



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 9

Sayı 2

Temmuz-Aralık 2009

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan)

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Asım Yapıcı (Başkan)

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

Yrd. Doç. Dr. Hasan Akkanat, Yrd. Doç. Dr. Bekir Tatlı

Redaksiyon ve Dizgi

Doç. Dr. Asım Yapıcı, Yrd. Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

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

ilahiyatdergi@cu.edu.tr

Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

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

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

Bu Sayının Hakemleri ve Danışma Kurulu:

- Prof. Dr. Ali Köse, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Ali Osman Ateş, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Ali Taşkın, *Cumhuriyet Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Ali Toksarı, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Hakkı Aydın, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Hasan Kayıklık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Hayati Hökelekli, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Kamil Çakın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Metin Bozan, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Musa Bağcı, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Nasi Aslan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. Sadık Akdemir, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Sebahattin Samur, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Selçuk Coşkun, *Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Süleyman Dönmez, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Şahin Filiz, *Akdeniz Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Şamil Dağcı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Hakemlerin isimleri harf sırasına göre dizilmiştir.

İÇİNDEKİLER

Doç. Dr. Asım YAPICI

Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri
(Çukurova Üniversitesi Örneği) 1

Doç. Dr. Abdulkadir EVGİN

Buhârî ve Müslim'in İlk Hadisleri ve "İlk Olma Gerekçeleri" Hakkında Bir Araştırma 39

Doç. Dr. Abdulkadir EVGİN

Meşhur Sünen'lerin İlk Hadisleri ve "İlk Olma Gerekçeleri" Hakkında Bir Araştırma 69

Yrd. Doç. Dr. Orhan ATEŞ

Salim b. Zekvân'ın Siresi'nde Hz. Osman'la İlgili Kısımın İbâzi Fikirler Açısından
Değerlendirilmesi..... 97

Yrd. Doç. Dr. Önder BİLGİN

Petrus Abaelardus Skolâstiği: Sic et Non 113

Yrd. Doç. Dr. Abdullah POŞ

Mersin'deki Yabancı Devlet Konsoloslarının Faaliyetleri (1852-1908)..... 135

Yrd. Doç. Dr. İzzet SARGIN

Toplumsal Düzen Açısından Hukuk ve Devlet..... 157

Yrd. Doç. Dr. Bekir TATLI

"Hz. Peygamber'in Dinî Mimariye Nakşedilen Sözlerinin Bölge Halkına Verdiği
Mesajlar" Edirne-Balkanlar (Genel) Mukayesesi 179

Dr. Burhan BALTACI

İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı VI. Koordinasyon Toplantısı..... 217

Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği)*

Doç. Dr. Asım YAPICI**

Atıf / ©- Yapıcı, A. (2009). Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2), 1-37.

Özet- *Sekülerleşme teorisi hakkında “katı”, “ılımlı” ve “uzlaşım sal” şeklinde ifade edebileceğimiz üç farklı yorum yapılmaktadır. Katı yorumuna göre pozitivism, rasyonalizm ve modernizmle birlikte dinin siyasal ve sosyal hayatı yönlendirme gücü gittikçe zayıflayacak, neticede bireysel bilinç de dinî duygulardan arınacaktır. İlimli yorum, dinin siyasal ve sosyal hayattaki etkinliğinin azalacağını, fakat dinin içselleşip bireyselleşerek varlığını devam ettireceğini ileri sürmektedir. Her iki yorumu eleştirerek uzlaşımçı yaklaşımı benimseyenler sekülerizmin dini, dinin de sekülerizmi etkileyeceğini, yani her iki olgu arasında karşılıklı bir etkileşim olduğunu iddia etmektedirler. Sekülerleşme teorisine itiraz eden araştırmacılar ise yeniden dine dönüşün yaşandığını ısrarla söylemektedir. Ancak, bu noktada dönüş yapılan dinin neliği ve niteliği üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu çalışma burada sözü edilen tartışmalara Müslüman Türk toplumu açısından müdahil olmak istemektedir. Çukurova Üniversitesinde lisans düzeyinde öğrenim gören öğrencilerin zihinlerinde “din” ve “İslam” kavramlarının neler çağrıştırdığı araştırılmıştır. Böylece sekülerleşmeden en çok etkileneceği düşünülen üniversite gençliğinin genel anlamda “din”, özelde ise “İslam dini” hakkındaki düşünceleri analiz edilmiştir. Bulgular “Sosyal Kimlik Teorisi” ve “Sosyal Temsiller Teorisi” bağlamında tartışılmıştır.*

Anahtar sözcükler- Sekülerleşme, Modernleşme, Din, İslam, dindarlık, maneviyat.



* Bu makale "Türkiye ve Almanya Örneğinde Seküler Toplumlarda ve Laik Devletlerde Din Eğitimi" (7-8 Kasım 2008, İstanbul Bilgi Üni. Dolapdere Kampüsü) başlıklı uluslar arası sempozyumunda tebliğ olarak sunulan metnin, gözden geçirilerek yeniden düzenlenmiş şeklinden ibarettir.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak. e-posta: asimiyapici@cu.edu.tr

Giriş

Bu çalışma, “din” ve “İslam” kavramlarının Türk gençliğinin zihninde ne tür çağrışımlar yaptığını belirlemek, buradan hareketle dinin onlar için ifade ettiği önemi ve anlamı araştırmak istemektedir. Amacımız; sancılı bir modernleşme süreci yaşayan, ancak ne eskisi kadar geleneksel ne de arzulanan kadar modern olabilen Türk toplumunda yetişen gençlerin dini nasıl algılayıp anlamlandırdıklarını tespiti çalışmaktır. Bu bağlamda, laik bir devlet yapısı içinde rasyonalist-pozitivist bir eğitim sürecinden geçen ya da en azından böyle bir eğitimden geçmesi planlanan gençlerin “din” ve “İslam” kavramlarına yükledikleri anlamların geleneksel-kurumsal bir din ve dindarlığa mı, yoksa modern-bireysel bir din ve dindarlığa mı atıf yaptığı meselesini tartışmak arzusundayız.

Bilindiği üzere geleneksel toplumlarda sosyal ve siyasal hayatın yönlendirilmesinde başat bir role sahip olan dinin etkinliği modern toplumlarda zayıflamış gibi görünmektedir. Kuşkusuz bu durumun çok çeşitli sebepleri söz konusudur. Dahası, gerek geleneksel toplumlar ve bireylerin dinin etkisini hangi boyutlarda ve ne düzeyde hissettiği, gerekse günümüz modern toplumlarında söz konusu etkinin ne düzeyde ve hangi boyutlarda azaldığı meselesi çözüm bekleyen ciddi bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın söz konusu probleme kısmen müdahil olma gibi bir arzu taşıdığını da söylemek durumundayız.

Kuramsal Çerçeve

1. Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Din ve Dindarlık

Bilindiği üzere Rönesans ve Reform hareketleri, coğrafi keşifler, Aydınlanma Felsefesi, sanayileşme devrimi ve bunun beraberinde getirdiği şehirleşme olgusu Avrupalı Hıristiyanların sadece günlük hayatlarını etkilemekle kalmamış, aynı zamanda onların dini algılama, anlama ve yaşama biçimlerini de köklü bir sarsıntıya uğratmıştır (Günay, 1986; 1987; Berger, 2001; 2002b; Alperen, 2003). Bu süreçte bir yandan geleneksel Katolikliğe karşı Protestan dünya görüşünün ortaya çıktığı, bir yandan da din olgusunun ciddi biçimde tartışmaya açıldığı görülmüştür. Neticede “dünyaya dönük zahit” (Weber, 1964: 166) tiplemesinin yüceltilmesi ile birlikte sekülerizmin Hıristiyan Batı dünyasının siyasal ve sosyal hayatını derinden etkileme durumu söz konusu olmuştur. Öyle ki, dinin siyasal ve sosyal hayat üzerindeki etkinliğinin azalması, dünyevî bir yaşamın alkışlanması, dahası dinin müdahale etmediği, tamamen aklın ve bilimin öngördüğü bir hayatın kutsanması, Batı dünyasında dinin hem özü hem de işlevsel değeri ile ilgili tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Özellikle 1800-1950 yılları arasında din farklı düzeylerde tartışılmış, sorgulanmış, hatta zaman zaman modernitenin beraberinde getirdiği insanî değerlerin düşmanı ilan edilmiştir. Buna bir de Pozitivizm, Darwinizm, Marksizm, Freudizm ve Nihilizm başta olmak üzere ateist düşünce sistemlerinin din karşıtı söylemleri eklenince “*dinin sonunun yaklaştığı ve bir daha dönmek üzere tarih sahnesinden çekileceği*” kehanetinde bile bulunulmuştur. Hatta dinin ve Tanrının muhtemel ölüm tarihini belirleyenlere bile rastlanılmıştır (Stark, 2002; Köse, 2001). Çünkü dünyevileşmenin hem toplumsal şuuru hem de bireysel bilinci etkileyeceği, dahası eğer süreç normal seyrinde devam ederse siyasal ve sosyal hayatta olduğu gibi bilincin de tamamen dinî düşüncelerden arınacağı iddia edilmiştir (Berger, 2002a: 13; Köse, 2001: 152-153). Söz konusu bu iddia: “*Kilise güç kaybederse bireysel dindarlık zayıflayacak, bireysel dindarlık zayıfladıkça da kilise güç kaybedecektir.*” varsayımına dayanmaktaydı (Stark, 2002: 38). Sekülerleşmenin katı yorumunu içeren bu yaklaşıma göre *modernleşme arttıkça sekülerleşme süreci kuvvetlenecek, neticede din yerküreden tamamen silinecektir* (Köse, 2006: 12).

Hıristiyan Batı dünyasında yaşanan gelişmeler kısmen Müslüman dünyada da görülmüştür. Ancak burada, daha ziyade ya genel anlamda dinin eleştirisi ya da özelden Müslümanların dini anlama ve yaşama biçimlerinin tenkidi söz konusu edilmiştir. Dahası, sekülerizm, ziyadesiyle dünyevileşmiş elitler tarafından İslam dünyasına çeşitli biçimlerde dayatılmış olsa da, Müslüman topluluklar arasında Batılı anlamda bir sekülerleşme tam olarak tezahür etmemiştir. Aslında bu durumu da doğal karşılamak gerekir. Zira Temimi'nin de (2009: 34-35) vurguladığı gibi sosyo-kültürel ve tarihî açıdan sekülerizm Batının kendi iç dinamiklerinden doğmuştur. Fakat aynı şeyi Müslüman dünya açısından söylemek pek mümkün değildir. Çünkü İslam dünyasında sekülerleşme ihtiyacından öte Batının etkisini hissederek Batıya benzeme arzusu ve Batı tarzı modernleşme tutkusu ön plana çıkmıştır.

Osmanlı Devletinin son yüzyılında siyasal ve sosyal hayatta ciddi anlamda değişim ve dönüşümler yaşanmaya başlamış, bu durum Türkiye Cumhuriyetinin kurulmasından sonra daha da hızlanarak devam etmiştir. Bu süreçte Müslüman Türk toplumunda yaşanan değişim ve dönüşümlerin *Batı'dan hareketle ve Batı'ya doğru* bir seyir izlediği bilinen bir gerçektir. Çünkü ilhamını evrensel kabul edilen Batılı değerlerden alan modernleşme çabalarında yerellik ve kültürel öznellik ikinci plana itilmiştir. Modernitenin temelini oluşturan rasyonalizm, pozitivizm ve sekülerizmin etkileri siyasal ve sosyal hayatla birlikte dinî hayatta da kendisini açıkça hissettirmiştir. Esasen bunun böyle olması da doğaldı. Çünkü İslam hayatın her tarafına müdahale eden ya da ettiği kabul edilen bir din olduğu için siyasal ve toplumsal

hayatı düzenlemeye yönelik düşünce ve eylemler şu ya da bu şekilde dini anlama, algılama ve yaşamaya da etki etmekteydi.

Modernite ve sekülerizmin dinin siyasal ve sosyal hayattan çekilmesini ısrarla talep etmesi bir yönüyle dinin söz konusu her iki alanda icra ettiği işlevlerin zayıflamasına zemin hazırlamıştır. Ancak, adeta ruhunu kaybeden modern insanın kutsala, aşkın olana ya da tabiatüstü bir varlığa inanma, sığınma ve bağlanma ihtiyacı, akıl ve bilim dâhil başka şeylerle bir türlü doyurulamadığı için, dindarlık olgusu ya kurumsal boyutunu koruyarak bireysel bir karaktere ya da kurumsal dinle bağı büyük oranda veya kısmen kopuk bireysel maneviyatçılığa bürünmüştür. Bu noktada ise birincisi “*modernite ile dinin karşılıklı birbirini etkilediği*” ikincisi ise “*kutsalın vazgeçilmezliği*” şeklinde özetlenebilecek kuramsal açılımlarla karşılaşılmaktadır.

Burada bahsi geçen birinci yaklaşım modernizm, sekülerizm ve pozitivizmden etkilenecek yeni bir yapı ve muhteva kazanan dinin, modern seküler hayat içerisinde, Oswalt'ın (2006) ifadesiyle “*Seküler Çan Kuleleri*” inşa edilerek varlığını koruduğuna gönderme yapmaktadır. İkinci yaklaşımı savunanlar ise katı sekülerleşme teorisinin yanlışlandığını, kutsalın birey için vazgeçilmez olduğunun gayet açık bir şekilde tezahür ettiğini söylemektedirler. Seküler ülkelerde Tanrı inancı başta olmak üzere dinî inanç esaslarının güncelliğini koruması ve genel anlamda dinselikle bir artışın yaşanması bu yaklaşımı destekleyen gelişmeler olarak değerlendirilmektedir. Gerçekten de günümüzde sıklıkla yapılan “*yeni dindarlık biçimleri*” ya da “*dinsellikte artış*” tartışmaları göstermektedir ki, din tarih sahnesinden çekilmemiş, aksine bireysel boyutlarıyla daha güçlü, fakat tamamen geleneksel olmayan bir tarzda varlığını olanca gücüyle hissettirmeye başlamıştır (Berger, 2001, 2002a; 2002b; Bell, 2006; Hadden, 2002) Buna; “*dinin krizinden sekülerizmin krizine*” (Berger, 2002b) diyenler olduğu gibi “*Tanrı'nın intikamı-rövanşı*” (Keppel, 1992) adını verenlere bile rastlanmaktadır*. Dahası ısrarla sekülerizmi savunan bazı bilim adamları dinselikle artışını yeniden müşahade edince fikirlerinde revizyona gitmişlerdir. Bu konuda Berger tipik bir örnek olabilir. Zira sekülerizmin geliştiği bir dünyada hâlen dinin nasıl yaşadığını incelerken bu görüşünü değiştiren Berger (2002a: 12-13): “*Seküler eğilimli Chicago Üniversitesinin varlığı İran'ın Kum şehrindeki medreselerin varlığından daha ilginç*

* Bu noktada: “Öldü denildiği anda adeta yeniden dirilen ‘din’ nasıl bir dindir?” ve “Acaba Batıdaki dinselikle artışla Müslüman dünyadaki dinselikle artış nerelerde örtüşmekte, nerelerde ayrışmaktadır?” sorularına cevap aramak hem işlevsel hem de anlamlı olabilirdi. Ancak bu sorular çalışmanın sınırlarını ciddi derecede zorlayacağı için konuyu burada tartışmak istemiyoruz.

bir konudur." derken, seküler bir çağda dinin ve dini kurumların hâlâ nasıl ayakta kaldığını araştırmanın anlamlı olmadığını, esasen dinin var olduğu bir dünyada nasıl oldu da sekülerizmin gelişme gösterdiğini araştırmak gerektiğini vurgulamaktadır.

Yeniden dine dönüş ve dinselikteki artış Müslüman dünyada da yankısını bulmuştur. Zaten dört başı mamur bir modernleşme ve Batılılaşma süreci yaşamayan/yaşayamayan İslam ülkelerinde gerek küreselleşmenin dinî kimlik hatlarına yaptığı olumsuz baskıyı göğüslemek, gerek Müslüman toprakların emperyalist güçler tarafından işgalini engellemek, gerekse İslam dünyasındaki geri kalmışlığın ve çöküntünün Kur'an'dan uzaklaşmaya bağlanması vs. sebepler, şehirleşme ve modernleşmenin beraberinde getirdiği psikolojik sorunlar ve sosyal buhranlarla birleşince referanslarını doğrudan doğruya Kur'an'dan veya tarihsel-dinî geleneklerden alan sosyal hareketler güçlü bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır.

İslam dünyasında modernleşmenin öncülüğünü yapan ülkeler içerisinde özellikle Türkiye'nin Batılı değerlerle daha barışık bir görüntü çizdiği söylenebilir. Zira yüzyılın başında Osmanlı Devletiyle birlikte modernleşmenin öncülüğünü yapan Mısır ve İran'da, zaman içerisinde görülmüştür ki *laiklik*, *sekülerizm* ve *demokrasi* Türkiye'deki kadar gelişmemiş/gelişememiş, hatta İran örneğinde olduğu gibi daha da gerilemiştir. Bu durumun sebepleri üzerinde ayrıca durulabilir. Burada bizi asıl ilgilendiren, Osmanlı Devletinin son dönemlerinde başlayan Batılılaşma ve modernleşme hareketinin Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra hızlanarak devam etmesine rağmen, özellikle son 25-30 yıl içerisinde Türkiye'de dine verilen önemin, dinî değerlere bağlılığın, kısaca dinselikteki artışın gözle görülür bir düzeye ulaşmasıdır.

2- Türk Gençliğinde Dinî Hayat

Siyasal ve sosyal hayatta yoğun bir Batılılaşma-modernleşme süreci yaşansa da Türk toplumu büyük ölçüde dinî-sosyo-kültürel değerlerle bağını sürdürmüş ve hâlâ sürdürmeye devam etmektedir.

Türk toplumunun dinî hayatını araştırmayı konu edinen çalışmalar göstermektedir ki tahsil ile dindarlık arasında ters yönlü bir ilişki vardır. Başka bir deyişle seküler alanlarda yüksek tahsil yapmanın dinî değerler ve dinî hayat üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olduğu, özellikle ülkemizde yapılan çalışmalarda tespit edilmiş bir husustur. Mesela, Tablamacıoğlu (1962) dindarlıkla öğrenim düzeyi arasında ters yönlü bir ilişki görüldüğünü, Günay (1999) öğrenim düzeyi yükseldikçe namaz kılmama ve oruç tutmama eğiliminin arttığını

söylemektedir. Köktaş'ın (1993) bulguları da bu yöndedir. Çelik'te (2002) benzer bir sonuca ulaşmakta ve Allah inancı açısından değerlendirildiğinde, öğrenim durumu yükseldikçe kesin ve kuvvetli inanç tutumunda bir azalmanın, kararsızlık ve inanmama durumunda ise bir artışın gözlemlendiğinden bahsetmektedir. Öğrenim durumuna paralel olarak dini inkâr düzeyinin arttığını ifade eden Aydın'ın (1995) tespitleri de bu bağlamda ele alınabilir. Keza, Fırat'ın (1977) çalışması da bu kapsamda değerlendirilebilir. O, üniversiteli gençler üzerinde yürüttüğü araştırmasında öğrencilerin bir kısmının üniversiteye gelmeden önceki inançlarında değişmeler yaşandığını, özellikle rasyonel inanç, inançsızlık, inanç aleyhtarlığı ve dine ilgisizlikte artışların görüldüğünü ifade etmektedir. Mehmedoğlu (2004), yaptığı çalışmaya dayanarak "inanç" ve "ibadet" boyutunda en düşük puanı alanların üniversite mezunları olduğunu belirtmektedir. Ona göre dinin etkisini en kuvvetli hissedenenler ilkökul mezunları; en az hissedenenler ise yüksek okul mezunlarıdır. Uysal'ın (2006) ulaştığı sonuçlara göre dinin etkisini en çok ilkökul, en az üniversite mezunları hissetmektedir. Kayıklık (2003) eğitim durumu ile "inanç" arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmadığını, fakat eğitim düzeyi arttıkça "ibadet" davranışında azalma görüldüğünü söylemektedir. Akdoğan'ın (2004) çalışmasından elde edilen sonuçlara göre de eğitim düzeyi arttıkça namaz kılma davranışında gerileme ortaya çıkmaktadır. Zira gerek okur-yazar olmayanların gerekse ilkökul mezunlarının diğer kategorilere nispetle daha fazla namaz kıldığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte Oruç tutmak ve Cuma namazı kılmakla eğitim düzeyi arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki gözlenmemiştir.

Bir fikir vermesi bakımından burada özetlediğimiz çalışmalara göre, tahsil düzeyi yükseldikçe hem genel dindarlık eğilimleri hem de özeldinî pratiklerin yapılma sıklığında kayda değer düşüşler ortaya çıkmaktadır. Çünkü akademik bilgi birikimine bağlı olarak düşünce yapıları da irrasyoneliteden rasyonaliteye doğru evrilmektedir (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975). Esasen bu özelliğinden dolayı eğitim, özellikle de üniversite öğretimi yüksek düzeyde sekülerleştirme potansiyeli taşımaktadır. Türk modernleşme sürecinde de bu durum açıkça kendini hissettirmiştir (Kirman, 2005).

