstanbul 1953, ss. 1-26.

Bilgili, Ali Sinan, *Osmanlı Döneminde Tarsus Sancağı ve Tarsus Türkmenleri*, Ankara 2001.

Cook, M. A., *Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1600*, Oxford University Press, London 1972.

Cuinet, Vital, *La Turquie D'asie*, c. II, Paris 1892.

Doğru, Halime, *XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*, İstanbul 1992.

Dumont, Paul, "1865 Tarihinde Güney Doğu Anadolu'nun İslâhı", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, çev. Bahattin Yediyıldız, sy. 10-11, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1981, ss. 369-394.

Emecen, Feridun M., *XVI. Asırda Manisa Kazâsı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1989.

Faroqhi, Suraiya, "Tarsus And The Tahrir", *Osmanlı Araştırmaları*, c. XIII, İstanbul 1993, ss. 75-89.

Göyünç, Nejat, "Hâne Deyimi Hakkında", *Tarih Dergisi*, sy. 32, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1979, ss. 331-348.

Halaçoğlu, Yusuf, "Fırka-i İslâhiye ve Yapmış Olduğu İskân", *Tarih Dergisi*, sy. 27, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973, ss. 1-20.

- İnalçık, Halil, "Osmanlı'da Raiyet Rüsûmu", *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1996, ss. 31-65.
- Jennings, Ronald. C., "Urban Population in Anatolia in The Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon and Erzurum", *International Journal of Middle East Studies*, vol. VII, no: I, Cambridge University Pres, (Jan., 1976), pp. 21-57.
- Kara, Hamdi, "Cumhuriyete Kadar Çukurova Nüfusu", *Coğrafya Araştırmaları*, sy. I, c. I, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Coğrafya Bilim ve Uygulama Kolu, Şubat 1989, ss. 115-121.
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk Nüfus Sayımı 1831*, Ankara 1997.
- Karpat, Kemal H., *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul 2003.
- Miroğlu, İsmet, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990.
- Orhonlu, Cengiz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilâtı*, İstanbul 1990.
- Özdemir, Rifat, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara*, Ankara 1986.
- Russell, Josiah C. "Late Medieval Balkan And Assia Minor Population", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. III, (1960), pp. 265-274.
- Saydam, Abdullah, *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997.
- Shaw, Stanford J., "Ottoman Population Movements During The Last Years Of The Empire, 1885-1914: Some Preliminary Remarks", *Osmanlı Araştırmaları*, c. I, İstanbul 1980, ss. 191-205.
- Sümer, Faruk, "Kayı", *İA*, I-XIII, c. VI, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, ss. 459-462.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lam*, I-VI, c. IV,VI, İstanbul 1311-1316.
- Şimşirgil, Ahmed, *Osmanlı Taşra Teşkilâtında Tokat (1455-1574)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1990.
- Ünal, Mehmed Ali, *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1528-1566)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1989.
- _____, *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999.
- Yediöldüz, Bahaeddin, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*, Ankara 1985.
- Yılmazçelik, İbrahim, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1995.

The Population of Tarsus in 19th Century

Citation / ©- Poş, A. (2008). The Population of Tarsus in 19th Century. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (2), 99-116.

Abstract: *In 19th century, important changes occurred in the administrative structure of Tarsus. Mersin which was adhered to Tarsus Flag until 1852 and which was a village composed of several households earned the status of sub-district the same year. In 1864, Mersin District was established with the coalescence of Gokcekli, Elvanli and Kalinli, which used to be the subdistricts of Tarsus until then. In 1888, when Mersin became the central flag, Tarsus became a district of this newly established flag. This new arrangement in the administrative structure significantly affected the population of Tarsus. However, in the second half of 19th century and particularly after 1877, the population of Tarsus continued increasing. The most important reason of that increase in population is the migrations Tarsus acquired in this period. In Ottomans, the first population census in a modern meaning was carried out in 1831. Therefore, timing of the research includes the years 1831-1902. Results of population censuses of 1831 and after, annuals, şer'iyye sicilleri, and enquiries of local and foreign researchers comprised the source of the study.*

Keywords: Tarsus, Ottoman, 19th century, Muslims, Non-Muslims.

Akitlerde İrade Beyanı

Dr. Ahmet ÖZDEMİR*

Atıf / ©- Özdemir, A. (2008). Akitlerde İrade Beyanı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2), 117-131.

Özet- Akitlerin, hukukî sonuç doğurabilmesi için karşılıklı rıza esasına dayanması gerekir. Karşılıklı rızanın tespiti için irade beyanına ihtiyaç vardır. İrade beyanı, söz ile olabileceği gibi söz dışındaki vasıtalar kullanılarak da ortaya konulabilir. Sözlü irade beyanında mazi ve şimdiki zaman kipi kullanılırsa akit kurulmuş olur. Gelecek zaman veya soru kipi kullanılmışsa akit geçerli olmaz. İnsanlar zaman zaman söz dışındaki iletişim yollarını kullanarak hukukî tasarruflarda bulunmaktadır. Bunların başında teâfî, işaret, yazışma, elçi (haberci) gönderme ve sükût etme gelmektedir.

Anahtar Kelimeler- Akit, irade beyanı, rıza, teâfî.

§§§

I- Giriş

Akit, taraflardan birinin yaptığı îcâbın, akdin mevzûunda sonuç doğuracak biçimde, karşı tarafın kabulü ile bağlanmasıdır.¹ Akdin gerçekleşmesinde temel unsur, îcâp ve kabul yani karşılıklı irade beyanıdır. Mecelle'nin 149. maddesi, bu hususu şöylece ifade etmektedir: *"Rüknü'l-bey' yani mebîin mahiyeti, malı mala değışmekten ibaret olup ancak buna delalet etmek hasebiyle îcâp ve kabule ve bunların yekdiğerine irtibatına ve bey'-i teâfîde îcâp ve kabulün makamına kâim olan teâfîye dahi rükn-i bey' itlak olunur."*²

* İstanbul Maltepe Anadolu İHL. Meslek dersleri öğretneni. e-posta: ahmetozdemir@yahoo.com

¹ Burhanuddin Ali b. Ebu Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, İstanbul 1991, III, 21; Hilmi Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve İstihlâlar*, İstanbul 1973, s. 229.

² Bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, (Osmanlıcadan çeviren: Raşit Gündoğdu- Osman Erdem), I, 149, İstanbul, t.y.

Kuran-ı Kerim'de "Ey İman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Ancak kendi rızanızla yaptığınız ticaretle yemeniz helaldir..."³ buyrulması akitlerde karşılıklı rızanın gerekliliği ifade etmektedir. Karşılıklı rızanın varlığını tespit edebilmek için irade beyanına ihtiyaç vardır. İrade beyanı, sözle olabileceği gibi söz dışındaki vasıta ve yollar kullanılarak da irade beyanında bulunulabilir. Biz burada, önce irade ile ilgili teorilere yer vereceğiz, daha sonra ise iradeyi beyan etme yollarını açıklamaya çalışacağız.

II- İradenin Tanımı ve İrade ile İlgili Teoriler

Kişinin, bir işin gerçekleşmesi hususundaki niyet ve tasavvurunu muteber bir tarzda ifade etmesine irade beyanı denir.⁴ Hukuk sahasında, akitler ve tek taraflı iradeden doğan borçlar, kaynağını iradeden almaktadır. Ancak her irade beyanı hukukî niteliğe sahip değildir. Sadece hukukî sonuç doğurmaya yönelik irade beyanı hukuk ilminin alanına girmekte ve bu iradeye hukukî sonuçlar bina edilmektedir.

Akdin geçerliliğinin şartlarından birisi de karşılıklı rızanın olmasıdır. Akitte karşılıklı rızanın sağlanabilmesi için tarafların irade açıklamalarının birbirine uygunluk göstermesi gerekir. İrade beyanları arasındaki uygunluk çoğu zaman tartışma konusu olmayacak ölçüde açıktır. Ancak bazı hallerde karşılıklı irade beyanlarının birbirine uygun sayılıp sayılmayacağı tereddüt konusu olabilmektedir. Böyle bir durumda tarafların akde rızalarını tespit için hangi yöntemlere başvurulacağı ve hangi ilkelere dayanılacağı hukuk sistemlerine göre farklılık göstermektedir:

1- İç İrade Prensibi

Bu anlayışa göre; irade beyanı, ancak gerçek iradeye uygun ise değer kazanır. İradeyi açıklayan söz veya davranışlar, iradeyi doğru olarak yansıtmazsa hukukî sonuç doğurma hüviyetine sahip olmayacaktır. Buna göre karşılıklı irade açıklamaları birbirine uygun görünmekle birlikte, tarafların niyet ve arzuları bakımından iradeleri arasında gerçek manada bir

³ Nisa Sûresi, 4/29.

⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 201; Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve İstihlahlar*, s. 229.

uygunluk yoksa akit kurulamaz. Hâkim, akitleri tefsir ederken, sözlü beyanların yanında; akdi yapan tarafların gerçek niyetlerinin ve rızalarının mutabakatını dikkate almalıdır.

2- Anlam Verme Prensibi

Bu prensibe göre, irade açıklamasına muhatabın verdiği anlam esas alınmalıdır. (A)'nın irade açıklamasından (B)'nin çıkardığı anlam, bizzat (B)'nin yaptığı irade açıklamasına uygun düşüyorsa akit meydana gelir. Anlamlandırma, irade prensibinin muhatap açısından ifade edilmesinden ibarettir.⁵

3- Objektif Nazariye

Objektif nazariye, iç iradeyi değil, sözlü beyan ile yansıyan iradeyi esas alır. İradeler arasında uygunluk bulunmasa bile irade beyanlarının birbirine uygun düşmesi durumunda akit kurulmuş olur. İrade beyanlarının birbirine uygun olup olmadığı tarafsız üçüncü bir kişinin vereceği anlama göre tayin edilir. Bu anlayışa göre, açıklanan irade esas alındığı için akdin yapılış sebebine, akdi yapanların niyet ve maksatlarına itibar edilmez. Hata, sözleşmeyi bozan bir rıza kusuru olarak değerlendirilmemektedir. Mesela bir dükkana giren (A), o dükkanda gördüğü ayçiçeği yağlarını zeytinyağı zannederek satın alsa, bu teoriye göre açıklanan irade esas olduğu için hataya itibar edilmez. Akit geçerli kabul edilir.⁶

4- Güven Prensibi

Dürüstlük kuralına dayanan güven prensibinde, içinde bulunulan durumun özelliklerine göre muhatabın kendisine yöneltilen irade beyanına hangi anlamı vermesi gerekiyorsa, bu anlama itibar edilir. Bu prensibi, iç irade prensibi ile objektif nazariyenin birbirleriyle bağdaştırılmış bir şekli saymak mümkündür.⁷

III. İradenin Beyan Edilme Yolları

Akit yapanların iradelerini ortaya koyma yollarının en önemlisi sözlü irade beyanıdır. Ancak bazen teâfî, işaret, sükût, haberci ve mektup gibi sözlü olmayan yollarla da irade be-

⁵ Tekinay/ Akman/ Burcuoğlu/ Altop, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul 1993, s. 72.

⁶ Tekinay/ Akman/ Burcuoğlu/ Altop, *a.g.e.*, s. 72.

⁷ Tekinay/ Akman/ Burcuoğlu/ Altop, *a.g.e.*, s. 72.

yanı yapılabilir.

A- Sözlü İrade Beyanı

Hanefî ve Şâfiî müctehidler, irade beyanı teorisini benimsenmişlerdir. Bu fakihler akitlerde içteki iradenin değil, dışa yansıyan irade beyanının esas alınmasını savunmuşlardır. Bu anlayışın bir sonucu olarak, sözün ifade şekline ve kullanıldığı siygaya önem verilmiş ve bu konuda ayrıntılı açıklamalar yapılmıştır.⁸

Akitler ancak inşâî siygalarla yapılabilir. İnşâî olmayan, ihbârî sözlerle akit kurulamaz.⁹ İnsanların dil ve üslup farklılıkları bu konuda büyük önem arzeder. Arapça'da muzarî kalıbı ile hem şimdiki, hem gelecek, hem de geniş zamanın kastedilmesi mümkündür. Türkçe'de ise bu üç zaman için ayrı kipler bulunmaktadır. Arapça olarak te'lif edildikleri için klasik fıkıh eserlerinde, irade beyanı konusu Arap dili esas alınarak işlenmektedir. Fakihlerin konu ile ilgili açıklamalarını doğru anlayabilmek için bu esasın göz önünde tutulması gerekmektedir.

Türkçe zaman kiplerini esas aldığımızda, akitlerin geçerliliği bakımından sözlü irade beyanlarını şu şekilde tasnif edebiliriz:

1- Şimdiki Zaman Kipi

Şimdiki zaman ifade eden siygalar ile yapılan akitler, tarafların niyetini araştırmaya ihtiyaç duyulmayacak kadar açık olduğu için hüküm ifade eder ve bu kipler ile akit kurulmuş olur.¹⁰ Şimdiki zamanla açıklanan irade beyanı, herhangi bir şüpheye veya söyleyenin niyetini araştırmaya gerek kalmadan hüküm ifade eder.

2- Geçmiş Zaman Kipi

İrade beyanı için geçmiş zaman kullanılabilmesi hususunda İslâm hukukçuları hemfikir.¹¹ "Aldım, sattım" şeklinde geçmiş zamanda kullanılan kelime sözlük anlamı itibarıyla

⁸ Bkz. Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, V, 457; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, Beyrut 1997, III, 226.

⁹ Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler*, İstanbul 2006, s. 51.

¹⁰ Abdürrezzak Ahmed Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Mısır 1968, I, 88.

¹¹ Muhammed Bahrülulum, *Uyubü'l-irade fi's-şerâti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, s. 78.

daha önceden olmuş bir olayı ifade etmekle birlikte, ıstılâhî manada şimdiki zaman için îcâp olarak kabul edilmiş ve kullanılmıştır. Çünkü ıstılâhî mana ve tüccar arasında yaygın olan örf, sözlük manasına hâkim olmuştur.¹² Ancak sözün siyak ve sibakından “Aldım, sattım” ifadesi ile, geçmişte yapılan bir tasarrufun sadece haber verilmesinin kastedildiği anlaşılıyorsa bu sözler ile akit kurulamaz.

2- Geniş Zaman Kipi

İrade beyanında bulunulurken kelime yapısı itibariyle geniş zaman siygası kullanılırsa, tarafların niyetine yani iç iradelerine bakılır ve buna göre hüküm verilir. Tarafların bu ifadeleri ile îcâp ve kabulü kastettikleri anlaşılırsa akit kurulmuş olur.¹³

3- Gelecek Zaman Kipi

Gelecek zamanı ifade eden siygalardan kullanıldığında tarafların niyetlerine ve iç iradelerine bakılmaksızın sözleşmenin rûknünün tamam olmadığına hükmedilir. Taraflar bu tür siygaları, şimdiki zamanda akdin gerçekleşmesi amacıyla kullanmış olsalar da akit geçerli olmaz. Gelecekte yapılması düşünülen bir akit hemen sonuç doğurmayan, tamamen mücerret bir vaat etme durumunda olduğu için bağlayıcı değildir.¹⁴

4- Soru Kipi

Soru kipi kullanılarak yapılan irade beyanları da gelecek zamana delalet ettiğinden dolayı akdin kurulmasını sağlamaz. Mesela “Satar mısınız, alırsınız?” gibi soru kipi ile yapılan îcâp ve kabuller ile akit vücut bulmaz.¹⁵

¹² Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ud el- Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, Beyrut 1982, V, 133.

¹³ *el-Fetâva'l-Hindiyye*, III, 4; Senhûrî, a.g.e., I, 86. Bkz. Mecelle (Madde 170): “Alırım ve satarım gibi muzari siygasıyla hal murad olunursa bey' mün'akid olur ve eğer istikbal murad olunursa mün'akid olmaz.”

¹⁴ Senhûrî, a.g.e., 89; Osman Şekerci, *İslâm Şirketler Hukuku*, İstanbul 1981, s. 146. Mecelle (Madde 171): “Alacağım satacağım gibi va'd-i mücerred manasına olan müstakbel siygasıyla bey' mün'akid olmaz.”

¹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 7; Ali Haydar Efendi, a.g.e., I, 165.

5- Emir Kipi

Emir kipi kullanılarak yapılan irade beyanlarının geçerli kabul edilip edilmemesi konusunda mezhepler farklı görüşler benimsemişlerdir.¹⁶ Hanefî Mezhebine göre, emir kipi gelecek zamanda yapılacak işlere delalet ettiğinden dolayı akdin kurulmasını sağlamaz. Fakat emir iktiza yolu ile şimdiki zaman delalet ediyorsa akit olur.¹⁷ İktiza, söylenmediği halde söylenmiş gibi kabul edilen cümledir. Mesela “Bunu alıyorum” icabına karşılık, satıcının “Hayırlı olsun” demesi ile akit kurulur. Çünkü “Hayırlı olsun” sözünden önce “Bunu sana satıyorum.” sözünün varlığı iktiza yolu ile kabul edilir.¹⁸

Mâlikî Mezhebine göre emir siygası, örfte kullanılışı itibariyle şimdiki zamana delalet ettiğinden dolayı akitte kullanılabilir. Fakat akdin inşâında emir siygasını kullanan taraf, akit yapmayı kastetmediğini söylese bu kişiye yemin teklif edilir ve buna göre hüküm verilir.¹⁹ Şâfî müctehidler de emir siygasının örf ve teamüde şimdiki zamana delalet ettiğinden hareketle bu siyga ile sözleşmenin kurulabileceğine hükmetmişlerdir.²⁰ Mâlikî ve Şâfî müctehidler sadece emir siygası konusunda Hanefîlerden farklı düşünmektedirler. Diğer siygalar hakkında Hanefîlerle aynı kanaati paylaşmaktadırlar.²¹

İslâm hukukunda irade beyanında kullanılan siygalar hakkında uzun açıklama yapılmasının sebebi, müctehidler için çoğunluğu tarafından objektif nazariyenin kabul edilmesidir. Bu nazariyenin benimsenmesinde hukukî istikrarı sağlayıp, hukuku sübjektiflikten koruma gayesi yatmaktadır. İslâm hukukçuları, hukukî istikrarsızlığa ve kargaşaya sebep olmayacağı için

¹⁶ Muhammed Bahrülulum, *Uyubü'l-irade fi's-şerâti'l-İslâmiyye*, s. 85.

¹⁷ *el-Fetâva'l-Hindiyye*, III, 4; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 65; Şekerci, *İslâm Şirketler Hukuku*, s. 146. Bkz. Mecelle (Madde 172): “Sat ve satın al gibi emir siygasıyla dahi bey' mün'akid olmaz. Fakat bitiriki'l iktiza hale delalet eden emir ile dahi bey' mün'kid olur.”

¹⁸ Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler*, s. 53.

¹⁹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, Mısır 1323, X, 51; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, III, 226.

²⁰ Ebu İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, Mısır, I, 257; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 7.

²¹ Sahnûn, *a.g.e.*, X, 51; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 66.

bölgenin örf ve teamülüne itibar etmiştir.²² Bu durum Mecelle'de "Örf ile tayin nass ile tayin gibidir." şeklinde kanunlaştırılmıştır.²³

İradenin sözle beyanı konusunda şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür. İrade beyanlarında aslolan geçmiş ve şimdiki zamanın kullanılması olmalı, ancak söyleyenin niyetinin açık olması veya sözün sıyak ve sıbakından anlaşılması durumunda gelecek zaman ve soru kipleri dışındaki zaman kiplerinin kullanılması caiz kabul edilmelidir.

B- Sözlü Açıklamaların Dışındaki İrade Beyanı

Akitlerde aslolan karşılıklı iradelerin sözle ifade edilmesidir. Ancak bazı durumlarda, söz olmadan da irade beyanı yapılabilir ve akit kurulur. Böyle bir işleme başvurulmasının sebebi ya tarafların aynı akit ortamında bulunmaması, ya konuşma yeteneğine sahip olmamaları, ya da yapılan hareketin bizzat kendisinin iradeyi ortaya koymasındır.²⁴

1- Teâtî (Fiilî Mübâdele)

Sözlü veya işaret yoluyla irade beyanı yapmaksızın akit konusu malı alıp, bedelini vermeye teâtî (fiilî mübâdele) denir.²⁵ Örneğin fırına giden kişinin masaya 50 kuruş koyup, satıcının verdiği ekmeği alıp gitmesi fiilî mübâdeledir. Teâtî şeklinde yapılan akitte tarafların rızaları delalet yoluyla anlaşılmaktadır. Taraflardan birisi akde razı olmadığını söylerse, rıza ortadan kalkacağı için akit kurulamaz. Çünkü, sözün ifade ettiği açık ret, teâtîden anlaşılan zımnî rızadan daha kuvvetlidir. Bu sebeple, sözlü beyan esas kabul edilir.²⁶

Hanefî müctehidlerin bir kısmına göre, sadece basit ve küçük eşyalarda teâtî caizdir. Bunun dışındaki mallarda teâtî şeklinde irade beyanı ile akit kurulamaz.²⁷ Müteahhirîn Hanefî

²² İbn Kudâme, *a.g.e.*, VI, 7.

²³ Bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, I, 45.

²⁴ Söz dışındaki vasıtaların da irade beyanı olarak kullanılabilmesi Türk Borçlar Kanununda da benimsenmiş, "Rızanın beyanı sarîh olabileceği gibi zımnî dahi olabilir" diye kanunlaştırılmıştır. Bkz. Lütfü Başöz, Ramazan Çakmakçı, *Borçlar Kanunu*, İstanbul 2004, s. 13.

²⁵ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, I, 108; Ali Haydar Efendi, *a.g.e.*, I, 167.

²⁶ Karaman, *a.g.e.*, II, 71; Senhûrî, *a.g.e.*, I, 114, 121.

²⁷ Kâsânî, *a.g.e.*, V, 134; Fahrüddin Osman b. Ali Zeylâî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd- Dekâik*, IV, 4.

uleması ise bu şekilde bir ayırma gitmeden, her türlü malın mübadelesinde teâtî ile irade beyanının sahih olacağını kabul etmiş ve bu görüş mezhep içinde kabul görmüştür.²⁸

Teâtî şeklinde yapılan akitte mal ve bedelin el değiştirmesinin zorunlu olup olmadığı ve mal veya bedelden birisinin tesliminin yeterli olup olmayacağı konusunda Hanefî fakihler arasında görüş farklılıkları bulunmakla birlikte, doktrinde mal veya bedelden yalnız birisinin tesliminin yeterli olacağı görüşü kabul edilmiştir.²⁹

Mâlikî ve Hanbelî mezhebine göre, teâtî suretiyle yapılan akitle sahihtir. Şâfiî mezhebine göre ise, akitle sözle beyan edilen îcâp ve kabul bulunmazsa akit geçerli olmaz. Ancak Şâfiî Mezhebinde fiilî mübâdeleyi muteber kabul eden fakihler de vardır.³⁰

Mâlikî mezhebine göre, mal ve bedelden birisinin teslim edilmesi ile teâtî akdi geçerlilik kazanır. Ancak mal ve bedelin ikisinin de teslimine kadar bu akit lazım bir akit sayılmaz. Taraflar bu süre içinde isterlerse, akit yapmaktan vazgeçebilirler.

Hanbelî fakih İbn Kudâme (v. 620/1223), teâtî şeklinde yapılan akdin caiz olduğu görüşünü benimsemekte ve buna delil olarak da şu açıklamayı yapmaktadır: "*Allah Teâlâ (c.c) alış-veriş helal kılmıştır. Ancak akdin nasıl yapılacağına dair ayrıntılı açıklamalarda bulunmamıştır. Bu sebeple örf ve halkın teamülüne başvurmak gerekir. Bey' akdi eskiden beri bilinmekte idi. İslam, bey' akdinin meşrûiyetini -bazı hükümler ilave ederek- kabul etmiştir. Hiç kimsenin onu kendi arzusuna göre değiştirme hakkı yoktur. Aralarında bey' akdi yapma teamülü bulunmasına rağmen, Hz. Peygamber'in (s.a) ve ashabının her defasında îcâp ve kabul siygalarını kullandıklarına dair bir bilgi nakledilmemiştir. Eğer bu, şart olsaydı mutlaka bize nakledilirdi. Bunu ihmal etmeleri düşünülemez. İnsanlar her devirde çarşı ve pazarlarda teâtî suretiyle akit yapmışlardır. Bağışlama, hediye ve sadakada da îcâp ve kabulün hükmü aynıdır. Bu işlemlerde, Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında îcâp ve kabul yapıldığına dair bir nakil gelmemiştir. Karşılıklı rıza içinde tarafların akit meclisinden ayrılmaları, akdin sıhhatine*

²⁸ Zeylâî, a.g.e., IV, s. 4; Şekerci, *İslâm Şirketler Hukuku*, s. 148.

²⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, V, s. 77; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, III, 9.

³⁰ İbn Kudame, *el-Muğnî*, VI, 8; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, III, 226; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, I, 124.

*delalet eder. Bu akitlerde icâp ve kabul şart olsaydı insanlar için zorluk oluşur ve yapılan akitlerin çoğu fasit olurdu. İcâp ve kabulün akitteki fonksiyonu karşılıklı rızaya delalet etmesidir. Karşılıklı rızayı gösterdiğinden dolayı teâtî, icâp ve kabulün yerini tutar ve yeterli olur.*³¹

Allah Teâlâ'nın yasakladığı davranış, rızası hilafına insanların mallarına sahip olmaktır. Yani akitlerde aslolan karşılıklı rızanın bulunmasıdır. Bu rızayı gösterdiğinden dolayı, icâp ve kabul akdin inşâ için şart kabul edilmiştir. O halde karşılıklı rızayı gösteren her hareket akdin sıhhati için yeterli olmalıdır. Bu gibi konularda örfü hakem tayin etmek anlaşmazlıklara engel olunması için önem taşır.

2- İşaret

İslam Hukuku, dilsiz olanların hukukî tasarruflarda bulunabileceğini kabul etmiştir. Bu kişiler, irade beyanlarını ya işaretle ya da yazı ile ortaya koyabilirler. Dilsizin el, baş gibi organlarıyla yaptığı işaretler dili ile söylemiş gibi kabul edilir.³² İradesini işaretle yapabilmesi açısından, lâl olan kişinin bu özrünün doğuştan veya sonradan meydana gelmesi arasında bir fark yoktur. İster doğuştan olsun, ister sonradan meydana gelsin, her iki durumda da bu kişilerin işaretleri akdin kurulması için yeterlidir.³³

Konuşma yeteneğine sahip insanların işaretle irade beyanında bulunup bulunamayacağı konusunda İslâm hukukçuları farklı icthadlar ortaya koymuşlardır. Hanefî Mezhebine göre, akdi yapan iradesini sözle açıklayabiliyorsa işaret ile akit kurulamaz.³⁴ Yukarıda beyan edildiği üzere Hanefî müctehidlerin ekseriyeti teâtî ile akid kurulabileceğini kabul etmektedir. Buna göre, konuşabilme yeteneğine bakmaksızın herkesin akitleri fiilî mübadele yoluyla gerçekleştirebileceğini söyleyip, konuşabilenlerin işaretle irade beyanında bulunamayacaklarını savunmak tutarsızlığa götürür. Böyle bir çelişkiye düşmemek için ya Şâfiî mezhebi gibi her iki şekilde de akit kurulamayacağını savunmak ya da teâtî ve işaret ile irade beyanı yapılmasının herkes için meşrû olacağını savunmak gerekir.

³¹ İbn Kudame, *el-Muğnî*, VI, 8.

³² Mecelle (Madde 70): "Dilsizin işaret-i ma'hudesi lisan ile beyan gibidir."

³³ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, I, 106; Şekerci, *İslâm Şirketter Hukuku*, s. 147.

³⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-nezâir*, Dimaşk, 1983, s. 408.

Mâlikî Mezhebinde ise konuşma yeteneğine sahip olsun olmasın, herkesin işaret ile irade beyanında bulunabileceği görüşü benimsenmiştir. Mâlikî Mezhebine göre, örfen geçerliliği olan her söz, fiil ve davranış irade beyanı için geçerlidir.³⁵

Akitlerde irade beyanının işaretle yapılması hususunda farklı icthadların ortaya konulmasının sebebine baktığımızda şu tespiti yapmamız mümkün olmaktadır. Dilsizin işaretinin irade beyanı için yeterli olmasının gerekçesini zarurete dayandıranlar, konuşma gücüne sahip insanların işaretle irade beyanında bulunamayacaklarını ifade etmişlerdir. Buna karşılık, akitte rızayı tespit için örf ve teâmülün esas alanlar ise, konuşma yeteneğine sahip olsun veya olmasın herkesin işaretle irade beyanında bulunabileceği görüşünü savunmaktadırlar. Bize göre de önemli olan yapılan davranışın rızaya delalet etmesidir. İster sözle ister işaretle olsun, tarafların akde razı olduklarını tartışmaya mahal vermeyecek ölçüde açık bir şekilde gösteren her fiil ve davranış akdin kurulması için yeterli kabul edilmelidir.

3- Yazışma

Mektup, telgraf, e-mail, faks gibi haberleşme araçları kullanılarak îcâp ve kabul beyanında bulunulabilir. Taraflardan biri, îcâbı yazı ile karşı tarafa gönderir; karşı taraf da kabulünü sözle veya yazı ile beyan ederse akit kurulmuş olur.

Anlaşmanın yapıldığı yerden uzakta bulunan kişinin gönderdiği mektup, akit meclisinde yapılan hitap gibi kabul edilir.³⁶ Mektupla kendisine karşı tarafın îcâbı ulaşan kişi, yazıyı okur ve kabul ettiğini beyan ederse akit tamamlanmış olur. Bununla birlikte hemen kabul etme zorunluluğu da yoktur. Herhangi bir mecliste mektubu okuyup îcâbı kabul ettiğini beyan edebilir. Mektuba mektupla cevap vermesi de mümkündür. Mektup yazan kişi şimdiki zamana delalet eden bir siyga kullanmamış olsa bile, karîne ve şartlar bu ifadeyi şimdiki zamana ait kılar. Haberci ile îcâbın karşı tarafa ulaştırılmasında da aynı kural geçerlidir.³⁷ Mezheplerin çoğuna göre akitlerde îcâpta bulunan kişi kabulden önce rücû edebilir. Bu kural yazışma ile

³⁵ Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, I, 106; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 69-70.

³⁶ Mecelle (Madde 69): "Mükâtebe muhataba gibidir." Ayrıca Bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, I, 97.

³⁷ Senhûrî, *a.g.e.*, I, 102 vd.; Karaman, *a.g.e.*, II, 68; Şekerci, *a.g.e.*, s. 148.

kurulan akitlerde de geçerlidir. Yazı ile icâpta bulunan kişi, yazılı irade açıklaması, karşı tarafa ulaşmadan önce icâptan rücû edebilir.³⁸

Günümüzde sanal ortamda alış-veriş hızla artmaktadır. Bu amaca hizmet için açılmış olan internet sitelerinde, satılmak istenilen ürünün adı ve fiyatı duyurularak icâpta bulunulmakta, alıcıların belirtilen hesaba para yatırmaları ile kabul gerçekleşmekte ve akit kurulmaktadır. Ticarî şirketlerin mal ve hizmetlerini tanıtan ve fiyatlarını beyan eden katalog ve ilanları da yazılı olarak icâpta bulunma hükmündedir. Beyan edilen tarihler arasında müşterilerin o ürünü katalog fiyatından alma hakkı vardır. Şirketin icâbı, tayin edilen sürenin sona ermesi ile bitecektir. Süre içinde icâptan rücû edilebilmesi için müşterinin kabul beyanından önce, yeni fiyat listesinin ilan edilmesi gerekir.

Yazışma yolu genellikle farklı meclislerde bulunanlar arasında gerçekleştiği için; akitin unsurlarından birinde hataya düşme ve aldatılma riski aynı mecliste bulunanlara göre daha fazladır. Mesela sanal ortamda, haberi olmadan kimlik bilgilerinden yararlanarak bir kişi adına işlem yapılabilen ve satılan ürün olduğundan çok farklı sunulabilmektedir. Ancak bu risklerin varlığı yazışma yoluyla irade beyanlarını geçersiz saymaya götürmemelidir. Çünkü sıfır riske dayalı hukukî çözüme ulaşma gayreti, ticâret hayatını sekteye uğratacaktır. Yapılması gereken, bütün iletişim araçları ile irade beyanı yapılabileceğini kabul etmek; akitte karşılıklı rızanın olmadığına anlaşılması durumunda ise muharrerlik ve fesih gibi haklar tanınarak ve hile yapana cezâî müeyyide uygulayarak ihtilafın çözülmesini sağlamaktır.

Ayrıca bu konuyla ilgili genel bir ilke olarak şunu söylememiz mümkündür. Zaman ve mekân farklılıkları ticarî örf ve teamüllerin değişmesine sebep olduğu için yazışmanın şekli ve uyulması gereken kurallar tespit edilirken yaşanan dönemin ticarî örfü dikkate alınmalı, mümkün mertebe akitlerde hukukî ihtilafların ve karışıklığın artmasına zemin hazırlanmamalıdır.

³⁸ Türk Borçlar Kanununda aynı konu şu şekilde kanunlaştırılmıştır: "İcâbın geri alındığı haberi icâbın vusûlünden evvel yahut aynı zamanda mürselünileyhe vasıl olur yahut icâptan sonra vasıl olmakla birlikte mürselünileyhe icâba muttali olmadan evvel kendisine tebliğ olunursa, icâp keenlemeyekün addolunur." Bkz. Başöz, Borçlar Kanunu, s. 16.

4- Elçi (Haberci) Gönderme

Akit meclisinde hazır bulunmayan kişiye îcâp, üçüncü bir kişinin aracılığı ile ulaştırılabilir. Habercinin bildirmesiyle îcâbı duyan karşı tarafın, o mecliste kabulde bulunmasıyla akit tamam olur. Bu tür akitlerde habercinin vekil sıfatı yoktur. Onun görevi sadece îcâbı nakletmektir. Haberci gönderen kişi, îcâp karşı tarafa ulaşmadan rücû edebilir. Habercinin rücûdan haberdar olup olmaması hükmü değiştirmez. Çünkü haberci vekil değil sadece îcâbı iletmekle görevli bir elçidir.³⁹

5- Sükût

Akitlerde sükût ile irade beyanında bulunulamayacağı esastır. Çünkü sükûtun sebebi tek değildir. İnsan kabul veya ret manasında sükût edebileceği gibi önem vermeme, alay etme, ilgilenmeme veya konuyu tam anlayamama gibi sebeplerden dolayı da sükût edebilir. Bu sebeple sükûta hüküm bağlamak genel kural olarak uygun değildir.⁴⁰

İslam Hukukunda prensip olarak akitlerde sükûtun muteber olmadığı benimsenmiş olmakla birlikte bazı durumlarda sükûtun hüküm ve netice doğuracağı kabul edilmiştir. Buna göre, kişinin konuşması gerekli görülen yerde susması, zımnî irade beyanı olarak kabul edilmiştir.⁴¹

³⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâî'*, V, 138; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr.*, V, 79.

⁴⁰ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 76.

⁴¹ Mecelle'de bu mesele şu şekilde kaideleştirilmiştir (Madde: 67): "Sakit'e bir söz isnad olunamaz. Lâkin marz-ı hacette sükût irade beyanıdır. Yani sükût eden kimseye şu sözü söylemiş oldu denilmez, lakin söyleyecek yerde sükût etmesi ikrar ve beyan addolunur."

Değerlendirme

Akitlerde karşılıklı rızanın gerçekleşmesi esastır. Yapılan işten tarafların razı olup olmadıklarının tespiti için îcâp ve kabulün varlığı akdin rûknü olarak kabul edilmiştir.

İnsanların birbirleriyle iletişim kurma yollarının başında konuşma gelir. Bu sebeple îcâp ve kabul çoğu zaman sözle yapılır. Geçmiş ve şimdiki zamanla yapılan akit geçerli olacaktır. Geniş zaman veya emir kipi kullanılmışsa tarafların niyetine ve iç iradelerine bakılmalı ve buna göre hüküm verilmelidir. Gelecek zaman veya soru kipinin akdin kurulabilmesi için geçerliliği bulunmamaktadır.

İnsanlar zaman zaman söz dışındaki iletişim yollarını kullanarak hukukî tasarruflarda bulunmaktadırlar. Bunların başında teâtî, işaret, yazışma, elçi gönderme ve sükût etme gelmektedir. Bu fiillerle akit yapılması konusunda iki farklı temayül ortaya çıkmıştır. Şâfiilerin temsil ettiği dar lafızcılık metodunu benimseyenler, söz dışındaki yollarla akit kurulma sahasını oldukça sınırlı tutmuşlardır. Ancak genel kabul gören görüş bu şekilde olmamış, fakihlerin çoğunluğu karşılıklı rızaya delalet eden her fiil ile akdin kurulabileceğini söylemişlerdir.

Bize göre, esas hedef tarafların yapılan işlemde razı olmalarıdır. İcâp ve kabulün ifade şekli bizi bu hedefe götüren bir araçtır. Aracı amaç yerine koyarak akdin kurulmasını dar ve katı kurallar altına almak doğru olmayacaktır. Bu sebeple bir akdin meşrûluğuna hükmetmek için ticarî örf ve teamüller esas alınmalı ve karşılıklı rızayı gösteren her söz ve davranış akdin kurulması için yeterli kabul edilmelidir.

Bibliyografya

- Ali Haydar Efendi (v.1936), *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, (Osmanlıcadan çeviren: Raşit Gündoğdu- Osman Erdem), I-IV, Osmanlı Yayınevi, İstanbul, t.y.
- Başöz, Lütfü/ Çakmakçı, Ramazan, Borçlar Kanunu, Legal Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul 2004.
- Çeker, Orhan, *İslâm Hukukunda Akidler*, A.İ.H. Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998.
- Ergüney, Hilmi, *Türk Hukukunda Lügat ve İstihlalar*, İstanbul 1973.
- el-Fetâva'l-Hindiyye* (haz. Şeyh Nizam Burhanpurlu ve diğerleri), I-VI, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabiyye, Beyrut 1980.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvâhid (v.861/1457), *Şerhu Fethu'l-kadir*, I-IX, Beyrut, t.y.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (v. 620/1223), *el-Muğnî*, I-XV, Kahire 1992.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim (v.970), *el-Eşbah ve'n-nezâir*, Dimaşk, 1983.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed (v. 595), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Beyrut 1997.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, İstanbul 1991.
- Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekr b. Mes'ud (v. 587), *Bedâ'î'u's-sanâî' fi tertîbi's-şerâ'î*, Beyrut 1982.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhanuddin Ali b. Ebû Bekr (v. 593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, I-IV, Eda Neşriyat, Ofset Baskı, İstanbul 1991.
- Muhammed Seyyid Ali Bahrülulum, *Uyubü'l-irade fi's-şerâ'î'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984.
- Sahnûn, Abdüsselam b. Said (v. 240), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Mısır 1323.
- Senhurî, Abdürrezzak Ahmed, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Mısır 1968.
- Şekerci, Osman, *İslâm Şirketler Hukuku*, İstanbul 1981.
- Şîrâzî, Ebu İshak (v. 476), *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*, Mısır, t.y.
- Tekinay/ Akman/ Burcuoğlu/ Altop, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 7. Baskı, İstanbul 1993.
- Zeylât, Fahrüddin Osman b. Ali (v. 743), *Tebyinu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Mısır 1314(h).

Declaration of Intention in the Contracts

Citation / ©- Özdemir, A.. (2008). Declaration of Intention in the Contracts. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity, 8 (2)*, 117-131.

Abstract- It is necessary to get mutual consent for contracts to be legal. Declaration of intention is necessary to establish consent. Declaration of intention can be done by orally or without it. If we use the past tense or the present continuous tense, the contract will be legal. If we use to the future tense or the question form, the contract won't be legal. Other cases for declaration of intention are exchanging, indicating, corresponding, sending a messenger and accepting the offer by being quiet.

Keywords- Contract, declaration of intention, consent, exchanging

Eski Ahid'deki “Dua” Kavramının Kur'an'daki “Salât” Kavramıyla İlişkisi

Dr. Hakan UĞUR*

Atıf / ©- Uğur, H. (2008). Eski Ahid'deki “Dua” Kavramının Kur'an'daki “Salât” Kavramıyla İlişkisi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2), 133-166.

Özet- Eski Ahid'de Yahudiliğin günlük ibadeti için kullanılan “tefilin” kelimesi sözlükte dua anlamına gelir. Günde üç defa yerine getirilmesi gereken dua ibadetinin birtakım esasları Eski Ahid'de bildirilmiştir. Dua ibadetinden önce abdest almak, duanın ifa edilmesi esnasındaki bazı hareketler, bize İslâm'daki namaz ibadetini hatırlatmaktadır. Kur'an'da namaz için kullanılan “salât” kelimesi de dua anlamına gelir. Kur'an'daki salât ile Eski Ahid'deki dua ibadeti arasındaki benzerlikler bizi, Eski Ahid'deki dua pasajlarının, Kur'an'da bahsedilen ve İsrailoğullarına emredildiği zikredilen namaza işaret ettiği sonucuna ulaştırmaktadır.

Anahtar Kelimeler- Eski Ahid, ibadet, dua, salât, rüku, secde



Giriş

Kur'an, birçok ayette İsrailoğullarına gönderilmiş ilahi kitap olan Tevrat'ı tasdik ettiğini belirtmektedir.¹ Bununla birlikte, Hz. İsa'ya verilen İncil'in de Tevrat'ı tasdik ettiğini belirtir.² Kur'an'da, Yahudiler davranışlarıyla çok sert şekilde eleştirilirken onlara gönderilen Tevrat'tan birçok ayette sitayişle bahsedilmesi dikkat çekicidir. Kur'an'ın, Yahudilere gönderilen Tev-

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: hugur@selcuk.edu.tr

¹ Bakara 2/41, 89, 91, 97, 101; Al-i İmran 3/3; Nisa 4/47, Maide 5/48; Fâtır 35/31; En'am 6/92, Ahkaf 46/12, 30; Yunus 10/37; Yusuf 12/111.

² Maide 5/46.

rat'tan bahsederken kullandığı "yanınızdaki, yanlarındaki" (لما معكم), (عندهم) gibi ifadeler,³ Hz. Peygamber zamanında Yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat'ın kastedildiğini akla getirmektedir. Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar bazı sınırlı müdahaleler ve tercüme farklılıkları dışında Tevrat üzerinde önemli bir değişiklik olmadığı bilinmektedir. Kur'an'ın Tevrat'ı tasdik edici vasfının yanı sıra eksik ve yanlışlarını düzeltici (müheymin) vasfının da olduğu Maide Suresi'nin 48. ayetinde vurgulanır.

Al-i İmran Suresi'nin 64. ayetinde Cenabr-ı Hak Yahudilerin de içinde bulunduğu Ehl-i Kitab'ı yalnız Allah'a kulluk etmek, O'na hiçbir şeyi ortak koşmamak, Allah'ı bırakıp da birbirlerini ilah edinmemek üzere "ortak bir kelime"ye çağırılmaktadır. Ankebut Suresi'nin 46. ayetinde de Ehl-i Kitab'a: "Bize indirilene de size indirilene de iman ettik. Bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir ve biz O'na teslim olmuşuzdur." denilmesi emredilmektedir. Aynı şekilde, Tevbe Suresi'nin 111. ayetinde: "Allah müminlerden canlarını ve mallarını, cennet kesinlikle kendilerinin olması karşılığında satın aldı. Allah yolunda çarpışacaklar da öldürecekler ve öldürülecekler. Bu, Tevrat'ta da, İncil'de de, Kur'an'da da Allah'ın verdiği bir vaattir..." buyrulurken üç Kutsal Kitabın da aynı çizgide olduğu ifade edilmektedir.

Gerek bu ayetler, gerekse Kur'an'ın musaddık ve müheymin vasıfları bizi, Kur'an ile Hz. İsa'nın da şer'î konularda tabi olduğu Tevrat arasında birtakım ortak noktalar olduğu sonucuna götürmektedir. Kur'an'ın, Tevrat'ın hangi kısımlarını tasdik ettiği konusu üzerinde değişik görüşler ortaya konulmuştur. Söz gelimi, sadece Kur'an'ın Allah'tan gönderildiğini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdeleyen ve doğrulayan Tevrat ibarelerinin tasdik edildiği ileri sürülmüştür. Bununla birlikte Kur'an'da tasdikten bahsedilirken nelerin tasdik edildiği açıkça belirtilmez. Yukarıda bahsettiğimiz ayetleri göz önüne alarak, her peygamberle birlikte gönderilen ve "İslâm"ın değişmez esaslarını oluşturan tek Allah inancı, peygamber inancı, âhiret anlayışı gibi inanç esasları ile Kur'an'da birçok peygamberin ifa ettiğinden bahsedilen namaz, zekât, oruç gibi başlıca ibadetler ve evrensel ahlâk esasları da diyebileceğimiz prensiplerin bulunduğu ibarelerin tasdik edildiği de söylenebilir.⁴ Kur'an bu esasları ortaya koyarak

³ Bakara 2/41; Maide 5/43; A'raf 7/157.

⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Uğur, Hakan, *Kur'an'ın Tasdik Ettiği Tevrat'taki Konular*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2008, s. 94 vd.

Yahudileri İslâm'a davet etmiştir. Ancak onlar, açık delillere rağmen hak olduğunu bildikleri halde çoğunlukla imandan kaçınmışlardır. Kur'an'ın Tevrat'ı tasdik etmesinden bahseden ayetlerde Ehl-i Kitabın İslâm'a davet edilmesi ve bu tasdik konusunun söz konusu çağrı için bir gerekçe olarak ortaya konulması, Kur'an geldikten sonra Tevrat ile amel etmenin meşru olarak geçerliliğinin olmayacağını ortaya koyar.

Bu makalede Kur'an ile Tevrat ve Eski Ahid'in diğer kitapları arasında karşılaştırma yaparak, Kur'an'da birçok ayette bahsi geçen ve "salât" kelimesi ile ifade edilen namaz ibadeti ile günlük ibadet olarak Eski Ahid'de zikri geçen "dua" kavramı arasındaki benzerliği ortaya koymayı hedefliyoruz. Böylece Kur'an'da Hz. Musa, Hz. Davud gibi İsrailoğullarına gönderilmiş peygamberlerin yerine getirdiği ifade edilen namaz ibadetiyle bizim şeriatımızda yer alan ve Kur'an'da çokça zikri geçen namaz ibadeti arasında çok da bir fark olmadığını ortaya koymuş olacağız.

1. Dua Kavramı

a) Yahudilikte Dua

Dua, İbranicede "palel" fiil köküyle karşılır. Bu fiil hakemlik etmek, yargıda bulunmak, hükmetmek, aracılık etmek, şefaet etmek, dilekte bulunmak, uyarmak, günah çıkarmak, derin derin düşünmek, hatırlamak, şükretmek, ibadet etmek, aracı olmak gibi anlamlara gelmektedir. Araştırmacılara göre İbranice'deki bu kelime ile Arapça'daki "فعل" (felle) fiili arasında anlam bağlantısı vardır. "فعل" fiili kılıç vb.'nin ağzını kesmek ve körletmek anlamına geldiği gibi "palel" de kendini ibadette köreltmek anlamı taşır.⁵ Bir başka anlatıma göre, ilkel zamanlarda putperestler ibadet esnasında kendilerini kamçıladıklarından,⁶ dua için, "kendini kesmek, yaralamak" anlamında palel kökü kullanılmıştır. Ancak Tora böyle âdetleri yasakladığından

⁵ Gözeler, Esra, *Samî Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005, s. 56-57; Achiasaf, Oded; Bossin, Dona, Reif, Josef, *English Hebrew, Hebrew-English Completely Transliterated*, Prolog Publishing House, Tel-Aviv 2003, s. 400; Alon Shlomo, *Hebrew-Arabic, Arabic-Hebrew Dictionary of Current Usage*, Ş. Zak Kitb., Kudüs 1995, s. 264; Abrahams, Israel; Jacobs, Louis, "Prayer", *Jewish Values*, Keter Publishing House, Jerusalem 1974, s. 248.

⁶ I. Krallar XVIII/28.

palel kökü Ahd-i Atik'te "araya girmek, yargılamak, ummak" gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁷"Palel" kökünün isim şekli olan "tefila" Eski Ahid'de 155 kere geçmektedir. Kök, Tevrat'ın ilk beş kitabı olan Pentatok'ta 6 kere, Tarih Kitapları 1 Samuel'den 2 Krallar'a kadar 27 kere fiil halinde, 10 kere de isim olarak, 1-2 Tarihler'de fiil formunda 20 kere, isim formunda ise 14 kez, Peygamber kitaplarında (Nebiiim) fiil olarak 19 kez, isim olarak da 9 kez, Mezmurlar'da 3 kere fiil, 31 kere isim, Eyub, Meseller, Daniel ve Ağıtlar'da 4 kere fiil, 9 kere de isim olarak yer almaktadır. "Tefila", Ahd-i Atik'in son dönemlerinde inen kitaplarında anlam değişikliğine uğrayarak, ilk dönemde taşımadığı "cemaat duası" manasında kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavram, Süleyman'ın Meselleri bölümünde ise daha çok bireysel ibadet anlamını taşımaktadır. "Tefila" kelimesi Rabbinik Edebiyatta da⁸ yer almaktadır. Bu kavram, Mişna⁹ ve daha sonraki yazılarda ritüel anlamda duaya işaret etmektedir. Kurman metinlerinde ise duanın belirli zamanlarda ve özel günlerde yapıldığı zikredilmektedir. Modern İbranice sözlüklerde ise "pala" kökü ibadet etmek anlamında kullanılmaktadır.¹⁰

Eski Ahid'de 85 adet dua vardır. Bunların dışında çoğu dua anlamı taşıyan 60 tane bütün ilâhi, 14 tane de ilâhi parçası vardır. Bu ilâhilerin beş tanesi duadır. Bunlar Mezmurlar 17, 86, 90, 102 ve 142. bâblarda yer alır.¹¹Eski Ahid'deki dualar değişik kişilere isnad edilir. Meselâ Çölde Sayım bölümünde Musa'nın,¹² I. Samuel bölümünde Hanna'nın,¹³ I. Krallar bölü-

⁷ Özen, Adem, *Yahudilikte İbadet, Ayışığı* Yay., İstanbul 2001, s. 38.

⁸ Yahudi tarihinde Ahd-i Atik'in açıklamasına dair Yahudi din adamları tarafından yüzyıllar boyunca yapılan sözlü açıklamaların daha sonra yazılı hale gelmesiyle oluşan dini kitaplardır.

⁹ Mişna, Tevrat'ın yorumlarından oluşan büyük eserin adıdır. Yahudilik inancına göre Tur dağında Hz. Musa'ya gönderilen Tevrat önce Hz. Harun'a, sonra kavmin diğer ileri gelenlerine öğretilmiştir. İşte Mişna, Tevrat'ın hükümlerini açıklayan şifahî beyanların M. 200'lü yılların başlarında Yuda ha-Nassi tarafından yazıya geçirilmiş şeklini belirtmek için kullanılan bir kavramdır. Bu hususta bkz. Besalel, Yusuf, "Dua", *Yahudilik Ansiklopedisi (YA)*, Gözlem Yay., İstanbul 2001, II/413-414; Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İsam Yay., İstanbul 2008, s.72, 247.

¹⁰ Gözeler, ay; Achiasaf-Bossin-Reif, *age*, s. 400; Alon, *age*, s. 264.

¹¹ Abrahams-Jacobs, *age*, s. 248.

¹² Çölde Sayım XII/13.

¹³ I. Samuel II/1-10.

münde Süleyman'ın,¹⁴ II. Krallar bölümünde Hezekiel'in¹⁵ duası yer alır. Eski Ahid'de değişik sebeplerle yapılan dualardan bahsedilir. Sözelimi; Yakub bazı ihtiyaçları için,¹⁶ Eliezer görevinde başarılı olmak için,¹⁷ İbrahim Sodom'dan kurtulmak için,¹⁸ Musa İsrail'in hatası konusunda,¹⁹ Yeşu yenilgi anında ilâhî yardımı kazanmak için,²⁰ Hezekiel Sennacherib'den kurtulmak için,²¹ peygamberler kendi insanların iyiliği için,²² Daniel İsrail'in yeniden kurulması için,²³ Ezra halkının günahları için,²⁴ Nehemya halkının kederi ve endişesi için,²⁵ Süleyman Mabet'de ibadet için dua etmiştir. Tüm bu dualar, duanın (tapınma, istekte bulunma, şükretme gibi) hemen hemen tüm formlarını içerir.²⁶ Böylelikle Eski Ahid'deki dualar, basit ihtiyaçlardan yüce ruhani arzulara kadar geniş bir yelpazeyi içerir.²⁷ Dua Babil sürgününden sonra Yahudilikteki en önemli bir ibadet şekli haline gelmiştir.²⁸ Eski Ahid'de günün değişik bölümlerinde yapılan dualardan söz edildiği görülmektedir. I. Samuel'de "...*Samuel öfkeleni ve bütün geceyi Rabbe yakarmakla geçirdi.*"²⁹, Mezmurlar'da "*Acı bana, ya Rab, Çünkü gün boyu sana yakarıyorum.*"³⁰ ve "*Ya Rab, beni kurtaran Tanrı, gece gündüz sana yakarıyo-*

¹⁴ I. Krallar VIII/15-23.

¹⁵ II. Krallar XIX/15-19.

¹⁶ Tekvin XXVIII/20.

¹⁷ Tekvin XXIV/12-14.

¹⁸ Tekvin XVIII/23-33.

¹⁹ Çıkış XXXII/31-32.

²⁰ Yeşu VII/6-9.

²¹ II. Krallar XIX/15-19.

²² Yeremya XIV/1, XV/1, Amos VII/2.

²³ Daniel IX/3-19.

²⁴ Ezra IX/6-15.

²⁵ Nehemya I/4-11.

²⁶ Abrahams-Jacobs, *age*, s. 249.

²⁷ Bkz. Mezmurlar LI/1, CXIX/1.

²⁸ Werblowsky, R. J. Zwi, "Prayer", *The Encyclopedia of the Jewish Religion (EJR)*, Phoenix House, London 1967, s. 306.

²⁹ I. Samuel XV/11.

³⁰ Mezmurlar LXXXVI/3.

rum."³¹ ifadelerinde bu husus müşahede edilebilir.³² Ancak Mabel'in M.S. 70 tarihinde yıkılışından sonra başlayan Mişna ve Talmud³³ dönemlerinde dualar belli zamanlara tahsis edilmiştir. Dua günde üç vakte ayrılmıştır. Bunlar; sabah (*Şahrit*), öğleden sonra (*Minha*) ve akşam (*Arvit veya Ma'ariv*) vakitleridir. İbadetin günde üç defa yapılması Daniel kitabındaki şu pasaja dayandırılmıştır:³⁴

*"Daniel yasanın imzalandığını öğrenince evine gitti. Yukarı odasının Yerusolim yönüne bakan pencereleri açtı. Daha önce yaptığı gibi her gün üç kez diz çöküp dua etti, Tanrısı'na övgüler sundu."*³⁵

Mezmurlardaki *"Sabah, öğlen, akşam kederimden feryat ederim, O işitir sesimi."*³⁶ ifadesinin de, günlük ibadetin sabah, öğlen ve akşam olmak üzere üç vakit olmasının bir delili olduğu zikredilmiştir.³⁷ I. Tarihler'de günde iki defa ibadetten bahsedilir,³⁸ Mezmurlar'da ise yedi defa ibadet edilmesinden söz edilir.³⁹ İfade edildiğine göre yedi defadan kasıt, ibadetin sık veya devamlı olmasıdır.⁴⁰

Dua vakitlerinin tayininde kurban kesme zamanlarının etkisi olduğu da iddia edilmiştir.⁴¹ Buna göre sabah ibadeti sabah sunusuna tekabül eder,⁴² öğleden sonraki ibadet de o

³¹ Mezmurlar LXXXVIII/1.

³² Abrahams-Jacobs, *age*, s. 250.

³³ Mişna ile Mişna'nın tefsiri mahiyetindeki Gemara'nın birleşiminden meydana gelen ve V.-VI. Yüzyıllar arasında yazıya geçirilen sözlü gelenek. Bkz. Gürkan, *age*, s. 250.

³⁴ el-Mûhâ, Abdürrezzak Rahîm Salâh, *el-İbâdât fi'l-Edyâni's-Semâviyye, el-Yehûdiyye el-Mesîhiyye el-İslâm, Dâru Safahât, Dimeşk tsz.*, s.78; Özen, *age*, s. 160.

³⁵ Daniel VI/10.

³⁶ Mezmurlar LV/17.

³⁷ el-Mûhâ, *age*, s.79; Gürkan, *age*,s. 156.

³⁸ I. Tarihler XXIII/30.

³⁹ Mezmurlar CXIX/164.

⁴⁰ Abrahams-Jacobs, *age*, s. 251.

⁴¹ Abrahams-Jacobs, *age*, s. 251; Aydın, *age*, s. 113.

⁴² Mezmurlar V/3.

vakitte yapılan sunuya denk gelmektedir.⁴³ Bunların yanı sıra akşam yapılan bir ibadetle günlük ibadetler üçe çıkmıştır.⁴⁴ Talmudik dönemde⁴⁵ ortaya çıkan bir uygulama olarak Pazartesi ve Perşembe günleri sinagogda Tevrat'ın okunması usulü getirilmiştir. Talmud'da bildirildiğine göre M.Ö. V. yüzyılda Ezra, Pazartesi ve Perşembe günlerinde özellikle Tevrat dersi verilmesini bir mecburiyet haline getirmiştir. Bazı dindar Yahudiler bu günleri oruç günleri olarak da kabul ederler.⁴⁶

Yahudilikte ibadetler günlük ve haftalık olmak üzere ikiye ayrılır. Günlük ibadetler sabah, öğle ve akşam yapılır. Haftalık ibadet ise Cumartesi günü sinagogta yapılır. Haftalık Cumartesi ibadeti (Şabat= Sebt), Cuma akşamı güneşin batışıyla başlar, Cumartesi akşamı sona erer. Şabat gününe ait birtakım yasaklar vardır. O gün ateş yakmak, çalışmak, hatta taşıt kullanmak bile yasaktır. Yahudi inancına göre Tanrı âlemi altı günde yaratmış, yedinci gün istirahat etmiştir. Bu sebeple Yahudiler haftanın yedinci günü olarak kabul ettikleri Cumartesi günü dinlenmeye ve ibadete tahsis etmişlerdir. Cumartesi günü, onlar için tatil günüdür.⁴⁷

Kutsal Kitap'ta ibadetle ilgili özel hareketler tarif edilmemiştir. Ancak duanın içeriğini vurgulamak üzere bazı belirli ritüeller gelişmiştir.⁴⁸ Meselâ, (normal pozisyon olarak) ayakta durmak,⁴⁹ diz çökmek,⁵⁰ yere kapanmak (secde etmek),⁵¹ başını eğmek (rükû etmek),⁵² elleri

⁴³ . Krallar XVIII/36, Ezra IX/5.

⁴⁴ Mezmurlar LV/18, Daniel VI/11.

⁴⁵ M.70-640 yılları arasında Yahudi din adamları olan Rabbiler tarafından Yahudi dünya görüşü ve hayat tarzının ortaya konulduğu dönemdir. Bkz. Aydın, Fuat, *Yahudilik*, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 50.

⁴⁶ Besalel, "Pazartesi ve Perşembe", YA, II/478.

⁴⁷ Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 2002, s. 255; Aydın, age, ss. 113-114.

⁴⁸ Abrahams-Jacobs, age, s. 251.

⁴⁹ . Samuel I/26; I. Krallar VIII/22.

⁵⁰ Daniel VI/11, Ezra IX/15.

⁵¹ Tekvin XLIII/28; Yeşu VII/6.

⁵² Tekvin XXIV/26, 48; Nehemya VIII/6.

göge doğru açmak (dua etmek),⁵³ başı (yüzü) dizlerinin arasına koymak,⁵⁴ oturmak.⁵⁵ Tevrat'ta dua sözleri de yer alır.⁵⁶ Sonuç olarak diyebiliriz ki, Yahudi inancına göre dua önce boruya üfleyerek ilanda bulunmak, ibadet esnasında ayakta durmak, oturmak, rükû ve secde etmek, ibadetin sonunda gözyaşı dökerek dua etmek ve günahlarını Rabbe itiraf etme eylemlerinden oluşur.⁵⁷

Günlük dua ibadetinde okunan duaların önemli bir kısmı Eski Ahid'den seçilmiştir.⁵⁸ Bununla birlikte zamanla bu ibadete ek olarak dualar ve *piyyutim* adlı dini şiirler de eklenmiştir.⁵⁹ Ancak Yahudilikte hangi ibadet yapılırsa yapılsın, mutlaka Tanrı'nın yüceliğinin ve "Âlemlerin Rabbi" olduğunun zikredildiği "*ha-Zkarat ha-Şem*" ve "*Malhut*" duaları okunur. Yahudilikteki her dua ibadeti şu ifadelerle başlar: "*Baruh Ata Adonay*" (Mukaddesin Sen Ey Tanrımız!) [ha-Zkarat ha-Şem Duası] ve şu ifadelerle devam eder: "*Eloheynu Meleh ha-'Olam*" (Âlemlerin Kralı!) [Mahlut Duası]. Bu dualar, İslâm'ın günlük ibadeti olan namazın geçerli olmasının bir şartı olan Fatiha sûresine benzetilmiştir.⁶⁰ Sabah ibadetinde Mezmurlar, günün diğer ibadetlerinde ise Ahd-i Atik'te geçen⁶¹ bir dua olan "*Şem'a*" duası okunur. İbadetlerde, bunların dışında miladi III. Asırda yaşamış din adamları (Amoraim) tarafından düzenlenmiş başka dualar da okunur.⁶²

Yahudi inancında Kinnot, Piyyut, Selihot, Zemiroth gibi muhtelif dua türleri vardır. Bunlar, yüzyıllar içinde ortaya çıkmış ve bir araya getirilerek Siddur adı verilen bir Dua Kitabı

⁵³ I. Krallar VIII/22; Mezmurlar XXVIII/2.

⁵⁴ I. Krallar XVIII/42.

⁵⁵ II. Samuel VII/18.

⁵⁶ Tesniye XXI/8, XXVI/2-12.

⁵⁷ el-Baş, *age*, s. 343.

⁵⁸ Gürkan, *age*, s. 156.

⁵⁹ Besalel, "Dua", YA, I/144; Özen, Adem, "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Divan*, 2000/2, ss. 160-161.

⁶⁰ Arslantaş, Nuh, *İslâm Toplumunda Yahudiler*, İz Yay., İstanbul 2008, s. 480.

⁶¹ Bkz. Tesniye VI/4-9; XI/13-21; Sayılar XV/37-41.

⁶² Arslantaş, *age*, s. 480.

oluşturmuştur. Bu kitaptaki dualar, ibadetlerde okunmaya başlanmıştır.⁶³ Söz konusu duaların bayram günleri hariç her gün okunması gerekir. Yahudilikte duanın iki esası vardır: Bunlardan birincisi yalvarma ve dilekte bulunma; ikincisi ise ibadet ve şükretmektir.⁶⁴ Yahudiliğe göre dua kalpten gelerek yapılmalıdır. Yahudi din adamları olan Rabbilere göre belirli cümlelerle yapılan duadan sonra bir müddet o halde beklemek gerekir. Mişna'ya göre kim duasını rutin bir iş haline getirirse o yalvarma olmaktan çıkmıştır. Gönülden gelmeyen dualar makbul sayılmaz.⁶⁵ Mişna'ya göre kim dua ederken sesini yükseltirse bu onun imanının az olduğuna işaret eder. Kişi duayı dudaklarının ucuyla yapmalıdır. Duanın sonunda duayı eden de, duayı duyan da "amen"⁶⁶ demelidir. Cemaat içinde duayı yöneten kişiye "Şeliah Tzibbur" denir. Bu kişi, ahlâksız karakterde bir insan olmamalıdır. Hatta bu konuda, günahkâr bir babanın erdemli bir oğluna, erdemli ve dindar bir babanın erdemli oğlu tercih edilir. Dua etmek, Mişna'ya göre bir kişinin gelecekte başına gelecek kötü olayları geri çevirecek kuvvete sahiptir. Fakat geçmişteki olaylar için bir faydası olamaz.⁶⁷ Eski Ahid'e göre erkek-kadın bütün Yahudiler dua ile sorumludur.⁶⁸ Dua tek başına da yapılabilir, cemaat halinde de ifa edilebilecek bir ibadettir. Bununla birlikte toplu halde dua etmek daha değerlidir. Yahudi din adamlarının çoğunluğuna göre *Amida*, *Kadiş* gibi dualar ancak on erkek (*minyán*) olunca söylenebilir.⁶⁹ Maimonides⁷⁰ (Ö. M. 1204) ise Tanrı'nın daima cemaatin dualarını kabul ettiğini ve kişinin dua için cemaate

⁶³ Werblowsky, agmd, *EJR*, s. 306; Besalel, "Tefila", *YA*, III/726.

⁶⁴ Werblowsky, agmd, *EJR*, s. 306.

⁶⁵ Werblowsky, agmd, *EJR*, s. 307.

⁶⁶ Yahudilikte duaların sonunda söylenen ve "Gerçektir; kesinlikle" anlamına gelen onay sözcüğüdür. Bir duanın sonunda "Amen" denmesi o dua sonucunda Tanrı'nın her konuda en doğru kararı verip en uygun sonucu getireceğine dair sarsılmaz güveni yansıtır. Bu, bazen duanın kabul edilmemesi şeklinde de olabilir. Bu konuda bkz. Avenary, Hanoah, "Amen", *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*, Macmillan Reference, Detroit 2007, II/38-39; Farsi, Moşe, *Tora Vayikra: Tora ve Aftara Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Üçüncü Kitap*, Gözlem Yay., İstanbul 2006, s. 853.

⁶⁷ Werblowsky, agmd, *EJR*, s. 307.

⁶⁸ el-Baş, Hasen, *el-Kur'an ve't-Tevrat eyne yettefikân ve eyne yefterikân*, Daru Kuteybe, Dımeşk 2002, II/343.

⁶⁹ Bkz. Aydın, *age*, s. 113; Gürkan, *age*, s.156.

⁷⁰ En büyük Yahudi filozofu kabul edilen, Yahudi inanç esaslarının sistemleşmesinde büyük rolü olan din bilginidir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Uğur, *agt*, ss. 100-103.

katılması gerektiğini belirtir. Sinagogta bazı dualar sesli ve toplu halde yapıldığı gibi bazıları da kalpten, sessizce ve çevrenin dikkatini dağıtmadan yapılır. Söz gelimi Talmud'da *Tefila* olarak tanıtılan duanın, sessiz yapılması gerektiği bilinir.⁷¹ Dua, belirli ibarelerle de yapılabilir, kurallarla belirlenmemiş şekilde de yapılabilir. Bu tür dualar arasında en yaygın olanı kuraklık halinde yapılan yağmur duasıdır.⁷² Eski Ahid'e göre dua; var olan, duyan ve cevaplayan Tanrı'ya iman esasına dayanır.⁷³ Dua; insanın kutsalı aramasının, Tanrıya olan hasretinin ve O'na içini dökmesinin bir ifadesidir.⁷⁴ Meselâ Mezmurlar'da "*Canım Tanrı'ya, yaşayan Tanrı'ya susadı. Ne zaman görmeye gideceğim Tanrı'nın yüzünü? Gözyaşlarım ekmeğim oldu gece gündüz, gün boyu, "Nerede senin Tanrın?" dedikleri için.*"⁷⁵ ibaresinde bu hasret dillendirilmiştir. Yine "*Ey halkım, her zaman O'na güven, içini dök O'na, çünkü Tanrı sığınağımızdır. Sıradan insan ancak bir soluk. Soylu insansa bir yalandır. Tartıya konduğunda ikisi birlikte soluktan hafiftir.*" ifadesinde⁷⁶ duanın Tanrı'ya iç dökme özelliği vurgulanmıştır.⁷⁷

Dua etmenin ibadet etmek (praise) ve dilekte bulunmak (prayer) şeklinde iki ayrı anlamı vardır ve bunların birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Fakat ikisinin de kaynağı aynıdır. Bu sebeple bu iki kavram ardından şükretmek ve yalvarmak gelir.⁷⁸ Bu çalışmamız, Eski Ahid'de geçen dua ifadelerinden "ibadet etmek" anlamı taşıyanlarını ayırt etmek amacı taşımaktadır.

Yahudilikte dua ile kurban arasında II. Mabet'in yıkılışına kadarki dönemde bir bağlantı var olmuştur.⁷⁹ Mabet'in yıkılışına kadar orada icra edilen kurban ve sunu ibadeti, daha sonra Mabet'de yerine getirilme mecburiyeti olmayan duaya dönüşmüştür.⁸⁰ Bu husus, Eski

⁷¹ Besalel, "Dua", YA, I/144.

⁷² Werblowsky, agmd, *EJR*, s. 307; Besalel, "Yağmur Duaları", YA, III/759.

⁷³ Bkz. Mezmurlar LXV/2, CXV/3-7.

⁷⁴ Abrahams-Jacobs, *age*, s. 248.

⁷⁵ Mezmurlar XLII/2-3.

⁷⁶ Mezmurlar LXII/8-9.

⁷⁷ Abrahams-Jacobs, *age*, s. 248.

⁷⁸ Mezmurlar XIII/1-5, 6. Bkz. Abrahams-Jacobs, *age*, s. 248.

⁷⁹ Tekvin XIII/4, XXVI/25.

⁸⁰ Bkz. Küçük, Abdurrahman, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1999, XIX./239; Özen, *age*, s. 107..

Ahid'de "Kurbanlıkları dualarımız ikmâl edecektir."⁸¹ ifadesiyle açıklanmıştır. Bu ibare, Mabed ayakta olmadığı için kurban kesmenin mümkün olmadığını, ancak kurban yerine dua edebildikleri anlamına gelir.⁸² Yahudi inancına göre kurbanın kendisi duanın bir şekli olduğu halde dua kurbanın yerini alabilir.⁸³ Bununla birlikte kurban sadece Kutsal Mabed'de yerine getirilebildiği halde dua her yerde yapılabilir.⁸⁴ Bununla birlikte (Şilo veya Gideon gibi) kutsal bir mekân tercih edilir. Kudüs'teki Mabed, Yahudiler için duanın en önde gelen merkezidir.⁸⁵ Öyle ki orada bulunamayanlar ibadet ederken yönünü o tarafa çevirir.⁸⁶ Çünkü Mabed "bütün milletlerin dua evi"dir.⁸⁷ Sinagog, Babil sürgünü döneminde bir toplantı yeri olarak ortaya çıkmış ve zaman içinde bir ibadet (ve dua) mekânı haline gelmiştir.⁸⁸ Topluca ibadetin yapıldığı sinagogda resim ve heykel bulunmaz. Sinagoga mütevazı elbiseyle girmek ve başı örtmek gerekir. Yahudi erkekleri başlarına "kipa" denilen bir başlık takarlar. Evli kadınlar da başlarını örtülü tutarlar ve kadınlar sinagogda erkeklerden ayrı bir bölümde otururlar.⁸⁹

Duada daha önemli olan oruç tutmak, yas tutmak ve ağlamaktır.⁹⁰ Dua esnasındaki en önemli kriter ise kalbin ciddi, ağırbaşlı ve huşu içinde olmasıdır.⁹¹ Ayrıca ikiyüzlü bir şekilde ibadet etmek, Eski Ahid tarafından nefreti mucip bir iş olarak değerlendirilmiştir.⁹² Dua vasıtasıyla şefaatte bulunmanın yasaklandığı durumlar vardır.⁹³

⁸¹ Hoşea XIV/2. Bu husus Talmud'da da dile getirilmiştir. Bkz. *The Babylonian Talmud*, Ed. Isidora Epstein, The Soncino Press. London, 1938, Berahot. 26b.

⁸² Arslantaş, *age*, s. 480.

⁸³ Mezmurlar CXXI/2. Bkz. Abrahams-Jacobs, *age*, s. 250.

⁸⁴ Bkz. Tekvin XXIV/26, Daniel VII/11, Ezra IX/5.

⁸⁵ İşaya LVI/7.

⁸⁶ Daniel VI/11, Mezmurlar V/7-8.

⁸⁷ İşaya LVI/7.

⁸⁸ Abrahams-Jacobs, *age*, s. 250.

⁸⁹ Besalel, "İslâm ve Yahudiler", YA, I/238.

⁹⁰ İşaya LVIII/2-5; Yoel II/12.

⁹¹ Yoel II/13.

⁹² İşaya I/15; Amos IV/4.

⁹³ Yeremya VII/16, XI/14. Bkz. Abrahams-Jacobs, *age*, s. 251.

Yahudi inancına göre duanın kabul edilmesi kişinin ahlâki durumuyla ilgilidir. Böylece duanın kabulünü kişi bizzat kendisi sağlamış olur.⁹⁴ Bazı zamanlarda Tanrı kendisine yalvarılmadan önce de cevap verebilir.⁹⁵ Sadece insan Tanrı'ya yalvarmaz, Tanrı da insana çağrıda bulunur, onu arar.⁹⁶ Duada karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Eski Ahid'e göre dua insan ile Tanrı arasında mânevî bir köprüdür.⁹⁷ Yahudiliğe göre Tanrı'nın kendisi de dua eder. O'nun duası ise merhametinin adaletine galip gelmesidir.⁹⁸

Dua şahsi bir ibadet olmasına rağmen dini konularda düzenleme yapma ihtiyacından dolayı bazıları müzikle icra edilen ayin şekilleri ortaya çıkmıştır.⁹⁹ Mezmurlar, koro ve enstrümanlarla ifa edilen ayinlerin gelişmesine örnekler sağlamıştır. Dua sonunda söylenen "Amen",¹⁰⁰ Tora'yı okumadan önce yapılan dua,¹⁰¹ ilâhiler,¹⁰² Tanrı'nın İsrail'i, günahlarını itiraf etmeye ve ahileşmeye yöneltmesiyle ilgili bölümler müzik eşliğinde okunur.¹⁰³

Niyet ve konsantrasyon (*Kavana*), Rabbilere göre dua ederken elzem olan hususlardandır. Onlara göre bu husus Tesniye'deki "*Tanrınız Rabbi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz.*"¹⁰⁴ cümlesinde ima edilmiştir. Yahudi din adamlarına göre niyetsiz bir ibadet makbul değildir.¹⁰⁵ Dua ederken Tanrı'nın karşısında bulunduğu bilincinde olunması gerekir. Yolculuktan henüz dönmüş birisi yeterince konsantre olamıyorsa üç gün geçmeden dua etmemelidir.¹⁰⁶ Kafası karışık bir kişi dua etmemelidir. *Kavana*'nın amacı duayı

⁹⁴ Tekvin IV/7. Bkz. Abrahams-Jacobs, *age*, s. 252.

⁹⁵ İşaya LXVI/24, Daniel IX/20.

⁹⁶ İşaya L/2; LXVI/12.

⁹⁷ Abrahams-Jacobs, *age*, s. 252.

⁹⁸ Bkz. Abrahams-Jacobs, *age*, s. 252.

⁹⁹ Ezra II/65; I. Tarihler 16. bab. Bkz. Abrahams-Jacobs, *age*, s. 251.

¹⁰⁰ Çölde Sayım VI/22; Mezmurlar XLI/13

¹⁰¹ Nehemya VIII/6.

¹⁰² Nehemya IX/5, 32.

¹⁰³ Nehemya IX/6-10, 37-38. Bkz. Abrahams-Jacobs, *age*, s. 251.

¹⁰⁴ Tesniye VI/5.

¹⁰⁵ Arslantaş, *age*, s. 479.