Kuşkusuz bu durumu besleyen daha spesifik sebepler de söz konusudur. Seküler eğitim veren fakülte ve bölümlerde zaman zaman din ile bilimin karşı karşıya konulması, yüksek öğrenim sürecinin beraberinde getirdiği sorgulayıcı akademik zihinsel yapıyla dinin eleştirel bir tarzda değerlendirilmesi, üniversite sürecinde öğrencilerin göreceli olarak bireyselleşmeye başlaması ve özgürleşmesi bu kapsamda değerlendirilebilir. Özellikle Türk eğitim sisteminin pozitivist yapısının –modernitenin dini adeta modern önceki dönemin

kalıntısı olarak değerlendiren yaklaşımıyla birleştiği durumlarda- bilinç ile inanç arasındaki bağı zayıflatıcı bir fonksiyon üstlendiği ileri sürülebilir (Yapıcı, 2006b, 2007a). Nitekim eğitim düzeyi artan bireyler arasında dine mesafeli durma, ateistik eğilimler ve din değiştirme oranının fazla çıkması (Sherkat & Ellison, 2004) genel anlamda modernite ve sekülerizmin geleneği sorgulayıcı, hatta dışlayıcı tutumunun yansıması olarak kabul edilebilir. Ayrıca, yaklaşık 18-35 yaş arası kapsayan dönemin, hayatın en az dindar olunan safhasına denk düşmesi de, söz konusu dönemde dinî eğilimlerin belirgin bir şekilde zayıflamasının gelişime bağlı psikolojik süreçlerden kaynaklandığı düşüncesini akla getirmektedir (Hökeleli, 2005; Argyle & Beit-Hallahmi, 1975).

Ülkemizde yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçlar yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik statü, aile yapısı, kır ya da kent kökenli olmak, din eğitimi alıp almama, yüksek tahsil yapıp yapmama gibi faktörlere bağlı olarak az ya da çok değişiklik arz etse de hem genel itibarıyla Türk insanının hem de özelden de Türk gençliğinin dini önemli, hatta vazgeçilmez olarak algıladığı, dindarlık düzeylerinin de –çeşitli değişkenlere göre farklılaşmasıyla birlikte- ortalamanın üstünde yer aldığı görülmektedir. Bu noktada Türk insanının dindarlık eğilimlerinin özellikle aile ortamından beslendiğini söylemek durumundayız. Bu beslenme Tosun'un da (2001: 163-165) vurguladığı gibi ya ebeveyn tarafından kasıtlı-bilinçli öğretilerle ya da sosyalleşme süreciyle gerçekleşmektedir. Çünkü gerek aile gerekse yakın sosyo-kültürel çevre çocuğu kendi toplumunun ve kültürünün ürünü haline getirmek ister. Bu süreçte bir yandan iç ve dış dinî grup algılarını öğrenen, böylece dinî ve mezhebî kimliğini kazanan çocuklar (Leyens, Yzerbyt, & Schadron, 1996, Lorenzi-Cioldi & Doise, 1994, Yapıcı, 2004) bir yandan da taklit, özdeşleşme ve benimseme süreçleriyle toplumunda cari olan dinî değerleri ve dinî sembolleri içselleştirerek bunları kişiliklerinin bir parçası haline getirirler (Günay, 1981). Türk gençlerinde dindarlığı besleyen kaynakların başında ailenin geldiği pek çok çalışmada teyit edilmiş bir husustur (Fırat, 1977; Bayyığıt, 1989; Kaya, 1998; Şahin, 1999). Esasen bu durumu doğal karşılamak gerekir. Zira din(darlık) konusunda hâlâ en geçerli kuram sosyal öğrenmedir. Bu da öncelikle aile içinde gerçekleşmektedir (Beit-Hallahmi, 1989; Vergote, 1966).

Türk gençlerin dine bakışları ve dindarlık düzeylerini etkileyen en önemli faktörlerden birisi de din eğitimi alıp almamalarıdır. Burada kastedilen çocukluk ve ergenlik döneminde resmî ya da özel Kur'an Kurslarına devam edilmesi, özel bir takım kişi ya da gruplardan din eğitimi alınması, MEB'e bağlı olarak orta seviyede din öğrenimi yapan İmam-Hatip Liselerinde öğrenim görülmesi vs.dir. Gerek bu tür bir din eğitimi alanlarda gerekse

yüksek seviyede din öğreniminin yapıldığı İlahiyat Fakültelerinde öğrenim görenlerde dinî kimlik, dinî inanç ve teslimiyet, dinî ibadet ve yaşayış, nihayet dinin etkisini hissetme düzeyinin, din eğitimi almayanlara nispetle daha yüksek olduğu yapılan çalışmalarda teyit edilen hususlar arasındadır (bk. Fırat, 1977; Uysal, 1994; Kula, 2001; Yıldız, 2006; Kaya, 1998; Şahin, 1999; Yapıcı, 2003; 2007a). Kuşkusuz burada bahsedilen faktörlerin dışında gençlerin dinî yaşayışını etkileyen pek çok sebepten söz edilebilir. Bu bağlamda bazen arkadaş çevresi, bazen sosyo-ekonomik düzey, bazen de cinsiyet, yaş ve kişilik gibi faktörler ön plana çıkartılmaktadır. Çeşitli bağımsız değişkenlerin dinî tutum ve davranışlar üzerinde etkili olup olmadığını araştıran bu gelenekle birlikte, meseleye toplumun siyasal ve sosyal yapısının bireyler üzerindeki etkisi ile modernite ve sekülerizasyon sürecinin dinî yaşantıyı dönüştürücü gücünü önceleyen çalışmalar birlikte değerlendirdiği zaman, Türk gençliğinin büyük oranda inandığı dinle, yani İslam'la barışık olduğu rahatlıkla söylenebilir. Mesela, Yapıcı (2006a; 2007a) tarafından üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen çalışmalarda tespit edilmiştir ki; gençlerde dinin etkisini hissetme düzeyi sekülerizmin taraftarlarının beklediği kadar düşük değildir. Zira onların “dinin etkisini hissetme ölçeğinden aldıkları puanlar ortalamanın üstündedir. Ortanın biraz üstünde dinî muhafazakârlık eğilimi taşıyan gençlerin dinî partikülarizm düzeyleri de kuvvetlidir (Yapıcı, 2002; 2004a). Müslümanlık onlara saygın ve prestijli bir kimlik algısı sunmaktadır (Yapıcı, 2004a; 2006b). Fiziksel ve sosyal hadiseleri anlamlandırma sürecinde dinî referanslardan önemli ölçüde beslenen (Yapıcı, 2003) gençler arasında dini “çok önemli” ve “önemli” bulanların oranı oldukça yüksektir (Yapıcı, 2004; 2006a; 2007a). Bununla birlikte kendilerini dindar olarak algılama eğilimleri ve İslamî ibadetlerden özellikle günlük beş vakit namaz kılma sıklıkları dine önem verme düzeyleri kadar kuvvetli değildir (Yapıcı, 2007a; Yapıcı & Kayıklık, 2005). Bu durum, Türk gençleri arasında dinin gerek inanç gerekse bireysel ve sosyal etki boyutuyla varlığını ve gücünü devam ettirdiği, ancak düzenli şekilde yapılması istenen *vakte ve şekle bağlı ibadetlerde* belirgin bir gerilemenin yaşandığı şeklinde değerlendirilebilir. Bu arada oruç tutma düzeyinin beş vakit namaz kılma düzeyine göre daha yüksek çıktığını da hatırlatmak gerekir. Bununla birlikte düzenli olmamakla birlikte ara sıra namaz kılan (Yapıcı, 2007a; Yapıcı & Kayıklık, 2005), yani inandığı varlıkla ilişkisini kesmeyen gençlerin sayısının oldukça yüksek çıktığını da söylemek durumundayız.

Bayyigit (1987), üniversite öğrencilerinin tamamının Allah inancı konusunda olumlu ve rasyonel bir tavır sergilediklerini, dine olumlu yaklaşıtlarını, bununla birlikte namaz ve oruç gibi ibadetlerin ifasında ilgisiz bir tutum takınmaya daha eğilimli görüldüklerini tespit

etmiştir. Kaymakcan'ın (2007) bulgularına göre lise öğrencilerinin dini pratiklerden özellikle namaz ibadetini ifa etme düzeyleri düşük çıksa da kendilerini inanan bir kişi olarak algılama oranları % 97.8'e ulaşmaktadır. Kaya (1998) ve Şahin'in (1999) üniversiteli gençler üzerinde gerçekleştirdiği çalışmalara dikkatlice bakılacak olursa, öğrencilerin kullanılan dindarlık ölçeklerinden aldıkları puanların -değişkenlere göre farklılık arz etmekle birlikte- ölçek ortalamasının epey üstünde olduğu rahatlıkla izlenebilir. Atalay'ın (2005) ilköğretim ve lise öğrencilerinin dindarlıklarını karşılaştırdığı araştırma ile Şahin'in (1993) yetiştirme yurtlarında kalan 12-21 yaş arası gençler üzerinde yürüttüğü çalışmanın sonuçları da bu kapsamda değerlendirilebilir.

Bu noktada şu hususu özellikle vurgulamak gerekir ki, sekülerleşme sürecinde dinin sosyal ve siyasal hayattaki etkinliği azalsa da bireysel bilinç dinî duygulardan arınmamıştır. Esasen Hökeleklî'nin de (2002: 12) belirttiği gibi toplumsal seviyedeki sekülerleşmenin mutlaka bireysel bilinç seviyesinde de gerçekleşeceği gibi bir zorunluluktan bahsedilemez. Zira geleneksel-kurumsal dinî yaşam biçimini terk eden bireyin kendisi için yeni bir dinsel yaşam biçimi arayışı içinde olması doğaldır. Tarihsel veriler göstermektedir ki insan dinsiz yaşayamamakta, -adına ister bireysel dindarlık densin isterse maneviyat- şu veya bu şekilde inançla bağıni sürdürmektedir (Kayıklık, 2006: 163). Nitekim sekülerizasyon sürecinde dinin özellikle mensuplarına kimlik sağlayıcı fonksiyonu devam etmekte, böylece o, gerek dış dünyanın gerekse var oluşun anlamlandırılmasında hâlâ belirleyici bir faktör olmaktadır. Bu durum dinin bireysel ve ruhsal etkisinin canlı bir şekilde devam ettiği anlamına gelmektedir. Bununla birlikte bireysel etkiler kadar belirgin olmamakla birlikte dinin sosyal ve sosyal psikolojik etkilerinin de belli oranda gücünü koruduğu söylenebilir. Bu da dinin sosyal hayattan da tamamen çekilmediği, yerine ve durumuna göre bazen açık bazen de örtük ve görünmeyen tarzda varlığını sürdürdüğü ve bireyleri etkilemeye devam ettiği şeklinde yorumlanabilir (Luckmann, 2003). Özellikle günlük namaz ibadetinin ifasında yaşanan gerileme dikkat çekici olmakla birlikte Allah'ın varlığının iç dünyada güçlü bir şekilde hissedilmesi dua ve tövbe etme düzeyinin yüksek çıkması (Yapıcı, 2007a) dinin Allah ile kul arasında manevî bir bağ ve vicdanî bir olguya dönüşmeye başladığı şeklinde değerlendirilebilir.

Araştırmada Cevap Aranılan Sorular

1) Modernizasyon sürecinde laikliğin ısrarla vurgulandığı sosyo-politik bir yapıda yetişen üniversiteli gençlerin zihninde "din" ve "İslam" kavramları ne/neler çağrıştırmaktadır?

2) Sekülerizmin dönüştürücü etkisinin en çok hissedildiği yüksek öğretim kurumlarında öğrenim gören gençler için din anlamını ve önemini hangi boyutlarda nasıl devam ettirmektedir?

3) Müslüman Türk toplumu içerisinde sosyalleşme süreci yaşayan gençlerin modernizasyon-sekülerizasyon sürecinden etkilenme biçimleri, onların dini anlama ve anlamlandırma çabalarını etkilemiş midir?

2) Gençlerin “din” ve “İslam” kavramlarına yükledikleri anlamlar özsel (sübstansif) bir karakter mi yoksa işlevsel (fonksiyonel) bir nitelik mi taşımaktadır? Yoksa her iki kavram hem özsel hem de işlevsel açıdan mı değerlendirilmektedir.

Evren ve örneklem

Uygulamaya 17-29 yaş aralığında (ort: 21.08, ss. 1.98) % 43.2'si kız (n=256), % 56.8'i erkek (n= 337) olmak üzere toplam 593 öğrenci katılmıştır. Örneklem fakülte ve bölümlere göre dağılımı şu şekildedir:

Tablo 1: Örneklem Fakülte/Bölgümlere Göre Dağılımı

	Fakülteler /Bölgümler	n	%
1	Eğt Fak. (Okul Öncesi, Sınıf, Fen ve Sosyal Bilgiler Öğret.)	82	13.8
2	Eğt. Fak. (İngilizce, Fransızca ve Almanca Öğret.)	75	12.6
3	Eğt. Fakültesi (PDR ve Felsefe Grubu Öğret.)	31	5.2
4	Fen-Edebiyat Fakültesi	51	8.6
5	Ziraat Fakültesi	49	8.3
6	İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	47	7.9
7	Tıp Fakültesi	31	5.2
8	Mimarlık-Mühendislik Fakültesi	82	13.8
9	İlahiyat Fakültesi (Lisans)	40	6.7
10	İlahiyat Fakültesi (DKAB)	43	7.3
11	Diğer (MYO)	62	10.5
	TOPLAM	593	100.0

Verilerin Toplanması ve Analizi

Anket formlarında “din” ve “İslam” kavramlarının zihinlerde yaptığı çağrışımların en az üç kelime ya da kısa cümleyle izah edilmesi talep edilmiştir. Uygulama Mart-Nisan 2005'te gerçekleştirilmiştir.

“İslam” ve “din” kavramlarıyla ilgili serbest çağrışıma dayalı açık uçlu soruların analizinde şöyle bir yol takip edilmiştir: Öncelikle tüm anket metinleri tek tek incelenerek kümeleme yöntemiyle aynı, benzer ve farklı çağrışımlar tespit edilmiştir. Daha sonra yüzde ve frekans dağılımları yapılmıştır. Ayrıca öğrencilerin kısa ya da uzun cümlelerle her iki soruya verdikleri cevaplar tekrar gözden geçirilmiş ve bunlar arasından seçilen bazı örnekler analiz edilmeye çalışılmıştır.

Bulgular

I. Gençlerin “Din” Algısı

Tablo 2'deki verilere göre “din” kavramı duyulduğu zaman gençlerin zihninde çağrışım yapan niteliklerin başında “*iman ve inanç*” (f= 130) gelmektedir. Bunu sırasıyla; “*ruhsal huzur ve manevî mutluluk*” (f= 76), “*Allah ve Allah'a iman*” (f= 74), “*dinî sorumlulukların ifası kapsamında dua ve ibadetler*” (f= 71), “*ihtiyaç, gereklilik, hayatın olmazsa olmazı*” (f= 66), “*Allah'ın bildirdiği kurallar, ilâhî emir ve yasaklar*” (f= 61), “*İslam ve Müslümanlık*” (f= 61), “*Allah ile insan arasındaki ilişki ve Allah'a ulaşmanın yolu*” (f= 47), “*yol gösterici, pusula, rehber*” (f= 43), “*dünya görüşü, hayat felsefesi ve yaşam tarzı*” (f= 40), “*sevgi, saygı ve kardeşlik*” (f= 40), “*Allah'ın taleplerine bağlılık: İtaat ve teslimiyet*” (f= 36), “*kontrol odağı, ilâhî denetim, kötülüklerden koruyucu*” (f= 32), “*kutsala inanç ve bağlılık*” (f= 30), “*bireysel hayatı düzenleyen kurallar*” (f= 28), “*yaşamın anlamı ve amacı*” (f= 28), “*kişinin kendisini emniyet ve güvende hissetmesi*” (f= 24), “*ahlâk ve erdem*” (f= 23), “*peygamberler ve peygamberlere iman*” (f= 23), “*birlik ve beraberlik*” (f= 19), “*ölüm sonrası, kıyamet ve ahiret*” (f= 17), “*dünya ve ahiret mutluluğu*” (f= 16), “*çare, destek ve sığınak*” (f= 16), “*Hıristiyanlık*” (f= 16), “*manevî duygular*” (f= 15), “*hoşgörülü olmak*” (f=15), “*toplumsal hayatı düzenleyen kurallar*” (f= 13), “*adalet ve eşitlik*” (f =12), “*Kur'an-ı Kerim*” (f= 12), “*doğruluk-dürüstlük*” (f= 12), “*kişisel tercih*” (f= 12), “*dogmatiklik, katılık ve bağnazlık*” (f= 11), “*namaz kılmak*” (f= 10), “*insanı boşluk ve yalnızlık hissinden kurtarıcı*” (f= 10) ve “*kültürel değerlerin temeli ve koruyucusu*” (f= 10) şeklinde dillendirilen çağrışımlar takip etmektedir*.

* Tablo da en az 10 kişi tarafından vurgulanan çağrışımlara yer verilmiştir. Vurgulanma frekansı 10'un altına düşen çok sayıda çağrışım vardır. Bunlar: “*yardımseverlik*” (f= 9), “*Yahudilik*” (f= 9), “*cehennem ve ceza*” (f= 8), “*cennet ve mükâfat*” (f= 8), “*Hz. Muhammed*” (f= 8), “*bölünmüşlük ve ayrımcılık*” (f= 8), “*uydurulmuş boş inançlar*” (f= 8), “*doğru ve yanlışın ayırt edilmesi*” (f= 7), “*barış*” (f= 7), “*istismar edilen ve sömürülen*” (f= 6), “*kutsal kitaplar: İncil, Tevrat, Kitab-ı Mukaddes*” (f= 6), “*farklı inançlar ve dinler*” (f= 6), “*inançta içtenlik ve samimiye*” (f= 6), “*kalp temizliği*” (f= 5), “*Allah korkusu*” (f= 5), “*doğayı ve yaratılışı açıklama çabası*” (f= 5), “*ruhsal gıda*” (f= 5), “*insanı diğer*

Tablo 2: "Din" Kavramının Yaptığı Çağrışımlar

	Din...	n= 521	%
1.	İman ve inanç	130	24.95
2.	Ruhsal huzur ve manevi mutluluk	76	14.59
3.	Allah ve Allah'a İman	74	14.20
4.	Dinî sorumlulukların ifası kapsamında dua ve ibadetler	71	13.63
5.	İhtiyaç, gereklilik, hayatın olmazsa olmazı	66	12.67
6.	Allah'ın bildirdiği kurallar, ilâhî emir ve yasaklar	61	11.71
7.	İslam ve Müslümanlık	61	11.71
8.	Allah ile insan arasındaki ilişki ve Allah'a ulaşmanın yolu	47	9.02
9.	Yol gösterici, pusula, rehber	43	8.25
10.	Dünya görüşü, hayat felsefesi, yaşam tarzı	40	7.68
11.	Sevgi, saygı ve kardeşlik	40	7.68
12.	Allah'ın taleplerine bağlılık, itaat ve teslimiyet	36	6.91
13.	Kontrol odağı, ilâhî denetim, kötülüklerden koruyucu	32	6.14
14.	Kutsala inanç ve bağlılık	30	5.76
15.	Bireysel hayatı düzenleyen kurallar	28	5.37
16.	Yaşamın anlamı ve amacı	28	5.37
17.	Kişinin kendini emniyet ve güvende hissetmesi	24	4.61
18.	Ahlâk ve erdem	23	4.41
19.	Peygamberler ve peygamberlere iman	23	4.41
20.	Birlik ve beraberlik	19	3.65
21.	Ölüm sonrası, kıyamet ve ahiret	17	3.26
22.	Dünya ve ahiret mutluluğu	16	3.07
23.	Çare, destek ve sığınak	16	3.07
24.	Hıristiyanlık	16	3.07
25.	Manevî duygular	15	2.88
26.	Hoşgörülü olmak	15	2.88
27.	Toplumsal hayatı düzenleyen kurallar	13	2.50
28.	Adalet ve Eşitlik	12	2.30
29.	Kur'an-ı Kerim ve muhtevasına iman	12	2.30
30.	Doğruluk ve dürüstlük	12	2.30
31.	Kişisel tercih	12	2.30
32.	Doğmatiklik, katılık ve bağnazlık	11	2.11
33.	Namaz kılmak	10	1.92
34.	İnsanı boşluk ve yalnızlık hissinden kurtarıcı	10	1.92
35.	Kültürel değerlerin temeli ve koruyucusu	10	1.92

canlılardan ayıran değerler" (f= 4), "Allah sevgisi" (f= 4), "güzellik yolu" (f= 3), "akıl, bilim ve mantık" (f= 3), "peygamberlerin öğretileri" (f= 3), "oruç tutmak" (f= 3), "melekler ve meleklerin varlığına inanç" (f= 3), "baskı aracı" (f= 3), "örtünme, başörtüsü" (f=2), "cami" (f=2), "Hz. Ali" (f= 2), "hacca gitmek" (f= 1), "Hz. İsa" (f= 1), "Haçlı Seferleri" (f= 1), "zekât vermek" (f= 1), "şeytan" (f= 1), "anne-babadan görenek öğrenilen" (f= 1).