¹⁰⁶ Bkz. Abrahams-Jacobs, *age*, s. 254.

sıradanlaştırmamaktır. Kavana aynı zamanda Tanrı'ya dua ederken gönülden yoğunlaşma ve O'na yönelme anlamı taşır. Bu, dua için bir hazırlık mahiyetindedir.¹⁰⁷ Kavana, bilhassa Rabbilerin çok üzerinde durdukları bir konudur. Nitekim bazı Rabbilerin kalplerini Tanrı'ya yönlendirmek için bir saat harcadıkları zikredilir. Yine Kavana prensibi gereğince dua ederken şahsi duaları kısa kesmek ve kimin önünde durulduğunun idrakinde olunması gerekir. Kişi dua ederken kendini duada kaybetmeli kendi varlığını unutmalıdır. Maimonides'e göre kendini vermeden yapılan dua, dua değildir.¹⁰⁸

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Yahudilikte duanın şahsi olmaktan çok genel istekler içermesi tercih edilir. Kişi, cümlelerinde "Ben" değil, "Biz" ifadesini kullanmalıdır. Hatta Talmud'a göre "Her kim komşusu için de dua etme gücüne sahipse ve bunu yapmazsa, günahkâr addedilir."¹⁰⁹ Dua ederken kesinlikle ümitsiz olmamak gerekir. Öyle ki, boynunda keskin bir kılıç olsa bile Tanrı'ya kesinlikle ümitsiz bir şekilde yalvarmamalıdır.¹¹⁰ Dua ederken kişi dikkatli olmalı, Kutsal Kitap'ta yazılı olan metinlerle dua etmelidir.¹¹¹

b) İslâm'da Namaz

İslâm'da namazı ifade eden "salât" kelimesi, (صلو) kökünden gelir. Salât, sözlükte yalvarmak, dua etmek, af dilemek, gerekli olmak gibi anlamlara gelir.¹¹² Zeccac (ö. 311/923) ve diğer bazı âlimlere göre salât kelimesinde "gerekli olmak" (lüzum) anlamı da vardır. Ezheri'nin (ö. 370/980) de tercih ettiği görüşe göre salât "lüzum" anlamı ihtiva eder ve müminlere farz kılınan namaz, Allah'ın lüzumlu ve gerekli kıldığı zorunlulukların en büyüğüdür ve bu sebeple bu ismi almıştır.¹¹³ İbn Manzûr'un naklettiği bir diğer görüşe göre namaza salât denilmesinin sebebi, namazda dua ve istiğfarın mevcut oluşu ve namazdaki rükû ve secdeler esnasında

¹⁰⁷ Besalel, "İslâm ve Yahudiler, YA, I/239; Besalel, "Kavana", YA, II/318.

¹⁰⁸ Besalel, "Tefila", YA, III/726.

¹⁰⁹ *The Babylonian Talmud*, Berahot. 12b.

¹¹⁰ Bkz. Abrahams-Jacobs, *age*, s. 254.

¹¹¹ Bkz. Abrahams-Jacobs, *age*, s. 252.

¹¹² İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz, IV/2490.

¹¹³ İbn Manzûr, *age*, IV/2490.

belin hareket ettirilmesidir.¹¹⁴ Bazı dilciler, salât ile “yanma, ateşte kızarma ve ateşe girme” anlamlarına gelen (صلي) kökü arasında bir bağlantı kurmuşlardır. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre müminleri ateşten koruduğu için salât, bu kökten gelmiştir.¹¹⁵ Pek çok araştırmacı tarafından da dile getirildiği gibi dua mefhumu ile iç içe olan salât ibadetinin (صلو) kökünden gelmesi daha muhtemel görünmektedir.

Salât kelimesi için ilgili sözlüklerde genel olarak dua, ibadet, rahmet, bağışlanma dileme, ibadethane/tapınak ve namaz kılma gibi farklı anlamlar zikredilmektedir. Bununla birlikte salât kavramı, Kur’an’ın inişinden sonraki süreçte terim anlamı kazanmıştır.¹¹⁶ Dinî bir terim olarak salât, tekbir ile başlayıp selâm ile tamamlanan, belirli rükün, zikir ve sözlerden oluşan, belirli vakitlerde ifa edilen ibadet olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁷

İbnü'l-Esir (ö. 630/1232), salâtın farz kılınan namaz ibadetinin özel ismi olduğunu belirterek, kelimenin sözlük anlamının dua olduğunu ve namaz ibadeti manasında salâtın, onu oluşturan unsurlardan birisi olan dua ile adlandırıldığını söylemektedir. Bu görüşü daha önce Ragıb el-İsfehani (ö. 503/1109) ve başka âlimler de dile getirmiştir.¹¹⁸ İsfehani, dilcilere göre salâtın dua, kutlama (tebrik) ve yüceltme (temcid) anlamlarına geldiğini belirterek bu kelimenin fiil kökünün “bir kişiye dua etmek” ve “onu temize çıkarmak” anlamına geldiğini ifade eder.¹¹⁹

Kur’an’da geçen “salât” kelimesinin Arapça’ya İbranice’den intikal ettiğini iddia eden müsteşrik Arthur Jeffery bu iddiasını Cevâlikî, Suyûtî, Hafâcî ve Sicistânî gibi isimlere dayandırmıştır. Ona göre bu görüş çoğunluk tarafından kabul edilmiştir. Yazara göre bu kelime

¹¹⁴ İbn Manzûr, *age*, IV/2490.

¹¹⁵ Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Thk. Muhammed el-Mısrî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984, ss. 187-188; İsfehânî, *age*, s. 491.

¹¹⁶ Okumuş, Mesut, “Semantik ve Analitik Açıdan Kur’an’da “Salât” Kavramı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, s. 10.

¹¹⁷ Bkz. Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rîfât*, tsz., ys., s. 134.

¹¹⁸ İsfehânî, Râgıb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1992, s. 478.

¹¹⁹ Bkz. İsfehânî, *age*, s. 491.

¹¹⁹ İsfehânî, *age*, ss. 490-491. “Salât” kelimesinin lügavi anlamları hakkındaki görüşler için bkz. Okumuş, *agm*, s. 1-11.

Aramice'de ibadet anlamına gelen "salûsa" kelimesinden veya İbn Cinnî'nin teorisine göre Süryanice'den geçmiş de olabilir.¹²⁰

Salât, Kur'an'da pek çok ayette yer almaktadır. Bu ayetlere baktığımızda salât kavramının namaz kılmak, dua ve istiğfar etmek, rahmet ve bağışlamak gibi anlamlara geldiğini görüyoruz. Salâtın Müslümanlar için farz kılınmasının yanı sıra daha önceki insanlara da emredildiğini Kur'an'dan öğreniyoruz:

*"Hani, biz İsrailoğullarından, "Allah'tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz, anne babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz, herkese güzel sözler söyleyeceksiniz, namazı kılacaksınız, zekâtı vereceksiniz" diye söz almıştık. Sonra pek azınız hariç, yüz çevirerek sözünüzden döndünüz."*¹²¹ *"Andolsun, Allah İsrailoğullarından sağlam söz almıştı. Onlardan on iki temsilci -başkan- seçmiştik. Allah, şöyle demişti: "Sizinle beraberim. Andolsun eğer namazı kılar, zekâtı verir ve elçilerime inanır, onları desteklerseniz, (fakirlere gönülden yardımda bulunarak) Allah'a güzel bir borç verirsiniz, elbette sizin kötülüklerinizi örterim ve and olsun sizi, içinden ırmaklar akan cennetlere koyarım. Ama bundan sonra sizden kim inkâr ederse, mutlaka o, dümdüz yoldan sapmıştır."*¹²²

Bu ayetlerde, İsrailoğullarının da namaz ibadetiyle sorumlu tutulduklarını görüyoruz. Ayrıca ayetlerde Hz. İbrahim,¹²³ Hz. İshak,¹²⁴ Hz. Musa,¹²⁵ Hz. Lokman,¹²⁶ Hz. Zekeriya,¹²⁷ Hz. İsa¹²⁸ gibi peygamberlerin ve ayrıca Hz. Meryem'in¹²⁹ namaz kılmakla yükümlü olduklarından bahsedilir.

¹²⁰ Bu konuda bkz. Okumuş, *agm*, s. 3. Kelimenin diğer Sami dillerdeki karşılıkları hakkında bkz. Gözeler, *agt*, ss. 55-61.

¹²¹ Bakara 2/83.

¹²² Maide 5/12.

¹²³ İbrahim 37/40.

¹²⁴ Enbiya 21/73; Meryem 19/58-59.

¹²⁵ Tâhâ 20/14.

¹²⁶ Lokman 31/17-18.

¹²⁷ Al-i İmran 3/38-39.

¹²⁸ Meryem 19/31.

¹²⁹ Al-i İmran 3/42-43

Şekli farklı olsa da cahiliye dönemindeki Arapların ifa ettikleri günlük ibadet şu ayette salât kelimesi ile ifade edilir: “Onların Beytullah yanındaki duaları (salât) da ıslık çalmak ve el çırpılmaktan başka bir şey değildir. (Ey kâfirler!) İnkâr etmekte olduğunuz şeylerden ötürü şimdi azabı tadın!”¹³⁰

Kur’an’da namazı ifade eden salât kavramı dua ile iç içedir. Bu anlamda salât, insanın Rab önünde muhtaç bir şekilde dua etmesidir. Salât kelimesinin Kur’an’daki anlamlarından biri olan dua, İslâm’da büyük önem taşımaktadır. Kur’an’da iki yüz kadar ayet dua ile ilgilidir. Kur’an’ın ilk suresi Fatıha, bizzat Allah Teâlâ’nın insanlara öğrettiği bir dua özelliği taşır. Hz. Peygamber’in bir hadisine göre dua ibadetin özüdür.¹³¹ Namaz ile dua arasında sağlam bir bağ vardır. Sözlükte “çağırma” anlamına gelen duada tazimle birlikte istekte bulunma özelliği vardır. Namaz da tazimin en üst noktasıdır. Hz. Peygamber’in bildirdiğine göre kulun Allah’a en yakın olduğu nokta secde anıdır. Dua kulun hiçliğini, yoksulluğunu ve Allah’ın yardımına olan ihtiyacını hissetmesidir. Namazın bir rükünü olan secde, bunun en açık bir şekilde gerçekleştiği andır. Secdede ve diğer rükünlerde söylenen cümleler de bir mükâfat ve sevap temenisi içermesi sebebiyle dua sayılmıştır.¹³²

Namaz, ilâhî dinlerin ortak ibadetlerinden biridir. İslâm’ın ilk dönemlerinde namaz sabah ve akşam kılınan ikişer rekâttan ibaretti. “Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam Rabbini an. Gafillerden olma.”¹³³ ayetinin, namazın başlangıçtaki durumuyla ilgili olduğu ifade edilmiştir. İslâm’da bilinen şekliyle beş vakit namaz Miraç

¹³⁰ Enfal 8/35.

¹³¹ Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmi’u’s-Sahih*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru İhyâi’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut tsz., “Dua”, 1; et-Taberânî, Ebu’l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemü’l-Evsaf*, Thk. Tarık b. Avadullah b. Muhammed, Abdü’l-Muhsin b. İbrahim el-Huseyni, Dâru’l-Harameyn, Kahire 1415, III/293.

¹³² Bozkurt, Nebi, “Dua”, *İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1997, s. 422.

¹³³ A’raf 7/205.

gecesi farz kılınmıştır.¹³⁴ Yaygın kabul göre, Miraç olayının ertesi günü Cebrail, namaz vakitlerini göstermek üzere Ka'be'de Hz. Peygamber'e imamlık etmiştir.¹³⁵

İslâm'ın beş temel şartından biri olan namazın insanı ruhen arındırma, sabra, şükre alıştırma, kulluk bilincine erişirme, beden ve ruh sağlığını sağlama bakımından önemli faydaları vardır. Cemaatle kılınan namaz da kolektif şuurun pekiştirilmesinde ve kardeşlik ruhunun gelişmesinde önemli bir rol oynar.

İslâm fıkında namaz, genel anlamda dört kısımda değerlendirilir: Farz Namazlar, Sünnet Namazlar, Vacib Namazlar ve Nafile Namazlar. Farz namazlar ise farz-ı ayn ve farz-ı kifaye olarak iki gruba ayrılır. Farz-ı ayn olanlar yükümlülük çağındaki her bir Müslüman için ayrı ayrı farzdır. Bunlar da günlük ve haftalık olarak iki çeşittir. Günlük farz namazlar sabah (2), öğle (4), ikindi (4), akşam (3) ve yatsı (4) olmak üzere bir gün içinde toplam on yedi rekâttır. Haftalık namaz ise Cuma günü öğle namazı vaktinde kılınan iki rekât Cuma namazıdır. Farz-ı kifaye olan namaz ise bir Müslüman öldüğünde çevresindeki Müslümanlarca kılınması gereken, bazıları tarafından kılındığında diğerlerinden sorumluluğun kalktığı, hiç kimse kılmadığında hepsinin sorumlu olduğu cenaze namazıdır. Vacib Namazlar; yatsı namazından sonra kılınan üç rekât vitir namazı ile ramazan ve kurban bayramında kılınan iki rekât bayram namazlarıdır. Kişinin kendi iradesi ile kılmayı adadığı nezir namazları da vacib namaz hükümlindedir. Sünnet namazlar, farz namazlardan önce veya sonra, Hz. Peygamber'in sünnetine uyularak kılınan namazlardır. Ramazan ayında yatsı namazından sonra kılınan yirmi rekât teravih namazı da sünnet namazlardandır. Nafile namazlar Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanılarak belirli zamanlarda veya bazı vesilelerle ya da kişinin kendi isteği ile herhangi bir zamanda Allah'a yaklaşmak amacı ile kılınan namazlardır. Bunlara tatavvu' namazları da denir.

İslâm'da namazın geçerli olması için başlıca üç şart gereklidir. Bunlardan birincisi Müslüman olmak, ikincisi bülûğ çağına ermiş olmak ve diğeri, aklî melekeye sahip olmaktır.

¹³⁴ Tirmizî, "Salât", 45; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinan b. Bahr el-Horasani, *Sünenü'n-Nesâî*, Mektebü'l-Matbuat el-İslâmiyye bi Haleb, Beyrut 1988, "Salât", 1; Ahmed b. Hanbel, eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Hadis, Kahire 1995, III/161.

¹³⁵ Apaydın, Yunus, *İlmihal I*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 219-220.

Namazın farzları, geçerli olması için gereken şartlardır. Bunlara namazın “şartları” veya “rükünleri” de denilmiştir. Namazın farzları, içindekiler ve dışındakiler şeklinde gruplandırılmıştır. Namazın dışındaki şartlar; hadesten tahâret (abdestsizlik ve gusül gerektiren durumlardan temizlenmek), necasetten tahâret (vücutta, elbisede ve namaz kılınacak yerde pislik olmaması), setr-i avret (vücudun örtülmesi gereken yerlerini örtmek), istikbal-i kible (kıbleye dönmek), vakit ve niyettir. Namazın içindeki şartlar ise; iftitah tekbiri, kıyam (ayakta durmak), kıraat, rükû, sücûd ve ka’de-i ahîre (namazın sonunda diz üstü oturmak)den ibarettir. Bunların dışında namazın geçerli olması için şu iki şart da zikredilir: *Hurûc bi Sun’ihi* ve *selâm*: “Hurûc bi Sun’ihi”, kişinin namazdan kendi fiili ile çıkması anlamına gelir. Kişinin namazdan kendi iradesi ile çıkması, Ebu Hanife’ye göre namazın şartlarından. *Ta’dil-i Erkân*: “Ta’dil-i Erkân”, rükünleri düzgün yapmak demektir. Kişinin namaz esnasında içine sindirebileceği huzurlu bir halde olması, bir hareketten sonra yahut iki hareket arasında durma, sükûnet bulma anlamları taşır. Ta’dil-i Erkân, üç mezhebe göre ve Hanefiler’den Ebu Yusuf’a göre namazın farzlarından.

Kur’an’da bildirildiğine göre Allah’ın gönderdiği birçok peygamber namazla emrolunmuş ve dolayısıyla ümmetlerine de namaz kılmalarını emretmişlerdir.

*“Nihayet onların peşinden öyle bir nesil geldi ki, bunlar namazı bıraktılar; nefislerinin arzularına uydular. Bu yüzden ileride sapıklıklarının cezasını çekecekler”*¹³⁶ ayetinde İsrailoğullarına gönderilen peygamberler; “(İbrahim şöyle yakarmıştı) *“Ey Rabbim! Beni ve soyumdan gelecekleri namazı devamlı kılanlardan eyle; ey Rabbimiz! Duamı kabul et!”*¹³⁷ âyetinde Hz. İbrahim; “(Ey Muhammed!) *Kitap’ta İsmail’i de an! Gerçekten O sözüne sâdıktı, resûl ve nebî idi. Halkına namazı ve zekâtı emrederdi; Rabbi nezdinde de hoşnutluk kazanmış bir kimse idi.*”¹³⁸ ayetlerinde Hz. İsmail; “*Yavrucuğum! Namazı kıl, iyiliği emret, kötülükten vazgeçirmeye çalış, başına gelenlere sabret. Doğrusu bunlar, azmedilmeye değer işlerdir.*”¹³⁹ ayetinde Hz. Lokman; “*Dediler ki: Ey Şuayb! Babalarımızın taptıklarını (putları), yahut malla-*

¹³⁶ Meryem 19/59.

¹³⁷ İbrahim 14/40.

¹³⁸ Meryem 19/54-55.

¹³⁹ Lokman 31/17.

rımız hususunda dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana namazın mı emrediyor? Oysa sen yumuşak huylu ve çok akıllısın!"¹⁴⁰ âyetinde Hz. Şuayb; "Kuşkusuz Ben Allah'ım; Benden başka tanrı yoktur. Bana kulluk et ve Beni anmak için namazı kıl!"¹⁴¹, "Biz de Musa ve kardeşine: Kavminiz için Mısır'da evler hazırlayın ve evlerinizi namaz kılınacak yerler yapın, namazlarınızı da dosdoğru kılın. (Ey Musa!) Müminleri müjdele! diye vahyettik."¹⁴² âyetlerinde Hz. Musa; "Nerede olursam olayım, (Rabbim) beni mübarek kıldı ve sağ oldukça bana namazı ve zekâtı emretti."¹⁴³ âyetinde Hz. İsa namazla birlikte anılmaktadır. Bütün bu ayetlerden açıkça anlaşılabilceği gibi İsrailoğullarına gönderilen peygamberler Allah'a iman esasını getirdikleri gibi onları birtakım ibadetlerle de mükellef tutmuşlardır. İsrailoğullarının yerine getirmekle mükellef tutulduğu ibadetler içinde namaz ibadetinin de bulunduğu açıktır.

Hz. Musa ve İsrailoğullarına gönderilen diğer peygamberler namaz kıldıkları ve bunu emrettiklerine göre Hz. Musa'ya verilen Tevrat'ta da bundan bahis olması gerekir. Her ne kadar şu an elimizde bulunan Tevrat belli bir oranda tahrif görmüş olsa da¹⁴⁴ şu anki nüshalarında da muhtemelen namaza işaret eden -dua ibadetini emir ve tasvir eden- pasajların mevcut olduğunu görüyoruz.

Her şeyden önce, Kur'an'da namazın bir bütün olarak değil, başlıca rükünleriyle zikredildiğini söylememiz gerekir. Kur'an ayetleriyle emredilen ve önemi vurgulanan ve İslâm'ın en önemli günlük ibadeti olan namazın başlıca rükünlerinin rükû ve secde olduğunu görüyoruz. Namaz, "Ey iman edenler! Rükû edin; secdeye kapanın; Rabbinize ibadet edin; hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz."¹⁴⁵ gibi birçok Kur'an ayetinde rükû ve secde ile ifade edilmiştir. Ayetlerde rükû etmek, secde etmek, ayakta durmak gibi hareketlerle namazın kastedildiği anlaşılır. Kur'an, "Rükûya gidin", "Secde edin" derken birçok zaman namaz kılınmasını emretmektedir. Burada önemli olan secde, rükû gibi fenomenlerin mevcudiyetidir.

¹⁴⁰ Hud 11/87.

¹⁴¹ Tâhâ 20/14.

¹⁴² Yunus 10/87.

¹⁴³ Meryem 19/31.

¹⁴⁴ Tevrat'ın tahrifi konusunda geniş bilgi için bkz. Uğur, *agt.*, ss. 26-94.

¹⁴⁵ Hacc 22/77.

2. Dua/Namazın Rükünleri Bakımından Eski Ahid ve Kur'an

Eski Ahid'de geçen dua kavramının iki ana anlam taşıdığını, bunlardan birinin Tanrı'ya yalvarmak ve O'ndan dilekte bulunmak olduğunu, diğerinin ise İslâm'daki namazın karşılığı olmak üzere Hz. Musa'nın getirdiği dince emredilen günlük ibadet olduğunu daha önce zikrettik. Eski Ahid'de günlük ibadet olarak ortaya konulan duanın uygulanış şekilleriyle ilgili olarak da yukarıda bilgi verdik.

Yahudilikteki günlük dua ibadeti, manevi bir gereklilik olarak kabul edilir. Bu sayede ibadet eden kişi, yaratıcısı ile iletişime geçmiş olur ve bununla af, bağışlanma, tevbe talebi ve şükür görevini yerine getirir.¹⁴⁶ Yahudi şeriatındaki dua ibadetinin, sinagoglarda toplu olarak ifa edilirken ayakta dualar okunan bölümünün büyük yer tutması sebebiyle "dua" anlamındaki "tefila" ismini aldığı ifade edilmiştir.¹⁴⁷

Kur'an'daki "salât" kavramının karşılığı olduğunu düşündüğümüz günlük dua ibadetinin taşıdığı geniş anlamın Hz. Musa sonrası döneme ait kaynaklardan Talmud ve Rabbinik kaynaklarda da daha geniş bir şekilde yer aldığını belirtmiştik. Bu ibadetin uygulanış yöntemleri ve rükünleriyle ilgili olarak Eski Ahid ve Kur'an'daki bilgiler arasında karşılaştırma yaparak benzerlik noktalarını tespit etmeye çalışalım:

1) Abdest (Tevila)

Yeryüzündeki dinlerin büyük kısmında günahlardan arınma metodu olarak yıkanma ritüelinin yer aldığı bilinmektedir.¹⁴⁸ Günahlara karşılık yıkanarak arınma ritüeli Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da da mevcuttur. Yıkanma ritüeli, manevi temizlik, kirlilik, manevi temizlik halinin sona ermesi gibi konularla ilgili olarak Ahd-i Atik'te geniş açıklamalar yer alır. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere Yahudilik'te günde üç defa yapılan dua ibadetinden önce kişilerin abdest benzeri bir temizlik yapma mecburiyeti vardır. Temizlik olmaksızın yapılan ibadet geçerli

¹⁴⁶ el-Mûhâ, *age*, s.74.

¹⁴⁷ Bkz. el-Mûhâ, *age*, s. 75.

¹⁴⁸ Msl. bkz. Hamidullah, Muhammed, "İnsan Topluluklarında İbadet Tarihi", *Hikmet Yurdu*, Yıl:1, Sayı: 1, s. 14.

kabul edilmemiştir. Bu sebeple su bulunamazsa ibadet temizleninceye kadar tehir edilirdi.¹⁴⁹ Rabbinik kaynaklı bu temizliğe Levililer'de işaret edilmiştir.¹⁵⁰ İbadete başlamadan önce "Emirleriyle bizi takdis eden ve ellerin yıkanmasına ilişkin emri bize veren, Evrenin Kralı, Ya Rab, Sen mübareksin!" denilir. İlk önce sırasıyla sağ ve sol ele üç defa su dökülür. Sonra yüzün tamamı yıkanarak ağza su verilir. Bunu takiben kişi yüzünü bir mendille siler ve kendisine temiz su bahşettiği için Rabbe şükürünü ifade eden dualar okur.¹⁵¹ Her bir ibadet için bu temizliğin yapılması gerekir. Bu işlemde kullanılacak suyun temiz; kokusunun, renginin ve tadının değişmemiş olması gerekir. Tuzlu su veya deniz suyu ile abdest alınmaz. Yahudilere gönderilen peygamberlerden Ezra ise ibadetten önce yalnız ellerin yıkanmasının yeterli olmayacağını, bütün vücudun dikkatlice yıkanması gerektiğini belirtir.¹⁵² Kişinin bir yere dayanarak uyumasıyla abdesti bozulur. Ayrıca ibadet esnasında kusmak, vücudun herhangi bir yerinden kan gelmesi ya da yellenilmesi durumunda da abdest bozulur.¹⁵³ Bu hususlardan başka Kohenlerin¹⁵⁴ Mabed ibadetinden önce de ellerini ve ayaklarını yıkamaları Tevrat tarafından emredilen konulardandır.¹⁵⁵ Tanrı'nın bu konuda Harunoğulları'na verdiği emri ortaya koyan Eski Ahid ibaresi şu şekildedir:

"Rab Musa'ya şöyle dedi: "Yıkanmak için tunç bir kazan yap. Ayaklığı da tunçtan olacak. Buluşma Çadırı ile sunağın arasına koyup içine su doldur. Harun'la oğulları ellerini, ayaklarını orada yıkayacaklar. Buluşma Çadırı'na girmeden ya da Rab için yakılan sunuyu sunarak

¹⁴⁹ Arslantaş, *age*, s. 475.

¹⁵⁰ Bkz. Levililer XV/11.

¹⁵¹ el-Mühâ, *age*, s. 81.

¹⁵² Yahudilikteki bu abdest uygulaması hakkında bkz. Posner, Raphael, "Tevilah", *EJ, CD Edition*.

¹⁵³ Makdisî, Mutahhar b. Tahir, *el-Bed' ve't-Tarih*, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire tsz.'den naklen, Arslantaş, *age*, s. 488.

¹⁵⁴ Yahudilikte dinsel uygulamaları ifa etmek üzere Tanrı tarafından görevlendirilen Harun (İbr. Aaron) soyundan gelen ayrıcalıklı kişiler. Geniş bilgi için bkz. Besalel, "Koanim", *YA*, II/332-335; Aydın, *age*, s. 53; Gürkan, *age*, s. 152.

¹⁵⁵ Bkz. Posner, Raphael, "Tevilah", *EJ, CD Edition*; Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 27; el-Baş, *age*, s. 344; Özen, *age*, s. 115.

hizmet etmek üzere sunağa yaklaşmadan önce, ölmek için ellerini, ayaklarını yıkamalıdır. Harun'la soyunun bütün kuşakları boyunca sürekli bir kural olacak bu."¹⁵⁶

Bir diğer pasajda abdest uygulaması şöyle anlatılır:

*"Kazanı Buluşma Çadırı ile sunak arasına koydu, yıkanmak için içine su doldurdu. Musa, Harun ve Harun'un oğulları ellerini, ayaklarını orada yıkadılar. Ne zaman Buluşma Çadırı'na girip sunağa yaklaşsalar Rabbin Musa'ya buyurduğu gibi orada yıkandılar."*¹⁵⁷

Yahudilikte abdestin elleri yıkayarak ya da hem elleri hem de ayakları yıkayarak yapılan iki şekli olup bu iki abdestin sadece elleri yıkayarak yerine getirilen türü daha yaygın olmuştur. Abdest almadan önce ellerin temiz olmasına ve ellerin üzerinde, suyun temasına engel olacak hiçbir şeyin yapışmış olmamasına dikkat edilmeli, abdest alırken de eğer yüzük varsa hareket ettirilerek suyun parmağın tamamına ulaşması sağlanmalıdır. Elleri ve ayakları yıkamak suretiyle alınan ve kâhinlere özgü olan abdest, özellikle Mabet Ayinine iştirak etmeden önce alınır.¹⁵⁸ Günlük ibadetten önce elleri ve ayakları yıkayarak ifa edilen bu abdest, günümüzde sadece elleri yıkamak suretiyle yerine getirilmektedir.¹⁵⁹

Abdest alma geleneğinin önce kâhinler (kohen) tarafından uygulandığını, sonradan umumileştiğini görmekteyiz ki gerçekten de halk arasında dindar, takva ehli kişiler; Tanrı'ya takdim edilmiş yiyecekleri yemeden önce kâhinlerin ellerini yıkamalarından hareketle onlar da ellerini yıkaya gelmişlerdir.¹⁶⁰

İslâm'a göre "hadesten tahâret" şartı gereğince namazdan önce abdest alınması gerekir. Dolayısıyla Yahudilik'te günlük ana ibadetten önce abdest gerekli olduğu gibi İslâm'da da aynı mecburiyet söz konusudur. Ancak Kur'an'da da tarif edildiği¹⁶¹ gibi, abdest azaları ellerden ibaret değildir. Hz. Peygamber, abdest uzuvlarını üçer defa yıkayarak abdest almış ve

¹⁵⁶ Çıkış XXX/17-21.

¹⁵⁷ Çıkış XL/30-32.

¹⁵⁸ Bkz. Çıkış XXX/17-21.

¹⁵⁹ el-Mûhâ, age, s. 81.

¹⁶⁰ Tezokur, M. Hadi, "Yahudilik'te İbadet ve İnanç Esasları", Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1992, ss. 155-156.

¹⁶¹ Maide 5/6.

"İşte bu, benim ve benden önceki peygamberlerin abdestidir." buyurmuştur.¹⁶² Bir başka hadislerinde ise "Bu, abdestin en mükemmelidir. Bu, benim ve İbrahim Halilullah'ın abdestidir."¹⁶³ diyerek abdestin, daha önceki peygamberler zamanında da bulunan bir ibadet olduğunu ortaya koymuştur.

Bu bilgilere göre ibadetlerden önce yapılması gereken mecburi temizlik anlamında abdestin Yahudi şeriatında ve Eski Ahid'de bulunduğunu, hatta Hz. İbrahim'den beri bilindiğini söyleyebiliriz. Uygulamalardaki muhtemel farklılıkların şeriatlardaki ve ümmetlerdeki farklılıklardan kaynaklandığını düşünmek doğru olacaktır.

İslâm şeriatında, cünüplük halinde gusül abdesti almaksızın namaz kılınmayacağı bilinen bir husustur. Yahudi dinî hukukuna göre ise bir Yahudi cinsî münasebette bulunursa, bir ölüye veya bir haşereye veya hayız ve nifas kanına veya bir domuza dokunursa bu durumda Rab ile olan sözleşmesini temizlemek suretiyle yenilemesi gerekir. Bu da bütün vücudunu su ile yıkamak suretiyle gerçekleşir ve böylece sanki Rabbe olan biatini taharet yoluyla yenilemiş olur.¹⁶⁴

İslâm'da namaz kılınan yerin ve namaz kılınan elbisesinin temiz olması namazın gereklerinden biridir. Aynı şekilde Yahudi şeriatına göre de namaz kılınan yerin pisliklerden uzak olması, hatta namaz kılınan ortamda resimlerin ve heykellerin bulunmaması gerekir. Bu sebepten olsa gerek, Yahudilerin, içinde heykeller bulunan Hristiyan kiliselerinde ve necis kabul edilen ölülerin bulunduğu mezarlıklarda namaz kılmaları caiz görülmemiştir. Aynı şekilde beden temizliği de şart kabul edilmiş, üzeri necis olanın Rabbin adını zikretmesi uygun görülmemiştir.¹⁶⁵ Bu hükümler, İslâm'da namazın şartları arasında zikredilen "necasetten taharet"i anımsatmaktadır.

¹⁶² İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen İbn Mâce*, Dâru'l-Hadîs, Kahire tsz., "Tahâret", 47.

¹⁶³ İbn Mâce, "Tahâret", 47.

¹⁶⁴ el-Mûhâ, *age*, s. 77.

¹⁶⁵ el-Mûhâ, *age*, s. 77.

İslam şeriatına göre suyun bulunmadığı durumlarda toprakla teyemmüm yapılır. Yahudilikte de –Talmud kaynaklı bir hükme göre-¹⁶⁶ suyun olmadığı zamanlarda eller toprak ile temizlenir ki, iki uygulama arasında büyük bir paralellik söz konusudur.¹⁶⁷

2) Ayakta Durmak, Kıyam (Amida)

Amida, ibadetın ayakta yapılan bölümüdür.¹⁶⁸ Ayakta durarak Tanrı'ya ibadet ve dua edildiğine¹⁶⁹ dair birçok Eski Ahid cümlesi vardır. İslâm'ın namaz ibadetindeki kıyam rükününü ihsas eden bu ibarelerden birkaç tanesini örnek olarak verelim:

"Hanna, "Ey efendim, yaşamın hakkı için derim ki, burada **yanında durup** Rabbe yakaran kadını ben" dedi."¹⁷⁰

"Süleyman Rabbin sunağının önünde, İsrail topluluğunun **karşısında durup ellerini göklere açtı.**"Ya Rab, İsrail'in Tanrısı, yerde ve gökte sana benzer başka tanrı yoktur" dedi, "Bütün yürekleriyle yolunu izleyen kullarınla yaptığın antlaşmaya bağlı kalırsın."¹⁷¹

3) Başını Eğmek, Rükû (Qadad, Keria)

Eski Ahid'in birçok yerinde başını eğerek Tanrı'ya ibadet edildiği ifade edilir. Bu konudaki ibarelerin rükû olarak anlaşılmasının mümkün olduğu kanaatindeyiz. Ahd-i Atik'in Türkçe tercümelerinde bu ibarelerdeki "eğilerek veya başını eğerek ibadet etmek" anlamının es geçilerek sadece "ibadet etmek" manası verilmek suretiyle kelimenin anlamının değiştirildiğine işaret etmek istiyoruz. Bu husustaki Ahd-i Atik pasajlarından birkaçı şunlardır:

"Adam **eğilip Rabbe tapındı.**"¹⁷²

"**Eğilip Rabbe tapındım.** Efendimin oğluna kardeşinin torununu almak için bana doğru yolu gösteren efendim İbrahim'in Tanrısı Rabbe övgüler sundum."¹⁷³

¹⁶⁶ The Babylonian Talmud, Berahot. 15a.

¹⁶⁷ Bkz. el-Mûhâ, age, s. 81.

¹⁶⁸ Besalel, "Amida", YA, I/61-62.

¹⁶⁹ Bkz. Besalel, "Amida", YA, I/61-62.

¹⁷⁰ I. Samuel I/26.

¹⁷¹ I. Krallar VIII/22-23.

¹⁷² Tekvin XXIV/26.

"Halk inandı; Rabbin kendileriyle ilgilediğini, çektikleri sıkıntıyı görmüş olduğunu duyunca, **eğilip tapındılar**."¹⁷⁴

"Bu Rabbin Fısıh kurbanıdır' diyeceksiniz, 'Çünkü Rab Mısırlıları öldürürken evlerimizin üzerinden geçerek bizi bağışladı.'" İsraililer **eğilip tapındılar**."¹⁷⁵

"Ezra yüce Tanrı'ya, Rabbe övgüler sundu. Bütün halk ellerini kaldırarak, "Amin! Amin!" diye karşılık verdi. Hep birlikte **eğilip yere kapanarak Rabbe tapındılar**."¹⁷⁶

"Kralın buyruğu üzerine saray kapısında çalışan herkes Haman'ın önünde eğilip yere kapanırdı. Ama Mordekay ne **eğildi**, ne de yere kapandı."¹⁷⁷

"Ezra yüce Tanrı'ya, Rabbe övgüler sundu. Bütün halk, ellerini kaldırarak, "Âmin! Âmin!" diye karşılık verdi. Hep birlikte **eğilip yere kapanarak Rabbe tapındılar**."¹⁷⁸

4) Yere Kapanmak, Secde (Shachah, nofel 'al-panav)

Ünlü Yahudi bilgin Shlomo Dov Goitein'in belirttiğine göre secde, miladi ikinci asra kadar Yahudi ibadetinin en belirgin özelliği idi. Bilhassa Mabed döneminde Kefaret Günü'nde (Yom Kipur)¹⁷⁹ tam secde uygulanmıştır.¹⁸⁰ İkinci asırda Rabbi Akiba'nın sinagogda secde ettiği belirtilir. Ancak Yahudi din adamları cemaatteki itizali gruplar ve değişik Hristiyan keşişler tarafından yapılmaya başlanmasından sonra secdeyi, "secde evi" dedikleri mabetten ve ibadetlerden çıkarmışlardır.¹⁸¹ Yahudiliğin Karaî¹⁸² mezhebine mensup olan Kirkisanî, Rab-

¹⁷³ Tekvin XXIV/48.

¹⁷⁴ Çıkış IV/31.

¹⁷⁵ Çıkış XII/27.

¹⁷⁶ Nehemya VIII/6.

¹⁷⁷ Ester III/2.

¹⁷⁸ Nehemya VIII/6.

¹⁷⁹ Yahudi takviminin en kutsal günü kabul edilen tövbe ve kefarete günü. Bkz. Gürkan, *age*, s. 251.

¹⁸⁰ Gürkan, *age*, s. 156.

¹⁸¹ Goitein, Shlomo Dov, *Yahudiler ve Araplar Çağlar Boyu İlişkileri*, Terc.Nuh Arslantaş, Emine Buket Sağlam, İz Yay., İstanbul 2004, ss. 224-225.

¹⁸² Rabbani öğretiyi, dolayısıyla Talmud'u reddeden ve sadece Tanah'ın otoritesini esas alan bir Yahudi mezhebi. Bkz. Gürkan, *age*, s. 245.

banileri, Kitab-ı Mukaddes'te emredildiği¹⁸³ halde secde etmemekle eleştirmiştir.¹⁸⁴ Secde, İslâmî dönemde Maimonides'in oğlu Avraham tarafından, Yahudiliğin bir gereği olduğu belirtilerek Yahudi ibadetine tekrar dahil edilmek istenmiş, ancak cemaatin yoğun tepkisi nedeniyle bundan vazgeçmek zorunda kalmıştır.¹⁸⁵ Günümüzde ise Aşkenaz¹⁸⁶ Ortodoks Yahudiler tarafından Yeni Yıl ve Kefaret Günü ibadetlerinde; Karaî Yahudileri ve Samiriler¹⁸⁷ tarafından ise düzenli ibadetin bir parçası olarak uygulanmaktadır.¹⁸⁸

Eski Ahid'de doksandan fazla yerde secdeden bahsedilir.¹⁸⁹ Eski Ahid'e göre secde ancak Allah için yapılır.¹⁹⁰ Yere kapanmanın, o dönemin geleneklerini yansıtacak şekilde şahıslara saygıyı da ifade eden bir davranış olduğu anlaşılıyor:

"Avram yüzüstü yere kapandı."¹⁹¹

"Yusuf hatırlarını sorduktan sonra, "Bana sözünü ettiğiniz yaşlı babanız iyi mi?" dedi, "Hâlâ yaşıyor mu?" Kardeşleri, "Babamız kulun iyi" diye yanıtladılar, "Hâlâ yaşıyor." Sonra saygıyla **eğilip yere kapandılar.**"¹⁹²

"Bunun üzerine Yeşu giysilerini yırtarak İsrail'in ileri gelenleriyle birlikte başından aşağı toprak döküp Rabbin Sandığı'nın önünde **yüzüstü yere kapandı** ve akşama dek bu durumda kaldı."¹⁹³

¹⁸³ II. Tarihler VII/3.

¹⁸⁴ Kirkisanî, Ebu Yusuf Yakub, *Kitabü'l-Envar ve'l-Merakıb*, Nşr. Leon Nemoy, The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York 1940, II/16-17,'den naklen, Arslantaş, age, s. 490.

¹⁸⁵ Arslantaş, age, s.490.

¹⁸⁶ Avrupa ve Amerika Yahudileri. Bkz. Gürkan, age, s. 242.

¹⁸⁷ Asurlular tarafından Filistin'in kuzeyindeki Samiriye bölgesine yerleştirilen farklı kavimlerin devamı olarak görülen ve korku sebebiyle Yahudiliği seçtikleri kabul edilen, kendilerini kuzeydeki on İsrail kabilesinin devamı olarak gören grup. Bkz. Gürkan, age, s. 249.

¹⁸⁸ Gürkan, age, s. 156.

¹⁸⁹ el-Mühâ, age, s. 125.

¹⁹⁰ Günümüz Yahudilerinin bu hususta çok hassas davranmadığı ifade edilir. Bkz. Haddad, İbrahim, Servet, *Keşfu'l-Hafâ ve'd-Dahil fi Tevrati Benî İsrail*, Merkezü Tenviri'l-İslâmî, Kahire 2005, s. 196.

¹⁹¹ Tekvin XVII/3.

¹⁹² Tekvin XLIII/27-28.

"Ezra yüce Tanrı'ya, Rabbe övgüler sundu. Bütün halk, ellerini kaldırarak, "Âmin! Âmin!" diye karşılık verdi. Hep birlikte eğilip **yere kapanarak Rabbe tapındılar.**"¹⁹⁴

"Yehoşafat **yüzüstü yere kapandı.** Yahuda halkıyla Yerusâlim'de oturanlar da Rabbin önünde **yere kapanıp O'na tapındılar.** Sonra Kehatoğulları'ndan ve Korahoğulları'ndan bazı Levililer ayağa kalkıp İsrail'in Tanrısı Rabbi yüksek sesle övdüler."¹⁹⁵

"Gelin, yaratıcı Rabbin önünde secdeye, rükûya varıp diz çökelim."¹⁹⁶

"Musa hemen **yere kapanıp tapındı.**"¹⁹⁷

"Musa'yla Harun topluluktan ayrılıp Buluşma Çadırı'nın giriş bölümüne gittiler, **yüzüstü yere kapandılar.** Rabbin görkemi onlara göründü."¹⁹⁸

"Yehoşafat **yüzüstü yere kapandı.** Yahuda halkıyla Yerusâlim'de oturanlar da Rabbin önünde **yere kapanıp O'na tapındılar.**"

"Ahav yiyip içmek üzere oradan ayrılınca, İlyas Karmel Dağı'nın tepesine çıktı. **Yere kapanarak başını dizlerinin arasına koydu.**"¹⁹⁹

5) Diz Çöküp İbadet Etmek (Kore 'al-birkav)

Esk-i Ahid'de tazim manası taşıdığı için Baal önünde diz çökmeyen kimseler övülür ve sadece Rab önünde diz çökülmesi emredilir.²⁰⁰ Diz çöküp ibadet etmekten bahseden Eski Ahid pasajları da mevcuttur:

¹⁹³ Yeşu VII/6.

¹⁹⁴ Nehemya VIII/6.

¹⁹⁵ II. Tarihler XX/18-19.

¹⁹⁶ Mezmurlar XCV/6.

¹⁹⁷ Çıkış XXXIV/8.

¹⁹⁸ Sayılar XX/6.

¹⁹⁹ I. Krallar XVIII/42. Ahd-i Atik'te geçen secde ibareleri için bkz. el-Mûhâ, age, ss. 93-94.

²⁰⁰ Mezmurlar VC/6. Bkz. Arslantaş, age, s.489.

"Daniel yasanın imzalandığını öğrenince evine gitti. Yukarı odasının Yerusalim yönüne bakan pencereleri açıktı. Daha önce yaptığı gibi **her gün üç kez diz çöküp dua etti**, Tanrı-sı'na övgüler sundu."²⁰¹

"Ağlayarak kendini Tanrı'nın Tapınağı'nın önünde **yere atan Ezra dua edip** günahlarını açıkladı. Bu arada erkek, kadın, ocuk, İsraililer'den çok büyük bir topluluk Ezra'nın evre-sine toplandı. Onlar da hıçkıra hıçkıra ağlıyordu."²⁰²

"Süleyman, Rabbe duasını ve yalvarışını bitirince, elleri göklere açık, **dizleri üzerine çökmüş olduğu** Rabbin sunağının önünden kalktı."²⁰³

"Ahav yiyip içmek üzere oradan ayrılınca, İlyas Karmel Dağı'nın tepesine ıktı. Yere kapanarak başını dizlerinin arasına koydu."²⁰⁴ ibaresinde bahsedilen "başı dizlerin arasına koymak" fiili, secde midir, yoksa başka bir ibadet formu mudur, bunu anlamak pek kolay g-zkmyor.

6) Kibleye Dönmek (Mizrah)

Dua ederken veya ibadetini yaparken Kudüs'e veya Kutsal Mabel'e (Bet Amikdaş'a) dönmek, Yahudilik'te ilk dönemlerden itibaren uygulanan bir esastır.²⁰⁵ Kral Süleyman, Mabel'in açılışını yaparken duaların bu yerin istikametine doğru yapılacağını öngörmüştü.²⁰⁶ Süleyman, bir bakıma sürgündeki Yahudilerin, Tanrı'nın onların atalarına bahşettiği toprağın, Tanrı'nın seçtiği kentin ve O'nun adına inşa ettiği Ev'in istikametinde dua edeceklerini d-şnmşt.²⁰⁷ Tanah'ta ifade edildiğine göre Daniel Babil'de, Kudüs'e dönük pencereler yap-tırdığı evinde günde üç defa diz çöküp Tanrı'ya dua ederdi.²⁰⁸ Mişna zamanında bu uygulama din bir standart haline gelmiştir. Buna göre Talmud'un açıklamaları çerçevesinde diaspora-

²⁰¹ Daniel VI/10.

²⁰² Ezra IX/15.

²⁰³ I. Krallar VIII/54.

²⁰⁴ I. Krallar XVIII/42.

²⁰⁵ Bkz. Mezmurlar V/7; XXVIII/2; CXXXVIII/2; *The Babylonian Talmud*, Berahot. 4.

²⁰⁶ Bkz. I. Krallar VIII/30, 35; II. Tarihler VI/21, 26.

²⁰⁷ I. Krallar VIII/48; II. Tarihler VI/38. Bkz. Besalel, "Tefila", YA, III/727.

²⁰⁸ Daniel VI/10.

daki Yahudi Kutsal Topraklar istikametine doğru; İsrail topraklarındaki (Erets Yisrael'deki) bir Yahudi Kudüs istikametine doğru; Kudüs'teki bir Yahudi Kutsal Mabed (Bet Amikdaş'a) istikametine doğru; Bet Amikdaş'ın bulunduğu tepedeki bir Yahudi ise Kutsalların Kutsalı (Kodeş Hakodeş)²⁰⁹ istikametine dönerek dualarını yapmalıdır. Güney Avrupa ve Kuzey Afrika'daki Yahudi cemaatleri için Kudüs istikametine doğru dönmek, doğruya doğru dönmek anlamına gelir.²¹⁰

Yahudilikte ibadetin Kudüs'e ve Kudüs'teki Süleyman Mabedi'ne dönülerek yapılması esası, İslâm'daki, namazın Mekke'deki Ka'be'ye dönülerek yapılması prensibiyle aynılık taşımaktadır. Buna göre namaz esnasında Kible'ye dönmek, namazın kabul şartlarından biridir. İslâm'da Ka'be'nin kible edinilip namazda o yöne doğru dönülmesi emri gelmeden önce Müslümanlar da bir süre Kudüs'e doğru namaz kılmışlardır. Bu vakıa, Kudüs'ün Müslümanlar için de kutsal bir anlam taşıdığını gösterir. Kiblenin değiştirilmesinden bahseden ayetlerde²¹¹ Yahudilerin kiblesinden bahsedilmiştir.²¹² Kudüs'ün taşıdığı önem bazı hadislerde de vurgulanmıştır. Sonuç itibarıyla ibadet esnasında kibleye yönelmek esası bakımından da Tevrat'ın tasvir ettiği ibadet, İslâm'dakine uygunluk taşımaktadır.

7) Ellerini Açıp Dua Etmek

Tevrat'ta anlatılan ibadetle ilgili olarak başka hareketlerle ilgili bilgi bulmak da mümkündür. Meselâ ibadet esnasında **elleri göğe açıp dua etmek** bunlardan birisidir. Ellerini göğe açıp dua etmek ve yakarmak ibadetin dışında normal bir dua eylemi de olsa gerek Yahudi ibadetinde, gerekse İslâm'ın namazında da, ibadetin değişmez bir parçasıdır:

²⁰⁹ Kutsalların Kutsalı, Süleyman Mabedi'nde ancak Koen Agadol'un girmesine izin verilen en kutsal yerdir. Mabed'in yapısında yer alan birbirini izleyen odalarda içeriye doğru ilerledikçe kutsallık artardı. Mabed'de ana holün arkasında Kutsalların Kutsalı bulunuyordu. Binanın en iç tarafında bulunan bu odada Ahid Sandığı ve iki Kerubi bulunuyordu. (I. Krallar VI/19, XXIII/28). Babilliler M.Ö. 586'da Mabed'i yıkınca içindeki bu cisimler kayboldu. 2. Mabed inşa edildiğinde bu oda boş kalmıştır. Bu konu hak. bkz. Besalel, "Kutsalların Kutsalı", YA, II/360.

²¹⁰ Besalel, "Tefila", YA, III/727; el-Baş, *age*, s. 344.

²¹¹ Bakara 2/143-145.

²¹² el-Baş, *age*, s. 344.

“Süleyman Rabbin sunağının önünde, İsrail topluluğunun karşısında durup **ellerini göklere açtı.**”²¹³

“Ya Rab, sana yakarıyorum, Kayam benim, kulak tıkama sesime. Çünkü sen sessiz kalırsan, ölüm çukuruna inen ölümlere dönerim ben. Seni yardıma çağırdığımda, **ellerimi kutsal konutuna doğru açtığımda** kulak ver yalvarışlarıma.”²¹⁴

“Ona tuzak kuran adamlar hep birlikte oraya gittiklerinde, onu Tanrısı'na **dua edip yalvarırken** gördüler.”²¹⁵

“Süleyman, Rabbe duasını ve yalvarışını bitirince, **elleri göklere açık**, dizleri üzerine çökmüş olduğu Rabbin sunağının önünden kalktı.”²¹⁶

²¹³ I. Krallar VIII/22.

²¹⁴ Mezmurlar XXVIII/1-2.

²¹⁵ Daniel VI/11.

²¹⁶ I. Krallar VIII/54.

Sonuç

Meryem Suresi'nin 31'inci ayetinde Hz. İsa'nın henüz çocukken şöyle dediği anlatılmaktadır: *"Nerede olursam olayım O beni mübarek kıldı. Yaşadığım sürece bana namazı ve zekâti emretti."* Hz. İbrahim de, *"Rabbim! Beni ve soyumdan gelecekleri namazı devamlı kılanlardan eyle!"* diye dua etmiştir.²¹⁷ Hz. Şuayb da çok namaz kılardı. Hatta bu sebeple kendisine hakaret edilmek istenmişti. Bu da Kur'an-ı Kerim'de şöyle beyan edilmiştir: *"Onlar dediler ki: 'Ey Şuayb! Atalarımızın taptıklarını terk edip mallarımız hakkında dilediğimizi yapmaktan vazgeçmemizi sana namazın mı emrediyor?'"*²¹⁸ Yine Kur'an-ı Kerim'de Hz. İshak ve Yakub'un, Hz. Zekeriya'nın namaz kıldıkları da zikredilir. Hz. Lokman'ın oğluna olan vasiyetleri arasında namaz kılmak konusu da yer alır.²¹⁹ Hz. Adem, Nuh ve İbrahim'den sonra namazı terk eden nesillerin geleceği zikredilir.²²⁰ Mâide Sûresi'nin 12. âyetinde İsrailoğullarından namaz kılmaları hususunda kesin söz alındığı ifade edilir. Hatta Beyyine Suresi'nde anlatıldığına göre Allah Teâlâ kitap ehli bütün ümmetlere namaz kılmalarını emretmiştir.²²¹ Hac Suresi'ndeki *"Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf edenler, orada kıyama duranlar, rükû edenler ve secdeye varanlar için evimi temiz tut diye İbrahim'i Ka'be'nin yanına yerleştirmiştik."*²²² mealindeki ayet, Hz. İbrahim zamanında kılınan namazın tıpkı günümüzde olduğu gibi kıyamlı, rükûlu ve secdeli bir namaz olduğunu göstermektedir. Kur'an ayetlerinin bildirdiğine göre Allah, İsrailoğullarından namaz kılmaları hususunda ahd almıştır.²²³ Bu ahdin Hz. Musa zamanında alındığı kaydedilmiştir.²²⁴ Şu an elimizde bulunan Ahd-i Atik ibarelerinden, Hz. İbrahim'den itibaren İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin namaz ibadetini ifa etmekle emrolduklarını ve namaz kıldıklarını anlıyoruz. Meryem Suresi'nin 58 ve 59. ayetlerinde

²¹⁷ İbrahim 14/40.

²¹⁸ Hud 11/87.

²¹⁹ Lokman 31/17.

²²⁰ Meryem 19/59.

²²¹ Beyyine 98/5.

²²² Hacc 22/26.

²²³ Bakara 2/83; Mâide 5/12.

²²⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1979, III/1599-1600.

şöyle buyruluyor: “İşte bunlar, Allah'ın kendilerine nimetler verdiği peygamberlerden, Âdem'in soyundan, Nuh ile birlikte (gemide) taşıdıklarımızdan, İbrahim ve İsrail (Ya'kub) 'in soyundan, doğruya ulaştırdığımız ve seçkin kıldığımız kimselerdendir. Onlara, çok merhametli olan Allah'ın âyetleri okunduğunda ağlayarak secdeye kapanırlardı. Nihayet onların peşinden öyle bir nesil geldi ki, bunlar namazı bıraktılar; nefislerinin arzularına uydular. Bu yüzden ileride sapıklıklarının cezasını çekecekler.” Bu ayette ifade edildiği üzere namaz ibadeti, Hz. İbrahim'den sonra gelen bazı nesillerden sonra kaybolmuştur. Ancak yine de Yahudilerden az bir kısmı bu geleneği günümüze kadar devam ettirmiştir. Hayim Halevy Donin adlı bir Yahudi Rabbisinin “*To Pray As A Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*” adlı eserinde, namaz ibadetinin eski Yahudiler ve günümüzdeki birtakım Yahudiler tarafından yerine getirildiği belirtilir. Günümüz Yahudi cemaatlerinin çok az kısmının secdeyi yerine getirdiklerini, hatta bazı sinagoglarda sadece Rabbilerin bu ibadeti yaptıklarını, zaman zaman da cemaatin onlara eşlik ettiklerini söyler. Secde ibadetinin başlangıçta garip gelebileceğini, ancak bir defa yerine getirildiğinde insanda tekrar yapma isteği uyandırdığını söyler.²²⁵

Yahudilikteki “tefila” adlı dua ibadetinin, İslâm'daki namazı oluşturan parçalar olan ve Kur'an'da da çokça emredilen rükû, secde, kıyam, namazda diz çöküp oturma, elleri açıp dua etme, namaz esnasında kıbleye dönme, namazda Kutsal Kitap'tan parçalar okuma gibi hususları ihtiva ettikleri anlaşılmaktadır. Öte yandan, tıpkı Kur'an'da namaz ibadetini ifade eden “salât” kelimesinde olduğu gibi Tevrat'ta yer alan ve günlük namaz ibadetini karşılayan “tefila” kelimesi de aynı zamanda dua anlamına gelmektedir ki bu benzeş oldukça dikkat çekicidir.

Bu hususların dışında Tevrat'ta ibadette ilgili emredilen diğer birçok konunun da Kur'an'a uygunluk arz ettiği görülmektedir. Meselâ Tevrat'ta günlük ibadet için sabah, öğleden sonra ve akşam olmak üzere üç ayrı vakti tayin edilmiştir. İslâm'da da Kur'an'daki işaretlere dayanılarak namaz beş vakit olarak kılına gelmiştir. Esasen Kur'an'da namaz için üç vakitten söz edilir.²²⁶ Ancak Hz. Peygamber'in uygulamaları ve ilgili ayetleri tefsir etmesiyle bu ayetlerin beş vakte delâlet ettiği anlaşılmıştır. Bununla birlikte ihtiyaç anında bu vakitlerden öğle ve

²²⁵ Donin, Hayim Halevy, “*To Pray As A Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service*”, Basic Books, New York 1980, s. 204 vd.

²²⁶ Msl. bkz. Hud 11/114.

ikinci ile akşam ve yatsı namazları bir arada kılınarak (cem edilerek) üç vakit namaz kılınma ruhsatı da vardır.

Yahudilikte günlük ibadetin sinagogda cemaatle yapılmasının daha makbul olduğu Maimonides tarafından belirtilmiştir. İslâm'daki namaz ibadeti için de aynı durum söz konusudur. Camide cemaatle kılınan namazın yirmi yedi defa daha faziletli olduğu Hz. Muhammed tarafından belirtilmiştir. Namazın cemaatle kılınması konusunda birçok hadis hassasiyetle durur.

Yahudilikte namazdan önce abdest alma mecburiyeti vardır. Dua ve ibadet esnasında kalbin huzuru, ihlâs ve huşu içinde olması Yahudi inancına göre önemlidir. Mânevî olarak hazır durumda olmayanların dua ve ibadet etmesinin doğru olmadığı Yahudi bilginlerince ortaya konulmuştur. İslâm'da da gerek namazda gerekse diğer ibadetlerde ihlâs, huşu ve kalp huzuru içinde olmanın gerekliliği çok defalar vurgulanmıştır. Namazın bir rükünü olan "*Ta'dil-i Erkân*" (namazın rükünlerinin eksiksiz bir şekilde yerine getirilmesi), Yahudi ibadetinin bir gereği olarak belirtilen "Kavana"ya benzemektedir. İslâm'da olduğu gibi Yahudilikte de cemaatle yapılan ibadeti herhangi bir salih kişi yönetebilir. Bu da bir benzerlik olarak zikredilmeye değerdir.²²⁷ Bunun dışında Yahudi ibadetinin amida (kıyam) bölümündeki duaların bitiminde önce sola, sonra da sağa olmak üzere selam verilmesi uygulamasının,²²⁸ İslam'ın namazının sonundaki selamlarla olan benzerliği dikkat çekicidir.

Bütün bu bilgiler, İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin kıldığı ve ümmetlerine emrettikleri Kur'an'da zikredilen salât ibadetinin şu anki Tevrat'ta da yer aldığını ortaya koymaktadır.

²²⁷ Oğuz, Burhan, *Türk ve Yahudi Kültürlerine Bir Mukayeseli Bakış*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul 2003, s. 90.

²²⁸ Arslantaş, *age*, s. 485.

The Comparison of The Concepts of "Prayer" in The Old Testament and "Salat" in Quran

Citation / ©-. The Comparison Of The Concepts Of "Prayer" İn The Old Testament And "Salat" in Quran. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 8 (2), 133-166.

Abstract- *The word of "tefilin" in the Old Testament used for daily worship for the Jews means prayer in dictionaries. Some of the principles of prayer (worship) which must be done three times a day are stated in the Old Testament. The ritual ablution (wudu) before worship, some actions while praying remind us divine service in Islam. The word of "salat" used for divine service in Quran also means prayer. Similarities between the "salat" in Quran and The "prayer" in Old Testament bring us to a conclusion that the passages of prayer in the Old Testament point to the worship mentioned in Quran and told to be ordered to the Israelites.*

Key Words- Old Testament, worship, prayer, salat, bow, prostrate.

Seyfeddin Âmidî'nin Hayatı, İslam Düşüncesindeki Yeri ve Eserleri*

Dr. Hakan Çoşar**

Atıf / ©- Çoşar, H. (2008). Seyfeddin Âmidî'nin Hayatı, İslam Düşüncesindeki Yeri ve Eserleri, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (2), 167-198.

Özet- Seyfeddin Âmidî, İslam Düşüncesi alanında özellikle felsefe ve kelam sahasında temel paradigmalara oluştığı dönem olarak da kabul edilen 13. yüzyılın önemli bir düşünürüdür. O, Mantık, Felsefe, Kelam, Fıkıh Usulü, Hilaf ve Cedel ilimlerinde yazdığı eserler ile daha kendi döneminde tanınmıştır. Onun eserleri, Gazali sonrası oluşan ve Fahreddin Razi ile sistemleşmeye başlayan felsefi kelam/kelemi felsefe döneminin en olgun eserlerindedir. Bu yüzden o, kendisinden sonraki dönemlerde düşünceleri ile etkili olmuş ve eserleri de bu tür çalışmaların hem muhteva hem de şekil açısından temel referans kaynaklarını teşkil etmiştir.

Anahtar Kelimeler- Seyfeddin Âmidî, İslam Felsefesi, Mantık, Kelam, Fıkıh Usulu.

§§§

Giriş

Asıl adı Ali b. Muhammed b. Salim el-Sağlebî veya et-Tağlebî olan Seyfeddin Âmidî (1156-1233) XII. Yüzyılın ikinci yarısı ile XIII. Yüzyılın ilk yarısında yaşamış olup, devrinin en meşhur ilim adamlarındandır.¹Ancak o, doğduğu yer olan Diyarbakır'ın eski adı Âmid'e nis-

* Bu makale *Keşfü't-Temvihât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefi Görüşleri* (Ankara 2009) adlı doktora tezimizden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Tarihi Anabilimdalı öğretim üyesi

¹ Bkz. İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayan*, Beyrut 1970, III, 293-294; İbn Ebi Usaybia, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba*, Beyrut 1965, 650-651; İbnü'l-Kifti, *İhbaru'l-Ulema*, Kahire 1908, 161.

petle Seyfeddin Âmidî ismi ile tanınmıştır. Âmidî'nin etkisi ve şöhreti sadece kendi dönemi ile sınırlı olmayıp sonraki dönemlerde de caridir. Şüphesiz, onun İslam düşüncesi içerisindeki bu önemli mevkiinin sebebi, eserlerinin sistematikliği ve muhteva bakımından zenginliğidir. Bu nedenle de kitapları özellikle Kelam ve Fıkıh Usulu alanında temel başvuru kaynakları arasında olagelmıştır. Ancak onun Mantık ve Felsefe çalışmaları aynı sistematikliğe ve içerik zenginliğine rağmen ihmal edilmiştir. Esasında o, bu sahalardaki kitapları ile İbn Sina'nın en önemli yorumcularından birisi olarak gösterilebilir. Biz bu çalışmamızda Âmidî'nin hayatı, İslam Düşüncesindeki yerini ve eserlerini ele alacağız. Özellikle, onun ihmal edilmiş mantık ve felsefe çalışmaları hakkında detaylı bilgi vereceğiz. Böylece ilim dünyasında pek tanınmayan mantık ve felsefe yönüne dikkat çekmeye gayret edeceğiz. Onun bu ilim dallındaki eserleri incelendiğinde bir İbn Sina takipçisi olduğu fark edilmektedir. Ancak bu özelliğinin tespiti ve delilendirilmesini, makalemizin sınırlarını aşacağından dolayı, başka bir çalışmada değerlendireceğiz. Öncelikle Âmidî'nin İslam düşüncesindeki yerini tespit açısından, hayatından önce döneminin siyasi, dini ve ilmi durumu hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

1. Siyasi Durum

Âmidî'nin yaşadığı Miladi 12. ve 13. Yüzyıllar, Ortadoğu, Anadolu ve Mısır bölgelerinde siyasi karışıklıkların hüküm sürdüğü bir dönemdir. Bu bölgelerde, Büyük Selçuklu Devleti, Bizans İmparatorluğu, Abbasi ve Mısır Fatimi Halifelikleri hüküm sürmekteydi. Yine bu bölgelerde bulunan çok sayıda küçük devletler ve beylikler adı geçen büyük devletlere bağlı durumundaydı. Miladi 750 yılında kurulan Abbasiler, X. yüzyılda iyice parçalanmış ve halifenin sözde iktidarı Irak'ın bir kısmıyla sınırlı kalmıştı. Bu dönemde Mısır ve Suriye'ye hakim olan Tolunoğulları (868-905) ve İhsidler (935-969), Horasan ve Maverâünnehir'de kurulan Tahiroğulları (821-873), Saffaroğulları (873-900) ve Samanoğulları (873-999) gibi devletlerin başına buyruk olduklarını dikkate aldığımızda, Abbasi Hilafetinin, merkezi hükümet olarak siyasi birliğini sağlayamadığını söyleyebiliriz.² Bütün bu siyasi karışıklıklardan daha kötüsü 945 yılında Büveyhilerin Bağdat'ı işgal etmeleri olmuştu. İranlı ve Şii bir hanedan olan

² Bkz. Hasan Kurt, *Abbasiler Bağlı ve Komşu Devletler*, İslam Tarihi ve Medeniyeti içinde, Ankara 2007, 35-56; Sevim-Yücel, 16; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler" Mad., DİA, C. 1, 31-38 Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1982.

Büveyhilerin, Bağdat'a hakim oldukları bir asırdan fazla bir zaman diliminde, Abbasi halifeleri onların kuklaları durumuna düşmüşlerdi. XI. Yüzyılın ortalarında Büveyhiler güçlerini kaybetmişlerdi. Bu dönemde Fatimilerin desteğiyle Bağdat'ı işgal eden Aslan Besâsiri, hutbeyi Fatımi halifesi adına okutmaya başlamıştı. Abbasi Hilafetinin resmen ortadan kaldırılmaya çalışıldığı bu sırada İran'da yeni bir güç ortaya çıktı. Bu güç Sünni inancı benimsemiş olan Selçuklu Türkleriydi. Aslan Besâsiri'nin hutbeyi Fatımi halifesi adına okutması, Selçuklular'ı harekete geçirdi. Halifenin de daveti ile Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, 1055 yılında Bağdat'ı Aslan Besâsiri'den kurtararak, halifeye dini itibarını iade etti. Abbasiler yarım asır kadar, Selçukluların siyasi hakimiyetleri altında varlıklarını devam ettirdiler. Selçuklular yalnız Bağdat'ı değil, bütün Irak ve Suriye'yi Fatımi tehlikesinden kurtardılar. Bu dönem Selçukluların Anadolu, Ortadoğu ve bütün İslam dünyasında yavaş yavaş hakimiyet sağlamaya başladıkları dönemdir.³

Sultan Alparslan'ın 1071'de Malazgirt zaferinden sonra da Anadolu'nun büyük bir kısmı Türklerin eline geçti ve böylece göçlerle Türkleşmeye başladı. 11. ve 13. yüzyıllar arası Horasan, Irak, Şam ve Anadolu'ya yönelen Selçuklular, Büyük Selçuklu Devleti ile birlikte, Kirman (1041-1186), Suriye (1078-1117) ve Irak (1118-1194) Selçukluları adında bağımsız hanedanlıklar ve devletler de kurdular. Onların iktidara gelmeleri Sünni İslam'ın bir zaferi oldu. Ancak ülke topraklarının hanedan ailesinin üyeleri arasında bölüşülmesi ve çıkan taht kavgaları, devletin zayıflamasına ve parçalanmasına sebebiyet verdi. Bu durum, haçlılara karşı verilen mücadelenin başlangıçta zayıf olmasının en önemli sebeplerinden birini teşkil etti. Ancak, Türk atabeyleri ile bölgedeki diğer Müslüman emirlerin haçlı seferlerine karşı birleşebilmesi, Selçuklu Sultanlarının bir Türk hanedanı olan Zengi ailesini Musul ve Halep'e vali olarak atamasından sonra başladı. Zengilerin hükümdarı İmadeddin Zengi haçlılara karşı küçük Müslüman ve Türk devletlerini birleştirdi ve Edessa'yı Haçlılardan aldı. İmadeddin

³ Bkz. Yıldız, 35; Sevim-Yücel, 37 vd. ; Ayrıca Selçuklu Abbasi Fatımi ilişkileri için bkz. Hüseyin Kayhan, *Selçuklu-Abbasi Halifeliği İlişkileri*, Türkler, (Editörler; Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca) 669-676; Seyfullah Kara, *Selçukluların Dini Serüveni*, İst 2006, 64 vd. , Hasan Hüseyin Adalıoğlu, *İlk Selçuklu Abbasi İlişkileri*, Türkler, V, 659-667; Hüseyin Kayhan, *Selçuklular – Fatımi Halifeliği İlişkileri*, Türkler, V, 753-758; Aydın Çelik, *Fatımi – Selçuklu Münasebetleri*, Türkler, V, 745-750.

Haçlılar'a karşı "cihad" ilan eden ve böylece küçük beylikleri ve devletleri birleştiren liderlerden birisi oldu. Oğlu Nureddin de aynı yolu takip etti. Başlangıçta Zengilerin hizmetinde bir komutan olan Selahaddin Eyyübî de Haçlılar'a karşı büyük başarılar kazandı. Bu başarılarından sonra Selahaddin Eyyübî daha sonra Ortadoğu, Mısır, Hicaz, Yemen ve Kuzey Afrika'da yaklaşık 300 yıl hüküm sürecek Eyyübîler devletini kurdu.⁴ Âmidî'nin himayesi altında yaşadığı ve zaman zaman da sürgün edildiği devlet te Eyyübî Devletidir.

Adını Selahaddin Eyyübî'nin babası Necmeddin Eyyübî'den alan Eyyübîler Devleti, Selçuklu Devleti'nin en önemli uzantısı olup, Selçukluların Musul atabeylerinden İmadeddin Zengi (ölm. 1146) tarafından kurulan Zengiler Devleti'nin devamıdır. Eyyübîler Devleti'nin devamı da Memluklar Devleti'dir. Bu devletleri birbirinden ayıran sadece başlarındaki haneleridir. Kurumları, toprakları, ırkı unsurları arasında fark yoktur. Türk hakimiyeti, Selçuklularla Irak, Suriye gibi Arap ülkelerine yayılmıştı. Ancak Türk hakimiyeti Eyyübîlerle Mısır, Filistin, Hicaz, Yemen, Sudan, Libya gibi Arap ülkelerine kadar ulaştı.⁵

2.Dini ve İlimi Durum

XI. yüzyılda İslam aleminde siyasi açıdan olduğu gibi dini açıdan da tam bir dağınıklık, parçalanmışlık hakim idi. İslam dünyası, Şii ve Sünni Halifelikler olmak üzere iki manevi kutba ayrılmış, mezhep mücadeleleri doruk noktasına ulaşmıştı. Dini parçalanmışlığın yanında buna bağlı olarak meydana gelen siyasi bölünmüşlük ve parçalanmışlık, buhranları da beraberinde getirdi. Bu bölünmüşlükten faydalanmak isteyen Şiiler, Sünniler aleyhine siyasi ve askeri faaliyetlerine devam ettiler. Açtıkları eğitim kurumları vasıtasıyla taraftarlar yetiştirip, propagandacı olarak görevlendirerek halk arasında sayısal olarak çoğalmaya çalıştılar. İşte böyle bir ortamda, devletlerini yeni kuran ve hakimiyet sahalarını genişletme çabası içinde olan Selçuklular, Abbasi Hilafeti tarafından Bağdat'a davet edildi.

⁴ Selçuklular ve dönemi hakkında geniş bilgi için Bkz. Ali Sevim –Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi*, Ank.1989; Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 2004; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara 1983; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk – İslam Medeniyeti*, Ankara 1965; Ali Sevim, *Anadolu'nun Fethi ve Selçuklular Dönemi*, Ankara 1988

⁵ Ramazan Şeşen, "Eyyübîler", *Türkler*, V, 60.

Selçukluların Bağdat'a davet edilmesi, Türk ve İslam tarihi açısından tam bir dönüm noktasıdır. Böylece Selçuklular, Sünni İslam Dünyasının siyasi lideri oldular. Sünniliğin tekrar canlanması için imkanlar sağladılar ve önemli eğitim kurumları inşa ettiler. Kendileri Hanefi mezhebinden olmalarına rağmen, Sünni mezhepler arasında oldukça dengeli bir siyaset takip ettiler. Hatta Nizamülmülk gibi, bazı devlet adamları tarafından Eşârilik ve Şafilik ön plana çıkartıldı. Selçuklular, Sünnilik dışı mezhep ve akımları yok etme ve mensuplarını sindirme amacı da gütmemişlerdi. Onlar, İslam itikadını yıkmaya çalışan aşırı akımlara ve devlet düzenini sarsacak eylemler yapanlara, tedhiş faaliyetleri ile halkı huzursuz eden, hatta başka ülkelerin hesabına çalışanlara karşı mücadele ettiler. Gerekliğinde onlara silahlı müdahalede bulundular. Onlar, kamu düzenini bozan ve halkı birbirleriyle çatışmaya sevkeden Sünni veya gayri Sünni mezhep mensuplarına karşı aynı şekilde müdahale ettiler. Selçukluların İslam dünyasında icra ettiği diğer bir önemli hizmet ise, iki üç asırdır devam eden tekke medrese kavgasına son vermeleridir. Sağladıkları imkanlar ile Kur'an ve Sünnet'e uygun bir tasavvuf düşüncesinin gelişmesine zemin hazırlamışlardı. O döneme kadar Sünni çevrelerde mahzurlu kabul edilen Tasavvuf, Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh gibi İslami ilimlerden sayılmaya başlandı. Sünni tasavvuf hareketinin Kuşeyri, Gazali gibi en önemli temsilcileri Selçuklular döneminde yetişti.⁶

Selçuklular, siyasi hedefleri ve uygulamaları yanında, oluşturdukları kültürel, iktisadi, ilmi ve eğitim kurumları vasıtasıyla İslam kültür ve uygarlığına büyük hizmetlerde bulundular. Sünnilik, onların sayesinde, yeniden eski ihtişamına kavuştu ve İslam medeniyetinin gelişme ve muhteşem eserler meydana getirmesinde temel öge olma vasfını devam ettirdi. Selçuklularla başlayan bu siyasi, fikri ve ilmi atılımlar, birer Türk hanedanı olan Zengiler, Eyyübîler ve diğer Türk Devletleri tarafından da devam ettirildi. Selçukluların her bakımdan devamı niteliğinde olan Eyyübîler de, siyasi, iktisadi, dini ve ilmi sahalarda Selçukluların politikalarını devam ettirdi, geliştirdi ve bu alanlarda kurulan müesseseleri daha da sistemleştirdi, sayılarını çoğalttı. Eyyübîler devri, eğitim, öğretim, ilmi ve kültürel hayat bakımından İslam tarihinin son derece parlak dönemlerinden birisidir. Bu dönemde ilim hayatı bakımından Şam ve Kahi-

⁶ Selçukluların dini siyaseti hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, İstanbul 2002; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul 2007.

re, Bağdat'ı geride bıraktı. Bu bölgeye gelen alimler arasında Bağdatlı, Horasanlı, Türkistanlı, Endülüslü olanlar vardı. Alaeddin el-Kâşânî, Kutbüddin en-Nişâburî, Ebü'l-Yümn el-Kindî, İmadüddin el-İsfEHâni, Abdullatif el-Bağdadi, Muhyiddin İbnü'l-Arabi, Şehabeddin es-Sühreverdi ve İbnü'l Baytar gibi alimler bunlar arasında sayılabilir. Bu uygun ortamda pek çok alim yetişti ve bunlar çeşitli konularda değerli eserler yazdılar. Önce Suriye'de oluşan bu ortam Selahaddin ile Mısır'a intikal etti. Bu devirde toplum hayatında hadisçilerin ve fakiherin önemli yeri vardı. Bu alimler ve bir dereceye kadar da mutasavvıflar kamuoyunun oluşmasında etkin rol oynadılar. Eyyübîler devrinde yaşayan İsrakıyye felsefesinin kurucusu ve en büyük temsilcisi Sühreverdi el-Maktul Halepli fakiher tarafından idama mahkum edilmiş ve cezası Halep Kalesi'nde infaz edilmiştir. İbn Meymun el-Kurtubi, Abdüllatif el-Bağdadi ile beraber Seyfeddin Âmidî bu devirde yetişen önemli filozoflardır. Bu dönemde felsefe alanında yetişen diğer bir ünlü alim de Kemaleddin İbn Yunus'tur.⁷

3. Hayatı

Âmidî'nin hayatı hakkındaki bilgiler, onun döneminde yaşamış olan meşhur tarih ve tabakat yazarı İbn Ebu Useybia (ö.1270), İbnü'l-Kıfti (ö.1248) ve İbn Hallikan (ö.1282) 'in eserlerine dayanmaktadır.⁸ Bu yazarlardan İbn Ebu Useybia, Âmidî'nin öğrencisi de olmuştur. Her üç müellif de, onun hayatı, özellikle de ilim için yaptığı seyahatleri, hocaları, ilmi, fikri durumu ve eserleri hakkında, onun zamanında yaşamış diğer birçok alime göre oldukça detaylı bilgiler vermişlerdir. Sadece Âmidî'nin ailesiyle ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Daha sonraki tabakat ve tarih kitapları yazan İslam alimleri de zikrettiğimiz üç ilim adamının verdiği bilgileri esas almışlardır. Âmidî'nin hayatının diğer birçok İslam bilginine göre daha geniş ele alınmasının iki temel sebebi olduğu kanaatindeyiz.