Tablo 2’de kümeleme yöntemiyle belli kategorilerde topladığımız din kavramının gençlerin zihninde yaptığı çağrışımları beş temel grupta mütalaa etmek mümkündür:

1) Dinin Özüne Yönelik Açıklamalar

a) İman ve İnanç

Üniversiteli gençlere göre din öncelikle “*iman ve inanç*” (f= 130) anlamına gelmektedir. Zira verdikleri cevaplar ortaya koymaktadır ki inanç olmadan dinden bahsedilemez. Bu noktada neye inanılacağı meselesi karşımıza çıkmaktadır. Gençlerin bir kısmı bu meseleyi “kutsal” kavramına atıf yaparak çözümlenmek istemekte ve genel bir çerçeve çizerek dini, “*kutsala inanç ve bağlılıkla*” (f= 30) izaha çalışmaktadır. Bir kısım gençler ise inanç objelerini özelleştirerek ifade etmektedir. Onlara göre “din” denince akla “*Allah ve Allah’a iman*” (f= 74) gelmektedir. Buna işaret eden oldukça zengin ifade biçimlerinin olduğunu söylemek durumundayız. Dinin “*bir yaratıcının varlığına iman edilmesi*” şeklinde tanımlanması özellikle dikkat çekmektedir. Ayrıca dinin “*insan ile Allah arasındaki ilişki ve Allah’a ulaşmanın yolu*” (f= 47) olarak kavramlaştırılması da inancın insan ile Allah arasında ruhsal bir ilişkiyi beraberinde getirdiği, “*içtenlik ve samimiyet*”le (f= 6) inanıp bağlanıldığı zaman da söz konusu ilişkinin Allah’a ulaşmayı kolaylaştırdığı vurgulanmaktadır. Dini “*inanan ile inanılan varlık arasındaki ilişkiler*” (PDR, Erkek Yaş: 22) bütünü olarak tanımlayan bir öğrenci bu ifadeyle dinin insan ile Allah arasındaki ilişkilerden müteşekkil olduğunu söylerken, bir başka öğrenci: “*Din, insanın kutsal ile kurduğu içsel ve derin bir ilişkidir. Bu ilişki hiçbir şekilde müdahale kaldıramaz. Bu ilişki saygı görmek ister*” (DKAB, Erkek, Yaş: 22) diyerek söz konusu ilişkinin kişiye özel ve dokunulamaz bir tercih olduğunu vurgulamaktadır.

Bununla birlikte dinin müesses bir şekil almasında önemli bir işlev üstlenen “*peygamberler ve peygamberlere iman*” (f= 23) meselesine atıf yapılmaktadır. Daha veciz bir şekilde dini “*peygamberlerin öğretileri*” (f= 3) biçiminde açıklama tarzına da rastlanmaktadır. “*Hz. Muhammet*” (f= 8) ve “*Hz. İsa*” (f= 1) isimleri de hem “*peygamberlere iman*” hem de “*peygamberlerin öğretileri*” kapsamında değerlendirilebilir.

Kuşkusuz “*Allah*” ve “*peygamber*” kavramları dinin ne olduğunu izahta önemli bir değere sahiptir. Ancak Allah ile peygamber arasındaki ilişki *vahiy* ve *mesajlara* tamamlanmakta, bu da kutsal kitaplara iman meselesini gündeme getirmektedir. Zira “din” denince “*Kur’an-ı Kerim ve Kur’an’da bildirilenlere iman*” (f= 12) akla gelmesi, dinin sadece ve basitçe yaratıcı varlığa inançtan ibaret olmadığını gösterir mahiyettedir. Ayrıca inanç

objesi olarak ifade edilmese de din kavramının diğer kutsal kitapları çağrıştırmaları -*Kitab-ı Mukaddes, Tevrat, İncil*- (f=6) müesses bir dinin Allah, peygamber ve vahiy ile şekilleneceği düşüncesini akla getirmektedir

Bilindiği üzere “*yeniden diriliş ve ahiret günü*” dinlerin hem mensuplarını inanca davet etmesinde işlevsel bir değere sahiptir hem de onların ölümsüzlük arzularına cevap verici niteliktedir. Bu bağlamda dinin hem “*ölüm sonrası, kıyamet ve ahiret*” (f= 17) hem de yine bunlarla ilişkili “*cennet-mükâfat*” (f= 8) ve “*cehennem-ceza*”yı (f= 8) çağrıştırdığı görülmektedir.

Vurgulanma frekansı çok düşük olmakla birlikte “*melekler ve meleklerle iman*” (f= 3) ile “*şeytan*” (f= 1) çağrışımları metafizik varlıkların kabul ve tasdik edilmesi anlamında yapısal olarak dine özsel yaklaşımlar arasında değerlendirilebilir.

b) Emir ve Yasaklar

Gençlere göre din, sadece “*iman ve inanç*”tan müteşekkil değildir. Zira bir inanç sisteminin din haline gelebilmesi için “*Allah’ın bildirdiği çeşitli kuralların, yani ilâhî emir ve yasakların*” (f= 61) bulunması gerekir. Çünkü gençler “*Allah*”, “*peygamber*” ve “*kutsal kitap*” üçgeninde tanımlamaya çalıştıkları dinde insanların hem iman ve ibadet hayatlarına yönelik hem de onların ahlâkî davranışları başta olmak üzere bireysel ve sosyal hayatlarını düzenlemeye ilişkin pek çok talebin yer aldığı kanısındadırlar.

c) İtaat ve Teslimiyet

Gençlerin dini; “*inanç*” ve “*ilâhî emirler-yasaklar*” şeklinde tanımlamaya çalışması hem inanılan varlığa hem de onun koyduğu kurallara bağlı bir hayatı, yani “*itaat ve teslimiyet*” beraberinde getirmektedir (f= 36). Bu ifadeleriyle gençler dini bir yandan genel anlamda ilâhî taleplere uygun yaşamayla ilişkilendirirken bir yandan da söz konusu ilâhî taleplerin neler olduğunu daha da özelleştirerek “*dinî sorumlulukların ifası kapsamında yapılan dua ve ibadetlere*” (f= 71), dahası İslamî ibadet biçimlerinden “*namaz kılmak*” (f= 10), “*oruç tutmak*” (f= 3), “*hacca gitmek*” (f= 1) ve “*zekât vermeye*” (f= 1) vurgu yapmaktadırlar.

Dini “*Allah’a imanın esas olduğu fakat farklı ibadet şekilleri içeren inanç sistemi...*” (Fen Edebiyat Fak., Yaş: 22) olarak tanımlayan bir kız öğrenci hem inanç hem de ibadet boyutuna dikkat çekmektedir.

2) Dinin Olumlu İşlevlerini Ön Plana Çıkaran Açıklamalar

Gençlerin açıklamaları sadece dinin “ne”liğine ya da ne olduğuna yönelik değildir. Bununla birlikte onların dinin birey ve toplum hayatı üzerinde icra ettiği fonksiyonlara sıklıkla atıf yaptıkları görülmektedir. Kuşkusuz bu fonksiyonlar yapısal olarak dinin özünü temsil eden “iman ve inanç”, “emir ve yasaklar”, “itaat ve teslimiyet”in doğal sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. *“İnsanların varlıklarını devam ettirebilmeleri için bir olguya inanmaları ve teslimiyet göstermelerine din denir”* (Ziraat Fak., Kız, Yaş: 20) diyen bir öğrenci bu ifadeyle bir yandan dinin işlevine atıf yaparken bir yandan da söz konusu işlevin inanç ve teslimiyetle gerçekleşeceğini vurgulamaktadır. Kuşkusuz dinler inananlar üzerinde, onların bireysel ve sosyal hayatlarının şekillenmesinde önemli bir paya sahiptir. Çünkü, beraberinde getirdiği Allah ve insan anlayışı ile mensuplarına bir dünya görüşü kazandıran dinler bireylere hem dünya hayatını nasıl yaşayacaklarını bildirmekte hem de onlara “gerçekliğin” nasıl yorumlanması gerektiğine dair bir algı çerçevesi sunmaktadır.

a) Dinin Bireysel İşlevleri

Gençlere göre din *“bireysel hayatı düzenleyen kurallar”* (f= 28) içermektedir. Bu kurallarla insana *“yol gösterici, pusula ve rehber”* (f=43) olan din *“doğru ve yanlışın ayırt edilebilmesini”* (f= 7) sağlamaktadır. Bir öğrenci (Sınıf Ögt. Böl., Erkek Yaş: 21) tarafından: *“Din, Allah’ın insanlara rehberlik etmek amacıyla göndermiş olduğu ilâhî bir inanç sistemidir.”* şeklinde ifade edilen bu durum aynı zamanda dinin *“kontrol odağı, ilâhî denetim ve kötülüklerden koruyucu”* (f= 32) işlevleriyle de yakından ilişkilidir. *“Din, insanoğlunun başıboşluğunu engelleyen ve onu doğruya yönlendiren yoldur.”* (İng Ögt. Böl. Erkek, Yaş: 20) diyen bir başka öğrenci de aynı işleve dikkat çekmektedir. Bu veriler göstermektedir ki onlar dinin hâlâ insanı yönlendiren ve ona neyi, nasıl yapması gerektiğini bildiren ilâhî kurallar bütünü olduğuna inanmaktadırlar. Bu da bireyin gündelik hayatında dinin hâlâ etkisini devam ettirdiği, dahası ettirmesi gerektiğinin arzulandığı anlamına gelmektedir.

Dinin belki de tarihsel süreçte en çok dikkati çeken özelliği yaratılışı ve varlık problemini açıklama hususunda inananlara oldukça ikna edici cevaplar sunmasıdır. Bu durum gençler tarafından az da olsa vurgulanmakta ve onların dini *“doğayı ve yaratılışı açıklama çabası”* (f= 5) ve *“yaşamın anlamı ve amacı”* (f= 28) şeklinde nitelendirdikleri görülmektedir.

Gençlerin verdikleri cevaplara bakılacak olursa, dinin bireysel işlevleri arasında en çok dikkati çeken kişiye “*ruhsal huzur ve manevi mutluluk*” (f= 76) vermesidir. Kuşkusuz bu durum yine dinin insanı “*boşluk ve yalnızlık hissinden kurtarıcı*” (f= 10) özelliğiyle yakından ilişkilidir. Dinin “*çare, destek ve sığınak*” (f= 16) olarak algılanması da yine bu kapsamda değerlendirilebilir.

Anlaşıldığı kadarıyla burada ayrı ayrı söz konusu edilen işlevler “*dünya ve ahiret mutluluğunu*” (f =16) beraberinde getirmektedir. Bireysel işlevler olarak aktardığımız hususlar öncelikle dünyevî mutluluğun teminine yönelikken, dinin özü ile ilgili açıklamalarda vurgulandığı üzere inanç, ibadet ve teslimiyet uhrevî mutluluğu temine yöneliktir.

b) Dinin Sosyal İşlevleri

Gençlerin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onlar dinin az da olsa sosyal işlevlerinin hâlâ devam ettiği kanısındadırlar. Bu bağlamda bir kısım gençler için din, “*toplumsal hayatı düzenleyen kurallar*” (f= 13) anlamına gelmektedir. Din, bu işlevinin bazen sebebi bazen de sonucu olarak “*kültürel değerlerin temeli ve koruyucusu*” (f= 10) haline gelmektedir. Bu durum bir öğrenci tarafından: “*Din toplumun beynidir. Toplumun örfü, âdeti, geleneği, değerleri, kısaca kültür bireylere din vasıtasıyla kazandırılır*” (Felsefe Grubu Öğt. Erkek, Yaş:20) şeklinde dile getirilmektedir. Bununla birlikte grup oluşturucu fonksiyonuyla dinin mensuplarına birlik-beraberlik şuuru kazandırdığı ve mensuplarını belli hedefler ve gayelerde birleştirerek onları “*ümme*” veya “*müminler cemaat*” gibi isimlerle adlandırılan bir yapıda birleştirdiği söylenmektedir (f= 19).

c) Dinin Sosyo-Psikolojik İşlevleri

Beraberinde getirdiği Tanrı tasavvuru, dünya görüşü, fert ve toplum anlayışı ile insanın bireysel ve sosyal hayatını düzenleyen ya da düzenlemeye gayret eden dinler özellikle insanlar arası ilişkilerin yönünü ve niteliğini de belirleyebilmektedir. Bu bağlamda din denince “*sevgi, saygı ve kardeşlik*” (f= 40), “*hoşgörülü olmak*” (f= 15), “*yardımsızlık*” (f= 9) ve “*barış*”ın (f= 7) akla gelmesi iki şekilde değerlendirilebilir: *Birincisi*, bu tür ifadeler temenni bildirmektedir. Yani dinler mensuplarına burada bahsi geçen olumlu nitelikleri kazandırmalı ve barış içinde bir dünyanın kurulmasını temin etmelidir. *İkincisi* ise bu tür ifadeler kabul edilen gerçekliğin yansımaları olarak algılanmaktadır. Yani din olgusu temelde böyle bir fonksiyona sahip olduğu için doğal olarak insanlar arasında sevgi, saygı, kardeşlik, hoşgörü ve barışın tesisini mümkün kılmaktadır.

Görüleceği üzere din denince gençler sadece dinin özünü tanımlamaya yönelik nitelikleri değil, aynı zamanda inancın birey ve toplum üzerinde yaptığı etkileri de ön plana çıkartmaktadırlar. Muhtemelen icra ettiği işlevlerden dolayı üniversiteli gençler dini “*ihtiyaç, gereklilik ve hayatın olmazsa olmazı*” (f= 66) şeklinde algılama eğilimi göstermektedir. Hatta bir öğrenci bu durumu; “*din, yeme içme gibi tabii bir ihtiyaçtır.*” (Tıp Fak., Erkek, Yaş: 19) diyerek izah etmektedir. Bir başka öğrenci ise dinin birey için önemini: “*Yaşam içinde Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisi vardır. Din o hiyerarşi basamakları gibi insan için gereklidir.*” (İİBF, Kız, Yaş: 21) diyerek dile getirmektedir.

3) Ahlâkî Vurgular

Dinin işlevleri ve etkileri kapsamında değerlendirilebilecek hususlardan birisi de ahlâktır. Din denince gençlerin bir kısmının aklına “*insanı diğer canlılardan ayıran değerler*” (f= 4) gelmektedir. Çünkü bu değerler -dinin bireysel işlevlerinde de belirtildiği üzere- insanlara *doğru ve yanlışın ayırt edilmesini* (f= 7) sağlayan bir kavrayış sunmakta, böylece hem *toplumsal hayatı düzenlemekte* (f= 13) hem de *kültürel değerleri oluşturarak onların koruyuculuğunu yapmaktadır* (f= 10). Buna bir de dinin “*kontrol odağı, ilâhî denetim ve bireyi kötülüklerden koruyucu*” (f= 32) işlevi eklenince karşımıza “*ahlâk ve erdem*” (f= 23) meselesi çıkmaktadır. Gençler tarafından: “*Din ahlâktır.*” “*Erdemli olmaktır.*” “*Ahlâkın güzelleştirilmesidir.*” vb. şekillerde dile getirilen bu husus göstermektedir ki, onlar din ile ahlâk arasında sıkı bir ilişki olduğu kanaatindedir. “*İnsanlara doğru ve yanlış öğreten din ruhu kötülüklerden arındırır ve insanın insan gibi yaşamasını sağlar.*” (İİBF, Yaş: 21) diyen bir kız öğrenci ile “*Din hayatıma çeki düzen vermeme sağlayan, attığım adımlarda beni yönlendiren, içsel olarak beni denetleyen bir olgudur.*” (İng Öğt. Yaş: 23) diyen bir erkek öğrenci bu yaklaşımlarıyla dinin ilâhî denetim rolünü açıkça vurgulamaktadır. Dinden “*insanın iç temizliğinin davranışlarına, huylarına, karakterine ve düşündüklerine yansımaları*” (İng Öğt. Yaş: 20) anlayan bir kız öğrenci ise bu ifadesiyle din-ahlâk ilişkisini veciz bir şekilde özetlemektedir.

4) Müesses Dinlere Yapılan Atıflar

Verilen cevaplar göstermektedir ki, gençler arasında din kavramı “*müesses dinleri*” çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda en çok vurgulanan din, gençlerin de mensubu bulunduğu “*İslam-Müslümanlık*”tır (f= 61). Bu husus genellikle “*İslam*”, “*İslamiyet*”, “*Müslümanlık*”, “*dinimiz*”, “*Allah’ın gönderdiği son din*” vb. ifadelerle dile getirilmektedir. Ancak onlar din denince sadece İslam’ı anlamamakta, vurgulanma frekansı düşük olmakla birlikte diğer

müesses dinleri de hesaba katmaktadırlar. Bu bağlamda *Hıristiyanlık* (f= 16) ve *Yahudiliğe* (f= 9) de atf yaptıkları görülmektedir. Din kavramının etrafında İslam, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin vurgulanması oldukça önemlidir. Zira bu durum ortaya koymaktadır ki, gençler din deyince kurumsal dini anlamaktadır. Dinin özüyle ilişkili açıklamalarda da izleneceği üzere gençlerin inanç, ibadet ve teslimiyet üzerinde ısrarla durması onlara göre herhangi bir inancın ya da sadece kutsala bağlılığın din kategorisinde değerlendirilemeyeceği anlamına gelebilir. Hatta “*peygamberler ve peygamberlere iman*” (f= 23) ile “*peygamberlerin öğretilerine*” (f= 3) yapılan vurgular içerik açısından müesses dinleri çağrıştıran mahiyettedir.

5) Dine Olumsuz Bakış

Gençler arasında az da olsa din olgusuna olumsuz ve eleştirel bir bakışın var olduğu görülmektedir. En dikkat çekici eleştiri dinin özüne yönelik yapılmakta ve o, “*uydurulmuş boş inançlar*” (f= 8) bütünü şeklinde değerlendirilmektedir. Bu noktada din, “*insanların sığınmak için uydurdıkları bir yalan*” (Sınıf Ögt., Kız, Yaş: 22) ve “*insanın kendini aciz hissedip bir şeylere tapınması sonucu ortaya çıkmış hayalî bir kurum*” (Tıp Fak. Kız, Yaş: 22) olarak nitelendirilmektedir. Dahası bir öğrenci (İng Ögt., Erkek, Yaş: 23) “*dinin ihtiyaç olmadığı bir dünyanın sağlıklı bir dünya*” olduğunu söylemektedir.

Dinin olumsuz işlevleri kapsamında bir yandan mensuplarına “*dogmatiklik, katılık ve bağnazlık*” (f= 11) kazandırdığı ifade edilirken bir yandan da bizzat onun dogmatik ve katı bir karaktere sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu durumu bir öğrenci (Fen Bil. Ögrt., Erkek, Yaş: 22): “*Din, yüce ve kutsal olduğuna inanılan bir varlıktan geldiği kabul edilen, bu sebeple mutlak doğru sayılan dogmatik ve kalıplaşmış düşünce şeklidir.*” biçiminde dile getirmektedir. Gerek dinin gerekse din mensuplarının söz konusu olumsuz niteliklerinden dolayı dinin bir “*baskı aracı*” (f= 3) olarak kullanıldığı yönünde tenkitlere de rastlanmaktadır. Bu bağlamda “*din insanların hâkimiyet altına alınması ve kontrol edilmesi için çıkarılmış saptırmalardır.*” diyen bir öğrencinin (Adana Sağlık MYO, Erkek, Yaş: 20) adeta Marksist bir bakış açısıyla dini eleştirdiği görülmektedir.

Dinin olumsuz işlevleri arasında mezhepleşme, çatışma ve savaşları davet eden yapısıyla “*bölünmüşlük ve ayrımcılığı*” (f= 8) tetiklediği ifade edilmekte, hatta bir öğrenci (Mim.-Müh. Fak., Kız, Yaş: 20) Sünnilik ve Alevilik şeklinde bölünme ve ayrımcılığı özellikle vurgularken, bir başkası da (İİBF, Erkek, Yaş: 21) din savaşları kapsamında *Haçlı Seferlerini* (f= 1) hatırlatmaktadır.

Din denince akla gelen olumsuzluklardan birisi de onun siyasal, sosyal ve bireysel fayda kazanmak için istismar edilmesi ve sömürülmesidir (f= 6). Bu durum bir öğrenci: “Aklıma ilk gelen dinin politikacılar tarafından kendi amaçları ve çıkarları için kullanılmasıdır. Böylece insanlar arasında din kullanılarak bir bölünme ve parçalanma yaratılmaktadır” (Felsefe Grubu Öğt., Erkek, 23) diyerek eleştirmektedir. Görüleceği üzere burada tenkit edilen din değil, dinin insanlar tarafından din dışı arzulara ulaşma vasıtası olarak kullanılmasıdır. Dolayısıyla bu eleştiriler yapısal olarak dinin özüne değil dindarlara ya da dindar görünenlere yöneliktir.

II. Gençlerin “İslam” Algısı

Tablo 3: “İslam” Kavramının Yaptığı Çağrışımlar

	İslam...	n= 572	%
1	Huzur ve mutluluk yolu, huzura ulaştırıcı tek yol	124	21.68
2	Allah ve Allah'a iman	112	19.58
3	Hz. Muhammet, Peygamberimiz, Allah Resülü	102	17.83
4	Sevgi, saygı ve kardeşlik	102	17.83
5	Kur'an-ı Kerim ve muhtevasına inanmak	69	12.06
6	İnanığımız dinin adı, Müslümanlık	60	10.49
7	Allah'ın taleplerine bağlılık, itaat ve teslimiyet	59	10.31
8	Hoşgörü, en hoşgörülü	57	9.97
9	Adalet ve eşitlik	53	7.27
10	Barış	52	9.09
11	Doğruluk ve dürüstlük	51	8.92
12	Son din, en son din	48	8.39
13	Ahlâk ve erdem	38	6.64
15	Hak din, tek gerçek din	27	4.72
16	Dinî sorumlulukların ifası, dua ve ibadet	27	4.72
17	Doğru yolu gösterici, en doğru yolu gösteren	26	4.55
18	Tevhit, Allah'ın varlığı ve birliği	25	4.37
19	Allah'ın Hz. Peygamber (Hz. Muhammed) aracılığıyla gönderdiği din	24	4.20
20	Namaz kılmak	24	4.20
21	Güzel din, dinlerin en güzeli	24	4.20
22	Emniyet ve güven içinde olmak, insana güven /emniyet veren tek din	23	4.02
23	Akil, mantık ve bilim dini, akla en uygun, en mantıklı din	23	4.02
24	Toplumsal huzur ve düzen	22	3.85
25	Esenlik ve kurtuluş, kurtuluşun tek yolu	21	3.67
26	İdeoloji, dünya görüşü, hayat felsefesi	19	3.32
	İslam...	n= 572	%

27	Kıyamet günü ve ahrete iman	19	3.32
28	Birlik beraberlik	17	2.97
29	İnsanlara iyilik yapma, yardımseverlik ve cömertlik	17	2.97
30	Hayatın anlamı ve varlık sebebi	16	2.80
31	En mükemmel, en ideal din	16	2.80
32	Allah'ın bildirdiği kurallar, ilâhî emir ve yasaklar	16	2.80
33	İnsanca yaşamın kılavuzu	15	2.62
34	Hz. Muhammedi sevmek ve izinden gitmek	14	2.45
35	Kolaylık dini, yaşaması en kolay din	14	2.45
36	Nefsi arzulardan, günah ve kötülükten korunma	13	2.27
37	Cennet	12	2.10
38	Evensel bir dünya nizamı	12	2.10
39	Temizlik	11	1.92
40	Şefkat ve merhamet	11	1.92
41	Sonsuzluk ve ebedi hayatın teminatı	10	1.75
42	Dünya ve ahiret mutluluğu	10	1.75

Tablo 3'te gençlerin "İslam"dan ne anladıkları yer almaktadır. Onlara göre İslam öncelikle "huzur ve mutluluk yoludur" (f= 124). Bunu ise sırasıyla; "Allah ve Allah'a iman" (f= 112), "Hz. Muhammed, Peygamberimiz, Allah'ın resulü" (f= 102), "sevgi, saygı ve kardeşlik" (f= 102), "Kur'an-ı Kerim ve muhtevasına inanmak" (f= 69), "inandığımız dinin adı, Müslümanlık" (f= 60), "Allah'ın taleplerine bağlılık, itaat ve teslimiyet" (f= 59), "hoşgörü, en hoşgörülü" (f= 57), "adalet ve eşitlik" (f= 53), "barış" (f= 52), "doğruluk ve dürüstlük" (f= 51), "son din, en son din" (f=48), "ahlâk ve erdem" (f= 38), "dostluk ve kardeşlik" (f= 29), "hak din, tek gerçek din" (f= 27), "dinî sorumlulukların ifası, dua ve ibadet" (f= 27), "doğru yolu gösterici, en doğru yolu gösteren" (f= 26), "Tevhit: Allah'ın varlığı ve birliği" (f= 25), "Allah'ın Hz. Peygamber (Hz. Muhammed) aracılığıyla gönderdiği din" (f= 24), "namaz kılmak" (f= 24), "güzel din, dinlerin en güzel" (f= 24), "emniyet ve güven içinde olmak, insana güven /emniyet veren tek din" (f= 23), "akıl, mantık ve bilim dini, akla en uygun, en mantıklı din" (f= 23), "toplumsal huzur ve düzen" (f= 22), "esenlik ve kurtuluş, kurtuluşun tek yolu" (f=21), "ideoloji, dünya görüşü, hayat felsefesi" (f= 19), "kıyamet günü ve ahirete iman" (f= 19), "birlik-beraberlik" (f= 17), "insanlara iyilik yapma ve yardımseverlik" (f= 16), "hayatın anlamı ve varlık sebebi" (f= 16), "en mükemmel en ideal din" (f= 16), "Allah'ın bildirdiği kurallar: emirler ve yasaklar" (f= 16), "insanca yaşamın kılavuzu" (f= 15), "Hz. Muhammedi sevmek ve izinden gitmek" (f= 14), "kolaylık dini" (f= 14), "nefsi arzulardan günah ve kötülüklerden korunma" (f= 13), "temizlik" (f= 11), "şefkat ve merhamet" (f= 11), "sonsuzluk ve ebedi hayatın teminatı" (f=

10) ve “dünya ve ahiret mutluluğu” (f= 10) başta olmak üzere vurgulanma frekansı 10’un altına düşen pek çok çağrışım takip etmektedir*.

Gençlerin zihninde “İslam”ın yaptığı çağrışımlar sekiz grupta ele alınabilir:

1) Dinsel Etnosantrizmi Ön Plana Çıkaran Söylemler

İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla gençler İslam’ın en iyi, en gerçek, en doğru, en mükemmel ve en güzel din olduğu hususunda ısrarlıdır. Bu bağlamda onlar İslam’ı “son din, en son din” (f= 48), “hak din, tek gerçek din” (f= 27), “bozulmamış, değişime uğramamış ve aslını korumuş (tek) din” (f=7) “semavî din, ilâhî din” (f=7), “doğru yolu gösterici, en doğru yolu gösteren” (f= 26), “güzel din, dinlerin en güzel” (f = 24) “en mükemmel, en ideal din” (f= 16), “inanılması gereken tek din” (f= 4), “fıtrata (en) uygun bir din” (f= 3), “kolaylık dini, yaşaması en kolay din” (f= 14), “bütün peygamberlerin getirdiği dinlerin ortak adı” (f= 2), “huzur ve mutluluk yolu, huzura ulaştırın tek yol” (f= 124), “hoşgörü, en hoşgörülü” (f: 57), “emniyet ve güven içinde olmak, insana güven /emniyet veren tek din” (f= 23), “akıl, mantık ve bilim dini, akla en uygun, en mantıklı din” (f= 23), “sevginin ve aklın bulunduğu tek din” “esenlik ve kurtuluş, kurtuluşun tek yolu” (f= 21) ve “insanlığı kurtaracak tek çare” (f= 4)

* Tablo 3’te yer almamakla birlikte vurgulanma frekansı 10’un altına düşen çağrışımlar: “Allah’a ulaşma vasıtası (f= 9), “asıl İslam ve yozlaştırılmış İslam” (f= 8), “örtünme, başörtüsü” (f= 7), “samimiyet ve içtenlik (f=7), “semavî din, ilâhî din” (f= 7), “oruç tutmak” (f= 7), “ihtiyaç ve gereklilik” (f=7), “bozulmamış, değişime uğramamış ve aslını korumuş” (f=7), “cehennem” (f=7), “kalp temizliği” (f=5), “çalışmak” (f=5), “Allah sevgisi” (f= 4), “ezan” (f= 4), “insanlığı kurtaracak tek çare” (f= 4), “inanılması gereken tek din” (f= 4), “Peygamberlere iman” (f= 4), “ruhun gıdası” (f= 4), “meleklerle inanmak” (f= 4), “katı kuralları bulunan yaşanması zor bir din” (f= 4), “irtica ve gericilik” (f= 4), “tevekkül ve kadere iman” (f= 4), “cihat” (f= 3), “fıtrata (en) uygun bir din” (f= 3), “cevapsız kalmış soruların cevabı” (f= 3), “baskı, dayatma, zorbalık” (f= 3), “eleştirilere kapalı dogmatik bir din” (f= 3), “başkalarının hakkına özen göstermek” (f= 3), “medeniyet, medeniyet projesi, medeniyet inşacısı” (f= 3), “Kabe” (f= 3), “kelime-i tevhit” (f= 3), “kelime-i şahadet” (f= 3) “savaşlar ve yıkımlar” (f= 3), “sabır” (f= 2), “takva” (f= 2), “bütün peygamberlerin getirdiği dinlerin ortak adı” (f= 2), “cami” (f= 2), “Allah korkusu” (f= 2), “affedicilik” (f= 2), “ileri görüşlülük” (f= 2), “Hacca gitmek” (f= 2), “faizin haramlığı ve faizsiz ekonomi” (f= 2), “çağdaşlık ve ilerlemecilik” (f= 2), “insanlığa faydalı olmak” (f= 2), “zekat vermek” (f= 1), “Hz. Ali” (f= 2), “kadınların dışlandığı bir sistem” (f= 2), “Mekke” (f= 2), “hilâl” (f= 2), “günümüze uymayan talepler içermekte” (f= 2), “başarısızlık” (f= 1), “dört evlilik” (f= 1), “Batı hayranlığı” (f= 1), “Besmele” (f= 1), “Cuma” (f= 1), “demokratik” (f= 1), “İran” (f= 1), “istişare” (f= 1), “kimlik” (f= 1), “modern değerlerle çatışma” (f= 1), “laiklikle uyumlu” (f= 1), “şeriatçı söylemler” (f= 1), “tutuculuk” (f= 1), “Usame b. Laden” (f= 1), “Yayılmacılık” (f= 1), “sakallı erkekler” (f=1), “kara çarşafı kadınlar” (f= 1), “sevginin ve aklın bulunduğu tek din” (f= 1).

olarak vasıflandırmaktadırlar. Tüm anket metinleri içerisinde etnosantrik ifadeleri ön plana çıkaran yaklaşık 300 (% 52.45) çağrışım mevcuttur. Bu da onların İslam algısının sadece deskriptif bir tanımlama değil, içten gelen bir benimsemeye yapıldığını ortaya koyar mahiyettedir. İslam'ı "*gerçek, doğru ve güzel olan her şeyi kucaklayan tek din*" olarak niteleyen bir öğrenci (Sınıf Öğt., Erkek, Yaş: 21) bu sözüyle etnosantrik yaklaşımları vezir bir biçimde özetlemektedir.

Eleştirel mahiyette ifade edilen "*asıl İslam ve yozlaştırılmış İslam*" (f= 8) ayırımına gelince burada İslam'ın özü ile tarihsel süreçte aldığı şeklin birbirinden ayrılarak değerlendirildiği, eleştirinin İslam'ın aslına değil algılanma ve yaşanma biçimine yönelik olduğu görülmektedir. Nitekim bir öğrenci (Sınıf Öğt. Erkek, Yaş: 22) gayet açık bir ifadeyle: "*Asıl yüce İslam ile şimdiki yozlaştırılmış İslam aklıma geliyor. Çünkü bu köprüyü sürekli geçmek istemişimdir, fakat köprünün çürüklüğünden dolayı sürekli düşmüşüm.*" diyerek hem İslam'ın söz konusu iki farklı boyutuna dikkat çekmekte, hem de bireysel olarak kendisinin bu ikilemi bir türlü aşamadığını dramatik bir şekilde dile getirmektedir. "*İnsanların doğru anlayamadığı ya da doğru dürüst anlatılamayan*" (Sınıf Öğt. Kız, Yaş: 19), "*Günümüzde çok kişi tarafından saptırılan, çok kişi tarafından da reddedilen son din*" (İng Öğt.. Erkek, Yaş: 22), "*Semavî dinlerden biri... Doğru anlaşıldığı ve hurafelerden arındırıldığı takdirde en güzel din*" (İİBF, İstatistik, Erkek, Yaş: 20) şeklinde ifade edilen görüşleri de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

2) Hayat Felsefesi ve Yaşama Biçimi Olarak Müslümanlık

İslam denince en çok çağrışım yapan niteliklerden birisi de "*inandığımız dinin adı, Müslümanlık*" (f= 60) gelmektedir. Bununla birlikte verdikleri cevaplar analiz edilecek olursa görülecektir ki, onlar İslam'ı sadece iman ve ibadet esaslarından müteşekkil bir din olarak algılamamakta, aynı zamanda onun evrensel bir dünya nizamı (f= 12), Allah'ın buyruklarının, Kur'an'ın mesajlarının ya da Hz. Muhammed'in taleplerinin merkeze alındığı bir "*ideoloji, dünya görüşü ve hayat felsefesi*" olarak değerlendirmektedirler (f= 19). İslam'ın "*insanların dünya ve ahirette mutluluğa ulaşabilmeleri için siyasî, iktisadî ve sosyal kuralların Allah'a endekslenmesi*" (Sınıf Öğr. Erkek, Yaş: 22) ve "*Allah'ın egemenliğinin bütün hayatımızı kapladığı en mükemmel sistem*" (Mim.-Müh. Fak., Yaş: 25) olarak algılanması İslamiyet'in insanlığa sunduğu Allah ve insan anlayışının nevi şahsına münhasır bir dünya görüşünü beraberinde getirdiğini ortaya koymaktadır. Hatta bazı gençler tarafından "*insanca yaşamının kılavuzu*" (f= 15) olarak kabul edilen İslam'ın bir medeniyet projesi ya da medeniyet inşacısı (f= 3) olarak algılandığı da görülmektedir.

3) İslam'ı Yapı ve Muhteva İtibariyle Tanımlamaya Yönelik Açıklamalar

a) İslam'ı Temsil Eden Üç Temel Kavram: "Allah", "Hz. Muhammet" ve "Kur'an-ı Kerim"

Gençlerin İslam kavramına yaptığı vurgular arasında en çok dikkati çekenler arasında "Allah ve Allah'a iman" (f= 112) gelmektedir. İslam'ın *tevhidi, yani Allah'ın varlığı ve birliğini* (f= 25) çağrıştırması da bu kapsamda değerlendirilebilir. Eğer her iki husus birlikte düşünülürse vurgulanma frekansı itibariyle Allah ve Allah'ın birliğine iman en çok vurgulanan madde olarak karşımıza çıkmaktadır (f= 137). Yine "Allah'ın ...gönderdiği din" (f= 24), "Allah'ın bildirdiği kurallar" (f=16) ve "Allah'ın taleplerine bağlılık ve teslimiyet" (f= 59) "Allah'a ulaşma vasıtası" (f= 9), "Allah sevgisi" (f= 4) ve "Allah korkusu" (f=2) vurguları da hesaba katılacak olursa "Allah" kavramının vurgulanma frekansı 251'e (% 43.88) ulaşmaktadır. Bu, şu anlama gelmektedir. İslam denince zihinlerde yapan ilk ve temel çağrışım; "var ve bir olan Allah'a imandır."

İslamiyeti tanımlarken "Hz. Muhammed, Peygamberimiz ve Allah'ın Resülü" (f= 102) ifadeleri de en çok çağrışım yapan vurgular arasındadır. Buna bir de "Hz. Muhammedi sevmek ve izinden gitmek" (f= 14) ile birlikte "Allah'ın Hz. Peygamber (Hz. Muhammed) aracılığıyla gönderdiği din" (f= 24) maddeleri de eklenirse (Toplam f= 140; % 24.48) gençlerin İslam tanımlamasında Hz. Muhammed figürünün merkezî bir konuma sahip olduğu rahatlıkla görülebilir. Ancak onunla ilgili olarak "peygamber", "resul" ve "nebi" ifadelerinin ısrarla vurgulanması Hz. Muhammed'in din kurucusu değil, Allah'ın varlığını, birliğini ve taleplerini insanlığa aktaran bir elçiden ibaret olduğu düşüncesini çağrıştırmaktadır.

Allah ile Hz. Muhammed arasındaki ilişkiyi sağlayan ya da bütünleyen ise Kur'an-ı Kerim'dir (f=69). Esasen "Allah'ın talepleri..." (f= 59) ve "Allah'ın bildirdiği kurallar: İlahî emirler ve yasaklar" (f= 16) Kuran-ı Kerim ile ilişkilidir. Zira gençler birbirine benzer ifadelerle Allah'ın taleplerinin, emir ve yasakların Kur'an'da bildirildiği ya da yazılı olduğunu söylemektedirler.

Allah, Hz. Muhammed ve Kur'an-ı Kerim kavramlarının vurgulanma sıklığı ve belirgin şekilde öne çıkması gençlerin İslam'ı Allah'ın Hz. Peygamber vasıtasıyla insanlığa yaptığı çağrı olarak algıladığı şeklinde değerlendirilebilir.

b) Allah'ın Müslümanlardan Talepleri ve İslam'ın Şartları

Gençlerin bir kısmı Allah'ın Müslüman'dan talep ettiği yaşam şeklini "*ilâhî emir ve yasaklar*" (f= 16) biçiminde genel ifadelerle dile getirirken bir kısmı ise "*Allah'ın taleplerine bağlılık, itaat ve teslimiyet*" (f= 59) ile birlikte "*dinî sorumlulukların ifası kapsamında dua ve ibadet*" (f=27) vurgusunu öne çıkartmaktadır. Nitekim bazı gençler de bunların neler olduğunu söylemektedir. Bu kapsamda en çok dikkati çeken ibadet "*namaz kılmaktır*" (f =24). Bunu ise "*oruç tutmak*" (f=7), "*Hacca gitmek*" (f= 2) ve "*zekât vermek*" (f= 1) izlemektedir. Dikkat edilecek olursa İslam'ın şartlarına yapılan vurgular frekans itibarıyla oldukça düşüktür.

c) İman ve İman Esasları

"*Allah'a ve Allah'ın varlığına iman*" (f= 112) ile birlikte "*tevhit, yani Allah'ın varlığı ve birliği*" (f= 25) meselesi gençlerin İslam algısında merkezî bir öneme sahiptir. Bununla birlikte; "*peygamberlere iman*" (f= 4), "*meleklerle iman*" (f= 4), "*kıyamet günü ve âhirete iman*" (f= 19), "*tevekkül ve kadere iman*" (f= 4) az da olsa vurgulanan inanç esasları olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada dikkat çekici olan husus şudur ki, gençler kutsal kitaplara, yani İncil, Tevrat ve Zebur'a inanç meselesini vurgulamamakta, "*Kur'an-ı Kerim ve muhtevasına inanmak*" (f= 69) ifadesiyle sadece Kur'an farklı bir iman objesi olarak dillendirmektedirler.

4) Bireysel ve Sosyal İşlevleriyle İslam

a- Bireysel İşlevler

İslam denince gençlerin zihninde çağrışım yapan niteliklerin başında "*huzur ve mutluluk yolu*" (f= 124) gelmektedir. İslam'ın temelde bireysel işleviyle değerlendirildiği anlamına gelen bu durum göstermektedir ki, İslam ister iç ister dış kaynaklı olsun, yalnızlık ve boşluk gibi ruhsal sorunlarla boğuşan insana "*hayatın anlamını ve varlık sebebini*" (f= 16) kavrama imkânı vermekte, "*cevapsız soruların cevabı olmakta*" (f= 3), böylece ona "*emniyet ve güvenlik hissi*" (f= 23) sunarak psikolojik anlamda içsel bir rahatlık ve dinginlik kazandırmaktadır. Bu durum gençler tarafından: "*İslam insanın içindeki boşluğu dolduran ve iç huzuru veren...*" (İİBF, Kız, 20), "*tam anlamıyla uygulandığı sürece insanlara mutluluğun yolunu gösteren tek din*" (Sınıf Öğt, Erkek, Yaş: 23) biçiminde dile getirilmektedir. Gençlere göre inancın, ibadetin ve teslimiyetin doğal bir sonucu olarak bireyi olumsuz "*nefsî arzulardan, dolayısıyla günah ve kötülüklerden koruyan*" (f= 13) İslam kişinin "*hem dünya hem de ahiret mutluluğunu*" (f= 10) elde etmesine zemin hazırlamaktadır. Dahası "*sonsuzluk*

ve *ebedî hayatın teminatı*" (f= 10) olarak algılanan bu din müntesiplerine "*esenlik ve kurtuluş*" (f= 21) imkânı sağlamaktadır. Görüleceği üzere, İslam'ın özellikle bireysel işlevleri sıklıkla vurgulanmaktadır. Bu ise günümüz insanının yaşadığı ruhsal bunalımların çözümünde İslam'ın etkin bir role sahip inanç sistemi ve din olarak algılandığı anlamına gelmektedir. Gençlerden bazılarının İslam'ın söz konusu işlevlerini vurgularken etnosantrik bir dil kullanmaya özen gösterdiği görülmektedir. Mesela, İslam'ı "*mutlu sona ulaşmanın tek yolu...*" (Ziraat Fak. Erkek, Yaş: 23), "*insan hayatının her safhasında en doğru yolu gösteren, insanı huzura kavuşturan tek şey*" (Fen-Ed. Fak., Kız, Yaş: 20), "*Çağımızın en önemli hastalıklarının tek ilacı... İnsanlığı düştüğü kuyudan kurtaracak tek çare...*" (Felsefe Grubu Öğt., Kız, Yaş: 21), "*İnsanların iyiliğe, doğruluğa yönelerek onların mutlu, huzurlu bir hayat yaşamalarına rehberlik eden en son din, en mükemmel sistem*" (Sınıf Öğt., Erkek, Yaş: 21) şeklinde ifade edilen görüşler bu bağlamda değerlendirilebilir.

b-Kişiler Arası İlişkilerin Belirlenmesi ve Toplumsal İşlevler

Gençlere göre İslam bir yandan bireysel anlamda huzur ve mutluluğu sağlarken, bir yandan da "*sevgi, saygı ve kardeşlik*" (f= 102) "*hoşgörü*" (f= 57), "*affedicilik*" (f= 2), "*şefkat ve merhamet*" (f= 11), "*adalet ve eşitlik*" (f= 53), "*başkalarının hakkına özen göstermek*" (f= 3), "*iyilik yapma, yardımseverlik ve cömertlik*" (f= 17) duygularını kökleştirmekte, böylece toplumsal anlamda "*birlik ve beraberliğin*" (f= 17), "*toplumsal huzur ve düzenin*" (f= 22), hatta yerel ve evrensel "*barış*"ın (f= 52) teminatı olmaktadır. Çünkü o, bir öğrencinin ifadesiyle (Mim.-Müh. Fak. Kız, Yaş: 19): "*Din, ırk ve cinsiyet ayrımı olmaksızın kardeşçe yaşayabilme sanatıdır.*" Bir başka öğrenci (Tıp Fak. Erkek, Yaş: 21) ise "*İnsan sosyal bir varlıktır, birlikte yaşamaya mecburdur. İslam ise birlikte yaşamının beraberinde getirdiği çeşitli sorunları gideren sistemdir.*" diyerek İslam'ın toplumsal işlevini açıkça vurgulamaktadır. Gençlerin bu tür bir yaklaşım sergilemesi onların hem İslam algısının son derece olumlu olduğunu, hem de dinî-sosyal kimliklerinden, yani Müslüman kimliğinden büyük bir memnuniyet duyduklarını ortaya koyar mahiyettedir.