Birincisi, ileride açıklayacağımız üzere, onun daha kendi döneminde sahip olduğu ilmi birikimi, etkisi ve şöhretidir.

⁷ Eyyübîler Devri Medreseleri ve ilim hayatı için bkz. Ahmet Çelebi, 116-130, Ahmet Dağ, 126-134; Şeşen, "Eyyübîler" Mad. DİA, C. 12, 20-24; Aynı yazar, *Selahaddin Eyyübî ve Devri*, İSAR, İstanbul 2000; "Eyyübîler" Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, İst. 1987.

⁸ Bkz. İbn Hallikan, *Vefayatü'l-Ayan*, Beyrut 1970, III, 293-294; İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba*, Beyrut 1965, 250-251; İbnü'l-Kıfti, *İhbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema*, Kahire 1908, 161.

İkincisi ise, tabakat ve tarih yazarları arasında en önemlilerinden olan, isimleri zikredilen her üç yazarın da onun döneminde yaşamış olmasıdır. Eyyûbîler Dönemi, tarih ve tabakat ilmi açısından en parlak devirlerden birisidir. Onun hayatı hakkında başlangıçta verilen bilgilerin kendisinden sonraki eserlerde de anlatılmaya devam edildiğini görmekteyiz.⁹ Ancak, son on yıl hariç, hakkında yapılan çağdaş çalışmaların tarihteki şöhreti ve birikimi ile doğru orantılı nitelikte ve nicelikte olmadığını müşahade etmekteyiz. Hala birçok eseri ve özellikle de felsefi eserleri yazma halindedir. Yapılan çalışmalarda felsefi ve kelami yönü ihmal edilmiş, daha çok fıkıh üslûcülüğü ön plana çıkartılmıştır. Bununla birlikte son yıllarda Arapça ve Türkçe'de özellikle de kelami görüşleri ile ilgili önemli çalışmalar ve tezler yapılmış ve makaleler yazılmıştır.¹⁰

Âmidî'nin asıl ismi, öğrencisi olan İbn Ebu Useybia'nın Uyûnu'l-Enba'sında, İbn Hallikan'nın Vefâyât'ında ve Dekâiku'l-Hakâik, Gâyetü'l-Meram, Ebkâru'l-Efkâr gibi kendi eserlerinin el yazması nüshalarında, Ali b. Muhammed b. Salim olarak zikredilmektedir. Ancak İbnü'l-Kiftî'nin İhbaru'l-Ulemâ'sında Ali b. Ebu Ali olarak geçmektedir. Kaynakların çoğunlukla kabul ettiği ismi Ali b. Muhammed b. Salim'dir. Fakat o daha çok Seyfeddin Âmidî lakabı ile tanınmıştır. Âmidî lakabı, doğduğu şehir olan Amid (Diyarbakır)'e nisbetle kullanılmıştır. Mensup olduğu mezhebe göre de Hanbeli veya Şafii de denilmektedir. Çünkü Âmidî önce Hanbeli iken daha sonra Şafii mezhebine geçmiştir. Yine ait olduğu kabileye nisbeten Sağlebi veya nadiren Tağlebi olarak da zikredilmektedir. Tabakat kitap yazarlarının çoğuna göre

⁹ Taceddin es-Subki, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, Mısır 1971, VIII, 306-307; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Siyeru Alami'n-Nubela*, Beyrut 1985, XII, 364; Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Sibt İbnü'l-Cezvi, *Miratu'z-Zaman*, Haydarabad 1952, II, 691; İbnü'l-İmad, *Sezeratü'z-Zehab fi Ahbari men Zeheb*, Beyrut 1991, VII, 253; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1966, XIII, 140-141; Suyuti, *Husne'l-Muhadarat*, Kahire 1967, I, 541.

¹⁰ Emrullah Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1991; Hasan Şafii, *el-Âmidî ve Arauhu'l-Kelamiyye*, Kahire 1998; İhsan Bint Abdulgaffar Remzi, *Seyfeddin el-Âmidî ve Arauhu'l-İtikadiyye fi'l-lah ve Sifatihî*, 2004; Ahmed Muhammed el-Mehdi, Ebkâru'l-Efkar'a yazdığı " *Mukaddime*", Kahire 2002, I, 9-56; Muhammed Zebidi, İmame'ye yazdığı " *Giriş*", Beyrut 1996, 16-49; Hasan Mahmut Abdullatif, Gayetü'l-Meram'a yazdığı " *Giriş*", Kahire 1971, 6-15; Vecihi Sönmez, *Seyfeddin el-Âmidî'nin Ebkar el-Efkar kitabının İmametle Alakalı 8. Kaidesinin Tahkikli Neşri*, Basılmamış Y.L.T., Erzurum 1995; Ahmet Erkol, *Seyfeddin Âmidî'ye Göre Mübuvvetin İspatı*, Basılmamış Y.L.T., Diyarbakır 1998; Mehmet Emin Günel, *Seyfeddin Âmidî ve Kelamî Görüşleri*, Basılmamış Y.L.T., Konya 2004.

Sağlebi'dir. Künyesi ise genel kabule göre Ebu'l-Hasan'dır. Sadece farklı olarak Sibt İbnü'l-Cezvi'nin Miratü'z-Zaman'ında Ebu'l-Kasım şeklinde geçmektedir. Ataları hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır.¹¹ Tağlebi lakabından, onun Tağleb adlı bir kabileye mensub olduğu düşünülebilir. Seyfeddin Âmidî'nin lakabı ile birlikte tam ismi şu şekilde ifade edilebilir: Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim es-Sağlebi (veya Tağlebi) eş-Şafii(veya Hanbeli). Âmidî 551 hicri 1156 miladi yılında o zamanki adıyla Amid olan Diyarbakır'da doğmuştur. Doğum tarihi konusunda kaynakların çoğu hicri 551 yılını zikretmektedir.¹² Ancak, İbnu'l-Kıfti ve ona uyarak Subki eserlerinde hicri 550 yılını vermektedirler.¹³ Doğum tarihi hakkında yapılan çağdaş çalışmalarda ise, hicri 551 tarihinin daha doğru olduğu konusunda görüş birliği mevcuttur.¹⁴

Âmidî, çocukluğunu 14 yaşına kadar doğduğu şehirde geçirmiştir. Burada, döneminin geleneğine uyarak Kur'an kıraati ve fıkıh öğrendi. Hatta bu dönemde Hanbeli fıkhına ait bir kitabı ezberlediği de nakledilmektedir. Diyarbakır'da yaşadığı dönem ile ilgili daha fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak hocalarının isimleri Ammar el-Âmidî ve Muhammed es-Saffar şeklinde geçmektedir.¹⁵ Onun döneminde Diyarbakır'da yaklaşık iki yüzyıldır devam eden göçler sebebiyle Türk nüfus yoğunluğu hakimdi. Nitekim bu dönemde Diyarbakır'da Selçuklular'a bağlı bir Türk beyliği İnaloğulları veya Yınaloğulları (1098-1183) hüküm sürmekteydi.¹⁶

Âmidî ilk tahsilini Diyarbakır'da aldıktan sonra, on dört yaşlarında hicri 565 miladi 1169 yılında, ilim tahsilini devam ettirebilmek ve ilerletebilmek için Bağdat'a gitti. Bu dönemde Bağdat'ta Abbasi Hilafeti hakimdi. Onun Bağdat'ta bulunduğu dönemde, Abbasi halifeleri el-

¹¹ Bkz. İbn Ebi Useybia, 260; İbnü'l-Kıfti, 161; İbn Hallikan, III, 293; Subki, III, 306; Sibt İbnü'l-Cezvi, II, 691; İbnü'l-İmad, VII, 253; Hasan Şafii, 27-28; İhsan Bint Abdulgaffar, I, 61-62; Ahmed Muhammed el-Mehdi, I, 17-18; Muhammed Zebidi, 16; Yüksel, 13.

¹² Bkz. İbn Hallikan, 161; Ebu'l-Fida, *Muhtasarı fi Ahbari'l-Beşer*, Konstantiniyye 1889, III, 156; Suyit, I, 541; Hayrettin Zerikli, *Kamusu'l-Alam*, Beyrut 1992, IV, 372; Zehebi, XII, 364.

¹³ İbnu'l-Kıfti, 161; Subki, VIII, 306.

¹⁴ Hasan Şafii, 28; İhsan bint Abdulgaffar, I, 63; Ahmed Muhammed el-Mehdi, I, 17; Yüksel, 13.

¹⁵ Bkz. Zehebi, XII, 364; Subki, VIII., 306; İsnevi, *Tabakatü's-Şafiiye*, 73.

¹⁶ İnaloğulları hakkında geniş bilgi için bkz. Efe Durmuş, *XII. Yüzyılda Diyarbakır'da Bir Türk Beyliği: İnaloğulları*, I. Uluslar arası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu, 217-224.

Müstazi Biemrillah ve daha sonra en-Nasır Liedirillah hüküm sürmekteydi. Abbasi hilafetinin merkezi olarak Bağdat, bu yıllarda, İslam dünyasında siyasi hakimiyetini kaybetmişti. Ancak ilim ve kültür merkezlerinden biri olma özelliğini devam ettirmekteydi. Farklı ilim dallarından tanınmış birçok ilim adamı Bağdat'taki çeşitli medreselerde dersler vermekteydi. Âmidî burada öncelikle kıraat dersi aldı. Fakat, onun bu konuda ders aldığı hocası hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Daha sonra Hanbeli üstadlarından birisi olan Ebu'l-Feth İbnü'l-Mennî el-Hanbeli (61. 583/1187)'den fıkıh usulü, fıkıh, cedel ve münazara ilimlerini tedris etti. İbnü'l-Mennî, Memuniyye medresesinde ders veren tanınmış bir Hanbeli fıkıh usulcüsüydü. Âmidî, yine hadisçilerin ileri gelenlerinden Ebu'l-Feth b. Satil (öl.583/1187)den de hadis okudu. Ancak onun hayatında, bu iki hocası ve kaynaklarda ismi geçmeyen diğer hocalarından daha etkili olmuş İbn Fadlan (517/1123 – 595/1199)'dır. Büyük bir Şafii alimi olan İbn Fadlan'dan fıkıh usulü, hilaf, cedel ve münazara ilimlerinde ders almak suretiyle bu alanlarda derinleşti. İbn Fadlan'ın Âmidî üzerinde iki önemli etkisinin olduğu söylenebilir: Birincisi, onun mantığa, akli ve felsefi ilimlere yönelmesini sağlamasıdır. İkincisi de, Hanbeli mezhebinden Şafii mezhebine geçişine sebep olmasıdır.¹⁷

Âmidî başta İbn Fadlan'dan olmak üzere, hilaf, cedel, münazara ve fıkıh usulünde aldığı dersler ile kendini yetiştirdi. Bu alanlarda devrinin ileri gelenlerinden oldu. Hilaf ilminde, her ikisi de Şafii mezhebinden olan Muhammed b. Hibetullah Abdullah el-Selamasi (öl.574/1178) ve Esad el-Mihenî(öl.527/1132)'nin metodlarını derinlemesine, bütün ayrıntılarıyla öğrendi.¹⁸

Bütün bunlara ilaveten, o, Bağdat'ın Kerh bölgesinde bulunan Yahudi ve Hristiyan bilginlerden felsefe ve diğer akli ilimleri tahsil etti. Onun Bağdat'ta bu ilimleri tahsil ettiği hususunu İbnü'l-Kifti eserinde ifade etmektedir.¹⁹ Hasan Şafii de İbn Ebi Useybia'nın yazma eseri "Esmâü'l-Hukemâ"dan şöyle nakletmektedir: "Fakihler Âmidî'ye karşı çıktılar, ona müsamaha etmediler ve onun akidesinin bozuk olduğunu iddia ettiler, bunun üzerine o Bağdat'tan kaç-

¹⁷ İbn Hallikan, III, 293; Subki, VIII, 306, Hasan Şafi, 31; İhsan bint Abdulgaffar, I, 63-64; Muhammed Zehebi, 18.

¹⁸ İbn Hallikan, III, 293; Subki, VIII, 306; Zehebi, XII, 3064; Yüksel, 14.

¹⁹ İbnü'l Kifti, 241.

tı.”²⁰ Bu ifade, İbnü'l Kiftî'yi desteklemekte ve Âmidî'nin Bağdat'ta çok ileri düzeyde olmasa bile, mantık ve felsefede belirli bir seviyede birikim elde ettiğini göstermektedir. Âmidî, zikrettiğimiz Bağdat alimlerinin kendisi hakkındaki olumsuz düşünceleri ve döneminde ilim merkezi olması açısından Şam ve Mısır'ın, Bağdat'ı gölgelemeye başlaması sebebiyle, Bağdat'tan 582/1186 yılında ayrıldı.²¹ Böylece onun için, vefatına kadar, hem düşüncelerinden dolayı suçlanması, hem de ilme olan merakı ile ilim elde etmedeki şevki ve heyecanı sebebiyle seyahatler ile geçecek bir dönem başlayacaktır.

Âmidî Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Şam'a gitti. Bu esnada Şam başta olmak üzere Suriye ve Mısır'a hakim olan Eyyûbîlerin kurucusu Selahaddin Eyyûbî (öl. 1193)'dir. İbnü'l-Kiftî dışında bütün kaynaklar onun Bağdat'tan sonra Şam'a gittiği hususunda mütefektir. Sadece İbnü'l-Kiftî, Bağdat'tan sonra Mısır'a gittiğini söylemektedir.²²

Şam'da hicri 582-592, miladi 1186-1196 yılları arasında olmak üzere on yıl kadar kalır. Bu arada kısa bir süre Halep'te bulunur. Şam'da bulunduğu sürede özellikle mantık ve felsefe alanında eğitimini tamamlayarak birikimini en üst seviyeye çıkarır.²³ Halep'te bulunduğu sırada İsrakiliğin kurucusu Sühreverdi ile karşılaşır. *en-Nucûmu'z-Zâhire*'de geçen bu karşılaşmanın hikayesi Âmidî'nin kendi ifadesine göre şöyledir: “Sühreverdi ile Halep'te bir araya geldik. Bana şöyle dedi: “Şüphesiz benim dünyaya hakim olmam gerekir. Bunun üzerine; niçin bu senin görevin oluyor? dedim. Sühreverdi bana; rüyamda kendimi deniz sUYûndan içerken gördüm, şeklinde cevap verdi. Ben de; bu senin meşhur ve bilinen bir alim olduğuna işaret edebilir, deyince herhangi bir cevap vermedi. Ben Sühreverdi'yi ilmi birikimi çok fakat akli muhakemesi zayıf birisi olarak gördüm.”²⁴

Bu ifadelerden Âmidî'nin, Sühreverdi'nin muhakeme gücü ve aklını kullanma hususundan olumsuz bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Âmidî'nin Şam'da kimlerden ders aldığı konusunda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak, felsefe ve dil alimi Fahreddin el-

²⁰ Hasan Şafi, 35.

²¹ İbn Hallikan, VI, 293-294; İbn Kesir, XIII, 140.

²² İbnü'l- Kiftî, 161.

²³ İbn Hallikan, III, 294; İbn Kesir, XIII, 140; Hasan Şafi, 36.

²⁴ İbn Tanrıverdi Atabeyi, *Nucumu'z-Zahire*, Mısır 1936, VI; 14; Hasan Şafi, 96.

Mardini (1118-1198) ile meşhur mutasavvif Muhyiddin İbn Arabi (1165-1240) Şam'da aynı dönemde bulunmuştur. Dolayısıyla her ikisi ile de karşılaşmış, karşılıklı konuşma ve müzakere de bulunma ihtimali yüksektir.²⁵

Âmidî 592/1196'da Şam'dan ayrılarak Mısır'a gitti. Onun Şam'dan ayrılış sebebi hususunda bir kayıt yoktur. Mısır'da bu esnada Selahaddin'in oğlu Eyyübî hükümdarı Melik Aziz hüküm sürmekteydi. Mısır'da yaklaşık yirmi yıl kaldı. Bu süreç Eyyübî hükümdarlarından sırasıyla Melik Aziz, Melik Mansur, Melik Adil ve Melik Kamil'in dönemleridir. Eyyübî hükümdarlarından büyük hürmet ve inam görmüştür. Hülâsatü'l-İbriz adlı kelim kitabını Melik Aziz için yazmıştır. Mısır'da ilk önce Fustat Camii yakınında Menâzilu'l-İzzi adlı medrese müderrislik yaptı. Bu esnada Şehabeddin Tusi olarak bilinen, meşhur Eşâri alimi Ebu'l-Feth Muhammed b. Mahmud b. et-Tusi de medresede yönetici ve müderris olarak bulunmaktaydı. Daha sonra Kahire'nin dönemin büyük medreselerinden İmam Şafi'nin mezarı yanındaki Nâsiriye Medresesinde ders verdi. Bu medrese Sultan Selahaddin tarafından inşa edilmiş olup Eşâri mezhebine göre eğitim vermekteydi. Âmidî sadece medresede ders vermekle kalmadı. Zafiri Camii'nde de halka dersler veriyor ve vaaz ediyordu. Böylece onun şöhreti kısa zamanda yayıldı. Mısır'da fıkıh usulü, kelim, mantık ve felsefe alanlarında, herkes tarafından bilinen ve saygı duyulan meşhur bir alim oldu. Eserlerinin bir kısmını bu dönemde yazdı. Ebkâru'l-Efkâr ve Dekâiku'l-Hakâik bunların başlıcalarıdır. Ayrıca ilim adamları ile özellikle felsefe ve mantık alanında münazaralar yapmıştır.²⁶

Âmidî'nin Mısır'daki saygınlığını ve şöhretini bazı Mısırlı fakihler çekemediler. Onun itikadi açıdan sapık, niyetinin ve ahlakının kötü olduğunu iddia ederek ithamda bulundular ve saldırdılar. Hatta daha da ileri giderek, onun zındıklığını ilan ederek Âmidî'nin kanının helal olduğuna dair bir belge imzalayıp sultana sundular. Fakat içlerinden insaf sahibi bir zat, onların bu davranışlarının haksız, adaletsiz olduğunu ve taassuptan kaynaklandığını ifade eden kaynaklarda geçen şu beyti söyleyerek karşı çıkmıştır: "Onlar o gencin çalışmasına erişemedikleri için onu çekemediler. İşte bu yüzden bu topluluk onun düşmanı ve hasmı kesildi."²⁷

²⁵ Zebidi, 19-20.

²⁶ İbn Hallikan, III, 293; Subki, VIII, 307; İbn Kesir, XIII, 140; Hasan Şafi, 38; Zebidi, 20-21.

²⁷ İbn Hallikan, III, 294; İbnu'l-İmad, V, 130; Zehebi, XXII, 360; Yüksel, 15; Hasan Şafi, 39.

Âmidî bu tatsız olaydan sonra, hayatından endişe ettiği için 613/1217'de Kahire'den gizlice ayrılarak Hama'ya gelmiştir. Hama'da Eyyûbî Meliki Mansur (617/1221)'un hizmetine girdi ve ölümüne kadar Hama'da kaldı. Melik Mansur bizzat kendisi de ilim ile uğraşan birisi idi. Bu yüzden başta Âmidî olmak üzere çok sayıda ilim adamı onun himayesine mazhar olmuştur. Âmidî dört yıl boyunca güven ve huzur içerisinde Hama'nın en büyük medresesi Sultan Mansur Medresesi'nde talebe yetiştirmekle meşgul oldu. *el-Mübîn fi Şerhi'l-Elfâzi'l-Hükema ve'l-Mütekellimîn* adlı eserlerini telif ederek Melik Mansur'a hediye etti.²⁸

Âmidî; Melik Mansur'un 617/1221'de ölümü üzerine Eyyûbî hükümdarı Melik Muazzam'ın daveti ile 617/1221 yılında, vefatına kadar kalacağı Şam'a gitti. Şam'da kendisi de bir ilim adamı olan Melik Muazzam da ona, imkanlar tanıyıp, çok iyi davrandı. Melik Muazzam, Eşâri ve Şafi olan Eyyûbî hükümdarlarının aksine Hanefi idi. Onun ufku geniş olup, felsefi ilimlere ve mantığa da ilgisi vardı. İlim adamlarını sever, onunla münazara ederdi. Şam'da Nâsiriye Medresesi'ni tamamladı. Âmidî'yi bu medresede müderris olarak tayin etti. O, müderrislik yapmanın yanında özel olarak felsefe dersleri de veriyordu.

İbn Ebi Useybia, Şam'da Âmidî'den *Rumûzu'l-Kunûz* adlı felsefi eserini okuduğunu ifade etmektedir. Melik'in tertip ettiği felsefe ve münazara alanında tartışmalara katılıyordu. İlim birikimi ve hitabeti ile herkesin takdirini kazanmıştı. Ayrıca fıkıh usulüne dair, *el-İhkâm fi Usulu'l-Ahkâm* ile *Münteha's-Sûl fi İlmi'l-Usûl* adlı eserlerini de bu sıralarda telif etti.²⁹

Âmidî Şam'da da Melik Muazzam'ın himayesinde rahat, saygın ve ilmi açıdan verimli bir dönem geçirdi. Bu durum Melik Muazzam'ın 1227'de ölümü ile başa geçen oğlu Melik Mansur Davud hükümdarlığında da devam etti. Hatta Ferâidu'l Galâid adlı eserini Melik Mansur Davud'a ithafen yazdı. Ancak bu dönem uzun sürmedi. Eyyûbî Melikleri arasında çatışmalar ve iç çekişmeler sebebiyle siyasi istikrarsızlık baş gösterdi. Bu çekişmelerin sonucunda Şam'a, Eyyûbîlerin el-Cezire hükümdarı Melik Eşref Musa 1129 yılında hakim oldu. Onun

²⁸ İbn Hallikan, III, 294; Subki, VIII, 307; İbn Kesir, XIII, 140; İbn Ebi Useybia, II, 174; Hasan Şafi, 40-41; Zebidi, 21.

²⁹ İbn Ebi Useybia, II, 174; Hasan Şafi 43; Zebidi 22.

hakimiyeti ile birlikte Âmidî için karanlık günler başladı. Melik Eşref bir süre sonra Âmidî'yi müderrislikten el çekti ve evinde ölümüne (631/1233) kadar göz hapsinde tuttu.³⁰

Âmidî'nin müderrislikten azledilmesi ve sürekli kontrol altında tutulmasının sebebi olarak kaynaklarda şu husus ileri sürülmektedir: Melik Eşref abisi Mısır Eyyübî Hükümdarı Melik Kamil ile birlikte Şam'ı Melik Nasır'dan Şaban 626 / Temmuz 1229'da teslim aldı. Bir müddet sonra yine ağabeyi ile birlikte Artuklu Beyliği hakimiyetindeki Diyarbakır'ı kuşatarak ele geçirdi. (630/1232) İşte, Melik Eşref Diyarbakır'ı aldıktan sonra Artuklu Beyi Mesud b. Salih Mahmud ile Âmidî arasında cereyan eden yazışmaları ele geçirdi. Bu yazışmalarda Artuklu Beyi'nin Âmidî'ye Diyarbakır kadılığını teklif ettiğine dair kayıtlar bulunmaktaydı. Bunun üzerinden Melik Eşref Âmidî'yi görevinden azlederek, ölümüne kadar göz hapsinde tutmuştur.³¹

Âmidî'nin müderrislik görevinden uzaklaştırılıp göz hapsine alınmasının, en önemli sebebi ise Melik Eşref devrindeki ilmi ve kültürel durumdur. Melik Eşref, Hadis ve Fıkıh alimlerine büyük saygı göstermiş, mantık, felsefe ve kelam alimlerine ise açıkca cephe almıştır. İbn Zebidi ve İbnü's-Salah gibi devrinin meşhur Kıraat ve Hadis alimlerini getirterek medreselere yönetici ve müderris olarak atamıştır. Onun Felsefe, Mantık ve Kelam'a karşı cephe almasında İbnü's-Salah'ın bu ilimlerle uğraşmasının haram olduğuna dair verdiği fetvasının etkisi olduğu şüphesizdir. Bu yüzden döneminin Felsefe, Mantık ve Kelam'da en büyük alimlerinden biri olan Âmidî müderrislik görevinden azledilmiş ve siyasi yönden göz hapsinde tutulurken, ilmi yönden de takip edilmiştir.³²

Âmidî'nin görevinden uzaklaştırılma ve göz hapsinde tutulma sebebi olarak dönemin ilmi ve kültürel ortamının daha etkili olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu dönem, Gazali ile başlayan felsefe karşıtlığının zirveye çıktığı, hatta İbnü's-Salah gibi bazı alimlerin felsefe ve mantıkla uğraşmanın haram olduğuna dair fetva verdiği bir dönemdir. Âmidî, bundan sonra evine

³⁰ İbn Hallikan, III, 294; İbn Ebi Useybia, II, 174; İbn Cezvi, II, 691; Hasan Şafi, 42-43; Muhammed Mehdi, 24-26.

³¹ İbnü'l-Cezvi, II, 691; İbn Kesir, XIII, 140; Hasan Şafi, 44; Önder Kaya, *el-Melikü'l-Eşref, Musa* mad., DİA, XXIX, 64-65; Aynı Yazar, *Doğu Anadolu'da Bir Eyyubi Meliki: Melik Eşref Muzaffereddin Musa*, Marmara Üniversitesi, Basılmamış Y.L.T. İstanbul 2000

³² İbn Ebi Useybia, II, 174-175; Subki, VIII, 307; İbn Kesir, XIII, 140; Hasan Şafi, 44-45; Muhammed Mehdi, 26-27; Kaya, 65.

çekilip münzevi bir hayat yaşamaya başlamış ve çok geçmeden de Safer 631 / Kasım 1233'de 77 yaşında (h. Takvime göre 80) vefat etmiştir. Kendisi Şam'ın meşhur mezarlığı Cebel-i Kaisan'a defnedilmiştir.³³

4. İlmî Çevresi, Hocaları ve Öğrencileri

Âmidî'nin döneminin geleneklerine uygun olarak önce kıraat, sonra Hadis, Fıkıh, Fıkıh Usulü'nde çeşitli alimlerden ders almıştır. Zehebi eserinde, onun doğum yeri Diyarbakır'da, ders aldığı hocalar hususunda sadece isimleri zikredilmektedir. Zehebi'ye göre, Âmidî, Ammar el-Âmidî, Muhammed Saffar ve İbn Abide'den kıraat ve Kur'an dersi aldı.³⁴ Âmidî'nin eğitimi tamamladığı sırada yaşadığı Bağdat'ta yetişmesinde etkili olmuş üç hocasının ismi, pek çok kaynakta zikredilmektedir. Âmidî'nin bu üç hocası, Ebu'l Feth İbnü'l-Mennî, Ebu'l-Feth b. Şatil ve İbn Fadlan'dır.³⁵ Daha önce de hayatı hakkında bilgi verirken belirttiğimiz gibi, Ebu'l-Feth İbnü'l-Mennî Bağdat'ta yaşamış, döneminin meşhur Hanbeli fakihidir. Âmidî kendisinden fıkıh, fıkıh usulü cedel ve münazara dersleri almıştır. Ebu'l-Feth b. Şatil (öl. 581 / 1185) , Bağdat'ın meşhur muhaddislerindedir. Âmidî, İbn Şatil'den hadis ilmini öğrendi. Hocasına Ebi Abid'in Kitabı Garibi'l- Hadis adlı eserini okuduğu nakledilmektedir. İbn Faldan (öl. 595 / 1199 veya 601 / 1205), daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Âmidî üzerinde en fazla etkili olmuş, Bağdat'ta yaşamış devrinin meşhur Şafii fakihidir. O, özellikle fıkıh usulü, cedel, hilaf ilimlerinde yetkindi. Fıkıh usulünün fıkhı ve mütekellim metodu denilen her iki yöntemini de çok iyi biliyordu. Birçok öğrenci yetiştirdi. Öğrencileri üzerinde de ciddi etkileri oldu. Âmidî'nin Hanbeli mezhebinden Şafii mezhebine geçişinde ve akli ilimlere yönelmesinde onun etkisi oldu.³⁶

Âmidî Bağdat'ta eğitimini tamamladıktan sonra, Mısır ve Şam'da müderris olarak görev yaptığı sürece birçok öğrenci yetiştirdi. Öğrencilerden bazıları dini ilimlerde söz sahibi oldu ve eserleri ile tanındı. Bunlardan İzz bin Abdüsselam Âmidî'nin en önemli öğrencilerin-

³³ İbn Hallikan, III, 294; İbn Cezvi, II, 691.

³⁴ Zehebi, XXII, 364

³⁵ İbn Kesir, XIII, 24; Zehebi, XXI, 357-358, Subki, VIII, 322-323

³⁶ İhsan bint Abdulgaffar, I, 85; Yüksel, 14

dendir. Tam adı İzzeddin Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkı(ö. 660/1262) olup Şâfîî fakihidir. İslâm dünyasının her yanından fetva sormak ve ilim öğrenmek için gelen insanların yoğun ilgisine muhatap olan, ilmî olgunluk döneminden sonra hayatını öğrenci yetiştirmeye ve eser telif etmeye adanmış İzz b. Abdüsselâm'ın kaynaklarda elli civarında öğrencisinin adı zikredilir. İtikadda Eş'ari mezhebini benimseyen İzz b. Abdüsselâm'ın bazı kelâm tartışmalarına taraf olduğu anlaşılmaktadır. İzz b. Abdüsselâm'ın kelami görüşlerinin şekillenmesinde Âmidî'nin önemli tesirleri olmuştur. Âmidî'den kelimeler, cedel ve hilâf ilmi dersleri alan İzz b. Abdüsselâm, hocasını şöyle tanıtır: "Ben tartışma metodunu ve bilimsel araştırma tekniklerini ondan öğrendim ve ondan daha güzel ders veren kimseyi tanımadım. İnsanın inançlarını şek ve şüpheye, mezhepleri zaafa düşürecek bir zındık gelse onun karşısına Âmidî'den başka çıkacak kimse bulunmazdı. Çünkü bu konuda ehliyet ve kabiliyetin hepsi onda toplanmıştı."³⁷

Yine öğrencilerinden İbn Ebu Useybia, Uyûnu'l-Enbâ'sında Âmidî'nin hayatı hakkında detaylı olarak bahseden tabakat yazarıdır. Eserinde, Âmidî'den Rumûzu'l-Kunûz adlı eserini okuduğunu belirtir. Adı, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî (ö. 668/1269) olup aynı zamanda ünlü göz hekimidir. Hayatı hakkındaki bilgilerin hemen tamamı Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etîbbâ adlı eserinden öğrenilmektedir. Dinî ilimlerden tefsir, hadis ve fıkıhın yanı sıra kelâm ve felsefeyle de ilgilenmiş, bu alanda geçtiği üzere Âmidî'den kendi telifi Rumûzü'l-Kunûz'u ve Refluddin el-Cîlî'den çeşitli metinler okumuştur. İbn Ebû Usaybia'nın günümüze ulaşan yegâne çalışması 'Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etîbbâ'dır.³⁸

Asıl adı, Ebu Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249) olan İbn Hacib, Arap gramerine dair el-Kâfiye ve eş-Şâfiye adlı eserleriyle tanınan dil âlimi ve Mâliki fakihidir. İbnü'l-Hâcib, Doğu İslâm dünyasında gramere dair eserleriyle tanınırken Batı İslâm dünyasında fıkıh ve fıkıh usulüne dair eserleriyle şöhret bulmuştur. Âmidî ile hoca-

³⁷ İzz b. Abdüsselâm'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. M. Sait Kavşut, *İzz b. Abdüsselâm ve Ahlak Anlayışı*, Basımamış Y.L.T., Ankara2006; Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm", Mad , DİA, C. 19, 283-286.

³⁸ Geniş bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "İbn Ebu Useybia", Mad. DİA, C. 19, 443-445

talebe ilişkisi bilinmemekle birlikte fıkıh usulünde onun yolunu takip eden İbnü'l-Hâcib, Gazzâlî ve Âmidî'nin, mantık kurallarına, usul ilminde aktif bir rol vermesini daha da ileri götürerek mantığı usul ilminin bir parçası haline getirmiş, dil bilimini de daima devrede tutmuştur. Bu alanda telif ettiği eserlerinin girişinde mantık ve dil kurallarının yer aldığı iki ayrı bölüm bulunmaktadır. İbnü'l-Hâcib'in usul ilminde mantığa merkezî bir konum vermesi ve dil kurallarını da mantığa irca ederek açıklaması, sonraki dönem usulcülerince hem geleneksel çizgiden sapma olarak görüldüğü, hem de dil alanının imkânlarını belirli mantık kuralları arasına sıkıştırdığı için eleştiri konusu olmuştur.³⁹

Ayrıca, Âmidî'nin öğrencisi olarak Kadı İbnü'z-Zelan, İbn Ebi Ömer, İmad b. Selmasi, İbn Cemaa, Ebu Şamme isimleri de kaynaklarda zikredilmektedir.⁴⁰

Âmidî'nin yaşadığı 12. ve 13. yüzyıllar, İslam dünyasında siyasi birlik olmamakla birlikte, fikri ve ilmi açıdan birçok alimin yetiştiği ve kelami ve felsefi alanda yeni sentezlerin oluştuğu bir dönemdir. Bu dönemde, Fahreddin Razi, Şihabeddin Sühreverdî, Muhyiddin Arabî ve İbn Teymiyye gibi İslam düşüncesinin felsefe, kelam ve tasavvuf sahalarında kendilerinden sonra ekol oluşturmuş büyük İslam düşünürleri yetişmiştir.

5. İlmî Kişiliği ve İslam Düşüncesindeki Yeri

Âmidî'nin yaşadığı asır, Felsefe, Kelam ve Tarih alanlarında ileri düzeyde ilmi ve akademik çalışmalara bağlı olarak ciddi ilmi eserlerin verildiği dönem olmuştur. Buna mukabil, bu canlılık bütün ilim alanlarında olmadığı gibi, Fıkıh ve Hadis alanında bir donukluk ve taklit hakimdi. Bu sebeple, toplumun sorunlarına günün şartlarına uygun cevaplar vermekten ziyade eski söylenenleri tekrar yoluna gidilmiş ve bu alanlarda tam bir taassub yaşanmıştır. Özellikle bu donukluk ve eskiyi olduğu gibi taklit, kendisini daha çok fıkhi alanlarda gösteriyordu. Bu dönemde müçtehid konumunda olanlar toplumun yeni ihtiyaçlarına göre çözümler üretme yerine mevcut fetvalardan birisini tercih etme suretiyle sorunlara çözüm bulmaya çalışıyorlardı. Bu da doğal olarak toplumun gelişmesi önünde ciddi bir engel teşkil ediyordu. Fıkıhta durum böyleyken Gazalî ile başlayan felsefeye karşı olumsuz tavır, özellikle bu ilimle uğra-

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, *İbnü'l-Hacib* Mad. DİA, C. 21, 55-56

⁴⁰ Hasan Şafi, 48-50; İhsa bint Abdulgaffar, I, 87-92

şanları çok güç durumda bırakıyordu. Felsefenin, adeta İslam dışı bir ilim olarak telakki edilmesi, toplum nezdinde bu ilimle uğraşanlara sapık ve saptırıcı gözüyle bakılmasına sebep olmuştu. Bu da, felsefe ile uğraşanları zor durumda bırakmıştı. Hatta bu ilimle uğraşanlardan bazıları öldürülmüşlerdir. Âmidî de bu tür eziyetlere maruz kalmış, yukarıda zikredildiği gibi idam edilmesine dahi fetva verilmiştir. Bu durum, bize, o dönemin toplumunun ve önderleri olan alimler ve siyasetçilerin felsefeye karşı takındıkları olumsuz tavrı açık bir şekilde göstermektedir. İşte böyle bir dönemde yaşayan Âmidî, zora talip olmuş ve bütün baskı ve dışlamalara rağmen yeni bir kapı aralamaya, toplumu için bir çıkış yolu bulmaya çalışmıştır. O, felsefe, hilaf ilmi, mantık, cedel, hikmet, fıkıh usulu ve kelim ile uğraşmış ve bütün bu ilimlerde zamanının en önde geleni olmuştur. Âmidî, şöhreti ülkeleri aşan büyük bir alimdir. Zamanının en zekisi, Felsefe, Kelam ve diğer hikmet ilimlerinin yanı sıra fıkıh usulu ve şer'i meseleleri çözmeye asrının en önde olan kişisi olduğu konusunda kendisinden bahseden bütün eserler ittifak halindedirler. Âmidî, yaşadığı dönemde o derece önemli bir etkiye sahipti ki, bazı Eyyûbî yöneticileri, düşüncelerinden, özellikle felsefe ile ilgisinden dolayı kendisini sevmedikleri halde, değişik medreselerde müderris olarak görevlendirmekten ve ilminden istifade etmekten vazgeçememişlerdir.

Kaynaklar, Âmidî'nin müdekkik bir alim, kuvvetli bir hatip ve iyi bir müderris olduğunu ifade etmektedirler. O, müteahhirin dönemi felsefi kelam ekolünün en önemli temsilcilerinden biridir. Özellikle yaşadığı dönemin ilmi birikimine ciddi katkılarda bulunmuş, işlediği konularda akla gereken önemi vermiş ve meseleleri felsefi yöntemle açıklamaya çalışmıştır. Bu açılardan Âmidî, yaşadığı asra damgasını vurmuş, İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmuş, içinde yaşadığı toplumun problemlerinin aşılmasında çözümler üretmiş bir kişidir. Özellikle de İsmaili ve Batini akımlara karşı Ehl-i sünnet düşüncesini savunmada önemli hizmetlerde bulunmuştur. O, kendisinden önceki kelam alimlerinin fikirlerini dikkatli bir şekilde tenkide tabi tutmuş, Gazali (505/1111) ile başlayan felsefe kelam yaklaşımını daha da ileriye götürmüştür. Âmidî, Fahreddin Razi (606/1210) ile zirveye ulaşan, fakat bazı yanlışlıkları da bünyesinde barındıran felsefi kelam düşüncesindeki aşırılıkları bertaraf etmeye çalışmıştır. Hakkında akidesinin bozuk olduğuna dair Çıkan dedikoduların yersiz olup, doğru olmadığını İbn Kesir şu ifadeleri ile teyid etmektedir: "Âmidî, gerçekte, alim, fazıl, inancı sağlam, amelinde

salih, samimi, muhakkik ve müdekkik bir kimse idi. Âmidî yetiştirdiği talebeler ve bıraktığı eserlerle bunu ispat etmektedir.” Âmidî'nin ders verme konusundaki üslubu çok açık ve seçik idi. Onun hakkında ünlü Şafii fakih ve öğrencisi İzz b. Abdüsselam (ölm. 660 / 1261) şöyle demektedir: “Ben ondan daha iyi ders okutanı işitmedim. Sakin, edası tatlı, fesahat sahibi bir hatipti. Eğer “el-Vasit” (Gazali'nin eseri) 'in bir lafzını değiştirse, zikrettiği lafız “el-Vasit” sahibinin yazdığından daha yerinde olurdu. Biz bahis ve münazara usulünü Âmidî'den öğrendik”. Aynı yazar, Âmidî hakkında şunları da söylemiştir: “Akaidi şekk ve şüpheye, mezhepleri zaafa düşürecek bir zındık gelse, onun karşısına çıkacak Âmidî'den başka kimse bulunmazdı. Çünkü bu konuda ehliyet ve kabiliyetin hepsi onda toplanmıştır.”⁴¹

Âmidî bir çok ilim sahasında eğitim görmüştür. Ancak o, daha çok, felsefe ve kelim gi-bi ilimlerde eser vermiştir. Şimdi sırasıyla bütün ilimlerdeki durumunu özetleyelim.

Fıkıh Usulü, Hilaf ve Cedel İlimleri: Doğum yeri Diyarbakır ve Bağdat'ta önce Hanbeli fıkıhını öğrendi. Hatta Ebi Hattab'a ait Hidaye adlı Hanbeli fıkıh eserini ezberledi. İbnü'l-Mennî'den de Hanbeli fıkıh dersi aldı. Daha sonra Bağdat'ın önemli Şafii alimi İbn Fadlan'dan Şafii fıkıhını öğrenerek, Şafii mezhebine geçti. Âmidî'nin fıkıh usulünde önemli bir yeri vardır. Fıkıh usulünde iki meslek bulunuyordu: Biri, kelimcilerin mesleği, diğeri fakihlerin mesleği idi. Kelamcılar meseleleri füru fıkıhtan ayırarak akli istidlal yolunu tutmuşlardı. Bu konuda dört ana kitap vardı. Bunların en önemlileri Eş'arilerden İmam Cüveyni (ölm. 478 / 1085)'nin Kitabü'l-Burhan'ı, İmam Gazali (ölm. 505 / 1111)'nin el-Mustasfa'sı, Mu'tezililerden Abulcabbar (ölm. 415 / 1024)'in el-Umed'i ile Ebu'l-Huseyn el-Basri (ölm. 462 / 1069)'nin el-el-Umed üzerine yazdığı şerhi idi. Daha sonra bu dört kitabı kelimcilerden iki büyük imam olan Fahrüddin Razi (ölm. 606 / 1209) ile Âmidî özetlemişlerdir. Razi'nin eserinin adı Kitabü'l-Mahsul, Âmidî'ninki ise el-İhkâm fi Usulu'l-Ahkâm'dır. Razi delilleri çoğaltmaya daha çok önem vermiştir. Âmidî ise mezheplerin tahkikine ve meselelerin ayrıntılarına fazla girmiştir.

⁴¹ Âmidî'nin ilmi kişiliği, hakkında söylenenler ve döneminin ilmi durumu için bkz. İbn Ebu Useybia, 260; İbnü'l-Kıfti, 161; İbn Hallikan, III, 293; İbn Kesir, XIII, 140-141; Hasan Şafii, 9-25 ve 55-105; İhsan bint Abdulgaffar, I, 47-61 ve 68-84; Yüksel, 20; Mezidi, 22-25 ve 33-48; Erkol, 13-18 ve 30-45; İzmirli İsmail Hakkı, “Âmidî”, Mad. İslam Türk Ansiklopedisi, C. 1, 379-384; İbrahim Coşkun, “Teşbih ve Tenzih Arasında Seyfeddin Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. III, Sayı 1, 27-58.

İhkâm'da meselelerin tahkiki çoktur. Ebu Amr b. El-Hacib (ölm. 646 / 1248), İhkâm'ı özetleyerek Muhtar el-Kebir diye meşhur olan kitabını telif edip, Münteha'l-Vusul ve'l-Emel fi ilmi'l-Usul ve'l-Cedel ismini koydu. Sonradan bunu da özetleyerek ilim adamları arasında muteber olan Muhtasar el-Münteha adlı eserini yazdı. Daha sonraları Hanefi fakihlerinden İbn es-Sa'ati (ölm. 694 / 1294), Âmidî'nin İhkâm'ı ile Pezdevi (ölm. 482 / 1089)'nin kitabını bir araya getirerek iki meslek üzerine telif ettiği eserine "el-Bedâ'i" adını vermiştir. Âmidî'nin hilafına kendisine has bir metodu vardı. Hilaf hakkında ta'likaları meşhur ve güzeldir. İlim erbabı onun bu metodundan fazlasıyla yararlanmıştı. Âmidî, Şerif'in metodunu hız ve cedel konusundaki görüşlerini ise şerhetti. Hilafda yegane alim olduğu istisnasız kabul edilen Es'ad el-Miheni tarikatının da eserlerini ezberledi. Âmidî, gerek Şerif'in gerek el-Miheni'nin tarikatlarını sağlamaştırdı.⁴²

Kelam ve Felsefe: Âmidî bir kelamcı olarak devrinin en parlak simalarından birisidir. Kelami eserlerinde felsefi izahlara sıkça rastlanır ve mantık kurallarını gayet güzel kullandığı görülür. O, nakli delilleri sadece semiyat konularında kullanmıştır. İlahiyat bahislerinde nakle müracaat ettiği az görülmekte olup, nübüvvet konularında bile akli izahlara fazlaca rastlanır. O, bu metoduyla felsefi kelimadan örnekler sunar. Âmidî, kendisinden önceki kelamcılardan ziyadesiyle yararlanmış, Şehristani, Razi, Gazali, Cüveyni ve Bakıllani'den yer yer iktibaslarla bulunmuştur. Yine o, İslam dışı dinler ile İslam içi fırkaların görüşlerini açıklıkla münakaşa etmektedir. Hatta bazen kendisinden önceki ehl-i sünnet kelamcılarının görüşlerinin aksine görüşler ileri sürmektedir.

Âmidî, Gazali (v.505)'den başlayarak ortaya çıkan müteahhirin kelamcılardandır. Gazali kendisinden önceki büyük kelamcılara muhalefet ederek kelama mantık ilmini soktu ve in'ikası edilleyi (delilin batıl olması ile ispat edilenin de batıl olacağı düşüncesi) reddetti. Bazı kelam mukaddimleri iptal olunarak yerine nazar ve kıyas ile tashih olunan başka deliller ikame olundu. Böylece daha önce yaşayan büyük kelamcılarının yoluna muhalif yeni bir usul ortaya çıktı. Gazali, bundan başka mantığı da kelam ilminde kullanmanın mecburiyetini ortaya

⁴² Yüksel, 16-18; İzmirli, I, 379-384; Coşkun, agm, 27-35; Âmidî'nin fıkıh usulu metodu ve el-İhkam adlı eseri hakkında geniş değerlendirme için bkz. Bernard G. Weiss, *The Search For God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayfal-Din al-Âmidî*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.

koydu. Gazali ile başlayan bu süreci bir asır sonra gelen Razi tamamlamıştır. Razi, kelam ile felsefeyi bir tek ilim saydı. Akli tetkiklere çok önem verdiği gibi eski kelimcileri de tenkit etmede geri durmadı.⁴³

Hicri üçüncü asrın başlarında kelami felsefe metodu takip edilirken, Fahrüddin Razi'den itibaren felsefi kelam metodu ortaya çıktı. Âmidî ise Razi'den daha fazla kelamda felsefeye yer verdi. İşte sonraki kelimcilerin iki lideri Razi ile Âmidî'dir. Bunlardan sonra gelen kelimciler hep bu yolu takip etmişlerdir. Razi ile başlayan bu ekolün başına Âmidî geçti. İslam aleminde bu ekolü o yürüttü.⁴⁴

Âmidî, önceki kelimcilerin çeşitli konulara ait bazı görüşlerini zayıf bularak eleştirmiş, bazı konuların da gelişip olgunlaşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Mesela Gazali, inikası-edilleyi (delilin batıl olması ile ispat edilenin de batıl olacağı düşüncesi) reddetmiş ve mantığı İslami ilimler için vazgeçilmez bir araç haline getirmiş, ancak onun tamamıyla Müslüman alimlerin gündemine girmesini Âmidî sağlamıştır. O aynı zamanda kavramların gerçek olduğu görüşünü, ilzam metodunu ve gaibin şahid ile kıyaslanmasını reddetmiştir. O alemin hüdusuna, cevher ve arazın hüdusuyla değil, mümkünin ademden sonra var olması yoluyla istidlal edilmesini benimseyerek bu konuda filozofların metodunu benimsemiştir. Ruyetullah, Alah'ın cihetten tenzihî, efa-lî ilahiye ve Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişkileri yeni bir tarzda ele alan Âmidî, kelam ilminde önemli yenilikler gerçekleştirmeyi başarmış, orijinal görüşler ortaya koyabilen bir alim olduğunu kanıtlamıştır. Öyle ki, İbn Teymiyye (ö.728 / 1328), kelimcilerin dayandıkları delilleri tenkit ederken, Âmidî'nin kelam ilmine getirdiği farklı görüşleri ve yenilikleri, kelam ilminin eleştirisinde delil olarak kullanabilmiştir. Temel kelam kitapları olan Gâyetü'l-Meram ve Ebkârü'l-Efkâr'da Allah'ın sıfatları konusunda "tenzih"e ağırlık vererek filozoflara yaklaşmış ve bazı Eşâri fikirleri tenkit etmiştir.⁴⁵

⁴³ Razi'de felsefe kelam ilişkisi ile Razi ekolü hakkında bkz. Muhammed Salih Zerkan, *Fahrüddin er-Razi ve Arahu'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, Kahire 1963; Şaban Haklı, *Müteahhirin Dönemi Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahrüddin er-Razi Örneği*, Basılmamış Dr. Tezi, İstanbul 2002; Bekir Karlığa, "İbn Sina Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi", İslam Felsefesinin Sorunları içinde, Ankara 2003, 9-19.

⁴⁴ Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, Konya 1992, 168-170

⁴⁵ Bkz. Coşkun, a.g.m. ; Gölcük,168-170

Önce de zikrettiğimiz gibi, felsefeye karşı oluşmuş bu olumsuz atmosfere rağmen Âmidî felsefeden uzak durmadı. O, özellikle İslam felsefesinde İbn Sina'nın eserlerini okudu. Felsefi eserlerindeki atıflardan sadece İslam filozofları değil eski Yunan filozofları hakkında bilgi sahibi olduğunu görmekteyiz. Başta Ebkârü'l-Efkâr ve Gâyetü'l Meram olmak üzere kelami eserlerinde felsefi konulara ve filozoflara atıflar bulunmaktadır. Özellikle İbn Sina geleceğine uygun olarak yazdığı, aşağıda zikredeceğimiz felsefi eserleri, onun felsefi konulardaki yetkinliğine işaret etmektedir.

6. Eserleri

Âmidî'nin eserlerinin sayısı kaynaklarda yirmi ile otuz arası değişmektedir. O, fıkıh, fıkıh usulü, hilaf ve cedel ilmi, kelim, mantık ve felsefe alanında, hacimli eserler telif etmiştir. Eserlerinin çoğu günümüze ulaşmamış veya henüz bulunamamıştır. Özellikle de felsefe ile ilgili eserleri ise yazma halindedir. Kelam ve fıkıh usulü alanındaki kitapları, kendisinden sonraki kelamcı ve fıkıh usulcülerin temel kaynakları olmuştur. Fıkıh usulü alanında, İbn Hacib (öl. 646 / 1248), İsmail Şirazi (öl. 756), Adududdin İci (öl. 759 / 1355), İbnü's-Saafi Muzafferiddin el-Bağdadi (öl. 694 / 1294) gibi alimler onun el-İhkâm'ını şerh etmişler veya özetlemişlerdir. Kelam alanında ise, özellikle Ebkârü'l-Efkâr adlı eserinden, Adududdin İci (öl. 756/1305), Curcâni (öl. 816 / 1413), Taftazani (792 / 1390) çok faydalanmışlardır. Bu kelamcıların eserlerinde, Âmidî'nin ismine sık sık atıf yapılmaktadır.⁴⁶

Âmidî'nin eserlerini, son dönemde yapılan iki çalışma ile ulaşabildiğimiz diğer kaynakları ve katalogları da gözden geçirerek güncelleyip ilim dallarına göre düzenledik.⁴⁷ Kelam ve çoğu yazma halindeki mantık ve felsefe eserlerinin muhtevaları hakkında bilgi verdik. Âmidî ile ilgili yapılan araştırmalarda, günümüze ulaşmadığı veya bulunmadığı belirtilen bazı yazma eserleri tarafımızdan bulunmuş ve tetkik edilmiştir.

⁴⁶ Yüksel, 18-19; İsmail Hakkı İzmirli, "Âmidî", Mad., İslam Türk Ansiklopedisi, I, 379-384

⁴⁷ Hayatı ve eserleri hakkında yapılan en detaylı iki araştırma olarak bkz. Hasan Şafii, *Âmidî ve Arauhu'l-Kelamiyye*, Kahire 1998; İhsan bint Abdulgaffar, *Seyfeddin Âmidî ve Arahu'l-İtikadiyye fi'l-Allahi ve Sifatihî*, yer yok, 2004

6.a. Fıkıh Usulü Eserleri

a. el-İhkâm fi Usulu'l-Ahkâm: Fıkıh usulüne dair en önemli ve en geniş eserdir. Eserin, İstanbul başta olmak üzere, dünyanın birçok kütüphanesinde el yazması vardır. Kitabın ismini mukaddimede yazar bu şekilde zikretmektedir. Âmidî eserini, Şam Eyyûbî sultanı Melik Muazzam'a ithafen yazmıştır. Mısır'da birkaç kez basılmıştır. En son tahkikli basımı, Abdurrezzak Afifi'nin tahkiki ile 2003 yılında Riyad'da dört cilt olarak yapılmıştır. Müttekallim metoduna göre yazılmış olan eser Şafii fıkıh usulünün en güzel eserlerinden birisidir.⁴⁸

El-İhkâm, "Kaide" olarak isimlendirilen dört ana bölüme ayrılmıştır. Buna göre muhtevası şöyledir:

1. Fıkıh usulünün tarifi, konusu ve gayesi olan birinci bölümde, kelami ilkeler ve dil felsefesi ile ilgili yapılan açıklamalar ve tartışmalar vardır. Dilin kaynağı, lafız ve mana ilişkileri hususunda çok zengin malzeme sunulmaktadır. Ayrıca, husun kubuh olmanın şartları, farz, vacib vb. Şeri hükümler de bu bölümde incelenmektedir.

2. Kitap, sünnet, icma ve kıyastan oluşan fıkıhın dört temel kaynağı çok detaylı olarak açıklanmaktadır. Haberin bilgi kaynağı olmasının şartları ve kıyasa yapılan itirazlar ve cevapları ile ilgili geniş ve derinlemesine açıklama mevcuttur.

3. Müçtehid ve müftü olmanın şartları, müçtehidin kısımları ve taklidin özellikleri konularını içermektedir.

4. Tercihat adlı bu bölüm, hilaf ilmiyle de ilgilidir. Deliller ve nakil ile akıl arasında çelişki bulunması halinde nasıl bir yol takip edileceği hususundaki bilgileri muhtevidir.

b. Münteha's-Sûl fi İlmî'l-Usûl: Eserin Âmidî'ye aidiyeti kaynakların hepsinde belirtilmektedir. Âmidî'nin bu eseri bütünüyle el-İhkâm'ın özetidir. Zaten eserin başında muellif talebelerinin isteği üzerine el-İhkâm'ın bir özeti olarak bu eserini telif ettiğini belirtmektedir. Bölüm başlıklı, hatta başlıkları el-İhkâm ile aynıdır. Mısır'da tarihsiz ve tek cilt halinde Ahmed Ferit Mezidi tahkikiyle 2003 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

⁴⁸ Eserin fıkıh usulü açısından önemi için bkz. Abdulvahhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1976, 101-103; Bernard G. Weiss, a.g.e.

c. *Tarîkatü'l-Musağğara*: Bu eser İbn Ebu Useybia'da "Talikatü's-Sağira" olarak geçmektedir. Âmidî'nin eserlerinin isimlerini veren kaynaklar, hilaf ilmine ait bir eser olarak zikretmektedirler. Yapılan çağdaş çalışmalarda da eserin günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir. Ancak, bu kitaba Süleymaniye kütüphanesi Carullah bölümünde 546 demibaş no kayıtlı olarak ulaşabildik. Eser fıkha ait olup 133 varaktır. Zekat, alışveriş, rehn gibi ticaret ile ilgili; talak, nikah gibi aile ile ilgili; suçlar ve cezaları, şahitlik gibi ceza fıkı ile ilgili çeşitli meseleleri ele almaktadır. Dolayısıyla Âmidî'nin bu eseri günümüze ulaşan fıkı ile alakalı belki de tek kitabı olmaktadır.

d. *Lübâbü'l-Elbâb*: Bu eseri Âmidî'nin usule dair eserlerindedir. İbn-i Ebi Usaybia Tabakat'ında bu kitaba işaret etmektedir.

e. *et-Tercihât*: Âmidî'nin çeşitli usul meselelerinde tercihlerini ortaya koyduğu bir başka usul kitabı da "et-Tercihât"tır. Bu kitaba da İbn-i Ebi Usaybia (2/281) işaret etmiştir.

Kaynaklarda bahsedilen bu son iki kitabı günümüze kadar ulaşmamıştır. Ayrıca Âmidî'nin fıkıh usulüne dair kaynaklarda zikredilen, ancak günümüze kadar ulaşmayan veya henüz bulunamayan diğer eserlerinin isimleri şöyledir: *Münteha's-Salik fi Ratbi'l-Mesalik*, *el-Meahiz ale'l-Mahsu*⁴⁹

6.b. Hilaf ve Cedel Eserleri

Âmidî bu ilimlerde de asrının önde gelen ilim adamlarından kabul edilmektedir.

a. *Şerhu Kitabı'l-Cedel*: Hilaf ve cedel ilminde meşhur olan Şerif Meragî'nin eserinin şerhidir. Yüksel, bu eserin Paris Milli Kütüphanesinde 5318 no ile kayıtlı 39 varaktan oluşan bir yazma nüshasından bahsetmektedir.⁵⁰

b. *Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel*

c. *el-Me'hazi'l-Celiyye fi Müahazati'l-Cedeliyye*

d. *Delil'ü Müttehidi'l-İ'tilaf ve Carrun fi Cemi Mesaili'l-Hilaf*

d. *et-Tercihat fi'l-Hilaf*

⁴⁹ Bkz. Hasan Şafii, 67-71; İhsan bint Abdulgaffar, I, 122-125

⁵⁰ Yüksel,20

İsmi zikrettiğimiz bu eserler, kaynaklarda geçmekte olup, günümüze ulaşmamış veya henüz bulunamamıştır. Eser isimlerinden hilaf ve cedel ilmiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹

6.c. Kalam Eserleri

a. *Ebkârü'l-Efkâr fi Usulu'd-Din*: Âmidî'nin, Mısır'da bulunduğu sırada yazdığı, en kapsamlı kelami eseridir. Ona aidiyeti hususunda bütün kaynaklar müttefiktir. Bu eseri Gazali ile başlayan, Razi ile şekillenen müteahhirun kelamı olan felsefi kelamın en güzel örneklerinden dir.

Âmidî'den sonraki önemli kelimacılar, Adududdin el-İci; Seyyid Şerif Cürçani, Taftazani bu eserden büyük ölçüde faydalanmışlardır. Başta ülkemizdeki kütüphaneler olmak üzere birçok kütüphanede yazma nüshası mevcuttur. Ayrıca eser; Ahmed Muhammed el Mehdi'nin tahkikiyle 2002'de Kahire'de beş cilt ve Ahmet Ferid Mezidi'nin tahkikiyle de 2003'de Beyrut'ta üç cilt olarak basılmıştır. El-Ebkâr, Usulu'd-Din'in bütün meselelerini içine alacak şekilde sekiz başlıkta düzenlenmiştir.

1. Bilginin tanımı ve türleri.
2. Akıl yürütmenin özelliği ve gerekliliği. Doğru ve yanlış akıl yürütme.
3. Akıl yürütmede vasfı olan tanım, şartları, delil ve çeşitleri.
4. Madum, mevcut ve mevcudun kısımları. Mevcudun kısmı olarak vacibu'l-Vücud'un ispatı, birliği, sıfatları, fiilleri. Mevcudun diğer kısmı, mümkün varlığın özellikleri, cevher, araz, alemin meydana gelişi, illet ve malul ile ilgili hükümler.
5. Nübüvvet'in anlamı, aklen imkanı, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı ve peygamberlerin ismet sıfatı.
6. Ahiret ve semiiyyat ile ilgili bahisler. Ahretin aklen ispatı, ahiret ile ilgili haller.
7. İsimler ve hükümleri. İman ve küfrün mahiyeti, artıp artmayacağı ve ikinci büyük mezhep Şiilikle ilgili konular.

⁵¹ Bkz. Hasan Şafii, 81-83; İhsan bint Abdulgaffar, I, 112-114

8. İmamettin şart olup olmadığı, imamda bulunması gereken özellikler, dört halifenin hilafetlerinin ispatı, iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak ve gerekliliği.

Kitabın muhtevsından da anlaşılacağı üzere, ilk dört bölüm felsefeyle ilgilidir.

b. *Gâyetü'l-Meram fi İlmî'l Kelâm*: Bu eser Allah'ın varlığı ile ilgili konulardan itibaren Ebkârü'l-Efkâr'ın özeti gibidir. Hatta metinler bir çok yerde birbirinin benzeridir. Yalnız bu eserde Ebkâr'ın ayrıntıları kaldırılmıştır. Hasan Mahmud Abdulatif tarafından Gâyetü'l-Meram'm tahkiki yapılarak 1971 senesinde Kahirede basılmıştır.

c. *Hülâsatu'l-İbriz Tezkiratu'l-Meliki'l-Aziz*: Melik Aziz'e ithafen yazdığı bu eser, özet bir kelam kitabı olup, elimizde bulunmamaktadır. Âmidî bu eserini Melik Aziz bin Salahaddin için telif etmiştir. Bağdadi, Hediyyetü'l Arifin (1/707) adlı eserinde bu risaleden bahsetmektedir. Bu risale günümüze ulaşmamıştır.

d. *Menâihu'l- Garâih*: Bu kitapta Âmidî'ni telif ettiği eserler arasında yer almaktadır. İbn-i Ebi Usaybia, Uyûnu'l Enba (2/75) adlı eserinde, Sübki, Tabakât (5/130) adlı eserinde Bağdadi, Hediyyet-ül Arifin (1/707) adlı eserinde bu kitaptan bahsetmektedirler. Bu kitap bir cilt olup Ebkâr adlı hacimli eserin muhtesandır. Eser günümüze kadar ulaşmamıştır.

e. *El-Me'ahiz ale'r-Râzi*: Araştırmacıların kaydettiğine göre, Âmidî, bu kitapta Fahreddin er-Râzî'nin, el-Metalibü'l-Aliye adlı eserini ihtisar ederek tenkide tabi tutmuştur. Ancak eser günümüze kadar ulaşmamıştır.⁵²

6.d. Felsefe ve Mantık Eserleri

Daha önce de zikredildiği gibi, Âmidî ilk felsefe dersini Bağdatta İbn-i Fadlan'dan ve bazı Hıristiyan din adamlarından almıştı. Şam'a gittikten sonra da bu alandaki çalışmalarına devam etmiştir. Onun felsefe i birikiminde ve görüşlerinin oluşmasında İbn Sina'nın önemli bir yeri vardır. Eserlerinde de, İbn Sina'nın metodunu takip etmiştir. Felsefe eserlerinin tamamı da yazma halindedir. Bu sebeple, felsefi alandaki birikimini göstermek ve İbn Sina'nın eserleri ile kıyaslayabilmek için, kitaplarının muhtevalarını vereceğiz.

⁵² Bkz. Hasan Şafii, 85-103; İhsan bint Abdulgaffar, I, 115-121

⁵² Safadi, el-Vâfi bi'l-Vefâyât, Cilt 21,346; İbnü'l-Kifti,161

a.en-Nûru'l-Bâhir fi Hikemi'z-Zevâhir: Âmidî'nin en çaplı felsefi eseri olup beş cilttir. Muhtevâsından da anlaşılacağı üzere, İbn Sina'nın Şifa'sının benzeridir. Kitabın ismi Safadi'nin eserinde en-Nûru'l-Bâhir fi Hikemi'z-Zevâhir, İbnü'l-Kiftî'nin eserinde Kitabu'l-Bâhir fi ilmi'l-Evail olarak geçmektedir.⁵³ en-Nûru'l-Bâhir'in yazma olarak dört cildi Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi kütüphanesi İsmail Saip Koleksiyonu'nda bulunmaktadır. Demirbaş numaraları ise şöyledir: I.Cilt 631, II.cilt 2866, III.cilt4624, V.cilt 4830 dur. IV. Cilt bulunmamaktadır. Eserin bu yazma nüshası, Fuat Sezgin tarafından tıpkı basım olarak 2001'de Almanyâ'da basılmıştır. Eser şu kısımlardan oluşmaktadır.

MANTIK: 1. ve 2. ciltler olup IX makeden oluşmaktadır. Her bir makale de kendi içinde fenlerden ve fasıllardan müteşekkildir. Makale başlıkları şöyledir: a) Giriş (Medhal) ve İsağoci, b) Açıklayıcı söz (Kavlü Şârih), c)Tasdiğe delalet eden lafızlar, d)Delillerin açıklanması, e)Burhan, f)Topika(Cedel), g)Sofistikkiye(Mugalata), h)Retorik(Hitabet), ı)Poetika(Şiir)

FİZİK (TABÎYYÂT): 3. ve 4. ciltler olup İbn Sina'nın Şifa'sının Tabiat İlimleri bölümünün bütün konularını içermektedir. Bir mukaddime ve iki makeden oluşmaktadır. Mukaddime Aristo'nun Tabiat ilmini nasıl açıkladığı ele alınmaktadır. Birinci makalenin başlığı İlkel(Mebadi) olup, tabiat ilimlerinin elde edilme yolları ve konuları açıklanmaktadır. İkinci makalenin başlığı ise Eklenenler(Levahık) olup 16 "fen"den müteşekkildir. İlk 11 fen 3.ciltte sonraki 5 fen ise 4. Cilttedir. Ancak 4.Cilt elimizde bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu fenlerin sadece başlıkları hakkında bilgi sahibiyiz. Bütün fenler de fasıllara ayrılmaktadır. Fenlerin başlıkları şöyledir: a)Hareket ve sükun, b)Mekan, c)Zaman, varlığı, anlamı ve konudaki yanlış görüşler, d)Tabiatın kemiyet halleri, e)Tabiatıta sonlu ve bitmiş arız olanlar ile cisimleri sebebiyle arız olanlar, f)Cisimlerin ve hareketlerinin yönleri, g)Sema ve alem, h)Kevn ve fesad, ı) Etki ve edilmeler, i) Karışım ve tabileri, j)Kainatın illetlerinden madenler. Bulunmayan ciltteki fenlerin başlıkları ise şöyledir: a)Ulvi eserlerin sebepleri, b)Nefis ve ilgili hususlar, c)İnsani nefis ve kuvvetleri, d) Bitkiler (Botanik), e) Hayvanlar (Zooloji)

METAFİZİK (İLAHİYAT): 5.Cilttir. Metafiziğin bütün konularını içeren 8 makale halindedir. Aynı şekilde makaleler de fasıllara bölünmüştür. Makale başlıkları şu şekildedir: a)

Metafiziğin konusu, amacı, faydası ve isimleri, b)On katagori (Mâkûlât-ı aşara), c) Bir ve çok d)Varlık, illet ve mululler, e)Vacibu'l Vücut'un ispatı, sıfatları, alemin sudurunun keyfiyeti, f)İllet ve malullerin mertebeleri, keyfiyeti, feleklerin hareketleri, şer problemi, g)Mead, h) Nübüvvet, mucizeler, dört halife ve imamet

b.*Rumûzu'l-Künûz*: Âmidî'nin bu eseri önceki eserinin muhtasarı niteliğindedir. Âmidî hakkında yapılan çalışmalarda bu eserinin bulunamadığı ifade edilmektedir. Araştırmalarımız neticesinde, kitabın bir nüshasının, Nuruosmaniye kütüphanesi 2688 demirbaş numarasıyla kayıtlı olduğunu tespit edip elde ettik. Yazma nüsha 120 varaktır. Ferağ kaydına göre Cemaziye'l-ahir 612/1216 tarihinde Ahmet b.Salih b. Abdullah tarafından Hama'da istisnah edilmiştir. Bu tarih Âmidî'nin hayatta olduğu ve Hama'da bulunduğu tarihtir. Dolayısıyla bu nüshanın Âmidî tarafından görülmüş olma ihtimali çok yüksektir. Daha öncede geçtiği üzere, Âmidî, İbn Ebu Useybia'ya bu eserini okutmuştur. İbn Ebu Useybia dışında İbn Hallikan, Safadi, Bağdadi ve Katip Çelebi esere işaret etmektedir. Yalnız Katip Çelebi eser hakkında; Ebkârul-Efkâr'ın özeti olduğu şeklinde yanlış bir bilgi zikretmektedir.⁵⁴ Halbuki Ebkâr kelim kitabıdır. Rumûzu'l-Künûz ise felsefe kitabı olup Nûru'l-Bâhir fi' Hikemi'z-Zevâhir'in özeti niteliğindedir. Hatta konu başlıkları bile aynıdır. Şimdi, mukayese açısında konu başlıklarını varak numaralarıyla birlikte vereceğiz:

MANTIK: İki mukaddime ve sekiz makaleden ibaret olup yazma nüshanın 1.varak ile 61.varaklar arasındır. 1.Mukaddime: İlimler ve mantığın ilimler içindeki yeri. 2.Mukaddime: Mantığa olan ihtiyaç, gayesi konusu ve meseleleri.

Makaleler: a)İsagoci, b)Açıklayıcı söz (Kavlü şarih), c)Önermeler, d) Deliller, e)Burhan, f)Topika veya cedel ilmi, g) Muğalata, h) Retorik (Hitabet), ı) Poetika (Şiir)'dir.

FİZİK (TABİİYYAT): İki makale olup eserin 61.varak ile 95.varak arasındır. Makaleler: a)İlkeler(mebadi), b)Eklenenler (Levahık)dir. İkinci makale olan, Ekleneler (Levahık)in bölümleri(fen) ise şunlardır: a)Hareket ve sukun b)Zaman, c) Zaman ve mekanın varlığı ve araştırılması c)Tabi cisimlerin kemiyet halleri d)Sonlu veya sonsuz olsun tabiata arız olan hususlar e)Cisimlerin ve hareketlerin yönleri f)Sema ve alem (Semavi cirmleri ve unsuri cisimler)

⁵⁴ Bkz.Katip Çelebi, I, 913

g)Oluş ve bozuluş h)Etki ve edilgiler ı)Karışımlar i)Kainatın illetlerinden madenler, dağlar ve nehirlerin oluşumu, iklimlerin farklılığı j)Ulvi varlıklar k) Nefisler

METAFİZİK (İLAHİYAT):Bir mukaddime ve yedi makaledir.95.varak ile 120.varak arasındır. Mukaddime: İlahiyatın konusu, amacı, faydası, isimleri ve önemi.

Makaleler: a)Kategoriler b)Birlik, çokluk ve ekleri c)İllet ve malul yönünden varlık ve varlığın kısımları d)Vâcibu'l-Vucud'un ispatı sıfatları ve ilgili hususlar e)İllet, malullar ve mertebeleri f)Mead g)Nübüvvet

c. *el-Mübîn fi Şerh-i Elfâzi'l-Hukemâi ve Mütellimîn*: Adından anlaşıldığı üzere kitap çeşitli kelâmi ve felsefi terimleri açıklamaktadır. Âmidî öncelikle bu terimleri saymakta sonra da bunları açıklamaktadır. Kitabın başında ise önemli bir mukaddime yer almaktadır. El-Mübîn'de 130 kadar terim açıklanmaktadır. Eser Hasan Şafî'nin tahkikiyle 1983 Kahire'de ve Abdülemir Asem tahkikiyle 1987 Beyrut'ta yayımlanmıştır.

d. *Ferâidü'l- Fevâid*: Bağdadi, Hediyyet-ül Arifin (1/707) adlı eserinde bu kitabı zikrederek, konusunun hikmet ve bir cilt halinde olduğunu ifade etmektedir. Bu kitabı Âmidî'nin kitapları arasında Bağdadi'den başkası zikretmemektedir

e. *Dekâiku'l-Hekaik fi'l-Mantık*: Basılmamış olan bu eserin Bibliotheque de Beyrut'ta (RAAD V,134) kayıtlı bir nüshası olduğu bildirilmektedir.⁵⁵ Ayrıca İhsan bint Abdulgaffar Kahire Yazmalar Enstitüsü'nde 68 demirbaş no kayıtlı bir nüshasının bulunduğunu ifade etmektedir. Yazarın ifadelerine göre; kaynaklarda üç cilt olarak zikredilen bu eserin sözkonusu nüshası tek cilt olup 347 varaktır. Varolan bu cilt, mantık konularını kapsamaktadır.⁵⁶ Âmidî'nin bu yazma eserini araştırmalarımız neticesinde aşağıdaki internet adresinden temin ettik.⁵⁷ Bu nüsha eserin sadece ilk cildini içermekte olup 238 varaktır. Kim tarafında ve hangi tarihte istinsah edildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak eserin sonunda ikinci cildin bulunduğu ifade edilmektedir.

⁵⁵ Carl Brockelmann, GAL,I,393; suppl.,I, 678

⁵⁶ İhsan Bint Abdulgaffar, I, 104-106

⁵⁷ http://diglib.princeton.edu/view?_xq=pageturner&_index=1&_inset=1&_start=1&_doc=/mets/islamic42b.mets.xml

g. *Keşfü't-Temvîhât*: Keşfü't-Temvîhât'ın Âmidî'ye aidiyeti hususunda kaynaklar hemfikir. ⁵⁸ Ancak kitabın ismi konusunda farklı bilgiler bulunmaktadır. Safadî, Keşfü't-Temvîhât alâ Şerhi'l İşârât ve't-Tenbihat, aynı zamanda Âmidî'nin öğrencisi olan İbn Ebi Useybia ise Kitabu Keşfü't-Temvîhât fî Şerhu'l İşârât şeklinde zikretmektedirler. İbnü'l-Kıftî ise Âmidî'nin eserleri arasında "Kitâbu'l-Meâhız ala Fahrüddin b. Hatib er-Razi fî Şerhu'l İşârât" adlı bir eseri de saymaktadır. ⁵⁹ Keşfü't-Temvîhât'ın muhtevası ve Kıftî'nin ifade ettiği eserin isminden, Keşfü't-Temvîhât ile aynı eser olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Âmidî, kitabını, Hama Eyyübî Sultanı Melik Mansur'a ithaf etmiştir. Melik Mansur daha öncede geçtiği üzere 1200-1221 yılları arasında Hama'da hükümdarlık yapmıştır. Âmidî'nin de 1217-1221 yılları arasında Hama'da bulunmasından dolayı, eserin bu yıllar arasında yazılma ihtimalinin kuvvetli olduğu kanaati hakimdir. Ancak elde ettiğimiz Berlin nüshasındaki ferağ kaydında, eserin 605/1208 istinsah edildiği zikredilmektedir. Bu tarih Melik Mansur hükümdarlık tarihine denk gelmektedir. Fakat 1208 Âmidî'nin Mısır'da bulunduğu tarihtir. Dolayısıyla o bu eserini Mısır'da iken yazdığı ortaya çıkmaktadır. Elimizde bulunan el yazması nüshalarından Laleli'ye göre eserinin ismi Kitâbu Keşfü't-Temvîhât fî Şerhu'l İşârât ve't-Tenbihat, Carullah'a göre Kitâbu Şerhu'l İşârât ve Berlin nüshasına göre ise Kitabu Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi't-Tenbihat'tır. Yazma nüshaların ikisi Süleymaniye Kütüphanesinin Laleli ve Carullah Efendi bölümlerinde, diğeri Berlin Bibliothek'tedir

Laleli Nüshasının demirbaş nosu 2519 olup 340 varaktır. Her sahifede 15 satır olmak üzere bir varak 30 satırdan müteşekkildir. Güzel bir nesih hatta sahiptir. Ali b. Muhammed b. Hasan b. Hasan tarafından 719/1319 yılında istinsah edildiği ferağ kaydından anlaşılmaktadır. İstinsah tarihi Âmidî'nin vefatından 86 yıl sonradır.

Carullah Efendi Nüshasının demirbaş nosu 1313 olup 243 varaktır. Eserin bu nüshası Laleli nüshasına göre eksik ve karışıktır. İki farklı müstansih tarafından istinsah edilmiştir. İlk kısmının sonundaki ferağ kaydına göre, müstansihi İsmail Hebbetullah olup tarihi 616/1219'dur. Bu tarih Âmidî'nin kitabını telif ettiği tarihler arasında denk gelmektedir. Ancak

⁵⁸ Bkz. Safadî, I, 181; İbn Ebi Useybia, 650; Katip Çelebi, I, 95.