5) Ahlâkî Vurgular

"*Ahlâk ve erdem*" (f= 38) gençlerin "İslam" denince zihinlerinde çağrışım yapan değerler arasında yer almaktadır. "*Kalp temizliği*" ve (f= 5) "*nefsî arzulardan, günah ve kötülüklerden korunma*" da (f= 13) bu kapsamda değerlendirilebilir. Çünkü onlara göre İslam insanlara hem "*doğru yolu göstermekte*" (f= 26) hem de "*insanca yaşamının kılavuzu*" (f= 15) olmaktadır. Daha önce temas edilen İslam'ın kişiler arası ilişkilere yönelik işlevleri,

aslında ahlâkî vurgular çerçevesinde yeniden ele alınabilir. Zira bireyin sosyal çevreyle uyumlu yaşamasında ve vicdanî değerlerin gelişmesinde önemli bir paya sahip olan ahlâk, insanlara “iyi” ve kötü”nün ne olduğu bilgisini ve bilincini kazandırmaktadır. Dinin helalleri ve haramları, emirleri ve yasaklarından bir kısmı ahlâkî anlamda “iyi” ve “kötü”ye karşılık gelmektedir. Dolayısıyla ahlâkın, dinin hem bireysel işlevleriyle hem de sosyal işlevleriyle yakından ilişkili algılandığı söylenebilir. İslam, gerek inanç ve ibadet esaslarıyla gerekse beraberinde getirdiği birey ve toplum anlayışıyla hem ahlâkî değerlerin korunması ve geliştirilmesine hizmet etmekte hem de insanın olgun, kendisiyle ve sosyal çevresiyle barışık olmasına destek sağlamaktadır. Bir öğrenci (Ziraat Fak. Erkek, Yaş: 21) bu durumu; *“İslam, Allah’ı hakıyla tanıyarak üstün bir ahlâkî yaşama ulaşmaktır.”* şeklinde dile getirirken yüksek ahlâkî değerlere ulaşabilmenin Allah’a iman ile gerçekleşebileceğini, bunun yolunun da İslam olduğunu söylemektedir. *“İslam’ı yürekte kabul etmek; çok doğru işler yapmaya çalışmak, kişinin kendini objektifçe sorgulaması, insanlara ve kendimize doğru davranmak, kısaca her açıdan iyi insan olabilmektir”* diyen bir başka öğrenci (İngilizce Öğt., Kız, Yaş: 19) bu yaklaşımıyla İslam’ın birey ve toplum üstünde icra ettiği olumlu işlevleri ahlâkî bir perspektiften izah etmeye çalışmaktadır.

6) İstenen ve Arzulanan Değerlerle Uyumlu Bir Din Olarak İslam

Gerek geleneksel ahlâkî ve sosyo-kültürel değerler gerekse kökeni gelenekte de var olmakla birlikte günümüzde daha fazla ön plana çıkarılan modern değerler gençlerin İslam algısında önemli bir yer tutmaktadır. Başka bir deyişle İslam istenen ve arzulan değerleri içeren bir din olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda İslam denince zihinlerde; *“sevgi, saygı ve kardeşlik”* (f=102), *“hoşgörü”* (f=57), *“barış”* (f= 52), *“şefkat-merhamet”* (f=11) ve *“affedicilik”* (f= 2) vb. niteliklerin çağrıştığı görülmektedir. Ayrıca; *“adalet ve eşitlik”* (f= 53), *“başkalarının hakkına özen göstermek”* (f= 3), *“insanlara iyilik yapma, yardımseverlik ve cömertlik”* (f= 17), *“insanlığa faydalı olmak”* (f= 2) vb. sosyal hayatın sağlıklı ve huzurlu bir şekilde devam edebilmesi için gerekli talepler, gençlerin İslam kavramına yüklediği istenen ve arzulan değerler arasındadır. *“İslam; kişinin Yaratana, yaratılana ve kendine saygı duymasıdır.”* (Mim.-Müh. Fak., Erkek, Yaş: 23) şeklinde dile getirilen açıklamada İslam ile hem geleneksel hem de modern değerler arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. Zira “Yaratana saygı duymak” geleneksel dinî değerler içerisinde yer alırken, “kişinin kendine ve diğer insanlara saygı duyması” hem geleneksel hem de modern değerler kapsamında ele alınabilir.

Bununla birlikte “*çalışmak*” (f=5), “*çağdaşlık ve ilerlemecilik*” (f= 2), “*demokratik*” (f= 1) ve “*laiklikle uyumlu*” (f= 1) olmak gibi modern dünyanın ısrarla öne çıkarttığı değerlere vurgulanma frekansı çok düşük olan atıfların yapıldığını da söylemek durumundayız.

7) İslam’ın Belirli Sembollerle Algılanması

Kuşkusuz her dini temsil eden belirli semboller mevcuttur. İslam dini de sembolik zenginliği olan bir dindir. Gençlerin “Allah”, Hz. Muhammet”, Kur’an-ı Kerim”, “namaz kılmak” vb. kavramlarına yaptıkları atıflar, temelde İslam’ın yapısal özelliklerine işaret etmekle birlikte, bunların aynı zamanda sembolik olarak İslam’ı özetleyen kavramlar olduğu da düşünülebilir. Bununla birlikte gençlerin bazı vurgularının İslam’ı sembolize edebilecek kavramları içerdiği söylenebilir. Bu anlamda Allah’ın varlığı ve birliğini ifade eden “*tevhit*” (f= 25) kavramı özellikle dikkat çekicidir. Yine hem “tevhit’e hem de Hz. Muhammed’in peygamberliğine işaret eden ve Müslümanlığa girişi temsil eden “*kelime-i tevhit*” (f= 3) ve “*kelime-i şahadet*” (f= 3) kavramları da temel İslamî semboller arasında değerlendirilebilir.

İslam’ı özü ve tarihiyle bir bütün olarak ifade eden “*hilâl*” (f= 2) çağrışımı da dikkati çeken sembollerdendir. “*Besmele*” (f= 1), “*Cuma*” (f= 1), “*Ezan*” (f= 4) ve “*camii*” de (f= 2) bu kapsamda değerlendirilebilir. Hz. Muhammed’in doğduğu, büyüdüğü ve ilk vahyin geldiği “*Mekke*” (f= 2) ve Müslümanların kiblesi olan “*Kâbe*” (f= 3) İslami inançtaki yeri ve değeri bir yana temelde İslam’ı temsil eden semboller arasındadır.

8) İslam’a Eleştirel ve Olumsuz Yaklaşımlar

Eleştirel-olumsuz İslam algısında “*irtica ve gericilik*” (f= 4) ve yine bununla ilişki “*şeriatçı söylemler*” (f= 1), “*aşırı tutuculuk*” (f= 1) ve “*baskı, dayatma ve zorbalığın*” (f= 3) aklı gelmesi vurgulanma frekansı çok az olmakla birlikte dikkat çekicidir. Keza, “*Usame b. Laden*” (f= 1) ve “*sakallı erkekler*” (f= 1) şeklinde dile gelen çağrışımlar da ironik bir eleştiri içermektedir. Ayrıca yine vurgulanma frekansı çok düşük olmakla birlikte İslam’ın “*dört kadınla evlenmeye müsaade eden*” (f= 1) “*kadınları kara çarşafa sokarak kısıtlayan*” (f= 1), neticede “*kadınların dışlandığı ve nesneleştirildiği*” (f= 2) bir din olarak nitelendirildiği görülmektedir.

Bir kısım gençler ise “*eleştirilere kapalı dogmatik bir din*” (f= 3) olarak algıladıkları İslam’ın “*katı kuralları bulunan yaşanması zor bir din*” (f= 4) olduğunu, dahası “*günümüze uymayan talepler içerdiğini*” (f= 2) ifade etmişlerdir. Bu bağlamda bir kız öğrenci (Sağlık MYO, Yaş: 21), İslam’ı “*oruç, namaz ve kapalılık gibi nedeni belli olmayan ve günümüze*

uymayan yaptırımlar ve sert kurallar içeren bir din" şeklinde tanımlamaktadır. Tüm bunları İslam'ın "modern değerlerle çatışma" (f= 1) halinde olmasıyla izah edenlere de rastlanmaktadır. Esasen onun modern değerlere uyum sağlayamamasını bir öğrenci (Fen Bil. Öğt., Erkek, Yaş: 22): "1400 yıl önceki toplumun kültürünü yansıtmasına ve günümüze hitap edememesine" bağlamaktadır. Ancak bu tür ifade ve çağrışımların vurgulanma frekansının son derece düşük olduğunu özellikle belirtmeliyiz.

Tartışma ve Sonuç

Buraya kadar yapılan tespitler göstermektedir ki, Türk gençlerinin zihninde din genelde "iman ve inanç"ı, özelde ise "Allah ve Allah'a iman", "kutsala inanç ve bağlılık", "peygamberler ve peygamberlere iman", "ölüm sonrası, kıyamet ve ahirete iman", "melekler ve meleklerin varlığına iman"ı çağrıştırmaktadır. Bu, şu anlama gelmektedir: Gençlere göre inanç olmadan dinden bahsedilemez. Bununla birlikte sadece inanç da dini tanımlamada yeterli bir unsur değildir. Çünkü verdikleri cevaplar göstermektedir ki, bir inancın din olarak kavramlaştırılabilmesi için bir takım emir ve yasakların, bu bağlamda dua ve ibadetin var olması, böylece Allah ile insan arasındaki ilişkinin tesis edilmesi gerekir. Bu da dinin sadece bir maneviyattan ibaret olmadığı, aynı zamanda onun müesses bir yapı ve şekil içermesi gerektiği şeklinde değerlendirilebilir. "Din" denince gerek "İslam", "Hz. Muhammed" ve "Kur'an-ı Kerim" in akla gelmesi, gerekse "Yahudilik", "Hıristiyanlık" ve "peygamberlerin öğretisi" şeklinde öne çıkan çağrışımlar dinin müesses yapısını vurgular niteliktedir. Bu durumun modernite ve sekülerizm süreçlerinin beklentileriyle ne kadar örtüştüğü ayrıca tartışılabilir. Zira modernite ve dünyevileşmenin varsayımlarından birisi de dinin kurumsal (müesses) boyutunun zayıflayacağı, bireysel dindarlıkların da buna göre yeni bir şekil alacağı iddiasına dayanmaktaydı (Berger, 2002a; 2002b; Stark, 2002; Hadden, 2002; Köse, 2001). Hatta Batıda "aidiyetsiz inanmak" (Davie, 1996) şeklinde ön plana çıkan yaklaşımların dönüştürülen dindarlıkların temel görüntülerinden birisi olduğu da vurgulanmaktaydı. Anlaşılan o ki Türk gençleri arasında "aidiyetsiz inanmak" denilen şey henüz belirgin bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Dini; "manevi duygular" ve "ruhsal gıda" şeklinde ifade eden, yani onu bireysel maneviyata indirgeyenlerin sayısının oldukça düşük olması bu hususu teyit edici mahiyettedir. İslam ile ilgili çağrışımlarda da bu durum açıkça gözlenmektedir.

Gençlerin anlam dünyasında dinin psikolojik ve sosyal psikolojik fonksiyonlarının ön plana çıktığı görülmektedir. Özellikle din kavramının ruhsal huzur ve manevi mutluluğu çağrıştırması modern dünyanın bunalımlarıyla baş edebilmede dinin çok önemli bir role sahip

olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü din, hem emniyet ve güven(lik) duygusu kazandırmasıyla hem de yaşamın anlamı ve amacını öğreten yapısıyla, bireyi boşluk ve yalnızlık hissinden kurtarıcı bir işlev üstlenmektedir. Bu durum dinin inanan insana hem “ruhsal gıda” hem de “çare, destek ve sığınak” olmasıyla da yakından ilişkilidir. Gençlerin bu tür açıklamaları göstermektedir ki, din modern dünyanın beraberinde getirdiği anlam kaybı, mutsuzluk, tatminsizlik, sahipsizlik ve çaresizlik duygularına karşı bir savunma ve koruma görevi üstlenmektedir. Esasen dinselilikte artış, yeniden dine dönüş, din değiştirme ve yeni dinî hareketlerin ortaya çıkması ve bunlara katılımın anlam arayışıyla yakından ilişkili olduğu araştırmacılar tarafından ısrarla vurgulanan bir husustur (Berger 2002a, 2002b; Köse, 2001; 2002; Hervieu-Leger,1990; 1993, Milot, 1998; Yapıcı, 2007b). Bu çalışmadan elde edilen veriler göstermektedir ki üniversiteli gençler dini bir sığınma ve teselli alanı olarak görmektedirler. Ancak onlar, dinin bu tür olumlu işlevlerinin Tanrı’ya inanç ve teslimiyetle gerçekleşeceğini de vurgulamaktadırlar.

Yine dinin işlevleri kapsamında “sevgi, saygı ve kardeşlik”, “hoşgörülü olmak”, “adalet ve eşitlik”, “birlik ve beraberlik” vb. ifadeler bireysel mutluluğun sosyal ilişkilere dayalı olarak gerçekleşeceğini ortaya koymaktadır. Çünkü onlara göre din bireysel hayatı düzenleyen kurallarıyla inananlara “yol gösterici, pusula ve rehber” olmaktadır. Bununla birlikte o, insana doğru ve yanlışın ayırt edilmesini yeteneğini kazandırdığı için kötülüklerle karşı ilâhî bir kontrol odağı haline gelmekte ve inanan insanı günahattan koruyucu bir işlev üstlenmektedir. Yine dinin doğruluk ve dürüstlük başta olmak üzere ahlâk ve erdemi teşvik edici rolü onun hem bireysel hayatı hem de toplumsal hayatı düzenleyen fonksiyonlarıyla yakından ilişkilidir. Burada dikkat çekici hususlardan birisi dinin toplumsal hayatı düzenleme işlevine yapılan atıfların oldukça düşük kalmasıdır. Bu durum sekülerleşme sürecinde dinin sosyal hayattan çekildiği şeklinde yorumlanabilir. Ancak unutulmamalıdır ki, dinin birey hayatında icra ettiği pek çok işlev, örtük bir tarzda sosyal hayatı da ilgilendirmektedir. Çünkü gençlerin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, din onların bireysel hayatlarını doğrudan, sosyal hayatlarını ise dolaylı biçimde etkilemektedir.

Gençlerin din hakkındaki söylemleri dikkatle incelenecek olursa görülecektir ki onlar deskriptif bir dilden öte olumlu-normatif, hatta ideolojik bir dil kullanmaktadır. Bu noktada gençlerin kullandıkları dil ile sosyal gerçekliği yeniden inşa ettikleri ve kendilerini de o gerçekliğe yerleştirdikleri görülmektedir. Öyle ki dinin lehinde görüş bildiren gençler son tahlilde dini zaruri bir ihtiyaç ve hayatın olmazsa olmazı şeklinde tanımlamayı tercih

etmektedir. Dahası, dinin hem özüne hem de bireysel ve sosyal işlevlerine yönelik izahların içten gelen bir benimsemeyle dillendirildiği görülmektedir.

Gençlerin anlam dünyasında “din” denince ilk planda mensup oldukları dinin, yani *İslam ve Müslümanlığın* canlanması, “*Acaba onlar İslam’ı nasıl algılamaktadırlar?*” sorusunu beraberinde getirmektedir. Burada ilk dikkati çeken husus şudur: İslam dinini genellikle özsel ve işlevsel bir şekilde değerlendiren gençler, özellikle etnosantrik ifadelerle İslam’a verdikleri değeri belirgin bir şekilde ortaya koymaktadırlar. Bu durum gençlerin dinî inançlarından ve dinî kimliklerinden memnun oldukları anlamına gelmektedir. Dahası, etnosantrik ifadelerin ısrarlı bir şekilde sıklıkla dile getirilmesi Müslüman kimliğinin onlara saygın ve olumlu bir benlik algısı kazandırdığı şeklinde değerlendirilebilir. Bunu da doğal karşılamak gerekir. Zira sosyal kimlik kuramının temel öngörüsü, kimliğin bilişsel ve güdüsel faktörlerden beslenen “biz” ve “onlar” kategorik ayrımına dayalı olarak şekillendiği üzerine kuruludur. Üstelik bu ayrım iç grubu yücelten dış grupları ise öteleyerek değersizleştiren bir söylemi beraberinde getirmektedir (Tajfel, 1972; Turner, 1979; Bourhis & Gagnon, 1994; Vinsonneau, 1997; Pelletier & Vallerand, 1994). Çünkü Watt’ın (2002: 84) belirttiği gibi “*Hiç kimse en azından hakikatin özünü temsil ettiğine inanmadığı bir dinî gruba kolay kolay bağlanmaz.*” Dahası, etnosantrik eğilimlerin az ya da çok her bireyde bulunan evrensel bir olgu olduğu kabul edilecek olursa (Klineberg, 1967: 580), gençlerin İslam’ı “*son din, en son din*”, “*hak din, tek gerçek din*”, “*en mantıklı din*”, “*dinlerin en güzel*”, “*en mükemmel, en ideal din*”, “*bozulmamış tek din*”, “*insanlığı kurtaracak tek çare*”, “*kurtuluşun tek yolu*” vb. ifadelerle nitelendirmesi onların hem İslam dininden ve Müslüman kimliğinden memnuniyetlerini hem de İslam algılarının iç grup merkezli bir yapı ve karakter arz ettiği şeklinde yorumlanabilir. Buradan hareketle İslam ve Müslümanlığın gençlere saygın bir benlik algısı ve prestijli bir kimlik sunduğu söylenebilir. Bunun da ötesinde onların İslam algısının sadece olumlu değil, aynı zamanda duygusal katılımın beraberinde getirdiği bir benimseme ve kabul içerdiği görülmektedir. Burada da sosyal gerçekliğin dil ile yeniden inşa edilmesi söz konusudur.

İslam denince “*Allah*”, *Hz. Muhammed*” ve “*Kur’an-ı Kerim*”in akla gelmesini İslam’ın söz konusu üç kavramla temsil edilip özetlendiği anlamına gelmektedir. Bununla birlikte “İslam” *Allah* ile aşkınlaştırılmakta, *Hz. Muhammed* ve *Kur’anı Kerim* ile de içkinleştirilmektedir. Ayrıca her üç çağrışımın kısmen deskriptif, fakat çoğunlukla içten gelen bir kabul ve benimsenmeyle normatif ifade edildiği özellikle vurgulanmalıdır. Bu arada, araştırmanın yapılması aşamasında -en azından bir beklenti olarak- İslam’ın “*hilâl*” ile temsil edileceği kanaatini taşıdığımızı belirtmeliyiz. Ancak ulaşılan verilere göre sadece “*hilâl*” değil,

diğer sembolik vurguların da göz ardı edildiği ortaya çıkmıştır. İslam, sembolik zenginliği olan bir din olmasına rağmen gençlerin İslam algısının sembollere dayalı olmamasını, belirsizlikten hoşlanmayan modernitenin sembolleri geri plana itmesi ile ilişkilendirmek mümkündür. Dolayısıyla modernizasyon-sekülerizasyon sürecinin bu hususta etkin bir şekilde devreye girdiği düşünülebilir.

Gençlere göre *İslam dini Allah inancını merkeze alan ya da hayatın Allah'ın taleplerine endekslendiği bir yaşam biçimidir*. Bu sebeple İslam denince Allah'ın bildirdiği emir ve yasaklara itaat ve teslimiyet akla gelmektedir. Bu ise Hökelekli'nin de (2005: 163) belirttiği üzere inanan insanın –ferdiyeti baki kalmak üzere bazı çok temel hususlarda- kendi şahsî hürriyetinden ve bağımsız yönelişinden vazgeçerek ilâhî iradeye bağlanması demektir. Başka bir deyişle, kişi kendi hürriyetini Allah'ın iradesine teslim ederek O'nun belirlediği emir ve yasaklar çerçevesinde hayatına yön ve düzen vermeye çalışır. Gençler İslam'ı "*itaat ve teslimiyet*" şeklinde kavramlaştırırken bu hususu dile getirmektedir. Onlara göre itaat ve teslimiyet sadece Allah'ın emir ve yasaklarını kapsamamakta, bununla birlikte ibadetleri de içermektedir. Gençler bazen genel bir ifadeyle ibadetlere, bazen de özel anlamda İslam'ın şartları olan ibadetlere atıf yapmaktadırlar. Ancak namaz ve oruç başta olmak üzere *vakte ve şekle bağlı ibadetlere* yapılan vurgular iman ve teslimiyete yapılan vurgular kadar kuvvetli değildir. Bunu şu şekilde değerlendirmek mümkündür. Modernleşme-sekülerleşme sürecinde ibadet davranışında belirgin bir zayıflama ortaya çıkmıştır. Ancak bu durum inanç ve duygu boyutunda tezahür etmemektedir. Bu da ibadet davranışı azalsa da, bireysel bilincin dinî duyguyla temasını kuvvetli bir şekilde devam ettirdiği biçiminde değerlendirilebilir.

İslam kavramının gençlerin zihninde yaptığı çağrışımlar arasında dinin bireysel ve sosyal işlevlerini ön plana çıkaran açıklamalar dikkat çekici düzeyde fazladır. Hatta İslam denince ilk planda "*huzur ve mutluluk yolu*"nun akla gelmesi manidardır. Bu ise teknolojik ilerlemelerle bireysel ve sosyal hayatı kolaylaştıran modern dünyanın insanı yalnızlaştırdığı, onu tatminsizlik ve mutsuzlukla karşı karşıya bıraktığı, buna karşın dinin bireye anlam ve huzur sağladığı şeklinde yorumlanabilir. Buradan hareketle Türk gençliği açısından dinin taşıdığı anlam ve değerler artarak devam ettiği söylenebilir.

İslam'ın "*sevgi, saygı ve kardeşlik*" başta olmak üzere "*hoşgörü*" ve "*barış*"ı çağrıştırmaları en azından üç şekilde izah edilebilir: *Birincisi*, modern dünyanın ön plana çıkarttığı bu değerler içselleştirilmiş olup bireysel ve sosyal hayatın huzurlu ve mutlu olabilmesi için dinden (İslam'dan) bu işlevleri yerine getirmesi beklenmektedir. *İkincisi*, bu tarz söylemler, özellikle Hıristiyan-Batı dünyasında İslam'ın terör ve şiddetle birlikte

anılmamasına tepki gösteren gençlerin adeta: “Hayır! İslam sizin dediğiniz gibi değil, gerçekten barış ve esenlik dinidir” şeklinde iç reflekslerle İslam’ı (iç grubu ve kimliği) savunmaya yönelik açıklamalar olarak görülebilir. Üçüncüsü ise yaygın ve örgün eğitim içerisinde İslam dininin bu tür niteliklerine sıklıkla atıf yapılmasından kaynaklanmış olabilir. Özellikle kelime anlamı “barış” olan İslam’ın her şartta barış ve kardeşliği teminat altına almaya çalıştığı yaygın ve örgün eğitim sürecinde öğretilmesi/öğrenilmesinin bu tür çağrışımları beslediği düşünülebilir. Her halükarda İslam insanlar arası ilişkileri düzenleyen, yaşanılabilir bir dünyanın kurulması için vazgeçilmez öneme sahip bir din olarak algılanmaktadır. *Bu arada ısrarla vurgulanan etnosantrik ifadelerle birlikte yine ısrarla vurgulanan hoşgörü ve barışın nasıl aynı anda gerçekleşeceği hususunun gençler tarafından pek dikkate alınmadığını da söylemek durumundayız.*

İslam’ın “ahlâk ve erdem” ile birlikte insana doğru yolu göstererek onu olumsuz isteklerden dolayısıyla günah ve kötülüklerden koruması gibi işlevler yine dinin bireysel ve toplumsal işlevleri kapsamında değerlendirilebilir. Tüm bunlar hem içsel mutluluğu hem de sosyal huzuru temin için gerekli görülmektedir. Bununla birlikte İslam kavramının hem genel anlamda ahlâkı hem de geleneksel ahlâkî değerleri çağrıştırma düzeyi beklenen seviyede yüksek değildir.

Elde edilen veriler göstermektedir ki, gerek dine gerekse İslam’a olumsuz yaklaşımların vurgulanma frekansı oldukça düşüktür. Bununla birlikte söz konusu ifadelerle yakından bakılırsa onların “Marksist-Pozitivist” bir muhteva içerdiği görülebilir. İslam’ın özüne olumlu, algılanma ve yaşanma biçimine olumsuz yaklaşanlar ise daha farklı bir kategoride değerlendirilebilir. Bunlar modernizasyon-sekülerizasyon sürecinin beraberinde getirdiği dine olumsuz bakışın kısmen etkisinde kalmakla birlikte, hayatlarından dini tamamen çıkarıp atamayan kişilerdir. Bu noktada sekülerizm süreciyle dinin sonunun geldiği yönündeki yaklaşımların Türk gençliği açısından geçerli olmadığı, dahası özellikle bireysel-ruhsal fonksiyonlarıyla dinin daha kuvvetli bir şekilde bireysel bilinci, buradan hareketle de sosyal ilişkileri etkilemeye devam ettiği söylenebilir.

Kaynaklar

- Akdoğan, A. (2004). *Sosyal değişme ve din*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Alperen, A. (2003). *Sosyolojik açıdan Türkiye'de İslam ve modernleşme: Çağımız İslam dünyasındaki modernleşme hareketleri ve Türkiye'deki etkileri*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Argyle, M. & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London & Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Atalay, T. (2005). *İlköğretim ve liselerde dindarlık: Diyarbakır örneği*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Aydın, A. R. (1995). *Dini inkârın psiko-sosyal nedenleri*. Yayınlanmamış doktora tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Bayyigit, M. (1989). *Üniversite gençliğinin dini inanç, tutum ve davranışları üzerine bir araştırma*. Basılmamış doktora tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Beit-Hallahmi, B. (1989). *Prolegomena to the psychological study of religion*. London & Toronto: Associated University Presses.
- Berger, P. L. (2001). La desecularisation du monde: Un point de vue global. In: P. L. Berger (Ed), *Le Reenchantement du Monde* (pp. 5-36). Paris: Bayard.
- Berger, P. L. (2002a). Sekülerizmin gerilemesi. A. Köse (Ed.), *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde (ss. 11-32). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Berger, P. L. (2002b). Dinin krizinden sekülerizmin krizine. A. Köse (Ed.) *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde (ss. 75-93). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Bourhis, R. Y. & Gagnon, A. (1994). Les préjugés la discrimination et relations intergroupes. In: R. J. Vallerand (Ed), *Les Fondements de la Psychologie Sociale*, (pp. 707-773), Paris: Gaëtan Morin.
- Çelik, C. (2002). *Şehirleşme ve din*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Davie, G. (1996). Croire sans appartenir: Le cas Britannique. In: G. Davie & D. Hervieu-Léger (Sous la direction de), *Identités Religieuses en Europe*, (pp. 175-194), Paris: La Découverte.
- Fırat, E. (1977). *Üniversite öğrencilerinde Allah inancı ve din duygusu*. Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara.
- Günay, Ü. (1981). *Türkiyede dini sosyalleşme*, Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri. Ankara.

- Günay, Ü. (1986). Modern sanayi toplumlarında din I. *Erciyes Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 51-52.
- Günay, Ü. (1987). Modern sanayi toplumlarında din II. *Erciyes Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 29-58.
- Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve çevre köylerinde dini hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- Hadden, J. K. (2002) Sekülerizmden dönüş. A. Köse (Ed.) *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde (ss. 123-159). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Hervieu-Léger, D. (1990). Nouveaux émotiionnels contemporains. In: F. Champion & D. Hervieu-Léger (Ed.), *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions* (pp. 217-248). Paris: Centurion.
- Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: CERF.
- Hökelekli, H. (2002) Gençlik ve din. H. Hökelekli (Ed) *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* içinde (ss. 11-29) Ankara: Ankara Okulu yayınları
- Hökelekli, H. (2005). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, M. (1998). *Din eğitiminde iletişim ve dini tutum*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Kayıklık, H. (2003). *Orta yaş ve yaşlılıkta dinsel eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi.
- Kayıklık, H. (2006). Değişen dünyada birey, din ve dindarlık. Ü. Günay & C. Çelik (Ed.). *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* içinde (ss. 157-174). Adana: Karahan Yayınları.
- Kaymakcan, R. (2007). *Gençlerin dine bakışı: Karşılaştırmalı Türkiye ve Avrupa araştırması*. İstanbul: DEM Yay.
- Keppel, G. (1992). *Tanrı'nın intikamı: Din dünyayı yeniden fethediyor*. (Çev. S. Kırmızı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve sekülerleşme: Üniversite gençliği üzerinde sosyolojik bir araştırma*. Adana: Karahan Yayınları.
- Klineberg, O. (1967). *Psychologie sociale*. (Traduction de: R. Avigdor-Coryell), Paris: PUF.
- Köktaş, E. (1993). *Türkiye'de dinî hayat: İzmir örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Köse, A. (2001) Modernleşme-sekülerleşme ilişkisi üzerine yeni paradigmlar, *Liberal Düşünce*, 150-165.
- Köse, A. (2002). Sekülerden kutsala yolculuk. A. Köse (Ed.), *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde (ss. 123-222). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Kula, N. (2001). *Kimlik ve din: Ergenler üzerine bir araştırma*. İstanbul: Ayışığı Kitapları

- Leyens, J.-P. & Yzerbyt, V. & Schadrion, G. (1996). *Stéréotypes et Cognition Sociale*. (Traduction de: G. Schadrion). Sprimont: Mardaga.
- Lorenzi-Cioldi, F. & Doise, W. (1994). Identité sociale et identité personnelle. In: R. Y. Bourhis & J.-P. Leyens (Eds.), *Stéréotypes Discrimination et Relations Intergroupes*, (pp. 69-96), Liège: Mardaga
- Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen din: Modern toplumda din problemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Milot, M. (1998). Présentation, religions et sociétés... après le désenchantement du monde. *Cahiers de Recherche Sociologique* 30, 5-17.
- Oswalt, C. (2006). Seküler çan kuleleri. (Haz. A. Köse), *Laik Ama Kutsal* içinde (ss. 35-55), İstanbul: Etkileşim Yay.
- Pelletier, L. G. & Vallerand, R. J. (1994). Les perception et les cognition sociale: Percevoir les gens qui nous entourent et penser à eux. In: R. J. Vallerand (Ed.), *Les Fondements de la Psychologie Sociale*, (pp. 193-258), Paris: Gaëtan Morin.
- Sherkat, D. E. & Ellison, C. G. (2004) Din sosyolojisinde son gelişmeler ve gündemdeki tartışmalar (Çev. İ.Çapcıoğlu). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLV* (1), 225-262.
- Stark, R. (2002). Toprağın bol olsun sekülerleşme. A. Köse (Ed.) *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde (ss. 33-74). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Şahin, A. (1993). *Yetiştirme yurtlarındaki gençlerin dini duygu, düşünce, tutum ve davranışları üzerine psikolojik bir araştırma*. Basılmamış yüksek lisans tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Şahin, A. (1999). *İlahiyat, Tıp ve Mühendislik fakültelerinde okuyan öğrencilerde dini hayatın boyutları üzerine karşılaştırmalı bir araştırma*. Basılmamış doktora tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. In: S. Moscovisi (Ed.), *Introduction à la Psychologie Sociale I*. (pp. 272-302) Paris: Librairie Larousse.
- Taplamacıoğlu, M. (1962). Yaşlara göre dinî hayatın şiddet ve kesafeti üzerine bir anket denemesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, 141-151.
- Temimi, A. (2009). Arap sekülerizminin kökenleri. (Çev. G. Bayır), *Ortadoğuda Modernleşme: İslam ve Sekülerizm* içinde (ss. 29-54), İstanbul: Mana Yay.
- Tosun, C. (2001). *Din eğitimi bilimine giriş*. Ankara: Pegem yayınları.

- Turner, J. C. (1979). Comparaison sociale et identité sociale: Quelques perspectives pour l'étude du comportement intergroupes. (Traduction de: J. Deschamps), In: W. Doise & J. C. Deschamps, *Expérience Entre Groupes* (pp. 151-184), Paris: Mouton.
- Uysal, V. (1994). *Psiko-sosyal açıdan oruç*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uysal, V. (2006). *Türkiye'de dindarlık ve kadın*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Vergote, A. (1966). *Psychologie religieuse*. Bruxelles: Charles Dessart.
- Vinsonneau, G. (1997). *Culture et comportement*. Paris: Armand Colin.
- Watt, W. M. (2002). Dinlerde hakikat: Sosyolojik ve psikolojik bir yaklaşım (A. V. Taştan & A. Kuşat), İstanbul: İz Yayınları.
- Weber, M. (1964). *The sociology of religion*. Boston: Beacon Pres.
- Yapıcı, A. & Kayıklık, H. (2005). Ruh sağlığı bağlamında dindarlığın öz saygı ve kaygı ile ilişkisi: Çukurova Üniversitesi örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi* 3 (9), 177-206.
- Yapıcı, A. (2002). Dinî yaşayışın farklı görüntüleri ve dogmatik dindarlık. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2), 75-117.
- Yapıcı, A. (2003). Fiziksel ve sosyal hadiselerle sebep atfetmede dinin rolü. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1), 126-165.
- Yapıcı, A. (2004). *Din-kimlik ve ön yargı: Biz ve onlar*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A. (2006a). Yeni bir dindarlık ölçeği ve üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1), 65-115.
- Yapıcı, A. (2006b). Algısal açıdan Müslüman kimliği ve dindarlık. Ü. Günay & C. Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi içinde* (ss. 206-258), Adana: Karahan Yay.
- Yapıcı, A. (2007a) *Ruh sağlığı ve din: Psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A. (2007b). Müslümanlıktan Hıristiyanlığa geçişin sebepleri üzerine sosyo-psikolojik bir inceleme. *İslami Araştırmalar* 20 (2), 221-238.
- Yıldız, M. (2006). *Ölüm kaygısı ve dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay.

The Place of Religion in Semantic World of Turkish Youth in the Process of Modernization and Secularization (Example of Çukurova University)

Citation / ©-Yapıcı, A. (2009). The Place of Religion in Semantic World of Turkish Youth in the Process of Modernization and Secularization (Example of Çukurova University), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (2), 1-37.

Abstract- *There are three dissimilar interpretations that can be expressed as rigid, moderate and reconcilable, about secularization theory. According to the rigid interpretation, positivism, rationalism and modernism will weaken leading power of religion on political and social life gradually, therefore individual consciousness will be purified from religious emotions. Moderate interpretation feels that leading power of religion on political and social life will weaken but religion will survive being internalized by individuals. Reconcilable interpretation, critising the two views mentioned above, alleges that there is a mutual interaction between secularism and religion. As for the researchers objecting secularisation theory, they persistently say that there is a return to religion. Nevertheless, there are many academic debates on the nature of religion to which is returned. This paper aims to intervene in those debates in the context of Turkish-muslim society's opinions on the issue. For this purpose, it is surveyed that reminiscents of religion and Islam concepts in the minds of students of Çukurova University with free- association interview. Thus, their thoughts about religion generally and Islam privately are analysed thinking that students of university are the most affected group by secularization. Evidences are argued in the context of social identity theory and social representation theory..*

Key words- Secularization, modernization, religion, Islam, religiousness, spirituality.

Buhârî ve Müslim'in İlk Hadisleri ve "İlk Olma Gerekçeleri" Hakkında Bir Araştırma

Doç. Dr. Abdulkadir EVGİN *

Atıf / ©- Evgin, A. (2009). Buhârî ve Müslim'in İlk Hadisleri ve "İlk Olma Gerekçeleri" Hakkında Bir Araştırma, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2), 39-67.

Özet- *Hadisler, hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren, konuları ya da sahâbî râvileri gibi çeşitli özelliklerine göre, kitaplarda tasnif edilmeye başlanmıştır. Bu süreçte telif edilen hadis kitaplarından bazıları diğerlerine göre daha fazla şöhret bulmuştur. Mesela İslam Dünyasında Buhârî ve Müslim'in "el-Câmiu's-Sahîh" adlı eserleri, hadislerin konularına göre tasnif edildiği "câmi" türündeki hadis kitaplarının en meşhur örnekleri olarak kabul edilmiştir. Makalemizde "Sahîhayn" adıyla da anılan bu iki meşhur hadis kitabının ilk hadislerinin, müellifleri tarafından niçin ilk hadis olarak seçilmiş olabileceği konusu ele alınacaktır.*

Anahtar sözcükler- *Buhârî, Müslim, Sahîhayn, Hadis, İlk hadisler.*



Giriş

Hadisler söz konusu olduğunda Hz. Peygamber'den sonra aklımıza gelen ilk isimler genellikle Buhârî (v. 256/869) ve Müslim (v. 261/874)'dir denilebilir. Bu iki isimden kastedilen de esasen onların "el-Câmiu's-Sahîh" adıyla tanınan meşhur hadis kitaplarıdır. Bu makalede İslam Dünyasında "Sahîhayn" ya da "Sahîhân" olarak da tanınan iki hadis kitabının "ilk

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

hadisleri"nin,¹ müellifleri tarafından niçin ilk hadis olarak tercih edilmiş olabileceği konusu ele alınacaktır.

Bilindiği gibi hadisler hicri ikinci asrın ilk yarısından itibaren konuları (ale'l-ebvâb) veya sahâbî ravilerine (ale'r-ricâl) göre kitaplarda tasnif edilmeye başlanmıştır. Buhârî ve Müslim'in Sahîh'leri de hadislerin konularına göre tasnif edildiği "câmi" türünün kapsamlı ilk örnekleri olarak kabul edilmektedir.² Müelliflerine de, ikisi birlikte kastedildiğinde "Şeyhayn" ya da "Şeyhân" lakabı verilen bu eserler, müslümanlar nezdinde diğer hadis kitaplarına göre daha çok ön plana çıkmıştır. Öte yandan hadis literatüründe "Câmi" denilince, genellikle Hz. Peygamber'in değişik konulardaki hadislerini içinde toplayan büyük çaplı hadis kitapları akla gelmektedir.³ Cami türü kitaplarda hadisler çoğunlukla konularına veya ilk kelimelerinin harf sırasına (ale'l-ahruf) göre tasnif edilmişlerdir.⁴ Câmi'lerde ayrıca Peygamberin hadislerine ilaveten, sahâbe ve tâbiün'a ait söz ve fiillerin de fazlaca yer aldığı görülmektedir.⁵

Aslında her iki eser ve müellifleri hakkında yapılmış sayısız araştırma bulunmaktadır.⁶ Ancak, geçmişten günümüze gerek akademik gerekse toplumsal hayattaki

¹ Meşhur hadis kitaplarının ilk hadislerinin hangi hadisler olduğu konusunda, Sünbül el Mekkî tarafından küçük çaplı bir çalışma yapılmıştır. Ancak bu çalışmada, bizim ele alacağımız hususla ilgili herhangi bir fikir beyanı söz konusu olmayıp, sadece ilk hadislerin hangileri olduğuna dair bir tespit yapılmıştır. Bkz: Sünbül el-Mekkî, Muhammed Said, *Risâletü'l-Evâil (el-Evâilü's-Sünbüliyyeh)*, ta'lik: Abdülhakî'l-İlâhî Âbâdî el-Mekkî-Habiburrahman el-'A'zamî, Haz: Zeynü'l-Âbidîn el-'A'zamî, Mektebetü Dârî'l-Ulûm, Keşmir 1935.

² Tirmizî'nin *Sünen*'i de Câmi türü içinde sayılmakla birlikte,"Sünen" adıyla şöhret bulmuştur (Bkz: Koçyiğit, Talat, *Hadis İstilahları*, AÜİF. Yay., Ankara 1985, s. 67).

³ Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, s. 67; Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV., Ankara 1992, s. 41; Aydınli, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Hadisevi Yay., İstanbul 2006, s. 60.

⁴ Aydınli, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 60.