⁵⁹ İbnü'l-Kıftî, 161.

muhtemelen ilk kısmın varakları ciltlenirken karıştırılmıştır. Çünkü konularına göre varaklar düzenli değildir. Örneğin ilk varaklar Mantığın önermeler kısmından başlamaktadır. Mantığın amacı, konusu gibi önce olması gereken konular ise 40. varaktan itibaren devam etmektedir. Tam ve düzgün olan Laleli nüshasıyla karşılaştırılarak bu karışıklık düzeltebilmektedir. Carullah nüshasının bu ilk kısımda, İbn Sina, Razi ve Âmidî'nin ifadeleri, "Şeyh dedi", "Şarih dedi" ve "Ben dedim" şeklindedir. Halbuki daha sonra yazılan Laleli nüshasında ise; "Şey dedi", "Şârih dedi" ve "Şeyhimiz dedi" tarzındadır. Müstensihin Hama'lı ve yazılış tarihinin Âmidî'nin yaşadığı dönemle aynı olması sebebiyle müellifimizin nüshanın yazılışında nezaret ettiği ihtimalini uyandırmaktadır. Carullah Efendi nüshasını ilk kısmı, 195. varakta ve konu olarak da fizik kısmının yarısında bitmektedir. İstinsah eden İsmail Hebbetullah bundan sonra ikinci cildin geleceğini ifade etmektedir. Ancak 196. varaktan itibaren yazı stili tamamen değişmektedir. Ayrıca önceki kısım ile ve kendi içinde konular arasında kopukluk bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kısmın aynı müstensihe ait olmadığı ortaya çıkmaktadır. Âmidî'nin ifadeleri bazen "ben dedim", bazen de "ben diyorum" olarak geçmektedir. Bu kısmın sonunda herhangi bir ferağ kaydı bulunmamakla birlikte, sadece 1098 Muharrem/1686 şeklinde bir not düşülmüştür. Bu kısımda da konular karışmış olup, dolayısıyla takipte zorlanılmaktadır.

Berlin Nüshasının demirbaş nosu 5048 olup 135 varaktır. Ferağ kaydına göre, 605/1208 de Ali Muhammed Salim b. Muhammed tarafından istinsah edilmiştir. Varak sayısından da anlaşılacağı üzere tam bir nüsha olmayıp eksiktir. Fizik bölümünün yarısında niha-yete ermektedir.

Âmidî'nin fikirlerin ve görüşlerinin olgunluk döneminde yazdığı bu eseri, en önemli felsefi eserlerindedir. Çünkü O, bu eserine bütün felsefi birikimini yansıtmış ve tartışmalı konularda kendi görüşünü büyük bir ustalıklı ortaya koyabilmiştir. Daha önce de geçtiği üzere felsefi eserleri, gereken ilgiyi görmemesi sebebiyle, çok az istinsah edilmiş, dolayısıyla da bazı kitapları kaybolmuş veya günümüze ulaşamamıştır. Halbuki kelam ve usul ile ilgili eserlerinin çok sayıda nüshaları bulunmaktadır. Keşfü't-Temvîhât, Fahreddin Razi'nin, Şerhu'l İşârât ve't-Tenbîhâtı'nda İbn Sina'nın görüşlerine yapılan eleştirilerine cevap vermek amacıyla yazılmış bir şerhtir. Âmidî, bu hususu eserinin başında açıkça belirtmektedir. O, ikinci varakta, pek çok insanın felsefi ilimleri anlayamadığını, karıştırdığını veya yanlış anladığını söylemek-

tedir. Bu esnada, Razi'nin Şerhu'l İşârâtı'nı incelediğini belirterek bu eserde gördüğü eksiklikler ve yanlışlıkların kendisini cevap vermeye yönlendirdiğini ifade etmektedir. Çevresindeki bazı ilim erbabının da teşvikiyle o, İbn Sina'nın ve felsefi ilimlerin doğru anlaşılmasını ve ortaya konulan yanlış düşüncelerin izale edilmesini istediğini belirtmektedir. Bu anlamda da halkın gerçeği görmesine yardımcı olmak amacıyla, bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir. Böylece Âmidî, Razi ile başlayan ve kendisinden sonra da devam edecek olan İşârât şerhlerinin ikinci halkasını teşkil etmektedir. Âmidî'nin fikirlerinin ve görüşlerinin olgunluk döneminde yazdığı bu eseri, en önemli felsefi eserlerindedir. Çünkü o, bu esrine bütün felsefi birikimini yansıtmış ve tartışmalı konularda kendi görüşünü ustalıkla ortaya koyabilmiştir.

Sonuç

Seyfeddin Amidi 13.yüzyılda yaşamış büyük bir İslam düşünürüdür. O Fıkıh Usulu, Kelam, Mantık ve Felsefe alanında yazdığı hacimli ve içerik olarak dolu eserleri ile kendisinden sonra birçok ilim adamını etkilemiştir. Ancak günümüzde onun filozof kimliği pek bilinmemektedir. Fahreddin Razi ile başlayan felsefi kelam ekolüne mensup birçok düşünür gibi, Âmidî hakkında da kelamcı mı yoksa filozof mu olduğu hususunda sadece felsefi eserlerine bakarak kesin bir ifade bulunmak mümkün gözükmemektedir. Felsefi sahada yazdığı, başta Keşfü't-Temvihât'ta ve makalemizde detaylı olarak tanıttığımız diğer felsefi eserlerinde tam bir İbn Sina takipçisi konumundadır. Kelami eserlerinde ise Eşâri kelamına bağlı gözükmemektedir. Bu problemleri Razi'den sonraki birçok düşünür ve ilim adamı için söz konusudur. Ancak Âmidî için şunu kesinlikle söyleyebiliriz: O kelami meseleleri felsefi bir tarzda, akli delillerle izah eden, felsefenin konularına hakim, gerektiğinde klasik kelami görüşlerde eksik ve hatalı gördüğü hususları çekinmeden tenkit eden, felsefi kelam ekolünün en güçlü temsilcilerindedir. Dolayısıyla onu filozof kelamcı olarak vasıflandırabiliriz.

**The Life of Sayf al-Din al-Amidī,
His Place in Islamic Thought and His Works**

Citation / ©- Çoşar, H. (2008). The Life of Sayf al-Din al-Amidī, His Place of in Islamic Thought and His Works. *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 8 (2), 167-198.

Abstract- In this study, we examine the philosophical thoughts and life of Sayf al-Dīn al-Āmidī, who lived in XIII.th century and was one of the eminent philosophers in this century in the fields of philosophy, logic, Islamic theology and methodology of Islamic jurisprudence (usūl al-fıkh). His books are the ones of the perfect works among others in the philosophical-theological period methodized by al-Ghazālī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī. So he had influence with his ideas on some thinkers in the periods after him, and his works became basic referece sources of some kind of books in terms of content and form.

Keywords- Sayf al-Din al-Amidī, Islamic Philosophy, Logic, Islamic Theology (Kalam) and Methodology of Islamic jurisprudence (usul al-fıqh).

Kuşeyrî'nin "Luma' fi'l-İtikâd" Adlı Akâid Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi

Dr. İsmail ŞIK*

Atıf / ©- Şık, İ. (2008). Kuşeyrî'nin "Luma' fi'l-İtikâd" Adlı Akâid Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2), 199-209.

Özet- Kuşeyrî, Eş'ari kelam anlayışını benimsemiş ve bu ekolün hararetili bir savunucusu olmuştur. Tasavvuf geleneğinin Ehl-i Sünnet çizgisine bağlı olarak sistemleşmesine önemli katkıları olan Kuşeyrî hem bir Sufî olarak tasavvuf hakkında detaylı bilgi ve görüşler sunduğu gibi hem de Ehl-i Sünnet kelam ekollerinden Eş'arilik hakkında yaptığı çalışmalarla bu mezhebin görüş ve düşüncelerinin bilinmesine ve yayılmasına olumlu yönde katkı vermiştir. Kuşeyrî'nin itikad risaleleri yazmadaki amacı doğru inanç ve salih amel birlikteliğini vurgulamaktır. O bu açıdan Kur'an'a dayanan sağlam bir itikadın kaçınılmaz olduğuna sıklıkla değinir. Kuşeyrî'nin bu konudaki hassasiyeti tasavvuf ve kelam ilimleri arasında olması gereken sıkı diyaloga örneklik teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler- Kuşeyrî, itikad, kelam sistemi, Eş'arilik



1. Kuşeyrî ve "Luma' fi'l-İtikâd" Adlı Risalesi

Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzîn b. Abdilmelik¹ b. Talha b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Kuşeyrî², başta tasavvuf sahası olmak üzere değişik birçok alanda çeşitli eserler kaleme

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı. e-posta: sismail@cu.edu.tr

¹ İbn Kesir'in rivayetine göre adı "Abdumelik" değil "Abdumuttalib" tir. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, s.574. (Şamile Kütüphane cdsi içerisinde)

² Aslen soyu Horasan'ın "Üstüvâ" bölgesine giden Araplardandır ve babası "Kuşeyr", annesi "Süleym" kabilesindedir. Sübkî, *Tabakatü's-Şâfiyyetü'l-Kübra*, Beyrut 1985, cilt: 3, s.152; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân*, Beyrut 1999, 3.cilt , s.205; Salâhuddîn b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-*

almış³ ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.⁴ Özellikle tasavvuf sahasındaki görüşleriyle tanınan Kuşeyrî, bu çalışmalarında fıkhîta Şafîî, itikatta ise Eş'arî mezhebine mensup olmasıyla ön plana çıkmıştır. Bu mezhepsel belirginliğinin sebebini yaşadığı dönemin kültürel ortamında aramak mümkündür. Mezhepler arasında var olan, düşünce farklılıklarından kaynaklanan bir takım ihtilaflar zamanla kemikleşerek bu farklılıkları olmazsa olmaz kriterler haline getirmiştir. Kuşeyrî'nin içinde bulunduğu bu atmosfer, onun düşünce yapısının şekillenmesinde oldukça önemli bir rol oynamıştır. Nitekim eserleri incelendiğinde itikâdi sahada yorumlarını benimseyip savunduğu Eş'arîlik ve fıkhîta kendine önder kabul ettiği İmam Şafîî'nin görüş ve düşüncelerinin onun üzerinde önemli bir etkisi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kuşeyrî'nin itikada dair konuları işlediği bu ve benzeri birkaç risalesi daha vardır. Bunlar çeşitli dergi ve kitaplarda yayınlanmıştır.⁵ “*Luma' fi'l-İ'tikâd*” adlı eseri, onun akâid konusunda yazdığı birkaç risalesinden biridir. O, bu çalışmasında Ehl-i Sünnet'in Eş'ari kelim ekolünün itikâdi görüşlerini özetlemiştir. Risale, üslup olarak farklı fikirler üzerindeki tartışmalar ve felsefi düşüncelerden ziyade ağırlıklı olarak akide sisteminin bir yorumunun öğretimi ve tanıtılması amacını taşımaktadır. Çalışma kelim ve felsefi tartışmalardan uzak, özlü bir akâid risalesi hüviyetindedir. Ancak bu, risalenin ayrıntılı kelami ve felsefi konulara girmedeği ya da

Vefayât, Beyrut 1993, cilt 19, s.93.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, s. 574; Zehebi, *Siyerü Alâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1997, cilt13, s. 564.

³ Bunlardan bazıları: *Ahkamu'l-Şer'*, *Âdâbü's-Sûfiyye*, *el-Erbâin-ü fi'l-Hadîs*, *İstifâdtü'l-Muradât*, *Bülğatü'l-Makâsîd*, *Tahbîr fi't-Tezkîr*, *Tertibü's-Sülûk*, *et-Tevhidün-Nebevi*, *et-Teysîrî fi ilmi't-Tefsîr*, *el-Cevâhir*, *Hayâtü'l-Ervâh* ve *Delil ilâ Târiki's-Salâh*, *Divânü-Şî'r*, *ez-Zikr* ve *z-Zâkir*, *er-Risâle*, *Sîretü'l-Meşâyih*, *Şerhü'l-Esmâil Hüsnâ*, *Şikâyetü Ehlî's-Sünne*, *Uyûnü'l-Ecvibe*, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, *Letâifü'l-İşarât*, *el-Luma' fi'l-İ'tikâd*, *Mecâlisü Ebi Ali el-Hasan Dakkâk*, *el-Mirâc*, *el-Münâcât*, *Nâsihü'l-Hadîs* ve *l-Mensuh* gibi çalışmalardır.

⁴ Ahmed b. Ali Sabit el Hatip el-Bağdadî, İsmail b. Hüseyin el-Hüseyinî, İsmail b. Ebi'l-Kasım el-Gâzî en-Nisâbûrî, Süleyman b.Nâsır b İmran el-Ensarî, Şâh b. Ahmed el-Şâdiyanî, Ebû Bekir, Aburrahman b. Abdullah el-Buharî, Abdullah b. Ata el-İbrahimi el-Herevî, Muhammed b. Fadl b. Ahmed el-Faravî gibi isimler bunlara örnek olarak verilebilir. (Maruf Mustafa ve Ali Abdülhamid, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlimi'l-Tasavvûf*, Darü'l-Hayr, Beyrut, 1997,(Takdim Kısmı s.11)

⁵ R. M. Frank, “Two Dogmatic Works Of Abu'l-Qasım Al-Qushayrî”, “el-Luma' fi'l-İ'tikad”, *Melanges* 15, Mideo 1982., “el- Fusul fi'l-Usul”, *Melanges* 16, Mideo 1982; Kuşeyri, Ebû'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin; *Selasü Resâilü'l-Kuşeyrî* thk. et-Tablavî, Mahmûd Sa'd, Matbaatü'l-Emane, Kahire 1988.

bunlardan uzak durduğu anlamına gelmemelidir. Bu risalede Kuşeyrî çok sade bir dille bu konuların birçoğunu akli ve felsefi delillerle işlemiş, ancak ayrıntılara takılıp kalmamıştır. Onun üslubundaki akılcık, risalenin hitap ettiği kitleye inanç esaslarını öğretirken üst düzey felsefi tartışmalarla sıklamayı hedeflediğini göstermektedir. Bu açıdan "Luma' fi'l-İtikâd" adlı eser, onun itikadi konulardaki genel görüşünün özet bir sunumu hüviyetinde olduğundan incelendiğinde diğer risalelerin üslup ve içerikleri ile ilgili bilgi sahibi olmak kolaylaşacaktır.

Kuşeyrî'nin kaleme aldığı ve Türkçe tercümesini verdiğimiz "Luma' fi'l-İtikâd" adlı bu akâid risalesinin çeşitli nüshaları mevcuttur.⁶ Çalışmamız sırasında bu nüshalardan özellikle bir kaç tanesinden faydalanılarak hazırlanıp yayınlanan R. M. Frank'ın tahkikini esas aldık.⁷ Ancak bu tahkikle yetinmeyerek ihtiyaç duyduğumuzda elimizdeki diğer nüshalardan da faydalandık. Bu şekilde eksik bilgi veya kapalı ifadelerin olduğu yerlerde doğru ifadeyi bulabildiğimiz diğer yazmalara başvurmayı prensip edindik. Birbirinin tekrarı olan nüshalarda daha eski ve okunaklı olanları tercih etmeyi uygun gördük.⁸

⁶ Bunlardan tespit edebildiğimiz bazıları şunlardır: **1-Kahire Nüshası:** Dâru'l-Kütüb al-Mısıryye, 66 numarasıyla kayıtlı, 23 satır, güzel bir ta'lik ile yazılı nüsha 96vr- 97vr da "Luma' fi'l-İtikâd"ı, 209vr-213vr "el-Fusul fi'l-Usul"u kapsamaktadır. Yazmanın tarihi bulunmamaktadır. Ancak kopyalarından elde edilen bilgiler (779/1379) Fusulün ise (780/1379) yazıldığını göstermektedir. Kuşeyrî, el-Luma' fi'l-İtikâd", s.59, R. M. Frank, Two Dogmatic Works Of Abu'l-Qasım Al-Qushayri, *Melanges* 15, Mideo 1982. **2-Süleymaniye Nüshası:** Murat Buhari no: 210/4'de kayıtlı nüshanın fotokopisidir. Mikrofilm M00132'de kayıtlıdır. 79vr.-82vr. arası, okunaklı bir yazı ile 15 satırdır. Risalenin sonunda tarih yoktur. **3-AÜİF Nüshası:** 29417 nolu s.30. **4-DEÜİF Nüshası:** 24019, 5/8/2/5,116 2,talik. **5-Ragıp Paşa Nüshası:** Genel Yazmalar Fotokobi, 008926, 14 vr. *Luma fi'l-i'tikad / Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyrî* no: 180. **6-ISAM Nüshası:** Genel Yazmalar, 27488, 19-34 ss.

⁷ R. M. Frank, Two Dogmatic Works Of Abu'l-Qasım Al-Qushayri, *Melanges* 15, MIDEO 1982 s.59-74.

⁸ Kuşeyrî'nin çok sayıda eseri olduğu gibi onun üzerine çeşitli alanlarda yapılmış birçok çalışma vardır. Nitekim bunların en önemlilerinden biri SAÜİF öğretim üyelerinden sayın Süleyman AKKUŞ'un Kuşeyrî'nin kelami görüşleri üzerine yaptığı; "Kuşeyri'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmi Görüşleri" adlı Doktora çalışmasıdır. Ancak biz çalışmamızın ilk bölümü olan ve İslami İlimler Dergisinde 2009 Cilt 4 Yıl 4 Sayı 1-2 tarihinde yayınlanan "Bir Mutasavvuf olarak Kuşeyri'nin Kelami Görüşleri" adlı makalemizde ve "Luma' nın çeviri ve değerlendirmesini yaptığımız bu çalışmamızda sadece onun sınırlı sayıda eseri üzerinde durmayı hedefledik. Bu yaklaşımdaki amacımız ise Eş'arî anlayışın özeti konumunda olan, bu iki risale perspektifinden Kuşeyrî'e nasıl bakabiliriz sorusunun cevabını bulmaktır.

2. Eserin Türkçe Çevirisi

“LUMA' Fİ'L-İ-TİKÂD”

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

Allah'ın faziletine hamd, Hz Muhammed ve Ehline salât ve selam olsun. Bu, akli deliller ile işlemeksizin usul konularıyla alakalı Ehl-i Sünnet akâidinden haber veren bir eserdir (parlıttır).

Âlem muhdes ve mahlûktur, onun bir yaratıcısı vardır. O, yaratıcı noksanlıklardan münezze ve aşkın olan Allah'tır. Allah, kâdimdir, O'nun varlığının bir başlangıcı yoktur. Birdir, zâtında bölünme olmaz. Zât ve sıfatlarında benzeri, fiillerinde bir ortağı yoktur. O'nun hakikati, celal sıfatları bakımından ezeli olduğu gibi cemal sıfatları ve isimleriyle de ezeldir.

Cisimler, cevherler, arazlar, oluş şekilleri, renkler, tatlar, kokular hareket ve sükûn, birleşme ve ayrılmalar, aydınlık ve karanlıklar hepsi de O'nun kudreti ile meydana gelir. O eksiklik ifade eden şeylerin vasıflanmasından tamamen münezzehtir. O, aziz, kâdir, mürid, âlim, hür (canlı)⁹, diri, işiten, gören, mütekellim ve bakidir.

Allah'ın ilmi, bütün bilinenleri (malum) kapsar, O'nun kudreti takdir edilebilenlerin (makdur) tamamına taalluk eder. O'nun iradesi irade olunanların hepsi için geçerlidir. Olması veya olmaması caiz olan şeylerden (mümkün) olmasını ya da olmamasını (mümkün olarak) bildiği şeyler, iradesi doğrultusunda meydana gelir. Bu âlemde var olan hayır ve şer, zarar ve fayda, taat ve isyan, küfür ve iman, irade etmesi açısından zâtı her türlü noksanlıklardan münezze olan Allah tarafından meydana gelir. Onun dilediği şey gerçekleşir, hükmettiği yerine gelir. İşitmesi tüm işitilenleri, görmesi tüm görülenleri kapsar. Diriliği bakidir, O'nun (bu) sonsuzluğunun başı ve sonu yoktur. İsim ve sıfatlarıyla ezeldir.

Zatına ait sıfatlarının bir kısmına fiilleri delâlet eder. Bunlar O'nun kudreti, ilmi, hayatı ve iradesidir. Bir kısmı da noksanlığı gerektiren durumlardan tenzih eden, izzet ve celal sıfatlarını hak ettiğine delalet eden vasıflardır. Bunlar O'nun gerek Kur'an'ın bildirmesiyle gerekse

⁹ Tahkikli metinde “حر” hür olarak verilen ifade elimizdeki yazmalarda “حی” hay olarak geçmektedir. Tahkik edenin bir hatası sonucu bu kelimenin yanlış okunduğunu düşünüyoruz. Bkz. AÜF Nüshası: no: 29417, v.30, Ragıp Paşa Nüshası: Genel Yazmalar Fotokopi, 008926.

Hız Peygamber yoluyla gelen sıfatlardır. Ayetlerde geçen "O arşın üzerine istiva etti"¹⁰, "Gözümün önünde olması için"¹¹, "Rabbin geldi"¹², "Onlar ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın gelmesini mi bekler"¹³, "Allah bizzat kendisi sizi uyarıyor"¹⁴ ifadeler bunlardandır. Yine Hz. Peygamberin açıklamalarıyla gelen; "O'nun iki eli", "Allah her gece dünya semasına iner", "müminin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır" manasındaki metinlerde bulunan hususlar müteşâbih lafızlarla gelen haberi sıfatlardır. Hz. Peygamberden gelen haberleri ve Kur'an ayetlerini ne eksiltir ne de çoğaltırız. Onlardan manaları açık olanları anlamını kavrarız. Ancak müşkil olanların bilgisini Allah'a havale ederiz, onların te'viline de kalkışmayız. Fakat bunların hepsine özet şekilde iman ederiz. İnandığımız şeylerin tafsilatını bilemememiz, imanımızın hakikatine ve sıhhatine zarar vermez. Bu Tevrat, İncil ve Zebur'un sıhhatine iman bize zorunluluğu gibidir. Bu ifadenin detayı ile ilgili bilgimiz ve bu bilgiye götürecek somut verilerimiz yoktur. Çünkü eksikliklerden münezzehe olan Allah, bize elimizde bulunan kitapların tahریف edildiklerini ve değiştirildiklerini haber vermiştir. Aynı şekilde Allah, meleklere, peygamberlere imanı zorunlu kılmıştır. Ancak biz onların şeklini ve adedini bilemeyiz. Bu konunun ayrıntılarıyla ilgili bilgisizliğimiz, bunlara yönelik imanımızın sıhhatini engellenemez.

Biz yüce Allah'ın "O'nun misli gibisi yoktur"¹⁵ ayeti ile eşi ve benzeri olmadığını biliriz. O, mahlûkatın hudusuna işaret eden niteliklerin tamamından münezzehtir. Allah vehim ile tasavvur edilemez, anlayış ile ölçülemez, akıl onu kavrayamaz, keyfiyeti de yoktur. Zira keyfiyetin olması mahlûkatın özelliklerindedir. O, bir anda dengini yaratmaya kâdirdir, ancak O bunların tamamından mukaddestir.

Kur'an, O'nun kelamıdır ve yaratılmamıştır, hâdis ve muhdes de değildir. Allah, ezeli olarak mütekellimdir. Kur'an hakikat olup mecazi bir mahiyette değildir. Mushaflarda yazılmış, kalplerde korunmuş, dillerde okunmuştur. Ancak "Kur'an mushaftır" sözünü demekten de

¹⁰ 7 el-A'râf / 54

¹¹ 20 el-Tâhâ / 39

¹² 89 el-Fecr / 22

¹³ 2 el-Bakara / 210

¹⁴ 3 Âli İmran / 28

¹⁵ 42 eş-Şura / 40

sakınmayız. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “*Bihâkis o, Levh-i Mahfuz'da bulunan şerefli Kur'an'dır*”.¹⁶

Allah'ın, kendini isimlendirmedığı şey ile onu isimlendirmeyiz. İsim ve sıfatlar olarak zikredilen şeylerin tamamına iman ederiz. Onların Kitap, Sünnet ve ümmetin icması ile tevkifi olduğuna itibar ederiz. Akli deliller yoluyla veya Arab dili bakımından O'na yüklenen isimlere itibar etmeyiz.

O'nun birliği ezelidir, mekânı, zamanı, mesafesi, vakti, keyfiyeti, yönü ve herhangi bir bölgesi yoktur. O, tüm mahlûkatı yaratmış ve âlemi ihdas etmiştir, bu O'nun yücelik vasfındandır. O'nun zâtında hudus meydana gelmez, yücelik vasıflarından hiçbirinde değişiklik olmaz. O, âlemde değişiklik yapar fakat kendi zâtında bir değişiklik olmaz. Allah varlıkları meydana getirmiş, ama kendisi yaratılmamıştır.

Rüyet-î İlahi, akıl yönüyle caiz, haber yönü ile cennetteki müminler için vaciptir. (Nitekim) Bugün “*O'nun misli bir şey yoktur*”¹⁷ ayetinden anladığımız gibi, yarın cennette müminler O'nu “*O'nun misli bir şey yoktur*”¹⁸ ayetinde ifade edildiği şekilde göreceklerdir.

Kader, hayır ve şer Allah'tandır. O kulların kesbini yaratır, kullar da fiillerini kesb ederler.

Din, kader (alın yazısı) ve cebir (zorlama) yolu ile değildir.

Kula ait bir kudret vardır, bu da istitaat olup kesb bununla gerçekleşir. Ancak bu kesble, düzenleyici yaratma (halk) ve öncesiz yaratma (ibtida') gerçekleşmez. Allah, kesb edici olmayıp yaratıcıdır, kul ise kesb edici olup, yaratıcı değildir. Kula taatından dolayı sevap verilir ve ödüllendirilir. İsyân ve hatalarından dolayı da cezalandırılır ve azap edilir. Taat ve isyân, ceza ve mükâfatın alameti olup sebepleri değildir.

¹⁶ 85 el-Buruc/22.

¹⁷ 42 Şura/11

¹⁸ 42 Şura/11

Yüce Allah sahip olduğu mülkü hakkında "Dilediğini yapandır."¹⁹ Mahlûkat, O'nun mahlûku, mülk de O'nun mülküdür. Fiilinde O'na bir engel, saltanatında bir kuşku ve çekişme yoktur.

O, sultanlığının bir gereği olarak insanlara peygamberler göndermiş ve doğruluklarına delil olması açısından onların elleriyle mucizeler meydana getirmiştir. Bizim peygamberimiz Hz Muhammed, tüm insanlara müjdeleyici ve korkutucu olarak gelmiş ve her akıl baliğ olana peygamber olarak gönderilmiştir. Ondan sonra bir peygamber, onun şeriatını ortadan kaldıracak birisi olmayacaktır (gelmeyecektir).

Hz Peygamberin mucizeleri çok olup doğruluğu ile alakalı delilleri yeterince bulunmaktadır. Okuduğumuz Kur'an bunu açıkça ortaya koymaktadır. Onun îcaz yönü en alt sınırdan en üst sınıra kadar, basit ve yüksek nazma sahip olmasıdır. Bundan dolayı fesahat ve belagat ehli olan Araplar, onun benzerini getirmekte aciz kalmışlardır. Onların acziyetinin bir delili, ona cevap verme konusunda mücadele etmekle uğraşmaları, ancak başaramamalarıdır. Bu kitabın icaz yönlerinden bir diğeri ise önceki ve sonrakilerden haber vermesi ve önceki kitaplara uygun halde vezinli olmasıdır. Ayrıca kavmi Hz Peygamber'in okuma-yazma bilmediğini ve rivayetlerin detaylarını duymadığını biliyordu. Yine Kur'an'ın diğeri bir îcaz yönü ise gelecekle ilgili verdiği haberlerdir: "O topluluk bozulacak ve geriye dönüp kaçacaklardır"²⁰, "Senin şanın yücedir, onların soyu kesiktir"²¹, "Korkmadan güven içinde inşallah mescidi harama gireceksiniz"²², ki bunlar onun dediği (iddia ettiği) şekilde gerçekleşmiştir. Bunların dışında konuyla alakalı sayısı artırılabilir hususlar vardır. Onun îcaz yönlerinden bir başkası ise, işitme bakımından bir sözün sıklıkla tekrar edilmesi kulağı rahatsız edip nefse bıkkınlık vermesine rağmen, Kur'an'ın çok dinlenmesi sadece hoş bir lezzet ve tat vermektedir.

Hz Peygamberin dini Hanif dinidir.

¹⁹ 11 Hud/ 107

²⁰ 54 Kamer, 45

²¹ 108 Kevser, 3

²² 48, Fetih, 27.

İman, yüce Allah'ın farz olarak ve nakil yoluyla emrettiği şeylere boyun eğmek, haram ve edebe ayıkırı olarak yasakladığı şeylerden kaçınmaktır. İman, O'na kalben inanmak, uzuvlarla amel etmek ve dil ile ikrar etmektir. İman ve İslam arasında bir fark yoktur.

Kul, şirk ve küfre düşmediği müddetçe günahları dolayısıyla imandan çıkmaz. Bir kimse fısık ve isyanı dolayısıyla günahkâr olsa bile, bu dünyadan iman üzere ayrılırsa ebedi olarak cehennemde kalmaz. Allah Teâlâ onu fazlı ile veya Hz Peygamberin şefaati ile affeder ya da günahlarına karşılık bir müddet azap edip, sonra affederek cennete göndermesi aklen mümkündür.

Kişi, ancak eceli ile ölür.

İyiliğin emredilip kötülükten sakındırılma prensibi usulî'd-din'de açıklandığı şekliyle vaciptir. Kılıçla zalim yöneticiye karşı baş kaldırı (huruç) doğru değildir.

Müslümanların icması dinde delildir.

Günahkârlar için kabir azabı vardır, itaatkâr içinse orada rahatlık vardır.

Peygamberimizden sonra insanların en hayırlısı sırasıyla Hz Ebu Bekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra da Ali'dir. Allah onların hepsinden razı olsun, onların hilafeten önce olanı sonra olanlarından rütbece üstündür.

Aişe iffetli olup, müminlerin annesidir. Talha ve Zübeyr tövbe ederek dünyadan ayrılmışlardır. Muaviye hatalıydı, doğru emirü'l-müminin Hz. Ali ile beraberdi. Ancak Muaviye'yi fâsık ilan etmeyiz, onun durumunu Allah'a havale edip, sahabeden biri olduğunu inkâr etmeyiz. Hiçbir sahabeye dil uzatmayız ve hepsi için rahmet dileriz.

Bilinmesi zorunlu olan usulî'd-din işte bunlardır.

Başarı Allah sayesinde.

Sonuç

Çevirisini yaptığımız "Luma" adlı bu risale özlü bir itikad metni ya da inanç ilkelerinin Eş'arî yorumu olarak tanımlanabilir. Kuşeyrî'nin akıcı ve akılcı tarzı İslam inançlarının sûfiler arasında doğru bir şekilde anlaşılması açısından etkili olmuştur. Bu bağlamda o, kelmî konulardaki görüşlerine muhalefet ettiği Hanbelîler ve Mutezilîlerle derin felsefi izahları kullanıldığı sistematik kelam tartışmalarına girmeden, onların görüşlerine cevap vermiştir. Böylece Kuşeyrî, yalnızca Eş'ari kelam anlayışını benimsemekle kalmamış aynı zamanda Eş'ari kelam okulunun itikadi görüşleriyle ilgili yaptığı çalışmalarla bu düşünce ekolünün fikirlerinin yayılmasına etkili olmuştur. Onun bu yaklaşımı Ehl-i Sünnet çizgisine bağlı bir tasavvuf geleneğinin oluşmasında önemli katkı sağlamıştır. O dönemde revaçta olan batini akımlar dikkate alındığında Kuşeyrî'nin tasavvufa sağladığı bu bakış açısının ne kadar önemli olduğu anlaşılacaktır. Başka bir ifade ile onun gibi alimlerin katkılarıyla Ehl-i Sünnet dairesi içerisinde kalan bir tasavvuf anlayışının o gün için olduğu gibi günümüzde de İslam toplumu açısından mühim bir mesele olduğu göz ardı edilmemelidir.

Kuşeyrî, Eş'ari kelam öğretisini aktarırken irade, ilim ve kudret sıfatlarının üzerinde ısrarla durmuş ve ayrıntılı olarak bu konuları işlemiştir. O, Eş'ari kelam geleneğine dayandırdığı itikadi görüşlerini öncelikle Kur'an ayetleri ışığında açıklamış, ihtiyaç olduğu yerlerde peygamberin hadislerine, Sahabenin icmasına ve mutasavvıfların fikirlerine başvurmuştur. Bu yaklaşımıyla metodik olarak Eş'ari geleneğinin özelliklerini devam ettirmiş aynı zamanda tasavvufçulara da metodik olarak bir yol göstermiştir. Nitekim Kur'an'ı kendine asıl kaynak alan, sahih hadislerden de bu doğrultuda faydalanan tasavvuf anlayışının düşünce ve uygulamada hataya düşme ihtimali veya din dışı düşünceleri kendine asıl alması olasılığının zayıf olacağı ortadadır.

Tasavvufi akımların Ehl-i Sünnet dairesinde kalması, gulat (aşırı) diye isimlendirilen grupların sufi topluluğu yönlendirmesinin engellenmesi Kuşeyrî gibi ilim ve irfan sahibi âlim sûfiler aracılığıyla ancak mümkün olmuştur. Doğru inanç-doğru amel anlayışının üzerinde ısrarla durması onun bu konuya verdiği önemi ortaya koymaktadır. Dayanağı sağlam inanç olmayan her akım ister tasavvufi ister dini kökenli olsun her an dinden, Kur'an'ın getirdiği

temel prensiplerden uzaklaşma riski ve tehlikesiyle karşı karşıyadır. Onun ısrarla üstünde durduğu hususlardan belki en dikkat çeken budur.

Kuşeyri'nin akaid konusundaki görüşleri ve yazdığı akaid risalelerinden hareketle onun ilk mutasavvıf kelimcilerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Onun bu risaleyi yazma amacının imanın sağlam bir bilgi kaynağı üzere bina edilip, bunun amele yansıtılması olduğu anlaşılmaktadır. Bir mutasavvıf olarak onun bu konudaki hassasiyeti oldukça manidardır. Aynı zamanda kelam konularına hâkimiyeti, muhaliflerin iddialarını çürütürken getirdiği deliller ve kullandığı üslup da oldukça dikkat çekicidir.

**Translation and Evaluation of the Work of Al-Qushayri which has Titled
“Luma’ fi’l-İ’tikâd”**

Citation/©- Şık, İ. (2008). Translation and Evaluation of the Work of Al-Qushayri which has Titled “Luma’ fi’l-İ’tikâd”, Çukurova University Journal of Faculty of Divinity, 8 (2), 199-209.

Abstract- Kuşeyrî have important effect to became systematized in the Islamic Sufism’ tradition. He presented detailed information and opinion in his work that they interested with Asharism is from Ehl-i Sunne’ theology scholls have contributed to spread and know. This article is very important for theology because of author who adopted to Ashari theology’ understanding. Additaional Kuşeyri stressed strong belief that leaned to Quran in this work.

Key Words- Kuşeyrî, Theology of Ashari, Theological interpretation, belief

Medreseden Üniversiteye*

Doç. Dr. Zeki Salih Zengin

Atıf / ©- Zengin, Z. S. (2008). Medreseden Üniversiteye, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2), 211-221.

§§§

Ülkemizde sayısı yüzü aşan üniversitelerimizin, birçok problemleri ile birlikte, hem sayı hem de nitelik olarak gelişme gösterdikleri görülmektedir. Türkiye’de ilk defa “*Darülfünûn*” adı ile Tanzimat döneminde açılan üniversitenin yaklaşık 150 yıllık serencâmının bilinmesi sadece tarihî bir merakın giderilmesinin ötesinde, bu alanda katedilen mesafenin bilinmesi ve birtakım derslerin çıkartılması açısından da önemlidir.

Konuyu ele alırken tarihi süreci takip etmemiz gerekmektedir. Bu nedenle öncelikle medresenin ne olduğu meselesini açıklığa kavuşturduktan sonra, üniversiteye geçiş hakkında bilgi vermeyi, sonuç olarak da her iki kurumu genel özellikleri ile karşılaştırmayı planlıyoruz.

Medrese, İslam dünyasında orta ve yüksek dereceli örgün eğitimin yapıldığı kurumdur. İslam dünyasında, daha önce mescit merkezli olarak gerçekleştirilen eğitim faaliyetlerinin örgün nitelik kazanması, vakıflarla desteklenen medreselerin kurulmaya başlaması ve bunların XI. asırdan itibaren yaygınlaşmasından sonra söz konusu olmuştur. 1067 yılında

* Bu çalışma 6 Mart 2009 tarihinde Türk Ocakları Genel Merkezi tarafından Gazi Üniversitesi’nde düzenlenen “Üniversite, Bilim ve Toplum” adlı sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur.

Bağdat Nizamiyesi'nin kuruluşundan sonra hızla yayılan medreseler, özellikle Anadolu Selçuklu ve Osmanlı medreseleri için model olmuştur.

İlk dönem Osmanlı medreseleri, daha önce Anadolu'da Selçuklular döneminde kurulan medreselerin devamı olarak kabul edilebilir¹. Fatih (1451-1481) döneminden itibaren medrese tesis faaliyeti hız kazanmış ve yeni başkentte Sahn-ı Seman adı ile dönemin en büyük medreseleri inşa edilmiştir. Külliye içerisinde yüksek tahsil için kurulan sekiz medresenin yanı sıra, bunlara talebe yetiştirecek ayrıca sekiz medreseye (Mûsıla-i Sahn veya Tetimme) yer verilmiştir². Osmanlılarda geniş çaplı diğer bir medrese kurma faaliyeti Kanunî (1520-1566) devrinde gerçekleşmiş, sonraki yıllarda da bu faaliyet devam etmiştir³.

Başta Arapça ve Mantık olmak üzere Tefsir, Fıkıh, Hadis, Kelam gibi din ilimleri medrese öğretim programları içerisinde yer almıştır. Medreselerde okutulan ilimler genel olarak naklî/aklî veya mekâsıt/âlet gibi kısımlara ayrılmışlardır⁴. Naklî ve mekâsıt ilimleri, kaynağı vahye dayalı Tefsir, Hadis, Fıkıh ilimleridir. Aklî ve âlet ilimleri ise naklî/mekâsıt ilimlerine ulaşmaya veya kavramaya vasıta olan müşâhede ve mantıkî muhâkemeye dayanan Hikmet, Heyet, Hesap, Hendese ile Kelam, Arapça ve Mantık gibi ilimlerdir. Medrese öğretiminde ihtisaslaşma daha çok Tıp, Hadis ve Kıraat alanlarında görülmektedir.