⁵ Câmi'ler îman, ahkâm, sünen, rikâk, zühd, et'ime, eşribe, âdâb, tefsîr, tarih-siyer-cihâd, menâkıb, fîten ve melâhîm gibi bütün konularla ilgili hadisleri ihtiva eden hadis eserleridir (Bkz: Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri*, MÜİFV. Yay., İstanbul 1989, s. 50-51.

⁶ Bu çalışmalar hakkında geniş bilgi için mesela bkz. Sandıkçı, S. Kemal, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, DİB. Yay., Ankara 1991; Kandemir, M. Yaşar, "Müslim b. Haccâc" md., *DİA*, İstanbul 2006, 32/93-94; A'zamî, M. Mustafa, "Buhârî" md., *DİA*, İstanbul 1992, 6/368-372; Uğur

popüleritelerini daima sürdürmüş olmaları, bizi, bu eserlerin ilk hadislerinin niçin "ilk hadis" olarak seçilmiş olabilecekleri hususunda bir araştırma yapmaya sevk etmiştir. Bu husus okuyucular ve araştırmacılar tarafından pek fazla dikkate alınmasa da, müellifleri nazarında bu seçimin, telifin en önemli aşamalarından biri olduğu muhakkaktır. Nitekim yaptığımız bir araştırmayı yazıya dökeceğimiz zaman, bizler de hangi dikkat çekici sözcükleri kullanarak giriş cümlesini oluşturacağımız hususunda kendimizi oldukça titiz davranmak durumunda hissederiz. Dolayısıyla biz de bu makalemizde, iki önemli muasır hadis aliminin eserlerinde ilk hadis olarak rivayet ettikleri hadislerin ilk olma gerekçelerinin neler olabileceği hususunu araştırmaya çalıştık.

Çalışmamız esnasında ilk hadislerin başka hangi kaynaklarda yer aldığı, hangi kitapların ilk hadisi olarak seçildiği ve sıhhatleri hakkında ne tür değerlendirmeler yapıldığı hususlarına da, tespitlerimiz çerçevesinde kısaca değinmeye çalışacağız.

BUHÂRÎ'NİN İLK HADİSİ

Buhârî'nin Sahîh'inde yer verdiği ilk hadis, hadis literatüründe "niyet hadisi"⁷ olarak da bilinen ve dünyada yapılan iş ve davranışların (a'mâl), yapanın maksadına göre ahrette karşılık bulacağını dile getiren hadistir. Hadis, şu şekildedir:

"Ömer b. el-Hattâb minberde hutbe okurken, Hz. Peygamberin: "Ameller niyetlere göre karşılık bulacaktır. Kişinin yaptığı işte niyeti ne ise, (ahrette) niyetinde olan şeyin karşılığı vardır. (Mesela) hicret eden bir kişi, dünya malını elde etmek için veya bir kadınla evlenmek için hicret etmişse, hicreti, niyetinde olan şeyle karşılık bulacaktır" buyurduğunu naklettir".⁸

Buhârî bu hadisi Humeydî (v. 219/834)- Süfyân b. Uyeyne (v. 198/813)-Yahya b. Saîd el-Ensârî (v. 144/763)- Muhammed b. İbrahim et-Teymî (v. 120/737)- Alkame b. Vakkâs

Müctebâ, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, TDV. Ankara 1996, s. 238-274; Çakın, Kamil, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 10, Ankara 1997, s: 100-109.

⁷ Niyet hadisi hakkında, araştırmamızda işaret edeceğimiz Arapça kaynaklar yanında, Türkçe'mizde yapılmış bazı çalışmalarda da açıklamalar yer almaktadır. Mesela bkz: Ahmed Nâim-Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, DİB. Yay., Ankara 1980, 11/359-360; Ayvalli, Ramazan, "Ameller Niyetlere Göredir" Hadisi Hakkında Birkaç Söz, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 1991, Sayı: 4, s. 85-93.

⁸ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, bed'u'l-vahy 1, 1/2.

el-Leysî (v. 102/720)- Ömer b. el-Hattâb (v. 23/643) – Hz. Peygamber'den oluşan rivayet zinciriyle, "vahiy nasıl başladı bâbı"nın da ilk hadisi olarak rivayet (tahrîc) etmiştir.

Niyet hadisi, Buhârî tarafından farklı sened ve lafızlarla Sahîh'in başka yerlerinde de tahrîc edilmiş olmanın yanında, diğer bazı hadis kaynaklarında da yer almaktadır. Mesela Buhârî'de ilk hadis olmanın dışında, 6 yerde daha tahrîc edilmiştir.⁹ Müslim,¹⁰ Ebû Davud (v. 275/888),¹¹ Tirmizî (v. 279/892),¹² Nesâî (v. 303/915)¹³ ve İbn Mâce'nin(v. 273/886)¹⁴ *Sünen*'leri, Ebû Davud et-Tayâlisî (v. 204/819),¹⁵ Humeydî (v. 219/834)¹⁶ ve Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *Müsned*'i¹⁷ de niyet hadisinin yer aldığı başlıca hadis kaynakları arasında sayılabilir.¹⁸

Niyet hadisini Buhârî'den önce kimlerin ilk hadis olarak rivayet ettiği konusunda herhangi bir bulguya rastlayamadık. Ancak daha sonraki hadis âlimlerinden Kudâî (v.

⁹ Buhârî, îmân 41, 1/20; 'itk 6, 3/119; menâkıbu'l-ensâr 45, 4/252; nikâh 5, 6/118; eymân ve'n-nüzûr 23, 7/231; hıyel 1, 8/59.

¹⁰ Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, imâret, hadis no: 155, 2/1515-1516.

¹¹ Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, talak 11, 2/651-652.

¹² Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, fedâilü'l-cihâd 16, 4/179-180.

¹³ Nesâî, Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, taharet 60, 1/58-60; talak 24, 6/158-159; eymân ve'n-nüzûr 19, 7/13.

¹⁴ İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, zühd 26, 2/1413.

¹⁵ Tayâlisî, Süleyman b. Davud b. Cârud Ebû Davud, *Müsnedü Ebî Davud et-Tayâlisî*, thk: Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Baskı yeri ve tarihi yok, 1/41-42.

¹⁶ Humeydî, Abdullah b. ez-Zübeyr, *el-Müsned*, thk: Habiburrahman el-'Azamî, Beyrut 1988, 1/16-17.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 1/25,43.

¹⁸ Hadisin başka hangi kaynaklarda yer aldığı hakkında geniş bilgi için bkz: İbnu'l-Mulekkın, Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed, *el-Bedru'l-Münîr fî Tahrîci'l-Ehâdisi ve'l-Âsârî'l-Vâkiati fî Ş-Şerhi'l-Kebîr*, thk: Mustafa Ebu'l-Ğayt-Abdullah b. Süleyman-Yâsir b. Kemâl, Dâru'l-Hicreh, Riyâd 2004, 1/654-666.

454/1062) “Müsnedü’ş-Şihâb fi’l-Mevâiz ve’l-Âdâb” adlı eserinde,¹⁹ Beyhakî (v. 458/1065) “es-Sünenü’s-Sağîr” adlı eserinde,²⁰ Beğavî (v. 516/1122) “Şerhu’s-Sünneh” adlı eserinde,²¹ Nevevî (v. 676/1277) “Riyâzu’s-Sâlihîn”,²² “el-Ezkâr”²³ ve “Erbeûn (40 Hadis)”²⁴ adlı eserlerinde ilk hadis olarak niyet hadisini zikretmişlerdir.

İlk Olma Gerekçesi

Böyle bir gerekçenin ne olabileceği hususunda müracaat edilebilecek ilk kaynak, tabiatıyla müellifin bizzat kendisi olacaktır. Ancak biz Buhârî’nin ne Sahîh’inde ne de başka bir eserinde, konuyla ilgili yaptığı herhangi açıklamaya rastlayamadık. Dolayısıyla ikinci kaynaklara, yani bu konuda fikir beyan etmiş olabileceklerini düşündüğümüz Buhârî şârihlerine müracaat ettik.

Şârihler arasında ise sadece Bedruddîn el-Aynî (v. 855/1451)’nin konuyu müstakil bir başlık altında ele aldığı anlaşılmaktadır. Şerh esnasında dile getirdikleri bazı fikirleri ise, eserlerini incelediğimiz diğer Buhârî şârihlerinin konuyla ilgili görüşleri hakkında bize ipucu verebilecek mahiyettedir. Şimdi sözkonusu şârihlerin bu hususa ışık tutacağını düşündüğümüz görüşlerini sırayla özetlemek istiyoruz.

İbn Battâl (v. 449/1105):

Buhârî’nin ilk şârihlerinden İbn Battâl, “Şerhu Sahîhi’l-Buhârî” adlı eserinde şunları kaydetmektedir: “Ebu’l-Kâsım el-Mühelleb b. Ebî Sufra bana şunları söyledi: “Buhârî, *Sahîhi*’i teliften maksadının ‘Allah’ın rızasını elde etmek’ olduğu bilinsin diye, kitabına, amellerin

¹⁹ Kudâî, Muhammed b. Selâme b. Ca’fer, *Müsnedü’ş-Şihâb fi’l-Mevâiz ve’l-Âdâb*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1986, s. 35.

²⁰ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü’s-Sağîr*, haz: Emin Kal’acî, Karaçi 1979, 1/9.

²¹ Beğavî, Hüseyin b. Mes’ûd, *Şerhu’s-Sünneh*, thk: Şuayb el-Arnâût-Muhammed Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1983, 1/5.

²² Krş: Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref Muhyiddîn, *Riyâzu’s-Sâlihîn min Hadîsi Seyyidi’l-Murselîn*, Dâru İbnî’l-Cevziyye, Riyad 1421/2000, s. 43.

²³ Krş: Nevevî, *el-Ezkâr min Kelâmi Seyyidi’l-Ebrâr*, Riyad 1997, s. 8.

²⁴ Krş: Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref Muhyiddîn, *Şerhu Metni Erbeûn en-Nevevî fi’l-Ehâdisi’s-Sahîhati’n-Nebeviyye*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1984, s. 6.

niyetlerle tamam olacağını ifade eden hadisle başlamıştır. Dolayısıyla kitabını okuyacak olan herkesin, kendisinin telif maksadında olduğu gibi, Allah'ın rızasını kazanmak için okuması gerektiğini tenbih etmek istemiştir. Yine aynı şekilde Buhârî böyle yaparak, diğer müelliflerin de kitaplarına bu şekilde başlamalarını tavsiye etmek istemiştir".²⁵

İbn Battâl, Ebû Abdillâh b. el-Fehhâr'ın da şunları söylediğini nakleder: "Niyet hadisi, bâb başlığındaki (terceme) ayet²⁶ ile alakalı olduğu için, burada zikredilmiştir. Bunun manası, Yüce Allah'ın hem Hz. Peygambere hem de önceki peygamberlere amellerin niyetlere göre olacağını vahyetmiş olduğunu belirterek, bâb başlığından hemen sonra yer verdiği: "Biz, tıpkı Nûh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik"²⁷ ayeti ile niyet hadisinin anlamlarının ortak olduğunu vurgulamaktır".²⁸

Hadiste Hz. Peygamberin özellikle "kadına hicret"ten bahsetmesinin sebebi hakkında da İbn Battâl, Ebu'z-Zinâd b. Serrâc'ın şu değerlendirmeyi yaptığını belirtmektedir: "Cahiliye döneminde Araplar çocuklarını sadece nesep bakımından kendilerine denk olan Araplarla evlendirirler, kölelerle evlendirmezlerdi. Fakat İslam Dini, nikâhlanmada nesebin değil müslüman olmanın denklik/eşitlik (kufûet) göstergesi olduğuna ve bütün müslümanların denk olduğuna hükmedince, bazı insanlar istedikleri kadınla evlenebilmek için Medine'ye hicret etti. Hatta bunlardan birine "Ümmü Kays Muhâciri"²⁹ şeklinde lakap takıldı".³⁰

Ebu'z-Zinâd b. Serrâc'ın değerlendirmesinden anlaşılan o ki burada Hz. Peygamber, İslam Dininin öngördüğü denkliği, evlenmek maksadıyla kullanarak, Medine'ye hicret edenlere serzenişte bulunmuştur. Oysa Peygamber, evlenebilmek için değil, İslam Dinini daha serbest yaşayabilmek için müslümanlara hicreti tavsiye etmiş ve gerçekleştirmiştir. Ashabından da aynı gerekçeler doğrultusunda hicret etmelerini istemiştir.

²⁵ İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, 1/31-32.

²⁶ Buhârî'nin bab başlığından sonra zikrettiği ayet, 4. Nisâ suresinin 163. ayeti olup mealen: "Nûh ve ondan sonraki nebîlere vahyettiğimiz gibi, muhakkak ki sana da vahyettik..." şeklindedir.

²⁷ 4. Nisâ, 163 (Ayetin devamı şu şekildedir: Biz İbrâhîm'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, torunlarına, İsa'ya, Eyyûb'a, Yunus'a, Harun'a, Süleyman'a da vahyettik. Dâvud'a da Zebur'u verdik).

²⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/31-32.

²⁹ İleride açıklaması gelecek.

³⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/32-33.

İbnu'l-Müneyyir el-İskenderî (v. 683/1284):

Buhârî'nin koymuş olduğu bâb başlıklarından maksadının ne olabileceği hakkında araştırmalar yaparak bunları "el-Mütevârî alâ Ebvâbi'l-Buhârî" adlı bir eserde tasnif eden, Allâme Nâsıruddîn İbni'l-Müneyyir el-İskenderî de özetle şunları söylemektedir:

"Hz. Ömer'in naklettiği niyet hadisiyle, vahyin nasıl başladığını ele alan bâb başlığı (terceme) arasında nasıl bir irtibat olduğunu sorarsan, şöyle cevap veririm: Bu soru eskiden de insanların zihnini meşgul etmiş ve kimisi müellifin niyet hadisini terceme ile mutabık olduğu için değil, kitaba başlamadaki maksadına işaret için ilk hadis olarak zikrettiğine, kimisi de bundan başka sebeplerle ilk hadis olarak zikrettiğine hükmetmiştir. Bana göre de, Allah bilir ya, Buhârî şöyle demek istemiştir: "Hadisin manası sadece Allah'a hicret eden kişiyi kapsamaktadır. Peygamber de nebî olmadan önce dualarında Allah ile hemhal olduğu ve Hıra mağarasında Allah'a ibadet ederek O'na yaklaştığı için, Yüce Allah O'nun kalbine "Kendisine hicret etmenin" doğru olacağı fikrini ilham etmiştir. Hz. Peygamber de hicreti talep etmiş, gayret etmiş ve başarmıştır. İşte Allah'ın insanların içinden O'nu seçip ilahî teyide izafeten vahy göndermesiyle birlikte de Peygamber'in Allah'a hicreti başlamıştır".³¹

İbnu'l-Müneyyir burada Hz. Peygambere ilk vahyin geliş sürecinin arka planını anlatarak, Buhârî'nin niyet hadisini ilk hadis olarak tercih etme gerekçesine atıfta bulunmak istemiştir diyebiliriz. Yani İbnu'l-Müneyyir'e göre Hz. Peygamber ilk vahyin gelmesiyle birlikte, her şeyiyle Allah'a yönelmiş ve O'na hicret etmiştir.

Kirmânî (v. 786/1384):

Buhârî'nin Sahîh'i üzerine şerh yazan ilk alimlerden Şemsuddîn Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî'nin, konumuz çerçevesinde değerlendirebileceğimiz görüşleri şöyledir: "Buhârî kitabına niyet hadisiyle başlamıştır. Bu, öyle bir hadistir ki, önceki hocalarımız başlayacakları bütün din işlerinde, bu hadisi ilk önce zikretmeyi müstehab kabul etmişlerdir".³²

³¹ İbnu'l-Müneyyir, Allâme Nâsıruddîn el-İskenderî, *el-Mütevârî alâ Ebvâbi'l-Buhârî*, thk: Ali Hasen Ali Abdulhamîd, el-Mektebetü'l-İslâmî, Amman 1990, s. 50-51.

³² Kirmânî, Şemsuddin Muhammed, *Sahîhu Ebî Abdillâh el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1981, s. 20.

Kirmânî, niyet hadisinin vürûd sebebi ile ilgili olarak da şu bilgilere yer vermektedir: "Bir kişi, Ümmü Kays adındaki kadına Mekke'de evlenme teklif etmişti. Bu kadın daha sonra Medine'ye hicret etti. Adam da onunla evlenebilmek için arkasından Medine'ye hicret etti. Dolayısıyla niyetinin Ümmü Kays ile evlenebilmek olduğu için, adama "Ümmü Kays'ın Muhaciri" lakabı takıldı.³³

Öte yandan Kirmânî, et-Teymî'nin (v. ?) Buhârî'nin bu hadisi ilk hadis olarak tahrîc etmesi hususunda şu tartışmayı dile getirdiğini ifade etmektedir: "Denirse ki, Buhârî bu hadisi kitabının başka yerlerinde de nakletmiştir. Ama buradaki senedle (tarîk) yapılan rivayete niçin öncelik vermiştir? Ben de buna cevaben derim ki, Buhârî, bu rivayetinde büyük hadis imamı Humeydî'nin Süfyân b. Uyeyne'den rivayetini ilk hadis olarak nakletmiştir. Bunun manası da; bir ameli/işi, ancak Allah'a yakınlaşma ve O'nun rızasını kazanma kastıyla yaptığın zaman, o iş mükemmel olur, demektir."³⁴

Kirmânî bu hususta son söz olarak şunları söylemektedir: "Buhârî, kitabının diğer konularına geçmeden önce niyet hadisini nakletmiştir. Bundan maksadı da, Kelam İlmindeki "bir mükellefin ilk görevi, Allah'ı tanımaya (ma'rifetullah) niyet etmektir" görüşüne muvafık olarak, Allah hakkındaki samimiyetini, kötü şeylerden ve gösterişten uzak olduğunu ilan etmektir. Niyeti sağlam olunca da Allah onun kitabını İslam Dini'nin temel alemlerinden (kaynaklarından) biri kılmış ve onu İslam Dünyasında üstün bir dereceye yükseltmiştir".³⁵

İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1448):

Buhârî'nin Sahîh'ine şerh yazanlardan biri de "*Fethu'l-Bârî bi Şerhi'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî*" isimli eseriyile İbn Hacer'dir. İbn Hacer, Buhârî'nin Sahîh'ine niyet hadisiyle başlamasına gerekçe olarak şunları söyler: "Buhârî, Hz. Peygamberin "Kureyş'ten olanı takdim ediniz"³⁶ sözünü örnek alarak, Kureyş kabilesinin

³³ Kirmânî, *Şerhu'l-Buhârî*, 1/21.

³⁴ Kirmânî, *Şerhu'l-Buhârî*, 1/21.

³⁵ Kirmânî, *Şerhu'l-Buhârî*, 1/23-24.

³⁶ Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Müşnedü'l-İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî*, thk: Rif'at Fevzi Abdullmüttalib, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2005, 2/1575; Suyûtî, Celâleddin, *el-Câmiu's-Sağîr min Hadîsi'l-Beşîri'n-Nezir*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, 2/380.

kendisinden hadis alınan en fakih kişisi Humeydî'den³⁷ aldığı bir rivayetle kitabına başlamıştır. Bunun başka bir sebebi ise, Humeydî'nin de hocası Süfyân b. Uyeyne³⁸ gibi Mekke'li olmasıdır. Dolayısıyla kitabının "Vahyin Başlangıcı" şeklindeki tercemesine (bâb başlığı),³⁹ ilk vahyin geldiği yer Mekke olduğu için, Mekke'li bir muhaddisin rivayetiyle başlamayı uygun görmüştür. Öte yandan Buhârî, vahyin Mekke'den sonraki ikinci merkezi olan Medîne'lilerin şeyhi İmam Malik'ten (v. 179/795) rivayette bulunmayı da övmüştür. Üstelik İmam Mâlik ve Süfyân b. Uyeyne akrandır. Nitekim İmam Şâfiî (v. 204/819): İmam Malik ve Süfyân b. Uyeyne olmasaydı, Hicaz bölgesinde hadis kaybolurdu" demiştir.⁴⁰

Görünen o ki İbn Hacer bu sözleriyle, Buhârî'nin ilk hadisi tercih etmesinde hocası Humeydî'nin kimliğinin, bunun da ötesinde, hocasının hocalarının kimliğinin ve hadis ilmindeki konumlarının etkili olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan İbn Hacer, "Tağlîku't-Ta'lik" adlı eserinde, kendisi de bu hadisi ilk hadis olarak ele almış, bu seçimin gerekçesini de: "Bu kitabı "müsned"⁴¹ bir hadisle açmak istedim" diyerek izah etmeye çalışmıştır.⁴²

³⁷ Humeydî ve *Müsned* adlı eseri hakkında geniş bilgi için bkz: Evgin, A.Kadir, Buhârî'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve *Müsned*'i, İlahiyât Yay., Ankara 2004.

³⁸ Süfyân b. Uyeyne hakkında geniş bilgi için bkz: Evgin, A. Kadir, "Süfyân b. Uyeyne (107-198/725-813) ve Hadis Cüz'ü" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 3, Sayı 3, Temmuz/Ağustos/Eylül 2003, Samsun 2003, s. 69-107.