¹ Şehabeddin Tekindağ, "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, İstanbul 1973, s. 11; Cahit Baltacı, *XV. XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, Eser Matbaası, İstanbul 1976, s. 15; A. Yaşar Ocak, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV. ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", *Din Öğretimi Dergisi*, Sayı: 32, Ankara 1992, s. 66.

² Fatih külliyesi hakkında geniş bilgi için, Bkz. Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, TTK Yay., Ankara 2003.

³ Sadece Mimar Sinan, değişik şehirlerde 74 medrese ve 8 dârü'l-kurrâ inşa etmiştir. Bkz. Zeynep Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri I*, İstanbul 1988, s. 239-310; C. Baltacı'nın çalışmasında, ilgili dönemde 336 medresenin varlığı tespit edilmektedir. Başka bir çalışmada ise Orhan Gazi (1326 - 1359) devrinden Kanunî devri sonuna kadar 333 medresenin inşa edildiği görülmektedir. Bkz. Yıldız Ötüken, "Orhan Gazi (1326-1359) Devrinden Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) Devrinin Sonuna Kadar Osmanlı Medreseleri", *In Memoriam Albert Lewis Gabriel*, Erzurum 1978, s. 337-363. XVII. asrın ortalarına ait bir belgeye göre ise Rumeli ve İstanbul'da toplam 292 medrese bulunmaktadır. Bkz. Kemal Özergin, "Eski Bir Rûznameye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4-5'den ayırbasım, Edebiyat Fak. Matbaası, İstanbul 1974, s. 275-287.

⁴ Mustafa L. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul 1984, s. 42.

Her ne kadar Tıp eğitimi için müstakil olarak kurulan medreseler daima var olmuş ise de Tıp dışında kalan Matematik ve Fen ilimleri, daha çok medrese dışındaki ortamlarda öğretim konusu olmuştur. Anadolu Selçukluları döneminde Astronomi öğretimi de yapılan birkaç medrese bulunmaktadır⁵; ancak bunların sonraki dönemde gelişmedikleri görülmektedir. Belirttiğimiz gibi Fen ve Matematik ilimleri medrese programlarında yer almış; ancak bu ilimlerin öğretimi daha sınırlı olmuştur⁶. Bu ilimlere programda yer verilmesi, söz konusu alanların namaz ve oruç gibi ibadet vakitlerinin belirlenmesi veya miras taksimi (ferâiz) veya arazi davaları gibi hukuki alanda duyulan ihtiyacın karşılanması ile ilgilidir. Genel anlamda bu ilimlerin gelişmesi medrese dışında, şahsî ilgi ve çabaya bağlı kalmıştır.

Kuruluş amaçları arasında ehl-i sünnet itikadının savunulması da yer alan medresenin asıl öğretim alanı, başından itibaren Fıkıh/İslam Hukuku olmuştur⁷. Devletin dayandığı hukuk sisteminin din menşeli olması, doğal olarak medreseleri devlet hizmetinde ve özellikle hukukî görevlerde istihdam edilecek personelin yetiştiği bir kaynak haline getirmiştir. Resmî sıfatı haiz ulemanın idarecilerle iç içe geçen ilişkileri, zamanla hem ilmî performanslarının düşmesine hem de ilmî faaliyetler üzerindeki resmi idarenin kontrolünün artmasına neden olmuştur. Ayrıca, XVI. asırdan itibaren sosyal, ekonomik ve askerî alanlardaki değişiklikler, kültürel ortamın zayıflaması, medreselerde disiplinin bozulması ve medrese merkezli ilim faaliyetlerinin verimsizleşmesi sonucunu doğurmuştur⁸.

⁵ Kütahya'daki Vacidiye Medresesi ve Kırşehir'deki Caca Bey Medresesinde Astronomi öğretimi yapıldığı bilinmektedir. Bkz. Aydın Sayılı, "Vacidiye Medresesi", *Bellekten* XII/47, s. 655-666; Ahmet Temir, *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur El-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*, TTK Basımevi, Ankara 1989. Taşköprülü-zade, Vacidiye Medresesine adını veren Molla Abdülvacib b. Mehmet'in usturlab ilmi ile ilgili manzum bir kitabının olduğundan bahsetmektedir. Bkz. Taşköprülü-zade, *Osmanlı Bilginleri*, Çev.: Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 2007, s. 60.

⁶ Sayılı, Aydın, "Ortaçağ İslam Dünyasındaki İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa İle Mukayese)", *Araştırma DTCF Felsefe Araştırmaları Dergisi* 1, Ankara 1963, s. 34; Sayılı, Aydın, "Üçüncü Murad'ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa İle Kültürel Temaslar", *Bellekten* XXV/97-100, s. 425-426.

⁷ George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, Gelenek Yay., Çev.: Ali Hakan Çavuşoğlu/Hasan Tuncay Başoğlu, s. 47; Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, Gökkuşbu Yay., İstanbul 2006, s. 17-21.

⁸ Krş. Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, TTK Basımevi, Ankara 2003, s. 9, 380-392; Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Cem Yay., İstanbul 1995, s.

Diğer taraftan bilim zihniyetinin, hür düşünceden çok otoritelere dayalı mevcut bilginin anlaşılması ve aktarılmasına dayalı olması, medreseyi zamanla gelişmeler karşısında daha statik bir yapıya büründürmüştür. Medrese, yeni bilginin üretilmesinden çok, mevcut bilginin aktarılması hukuk, öğretim ve din hizmetleri alanında kullanılması ve bu dönüşümün devamını sağlayacak öğretim kadrosunun yetiştirilmesi görevini yerine getirmiştir.

Şüphesiz, mevcut bilginin bütün yönleri ile toplumsal hayatın ahenkli devamına imkan sağlamak üzere kullanılması bir zaruret ve ihtiyacın doğal sonucudur; ancak özellikle yüksek dereceli eğitim kurumlarının bunun ötesine geçerek yeni bilgiler üretmesi, içinde yaşanan dünyadaki gelişmeleri takip etmesi ve ayak uydurması da mutlaka gereklidir. İşte Osmanlı eğitim sisteminin ana ve temel gövdesi olan medresenin ve bu kurumun hem varlığını sürdürmesini sağlayan hem de ürünü olan ulemanın bu noktada yetersiz kaldıkları, gelişmeler karşısında gerekli refleksi zamanında ve doğru olarak gösteremedikleri anlaşılmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin gerileme sürecine girdiği dönemde özellikle Avrupa'daki bilimsel gelişmelere bakıldığında buradaki gelişmelerin bütün ve kapsamlı olarak takip edilemediği, takibin daha çok pratik amaçlı teknoloji transferi biçiminde gerçekleştiği, tekniğin ardındaki bilimsel bilgi ve yaklaşımın ise göz ardı edildiği görülmektedir⁹. XVIII. asrın ortalarına doğru (1733) Hendesehane ve daha sonra önce deniz (1773) sonra da kara (1793) mühendisanelerinin açılması ile düzenli fen eğitimi başlamış, böylece Batıda bu alandaki gelişmeler daha sistemli takip edilmeye başlamıştır. Tanzimat öncesinde açılan modern eğitim kurumları askerî, teknik ve tıp alanları ile sınırlı kalmıştır.

Tanzimat dönemi, genel çizgisi itibarıyla gelenek yok edilmeden, geleneksel yapıdan modern yapıya geçiş çabasını ifade etmektedir. Bu özelliği ile Tanzimat, devletin varlığını sürdürebilmek adına gerçekleştirdiği bir çözüm arayışıdır. Hiç şüphesiz eğitim, bu atılım içerisinde çok önemli bir alanı oluşturmaktadır. Tanzimat Fermanı içerisinde eğitim

153-282; Zengin, Z. Salih, "Osmanlı Medreselerindeki Gerilemenin Sebep ve Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: XXVI, Ankara 1997, s. 401-409.

⁹ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. Yılında Tanzimat*, TTK Basımevi, Ankara 1992, s. 336-338, 359.

konusu yer almasa da idari mekanizma, sözü edilen değişiminin gerçekleşmesinin öncelikle eğitim aracılığı ile mümkün olabileceğinin farkındadır. Bu nedenle eğitim, dönemin başından itibaren üzerinde durulan temel konular arasında yer almıştır. 1845 yılında oluşturulan Geçici Maarif Meclisi'nin bu konuda aldığı ana kararlardan birisi de İstanbul'da bir Darülfünûn açılması olmuştur. Kararın ardından, Darülfünûn binasının inşasına başlanmış, okutulacak dersler için gerekli kitapların hazırlanması amacı ile 1851 yılında Encümen-i Dâniş kurulmuş, Darülfünûn'a hoca olarak yetiştirilmek üzere Fransa'ya talebe gönderilmiştir¹⁰. 1863 yılında halka açık derslerle faaliyete başlayan Darülfünun, binasının yanması nedeniyle birkaç yıl sonra kapanmıştır. 1870 yılındaki ikinci girişim de netice vermeyince 1874 yılında Galatasaray Sultanisi içerisinde tekrar faaliyete geçmiştir; ancak bu girişim de uzun ömürlü olmamıştır¹¹.

Tanzimat döneminde kurulan "Darülfünûn", eğitim tarihimiz içerisinde kavram olarak ilk defa yer almaktadır. Günümüzdeki "üniversite" yerine kullanılan ve "Fenler Evi" anlamına gelen Darülfünûn, sanat, hüner, maharet anlamlarına gelen fen kelimesinin XIX. asırda kazandığı "müşahede ve ispata dayalı bilimler" anlamına da bağlı olarak, medrese dışında, bilimsel metotlara dayalı öğretim ve araştırmaların yapılabileceği bir yüksek öğretim kurumu oluşturma çabalarının sonucu olarak değerlendirilebilir¹². Kurumun adı Darülfünûn olarak belirlenirken, daha önce sıklıkla birlikte kullanılan ve benzer anlamlara gelen ilim ve fen kelimelerinden fennin tercih edilmesinde, bu kelimeye müşahede ve ispata dayalı bilgiler anlamı yanı sıra sanayi/teknoloji anlamının da yüklenerek diğeri ile arasındaki ayrımın belirginleştirilmesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ali Suavi her iki kelimeyi tanımlarken,

¹⁰ Mehmet Ali Aynî, *Darülfünun Tarihi*, Haz.: Metin Hasırcı, Pınar Yay., Ankara 1995, s. 38-40; Mahmut Cevad, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, s. 47-57, 64.

¹¹ Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş İlk İki Teşebbüs", *Bellekten LIV/210*, Ağustos 1999, s. 699-738; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Tanzimat Döneminde İstanbul'da Darülfünun Kurma Teşebbüsleri", *150. Yılında Tanzimat*, TTK Yay., Ankara 1992, s. 421-424; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş (II) Üçüncü Teşebbüs: Darülfünun-ı Sultanî", *Bellekten LVII/218*, s. 201-239.

¹² Bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârülfünun Tarihçesine Giriş İlk İki Teşebbüs", *Bellekten LIV/210*, s. 699; İsmail Doğan, *Tanzimat'ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi* (Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma), İz Yay., İstanbul 1991, s. 385.

aralarındaki farkı daha belirgin hale getirmektedir: “*Ulûm, burhanlar (apaçık deliller) ile ispat olunmuş idrâkât(algılar)dır. Fünûn, kavâid-i mahsûsa (özel kurallar) ile eşyaya dair bilgilerdir. Buna göre ulûm hesap, hendese, cebir, maani, mantık, şiir, resim ve musiki gibilerdir. Fünûn ise sanayi (teknoloji/endüstri)dir*”¹³. Bu tanım dikkate alındığında ilmin daha çok teorik bilgiyi, fennin ise bilginin uygulamaya dönük yönünü ifade ettiğini ileri sürmek mümkündür.

Darülfünûn, kuruluşuna karar verilen belgede, teb'a içerisinde herhangi bir ayırım söz konusu olmaksızın, ilim ve fenler alanında bilgi sahibi olmak ve resmî dairelerde çalışmak isteyenlerin gerekli bilgileri elde edebileceği bir merkez olarak tanımlanmaktadır¹⁴. Daha çok devlet hizmetinde çalışacakların niteliklerinin artırılması amacını taşıyan bu yaklaşımın, sonraları genişleyerek bilimsel çalışmayı ön plana aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim 1874 yılında üçüncü kez Galatasaray Sultanisi içerisinde açılan Darülfünûn-ı Sultanî'nin kuruluşu ile görevlendirilen Sava Paşa, Avrupa'daki Üniversite'ye karşılık geldiğini belirttiği Darülfünûnu “*Akl-ı insanın idrak edebileceği bilcümle mâlûmâtın ta'lim ve teallüm ettirildiği maha*” olarak tarif etmektedir¹⁵. Aynı dönemde, eğitim alanındaki yenilikler hakkında alınan kararlarda da benzer şekilde bilginin, eğitimin ve bunların yaygınlaştırılmasının önemi üzerinde sıkça durulduğuna bakıldığında, Darülfünûn'un bu amacın gerçekleştirilmesine hizmet eden kurumlardan birisi olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Darülfünûn'un sürekli ve düzenli bir yapı içerisinde çalışmaya başlaması, kurulmasına karar verilmesinden ancak yarım asır sonra 1900 yılında mümkün olabilmıştır. Darülfünûn-ı Şâhâne adıyla yeniden açılan üniversitenin nizamnamesine göre Ulûm-ı Âliye-i Diniye, Ulûm-ı Riyaziye ve Ulûm-ı Edebiye olmak üzere üç şubesi bulunmaktadır¹⁶. 1908

¹³ Bkz. İsmail Doğan, *Tanzimat'ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi* (Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma), s. 298-299; İsmail Doğan, “Osmanlı Bilimsel Topluluklarının Türkiye'deki Bilim Eğitimine Etkileri”, *Değişen Türkiye'de Bilim ve Eğitim*, İmaj Yay., Ankara 1997, s. 74.

¹⁴ Mahmut Cevad, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, s. 22.

¹⁵ Bkz. Sava Paşa, *Mekâtib-i Âliye-i Fenniye Yani Darülfünûn-ı Sultanî'nin Nizamname-i Dahiliyesi Dürûs Cetvelidir*, İstanbul 1293 (1877), s. 4.

¹⁶ “Darülfünûn-ı Şahane Nizamnamesi”, 18 Rebiülahir 1318/1 Ağustos 1316 (15 Ağustos 1900), *Düstur VII, Birinci Tertip, Başvekalet Devlet Matbaası*, Ankara 1941, s. 659-664.

yılında bunlara Hukuk ve Tıp Fakülteleri de eklenmiş ve bu yapı 1933 yılına kadar varlığını devam ettirmiştir¹⁷.

Tarihi süreci ile ilgili olarak kısa ve özlü bilgiler vermeye çalıştığımız medrese ve Darülfünun'un bilim anlayışı, program ve idari açılardan karşılaştırılmasına da temas etmemiz gerekmektedir.

Şunu belirtmemizde yarar vardır ki, üniversite bir yüksek öğretim kurumu olarak ele alındığında genel anlamda İslam dünyasında, özel anlamda da Osmanlı Türkiyesi'nde yüksek öğretim kurumları vardır. Her ne kadar medrese orta dereceli eğitimi de kapsamakta ise de belirli basamaklarında yüksek dereceli eğitimin yapıldığı ortadadır. Diğer taraftan Tanzimat'tan bir asır öncesinden itibaren medrese dışında yüksek eğitimin yapıldığı kurumların da var olduğunu biliyoruz. Bu itibarla üniversite, ülkemizde yüksek eğitimin yapıldığı ilk kurum değildir. Bununla birlikte üniversite, yüksek eğitim kurumu olmasının dışında birtakım özellikler taşımaktadır ve bu özellikleri itibarıyla da o dönemde bizde var olan yüksek eğitim kurumlarından ayrılmaktadır.

Her iki kurum da ortaya çıkış itibarıyla dîni özellikler taşımaktadır. Ancak, benzerlikleri olmakla birlikte ortaya çıkışları, tarihî gelişimleri ve yapılarına bakıldığında medrese ve üniversiteler arasında önemli farklılıkların olduğu da görülmektedir. Medreselerde din merkezli eğitim yapılırken, Avrupa'daki üniversiteler, başlangıçta kilise okullarına dayanmakla birlikte, XIII. asırdan itibaren bu kurumlar ilmî-idarî yapılanma, çalışma alanları ve bilimsel anlayış açılarından farklı bir gelişim göstermiş, eğitim din merkezli olmaktan çıkarak, din ilimleri ile birlikte diğer alanlara da yer verilen yüksek öğretim kurumları olarak gelişmişlerdir. Yine üniversiteler hoca ve öğrenci birlikleri etrafında, siyasi otoriteden olabildiğince uzak kalmaya çalışan bağımsız bilimsel kuruluşlar olarak gelişirken, medreselerin resmi kurumlara olan bağımlılığı daima var olmuştur. Öte yandan üniversiteler aynı zamanda Avrupa'da gelişen bilimsel düşüncenin hem üretildiği hem de uygulandığı kurumlar olmuş iken medrese geleneksel düşünce yapısını son döneme kadar yaşatmaya devam etmiştir.

¹⁷ M. Ali Aynî, *Darülfünun Tarihi*, Hazırlayan: Metin Hasırcı, Pınar Yay., Ankara 1995, s. 62, 75, 81. Bu dönemde 1915-1924 yılları arasında Darülfünun'da İlahiyat Fakültesi yer almamıştır.

Bu yapısal farklılıklara bakıldığında Üniversite, Batıda kendi dinamikleri ile tekamülün sonucu, bizde ise ithal ve devşirme bir kurum karakterini taşımaktadır. Osmanlının gerileme yıllarından itibaren özellikle önce teknik bilgi ve teknoloji ardından da eğitim kurumları benzer yaklaşımla aktarılmıştır. Nitekim Tanzimat dönemindeki eğitim sisteminin de Batı modeline göre düzenlendiği bilinmektedir. Ancak, kültürel etkileşim, bilimin evrenselliği ve gelişmelere kapalı olmamak gibi açılardan doğal kabul edilmesi gereken bu yapının yeni bünyeye intibakı belirli bir zamanı gerektirmiştir.

Medreseden üniversiteye geçerken hem genel eğitim hem de yüksek öğretim aşaması için dikkati çeken ana hususlardan birisi de eğitim yapısının kurumsallaşmış, başka bir ifade ile sistemleşmiş olmasıdır. Medrese eğitiminde ya da geleneksel eğitim anlayışında merkezde kurum değil âlim/hoca bulunmaktadır¹⁸. Yine bu anlayışa bağlı olarak eğitimin devamı, öğrencinin hangi alana yönlendirileceği ve tahsilin sona ermesinin belgelenmesi hususlarında da hocanın belirleyici etkisi vardır. İcâzetin verilmesi tamamen hocanın kararı ve aynı zamanda sorumluluğu altındadır. Yine ders programlarının belirlenmesinde talebenin ve hocanın gelenek çerçevesinde inisiyatifi esastır. Nitekim, II. Meşrutiyet döneminde 1914 yılına kadar medreseler için hazırlanmış belirli bir programın olmadığı, hangi ilimlerin okunacağına gelenek çerçevesinde belirlendiğini görüyoruz. Daha çok âlim biyografilerinde ya da diğer belgelerde bu konuda verilen bilgilerin farklılık taşımasının nedeni de gelenekle beraber şahsî tercihin ön planda olmasıdır.

Üniversitenin kurulması ile yüksek öğretimin belirli alanlara ayrılarak, branş eğitiminin çok daha açık biçimde yapıldığı görülmektedir. Medresedeki ilim anlayışı belirli bir alanda uzmanlaşmaya dayalı olmaktan daha çok, âlimin her konuda (ansiklopedik) bilgi sahibi olması gerektiği şeklindedir. Ancak zaman içerisinde bilgi birikimindeki artış belirli alanlarda uzmanlaşmayı ve çalışmaların metodik olarak yapılmasını zarûri hale getirmiştir. Üniversitenin kurulması ile yüksek öğretim belirli alanlara ayrılmış, böylece bu alanlarda derinlemesine eğitim ve araştırma yapılmasına imkan sağlanmıştır.

¹⁸ Krş. Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde Din Eğitimi ve Öğretimi", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yay., Ankara 1999, s. 187, 191.

Üniversite ile birlikte alan eğitimi ön plana alındığından, medrese programında yer almayan Tarih, Türk Edebiyatı, İktisat, İdari Bilimler gibi alanlarda hem öğretim hem de bilimsel yöntemlerle araştırma yapma imkanı ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan medrese programında yer alan ancak üzerinde derinlemesine çalışmaların yapılabilmesi şahsi çabaya münhasır olan Matematik ve Fen ilimleri de üniversite yapısı ile gelişme imkanına kavuşmuştur. Her ne kadar medrese döneminde Fen bilimleri üzerinde çalışma yapılmadığı ve bu ilimlerden habersiz olduğu iddia edilemez ise de bu sahadaki çalışmaların şahsî ilgi ve çabaya bağlı olması, sistemli, sürekli ve metodik olmaması düzenli bir gelişim ve ilerlemeyi getirmemiştir.

Hukuk eğitimine gelince, esasen medresede hukuk eğitimi zaten var ise de Tanzimat'tan sonra hukuk sisteminin Batı hukukuna göre düzenlenmeye başlaması neticesinde şer'i hukukun etkinlik alanının iyice kısıtlanmış olması, hukuk eğitimi için farklı bir kurumu gerekli kılmıştır. Bu nedenle önce 1874 yılında Galatasaray Sultanisi bünyesinde açılan Darülfünûn içerisinde, 1880 yılında ise müstakil olarak bir Hukuk Mektebi kurulmuştur. Dolayısıyla üniversite hem yeni öğretim alanlarının yüksek öğretim kapsamına girmesine hem de medresede mevcut öğretim alanlarında daha etkili ve verimli öğretim ve araştırmalar yapılmasına zemin hazırlamıştır.

Medreseden üniversiteye geçişte, klasik medrese yapısı özelliklerini önemli ölçüde kaybetmiştir. Medrese artık din bilimlerinin öğretimini ve kısmen de özel hukuka dair görevleri yerine getiren kadı ve naiblerin yetiştiği kurum haline gelmiştir. Hatta Darülfünûn II. Abdülhamit yıllarındaki gelişim sürecinde bu fonksiyonunu da kaybetme durumu ile karşı karşıya kalmıştır. İlahiyat öğretiminin üniversite içerisine girmesi, din bilimleri üzerinde yapılan çalışmalarda da metodik gelişmeleri doğurmuştur. Din dışındaki öğretim alanı ise tamamen medrese dışına çıkmıştır.

Bütün eksikliğine rağmen yüksek öğretim ve teknik alanlar da dahil eğitim kurumlarının gelişmesinde, en azından ilk zamanlarda, medrese mensuplarının belirli derecede

katkıları olmuştur¹⁹. Darülfünûn'un kuruluşu, genel eğitim alanındaki gelişmelerin dışında değil, onun bir parçasıdır. Ulema bu gelişimin karşısında olmadığı gibi dışında da kalmamıştır. Eksik ve yetersiz de olsa o dönemde aydın kesimin kaynağı medresedir. Nitekim medresede yetişen A. Cevdet Paşa Darulmuallimîn'in kuruluşunda görev almıştır. Darülfünûn da dahil birçok yüksek dereceli mektebin talebesi medreselidir. Hatta bu durum 1924 yılında yeni İlahiyat Fakültesi kurulduktan sonra da devam etmiştir. Ayrılan medrese talebeleri başta Hukuk Fakültesi olmak üzere diğer fakültelere kayıt yaptırmıştır. Bütün bunlara bakıldığında geleneksel eğitim kurumu olan medrese mensuplarından eğitimdeki yeniliğe karşı çıkanlar olmuştur; ancak bu karşıtlığı ulemanın tamamına genelleştirmek doğru değildir. Karşıtlığın önemli bir nedeni, çağın akımı pozitivist anlayışın bu yeni kurumlarda boy göstermiş olmasıdır.

Diğer taraftan her iki kurumu karşılaştırırken şu hususa da dikkat çekmekte yarar bulunmaktadır ki, Osmanlı medreselerinde de yaşayan geleneksel ilim ve eğitim anlayışı din temellidir. Bu nedenle hem bilginin kaynağı hem de bu bilginin geliştirilmesi ve aktarılmasında mutlaka ilahi olanla bağlantı kurulmuştur. Böyle bir anlayış içerisinde ilimlerin din ilimleri ve bunun dışındakiler biçimindeki ayırım aslında sadece çalışma alanlarının farklılıklarını ve çeşitliliğini ifade etmektedir. Din ilimleri ilahiyat alanını konu alan ilimlerdir. Buna karşılık her ne kadar fen, matematik, sosyal ilimler vs. doğrudan ilahiyat ile ilgili değil ise de onun anlaşılması ve yorumlanmasında vazgeçilemez özellikler taşımalarının yanında Allahın ilminin yansımaları olarak kabul edilmektedir. Sonuç itibarıyla ilimler arasında bir bağlantı ve bütünlük kurulmuş olmaktadır. Aynı bütünlüğün, Batı'da özellikle üniversitenin geliştiği Reform çağında din aleyhine bozulmaya başladığı bilinmektedir. Bizdeki yeni eğitim kurumlarına gösterilen direncin bir nedeninin de bu noktada aranması gerektiği düşüncesindeyiz.

Türkiye'de üniversitenin kurulmasından bu yana geçen yaklaşık 150 senelik sürece bakıldığında inişli-çıkışlı dönemlerin olduğu ve kimi zaman kesintilerin yaşandığı; ancak önemli adımların atıldığı görülmektedir. Bütün bu girişimlerin meyveleri II. Abdülhamit,

¹⁹ Ekmeleddin İhsanoğlu, , "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. Yılında Tanzimat*, TTK Basımevi, Ankara 1992, s. 348, 366-367.

özellikle de Cumhuriyet döneminde alınmaya başlamıştır. Önümüzdeki süreçte gelişimin daha ileri ve evrensel boyutta gerçekleşeceğini ümit ediyoruz.

Tez Tanıtımı I

Dr. Hakan UĞUR*

MADEN, Mustafa, *Kur'an'da er-Rahman İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhatap Olan Ayetlerin Yorumu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. İsmet Ersöz, Konya 2009, XI+136 s.

Allah Teâlâ'nın en büyük isimlerinden biri olan ve Kur'an'da çokça geçen "er-Rahman" ismi ve bu isim etrafındaki birtakım iddiaların incelenmesini konu edinen "*Kur'an'da er-Rahman İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhatap Olan Ayetlerin Yorumu*" başlıklı bu çalışma; giriş, üç bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir.

Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi ve metodu belirtilmiştir.

"*RHM Kökünün Kur'an-ı Kerim'de Kullanışı*" başlıklı *Birinci Bölüm*'de "RHM" kökünün anlam sahası ortaya konulmuş, Allah Teâlâ'nın bu kökten türeyen diğer isimleri inceleyerek bu isimler arasındaki anlam farkları zikredilmiştir. Ardından da er-Rahman isminin etimolojik yapısı hakkında bilgiler verilmiştir.

"*er-Rahman Vasfı ve Kur'an-ı Kerim'de Kullanılışı*" başlıklı *İkinci Bölüm*'de ise er-Rahman ismi Kur'an ayetleri bağlamında incelenerek bu kelimenin geçtiği ayetler tespit edilmiştir. er-Rahman kelimesinin değişik ayetlerde kazandığı değişik anlamlar kaydedilerek söz konusu ayetler muhteva bakımından değerlendirilmiştir.

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-posta: hugur@selcuk.edu.tr

Üçüncü Bölüm'de ise *er-Rahman Vasfıyla İlgili İddialar ve Bu İddialara Verilen Cevaplar* ele alınmış, çalışmanın omurgasını oluşturan bu bölümde, er-Rahman ismi etrafında İslam'ın ilk dönemlerinde müşrikler tarafından dile getirilen ve son yüzyıllarda müsteşrikler tarafından ortaya atılan birtakım iddialara yer verilmiştir. Bu bölümde ayrıca Kur'an ayetlerine ve bazı âlimlerin eserlerine müracaat edilerek söz konusu iddialara cevap bulunmaya çalışılmıştır.

Çalışma, genel bir değerlendirme ve ulaşılan sonuçların özetlendiği *Sonuç* bölümü ile bitirilmektedir.

Çalışmada, Kur'an'da Allah'ın isimleri arasında zikredilen er-Rahman kelimesinin başka dillerden geldiğine dair iddiaların aksine kelimenin Arapça kaynaklı olduğu birtakım delillerle savunulmuştur. Söz konusu ismin kaynaklarda, "Allah'ın mümin olsun, kâfir olsun bütün insanlara rahmetiyle muamele etmesi ve onlardan lütuf ve nimetlerini esirgememesi" şeklinde anlaşıldığı, bununla birlikte bu kelimenin, geçtiği ayetlerde bağlamlarına göre birtakım nüanslar barındırdığı vurgulanmıştır. Maden, kelimenin geçtiği ayetler, hadisler, dilsel açıklamalar ve tefsirlerdeki yorumlar göz önünde bulundurularak er-Rahman'ın, "Cenâb-ı Hakk'ın zaman ve mekânla sınırlı kalmaksızın bütün varlıklara ilâhî rahmeti ile muamele etmesi, onlara sonsuz nimet ve bolluk, iyilik ve bağış saçması" şeklinde anlaşılabilirliğini söyler. Ona göre er-Rahman kelimesinin geçtiği bütün ayetlerde, bu ismin muhtevastaki şefkat, rahmet ve merhamet vurgusu vardır.

Tezde açıklandığına göre er-Rahman vasfının geçtiği ayetler, bütün vahiy sürecine dağılmıştır. Müsteşriklerin Rahman ismi hakkındaki iddialarının bir delile dayanmaktan öte, İslam'ın getirdiği tanrı anlayışına karşı bir nefret ve hazımsızlıktan kaynaklanmıştır.

Tezde ortaya konulan birtakım konular dikkat çekicidir. Mesela Cahiliye dönemi Araplarında "Rahman" adlı bir Tanrı inancı bulunduğu Cahiliye dönemi şairlerinin şiirleri delil gösterilerek ortaya konulmuştur. Yine, Rahman ve Rahim kelimelerinin anlamsal ve biçimsel değerlendirmesinin yapılması, aralarındaki anlam farklarının başarıyla ortaya konulması takdire şayandır. Öte yandan Kur'an'da rahmet kelimesinin delalet ettiği ondan fazla anlam zikredilmiştir. Ayrıca Kur'an'da rahmet kelimesiyle birlikte anılan şahıslar sıralanarak rahmet kelimesinin bu şahıslarla ne gibi anlamlar kazandığı serimlenmiştir.

Maden, çalışmasında Rahman kelimesinin eğitim açısından değerlendirilmesini yapmıştır. Çalışmanın diğer bazı bölümlerinde dil, tasavvuf, hadis gibi birtakım bilim dallarına ait kaynakları kullanmak suretiyle ona zenginlik kazandırmıştır. Tefsirle ilgili bahislerde Taberî, Zemahşerî, Râzî gibi temel tefsir kaynaklarına müracaat edilmiş, dil bahislerinde ise lügavî kaynaklardan başarıyla istifade edilmiştir.

Bu çalışma; bir Yüksek Lisans Tezi olarak, muhtevası, temel kaynakları başarıyla kullanması, planı ve bibliyografya zenginliği açısından başarılı ve okuyucuya katkıda bulunacak bir çalışma olmuştur. Araştırmayı hazırlayan Mustafa Maden'i tebrik ederiz.

Tez Tanıtımı II

Dr. Hakan UĞUR*

BALTACI, Naile, *Ebû Saîd el-Harrâz'ın Kitâbu'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbu'l-Hakâik ve Kitâbu'l-Ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç Dr. Hülya Küçük, Konya 2009, XV+154 s.

Ebû Saîd el-Harrâz'ın (v. 286/899) *Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitâbü'l-Ferâğ ve Kitâbü'l-Hakâik* adlı yazma eserlerinden hareketle tasavvufî görüşlerini ortaya koymaya yönelik olan *Ebû Saîd El-Harrâz'ın Kitâbu'l-Keşf Ve'l-Beyân, Kitâbu'l-Hakâik ve Kitâbu'l-Ferâğ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufî Görüşleri* adlı bu çalışma; giriş, iki bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir.

Giriş bölümünde Harrâz'ın hayatı, eserleri, suffî hocaları, talebeleri ve kendinden sonraki dönemlere etkileri hakkında bilgi verilmiştir. Eserleri hakkında verilen bilgilerde eserlerin baskıları ve yazma nüshaları hakkında da bilgi sunulmuştur. "Etkileri" başlığı altında, ilk dönem tasavvuf kaynakları ile bazı temel eserler olan Serrâc'ın (v. 378/988) *el-Lüma'* adlı eseri, Kelâbâzî (v. 380/990), Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) *er-Risâle*'si, Hucvîrî (v. 470/1077), Gazzâlî (v. 505/1111), Ferîdüddîn Attâr (v. 618/1221), Sühreverdî (v. 632/1240), Şa'rânî (v. 973/1565) gibi âlimlerin eserlerinde Harrâz'ın kaynak olarak kullanıldığı yerler tespit edilmiştir.

"*Harrâz'ın Üç Eseri ve Tercümelei*" başlıklı birinci bölümde Harrâz'ın adı geçen üç adet yazma eserinin öncelikli olarak geniş çapta tanıtımları yapılmış, eserlerin asılları ve tercümelerine yer verilmiştir. Yazma olarak Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-posta: hugur@selcuk.edu.tr

Koleksiyonu'nda bulunan bu eserlerin başka bir nüshasına rastlanmadığı belirtilen eser, bu yazmaların gün yüzüne çıkarılması açısından da oldukça önemli bir çalışmadır. Çalışmada kaynak gösterilmekle yetinilmeyip eserlerin tercümelerinin de yapılmış olması bundan sonra Harrâz ile ilgili yapılacak olan çalışmalar için büyük kolaylık sağlayacaktır.

İkinci bölümde ise Harrâz'ın adı geçen yazma eserlerinde yer alan tasavvufî haller, makamlar ve kavramlar hakkında (ârif ve mârifet, fenâ ve bekâ, velâyet-nübüvvet, zikir, tevhîd, ihlâs, şevk, havf ve recâ, muhabbet, kader-saîd-şakî, tevekkül, vera, irade-mürîd, riyâzet-mücâhede-tevfik) onun görüşleri tespit edilmiştir. Bu bölümde Harrâz tarafından temellendirildiği ifade edilen fenâ ve bekâyâ da değinilmiştir. Ayrıca Harrâz tarafından sadece tanımı yapıp hakkında kapsamlı bilgi verilmeyen kavramlara da müstakil bir başlık altında yer verilmiştir. Çalışma, ulaşılan sonuçların özetlendiği sonuç bölümü ile bitirilmektedir.

Baltacı'nın tespitine göre Harrâz'ın bu eserlerindeki görüşleri içerik olarak sonraki Tasavvuf kaynaklarıyla örtüşmesine rağmen diğer kaynaklarda Harrâz'a atfedilen sözlere bu çalışmada esas alınan eserlerde rastlanmamıştır. Tasavvuf Tarihi'nde fenâ ve bekâ hakkında ilk söz söyleyen kişi olarak bilinen Harrâz'ın *Kitâbu'l-Hakâik*'te tanımını yaptığı kavramlar arasında fenâ ve bekâ bulunmamaktadır. Araştırmacının tespitine göre Harrâz, değindiği bütün kavramları fenâ ve bekâ perspektifinden ele almaktadır.

Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân tamamıyla enbiyâ ve evliyâ arasındaki üstünlük problemini tartışmaktadır. Araştırmacıya göre bu husus, ilgili problemin o günkü tartışma konuları arasında yer aldığını göstermektedir. Harrâz, diğer bir eseri olan *Kitâbü'l-Hakâik*'ta yetmiş iki adet kavramı tanımlamakta ve her birisini kısa birer cümle ile izah etmektedir. Araştırmacıya göre Harrâz, bu kavramları seyr-i sülûkün aşamaları olarak değerlendirmektedir. *Kitâbü'l-Ferâğ*'da ise Tasavvuf yolunda bulunan kişinin ruh hali irdelenmekte, karşılaşıcağı durumlar hakkında yol gösterici tahliller yapılmaktadır.

Harrâz ve eserleri hakkında bundan sonra yapılacak araştırmalarda müstağni kalınamayacak olan bu çalışma hem hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermek hem de ona ait olan ve yazma olarak bulunan üç risalenin tercümelerini sunmuş olmakla ilk dönem Tasav-

vuf kaynakları hakkındaki çalışmalara önemli bir katkı sağlamaktadır. Ayrıca Tasavvuf Tarihi ile ilgili yapılacak ilk dönem araştırmalarında da kaynak olarak kendisinden faydalanılacak bir çalışma meydana getirilmiş olmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

1. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle yayın kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Çalışmalar üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır.
6. Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
9. Dergide yayımlanması istenen yazılar ilahiyatdergi@cu.edu.tr adresine e-posta yolu ile gönderilmelidir.
10. Yayımlanacak yazılar ekler de dâhil olmak üzere teorik çalışmalar için 25 (yirmi beş), uygulamalı çalışmalar için 30 (otuz) dergi sayfasıyla sınırlıdır.
11. Yazıların sonuna 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve İngilizce özet eklenmelidir.
12. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler özetin altına yerleştirilmelidir.
13. Çeviriler orijinal metinleri ile gönderilmelidir.
14. Yazılarda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
15. Dergiye gönderilen yazılar A4 boyutlarında, üst, alt, sağ ve sol 2,5 cm boşluk bırakılarak, 1,5 satır aralıklı, sola dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Tablo, resim, şekil, grafik vb. ilaveler derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm sınırlarını aşmamalıdır.
16. Dipnotlarda kitap isimleri *italik* olarak yazılmalı, makale isimlerinde ise makale başlığı tırnak içinde ve normal, yer aldığı kitap ve dergi ismi *italik* olarak yazılmalıdır.