³⁹ Buhârî'nin *Sahîh*'indeki bâb başlıkları hakkında bilgi ve yorumlar için bkz: Toksarı, Ali, "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimü'l-Buhârî)", *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî (811-869)-Uluslararası Sempozyum*, 18-28 Haziran 1987, Kayseri, s. 109-132.

⁴⁰ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî*, thk: Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Riyad 1379/1959, 1/10.

⁴¹ *Müsned* Hadis: Hadisin senesinde yer alan bütün ravilerinin birbirinden duyduğu açık/kesin olan ve bu şekilde ilk ravisinden son ravisine kadar senedi muttasıl (kesintisiz) ve aynı zamanda merfû (Hz. Peygambere ait) olan hadistir. Bir başka ifadeyle kesintisiz bir isnad ile Hz. Peygambere ulaşan hadistir (Bkz: Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Hâkim, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*, haz: Seyyid Muazzam Hüseyin, Kahire, trs., s. 17).

⁴² İbn Hacer, *Tağlîku't-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk: Saîd Abdurrahman Mûsâ, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985, 1/14-15.

Bedruddîn el-Aynî (v. 855/1451):

Sahîh'e yazdığı "Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî" adlı eserinde Aynî, yukarıda da belirttiğimiz gibi, konuyu ayrı bir başlık altında izaha çalışan tek şârih olarak görünmektedir. "(بيان اختياره هذا في البداية) (Buhârî'nin) bu hadisi ilk hadis olarak tercih etmesinin beyanı" şeklinde açtığı başlıkta Aynî, özet olarak şu noktalara dikkat çekmiştir:

"Buhârî, eserine bu hadisle başlayarak niyetinin samimi olduğuna dolayısıyla Sahîh'i sadece Allah rızası için telif ettiğine işaret etmek istemiştir. Onun bu halis niyeti Sahîh'ine, diğer İslam kaynaklarına nasip olmayan bir merteye kazandırmış, eser doğusuyla batısıyla bütün dünyada kabul görmüştür. Abdurrahman b. Mehdî demiştir ki: "Kim bir kitap telif etmek isterse, bu hadisle başlasın. Eğer ben bir kitap telif edecek olsam, ana başlık bir tarafa, bütün alt başlıklara (bâb) bile bu hadisle başlarım".

"Diğer taraftan Ebû Davud'un: "Peyganber'in 500.000 hadisini topladım ve yazdım. Bunların içinden seçtiğim, fikhî yönü olan 4.800 tane hadis ile Sünen'i oluşturdum. Zühd ve fedâil ile ilgili hadisleri kitabıma almadım. Ancak bu kadar hadis içinden sadece 4 tanesi, dinini anlamak ve öğrenmek için, insana kafi gelir. İşte bunlardan birincisi "Ameller, niyetlere göredir" hadisidir"⁴³ şeklindeki sözü de bu hadisin Buhârî tarafından niçin ilk hadis olarak seçildiğinin önemli bir gerekçesidir".

"Hadis esasen burada zikredilenden daha uzundur. Buhârî, niyetindeki hâlisâneliği belirtmek için burada muhtasar (kısaltarak) olarak nakletmekle yetinmiştir. Eğer niyeti Allah'ın rızasını kazanmaksa, hem dünyada hem ahrette bunun hayır ve sevabını alacaktır. Ama eğer niyeti dünya nimetlerinden birine ulaşmak ise dünya ve ahrette sevap ve hayır elde edememiş olacaktır".

"Öte yandan bazı şârihler, Buhârînin bu hadisi, kitabının diğer yerlerinde olduğu gibi uzun şekliyle değil de, muhtasar bir şekilde naklederek Sahîh'ine başlamasındaki sebep/sır,

⁴³ Diğer hadisler ise: "Bir kişinin Müslümanlığının en güzel göstergesi, kendisini ilgilendirmeyen şeylerden uzak durmasıdır (Bkz: İmam Mâlik, husnü'l-huluk, hadis no: 3, 2/903, Tirmizî, zühd 11, 4/558; İbn Mâce, fiten 12, 2/1315-1316)"; Bir mümin, ancak kendisi için istediği (güzel) bir şeyi din kardeşi için de istediği zaman, gerçek manada mümin olur" (Buhârî, îmân 7, 1/9; Tirmizî, sıfatu'l-kıyâmet 59, 4/668)"; Helal ve haram olan şeyler bellidir. Bu ikisi arasında olanlar ise (helal veya haram olduğu belli olmayan şeyler ise uzak durulması gereken) karışık/şüpheli şeylerdir (: Ebû Davud, büyü' 3, 3/623-624.) şeklindeki hadislerdir.

Hiz. Ömer'in bu hadisi minberde hutbe okurken teessî maksadıyla nakletmiş olmasıdır, demektelerdir. Bunu diyen şarihe ben de şu cevabı veririm: Buhârî mesela "Kitâbu'l-Hıyel"de⁴⁴ hadisi uzunca zikretmiştir ve orada da yine Hiz. Ömer, hadisi hutbe esnasında nakletmektedir".

"Buhârî neden diğer hocalarının değil de Humejdî'nin hadisini Sahîh'inin ilk hadisi olarak seçmiştir" şeklinde bir soru sorulursa, böyle bir sorunun yersiz olduğunu söylerim. Çünkü, eğer Humejdî'den başka bir hocasının rivayetiyle başlamış olsaydı, bu sefer de niçin onun hadisiyle başladığının sebebi sorulacaktı".

"Bazıları da Humejdî'nin Mekke'li ve Kureyş kabilesinden olmasının bunda rolü olabileceğini, zira Hiz. Peygamberin: "Kureyş kabilesinden olanın önüne geçmeyin, onu öne geçirin"⁴⁵ buyurduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca Hiz. Peygambere vahyin ilk indiği yer olması hasebiyle Mekke'nin diğer şehirlere üstünlüğünün vurgulanmasının, dolayısıyla Mekke'li birinin rivayetiyle başlamanın münasip olacağına işaretin de söz konusu olabileceğini ifade etmişlerdir".

"Bana göre burada Buhârî, Sahîh'ine Kureyş Kabilesinin diğer kabilelere üstünlüğü ya da Mekke'nin diğer şehirlere üstünlüğü duygusundan hareketle, Mekkeli bir Kureyşî'nin rivayetiyle Sahîh'ine başlamayı kastetmemiştir. Hiz. Peygamber'in "Kureyş kabilesinden olanı takdîm edin" sözünden maksadı da, sadece idareci olarak Kureyş kabilesinden birini seçmeye özen gösterilmesi anlamındadır. Başka durumlarda ise bilgili/alim bir kişi, elbette ki cahil bir Kureyşliye tercih edilmelidir. Vahy'in Mekke'de başladığı şeklindeki görüşe gelince, eğer hadis bizzat vahyin yeri ve mahiyeti hakkında olsaydı, bu doğru olabilirdi. Ancak hadis, vahiyle değil, niyet ile ilgilidir, dolayısıyla söz konusu fikirle bir alakası yoktur."⁴⁶

⁴⁴ Buhârî, kitâbu'l-hıyel 1, 8/59.

⁴⁵ Hadisin bu varyantı için bkz: Suyûtî, *Câmiu's-Sağîr*, 2/221.

⁴⁶ Aynî, Bedruddîn Ebî Muhammed b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Neşr: Muhammed Mahmûd el-Halebî, Mısır 1972, 1/24-25.

Aynî'nin burada "bâzı şârihler" diyerek söze başlayıp görüşlerini eleştirdiği kişi, İbn Hacer'dir.⁴⁷ Görünen o ki, İbn Hacer ve Aynî arasında, Buhârî'nin Sahîh'e niye böyle bir hadisle başladığından ziyade, niye Humeydî ile başladığı tartışması ön plana çıkmıştır.⁴⁸

Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî (v. 923/1519):

Buhârî şarihlerinden bir diğeri de "*İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*" adlı eseriyle Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî'dir. Kastalânî, konuyla ilgili olarak sadece Humeydî'nin, Buhârî'nin hadisleri en iyi anlayan Kureyşli hocası olması sebebiyle, Sahîh'e onun hadisiyle başladığının belirtildiğini ifadeyle yetinmiştir.⁴⁹

Hadis'in Sıhhati Hakkında Yapılan Değerlendirmeler

Kastalânî, bazılarının iddia ettiği gibi hadisin mütevatir olmadığını, zira onu Hz. Peygamberden nakleden kişinin sadece Ömer b. el-Hattâb olduğunu, ondan sadece Alkame'nin Alkame'den sadece Muhammed b. İbrahim'in, ondan sadece Yahya b. Saîd el-Ensârî'nin rivayet ettiğini, senedin Yahya b. Saîd el-Ensârî'den sonra yayıldığını ve şöhret kazandığını (meşhûr), nitekim bu kişiden sonraki ravilerin sayısının 200'den fazla olduğunu söylediğini ifade etmektedir. Kastalânî bu hadisin en tanınmış ravilerinin Malik b. Enes, Süfyân es-Sevrî (v. 161/777), Evzâî (v. 157/773), Abdullah b. Mübârek (v. 181/797), Leys b. Sa'd (v. 94/712), Hammâd b. Zeyd (v. 179/795) ve Süfyân b. Uyeyne olduğunu belirtmektedir. Öte yandan Kastalânî, Şeyhul'-İslâm el-Herevî'nin bu hadisi Yahya b. Saîd el-Ensârî'nin (v. 143/760) 700 arkadaşıdan yazdığını dolayısıyla senedinin başı (asl) itibariyle garîb,⁵⁰ sonu itibariyle de meşhûr⁵¹ olduğuna hükmettiğini belirtmektedir.⁵² Kastalânî, bu

⁴⁷ Geniş bilgi için bkz: Sakallı, Talat, *Hadis Tartışmaları İbn Hacer-Bedruddîn Aynî*, TDV., Ankara 1996.

⁴⁸ Ayrıca bkz: Sakallı, *Hadis Tartışmaları*, 117-119.

⁴⁹ Kastalânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru Sâdir, Beyrut 1403/1982, 1/51.

⁵⁰ Garîb Hadis: Metin veya sened yönünden tek kalmış, yahut benzeri başka râvîler tarafından rivayet edilmemiş ya da hangi tabakada olursa olsun bir râvînin tek başına rivayet ettiği hadislerdir. Garîb hadisler, sahîh ve gayri sahîh olmak üzere iki kısma ayrıldıkları gibi, metin ve sened yönünden de garîb, veya yalnız sened yönünden, yahutta yalnız metin yönünden garîb olmak üzere kısımlara ayrılırlar. Garîb hadisler genellikle sahîh olmamakla birlikte, garâbetin, sıhhati yok

husustaki görüşünü: "Hadisçilere göre, ravileri zaaf ve illetten uzak olup nazarî bilgi ifade etmesi bilinciyle meşhûr hadisin, mütevâtîr hadisin bir çeşidi olarak değerlendirilmesi ne güzeldir" şeklindeki memnuniyet duygusuyla dile getirmiştir.⁵³

Kirmânî'ye göre de bu hadis, her ne kadar şartlarını taşımadığı için mütevâtîr⁵⁴ kabul edilmese de, sahîh⁵⁵ olduğu hakkında alimlerin ittifakı vardır.⁵⁶

Kettânî ise "*Nazmü'l-Mütenâsır Mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtîr*" adlı eserinde alimlerin büyük bir çoğunluğunun niyet hadisinin garîb olduğu hakkında hüküm verdiklerine işaret etmektedir.⁵⁷

Tirmizî hadisin "hasen-sahih"⁵⁸ olduğunu belirtirken,⁵⁹ İbn Hacer "garîb",⁶⁰ Aclûnî başta olmak üzere, birçok alim senedinin başlangıcı itibarıyla (asl) ferd/garîb, sonu itibarıyla

edici bir vasıf olduğu da ileri sürülemez. Zira sıhhat, râvîlerin sika kimseler olmaları halinde sübût bulur. Buna göre rivayetinde tek kalan ve bundan dolayı hadisi garîb olan ravi, güvenilir kimselerden olduğu taktirde, rivayetini sahih kabul etmemek için hiçbir sebep yoktur. Ancak garîb hadis sıhhat yönünden diğer hadislerden farklı olmamakla birlikte, hadis imamları arasında yine de fazla rağbet görmemiş; hatta bazıları onu zemmeden ifadeler bile kullanmışlardır. Mesela Ahmed b. Hanbel garîb hadisler için "menâkîr" ifadesini kullanmıştır. Garîb hadis örneği olarak da genellikle "Ameller niyetlere göredir..." hadisi verilir. (Bkz: Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, s. 114-115; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s.102).

- 51 Meşhûr Hadis: Hadis usûlü alimlerince farklı şekillerde tanımlanan meşhur hadisin en yaygın tanımı şu şekildedir: Tevâtür derecesine varmamakla birlikte, en az üç tarihi (rivayet zinciri) olan hadisler meşhur hadis denir (Bkz: Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri*, s. 220).
- 52 Kirmânî de benzer görüşleri İmam Nevevî'ye izafe ederek nakletmektedir (Bkz: Kirmânî, *Şerhu'l-Buhârî*, 1/22).
- 53 Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî*, 1/56.
- 54 Mütevâtîr Hadis: İsnadının başından sonuna kadar, her tabakada yalan üzerinde birleşmeleri aklın ve âdeten mümkün olmayacak kadar çok kimse tarafından rivayet edilen hadistir. Geniş bilgi için bkz: Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, s.236-240.
- 55 Sahîh Hadîs: Senedi başından sonuna kadar kesintisiz (muttasıl) olan ve sika ravilerin birbirinden rivayet ettiği, şâz ve illetten uzak hadistir. Geniş bilgi için bkz: Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, s. 270-276.
- 56 Kirmânî, *Şerhu'l-Buhârî*, 1/22.
- 57 Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Nazmu'l-Mütenâsır Mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s. 30-31.
- 58 Hasen-Sahîh: Başta Tirmizî olmak üzere bazı muhaddisler bir hadis hakkında bazen "hâzâ hadîsun hasenun sahîhun" diyerek hasen ve sahîh hükümlerini bir arada kullanmışlardır. Ancak bu

de meşhûr olduğunu,⁶¹ İbn Salah ise bir yerde ferd/garîb olduğunu söylerken⁶² başka bir yerde meşhûr hadisin sahîh kısmına örnek olarak vermekte⁶³ ve bütün ravi tabakalarında rivayet edenlerin sayısı tevâtür derecesinde olmadığı için, hadisin mütevâtir olarak değerlendirilemeyeceğine işaret etmektedir.⁶⁴ İbnu'l-Mulekkın ise hadisin sahîh olduğunu ve sıhhati hakkında da ittifak bulunduğunu ileri sürmektedir.⁶⁵

MÜSLİM'İN İLK HADİSİ

Müslim, Sahîh'ine öncelikle bir "mukaddime" ile başlamış, 32 sayfadan oluşan bu mukaddime'de⁶⁶ içinde merfû hadislerin de yer aldığı 100'e yakın rivayete yer vermiştir. Onun kitabına asıl başlangıç yaptığı bölüm ise, kendisinin de: "*Allah'ın yardımıyla başlıyoruz* (بِعَوْنِ اللَّهِ نُبَدِّئُ)"⁶⁷ ifadesini kullandığı, "Kitâbu'l-İmân" bölümüdür. Dolayısıyla Müslim'in ilk hadisi olarak değerlendirdiğimiz hadis, kitâbu'l-îmân'ın ilk hadisidir.⁶⁸

Müslim'de, "Kiâbu'l-İmân"ın ilk alt başlığı (bâb), "İman, İslam ve ihsân'ın beyanı, şânı Yüce Allah'ın kaderine imanın gerekliliği, kadere inanmayandan uzak durmanın ve onun

kavram hakkında bizzat kullanıcıları tarafından herhangi bir tarif ve açıklama yapılmamıştır. Başka alimler tarafından yapılan değişik tanımlar ise varsayım ve tahminden ibarettir. Geniş bilgi için bkz: Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s.124-128; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1992, s.164-166.

⁵⁹ Tirmizî, fedâilü'l-cihâd 16, 4/179-180.

⁶⁰ İbn Hacer, *Telhîsu'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdisi'r-Râfiyyi'l-Kebîr*, haz: Abdullah Hâşim el-Yemânî, Medine 1384/1964, s. 59.

⁶¹ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs 'Ammâ İştêhera Mine'l-Ehâdisi 'Alâ Elsinetî'n-Nâs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 1988, s. 11.

⁶² İbn es-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-Hadîs*, thk: Nureddin İtr, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1986, s. 77.

⁶³ İbn es-Salâh, *Ulûmi'l-Hadîs*, s. 265.

⁶⁴ İbn es-Salâh, *Ulûmi'l-Hadîs*, s. 268-269.

⁶⁵ İbnu'l-Mulekkın, *el-Bedru'l-Münîr*, 1/654.

⁶⁶ Bkz: Müslim, mukaddime, 1/ 3-35 arası.

⁶⁷ Müslim, 1/36.

⁶⁸ Sünbül el-Mekkî de Müslim'in ilk hadisi olarak, aynı hadisi işaret etmektedir (Bkz: Sünbül el-Mekkî, *Risâletü'l-Evâil*, s. 10).

hakkında ağır ifadeler kullanmanın gerektiğinin beyanı bâbı" adını taşıyan alt başlıktır. Buradaki ilk hadis ise muhtevasında, hadis literatüründe "Cibril Hadisi"⁶⁹ olarak bilinen kısmın da yer aldığı, şu hadistir:

"Yahyâ b. Ya'mer şöyle nakletmektedir: Ma'bed el-Cühenî (v. 80/699), Basra'da kader hakkında (olumsuz) konuşan ilk kişidir. Ben ve Humeyd b. Abdurrahman el-Hımyerî, hacca veya umreye gittiğimizde, "keşke sahâbîlerden birine rastlasak da, kader hakkında olumsuz konuşanların (kaderi inkar konusunda) söylediklerinin ne anlama gelebileceğini sorsak" diyorduk. Tam mescide girerken Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb'a rastladık. Birimiz sağına diğerimiz de soluna geçtik. Arkadaşımın, önce benim konuşmama müsaade edeceğini düşünerek: "Ey Ebû Abdurrahman! Bizim oralarda Kur'ân okuyan ve ilim öğrenen bazı insanlar zuhur etti. Ancak bu kişiler kader diye bir şeyin olmadığını ve meydana gelen olaylar hakkında Allah'ın önceden bilgi sahibi olmadığını (ünüf) iddia ediyorlar" dedim. Abdullah b. Ömer: "Bu kişilerle karşılaştığın zaman, benim onlardan onların da benden uzak olacağını söyle. Hatta bu konuda benim, Allah'ın adını anarak onlar hakkında: "Vallahi, eğer onlardan birinin Uhud Dağı kadar altını olup onu Allah yolunda infak etse de, kadere inanmadığı müddetçe Allah onun infakını kabul etmez"! şeklinde yemin ettiğimi de söyle, dedi".

"Sonra Abdullah b. Ömer, babası Hz. Ömer'in şöyle dediğini nakletti: "Birgün Hz. Peygamber'in yanında idik. Birden bire, elbisesi bembeyaz saçları simsiyah, üzerinde yolculuk alameti olmayan ve içimizden hiç kimsenin tanımadığı bir kişi, yanımıza çıkageldi. Öyle ki Peygamberin dizinin dibine oturup avuçlarını dizleri üzerine koydu ve: Ey Allah'ın Rasûlü! Bana İslam'ın ne olduğunu anlat, dedi. Peygamber: İslam, Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in O'nun Rasûlü olduğuna şehadet etmen, namazı kılman, zekatı vermen, ramazan orucunu tutman, yapabilirsen hac ibadetini yapmandır, şeklinde cevap verdi. Gelen kişi: doğru söyledin, dedi. Biz bu duruma şaşırılmıştık. Çünkü bu kişi hem soru soruyor, cevabı alınca da: Doğru söyledin, diyordu. Daha sonra: Bana İman'ın ne olduğunu

⁶⁹ Muhtevasında vahiy meleği Cebrîl'in Hz. Peygambere gelerek İslam, iman, ihsan, hakkında bilgi verdiği ve olaya sahâbîlerin bizzat şahit olduğu için, bu hadise "Cibril hadisi" denilmiştir. Cibril hadisi hakkında geniş bilgi için mesela bkz: Nazlıgül, Hâbil, *Hadiste Metin Tenkidi İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibril Hadisi Rivayetleri*, Laçın Yay., Kayseri 2005; Tatlı, Bekir, *Hadis Tenkidi Açısından Cibril Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

anlat, dedi. Peygamber de: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe ve hayır ve şerriyle kader'e inanmandır, diye cevap verdi. O kişi, yine: doğru söyledin, diyerek: Bana ihsân'ın ne olduğunu anlat, dedi. Buna da Peygamber: İhsan, Allah'a, O'nu görüyormuşçasına ibâdet etmendir. Her ne kadar sen O'nu göremesen de, O, seni görüyor, şeklinde cevap verdi. Adam: Bana kıyamet'in ne zaman kopacağını söyle, dedi. Rasûlullah buna: Soruyu soran, cevabı kendisine sorulandan daha iyi bilmiyor (bu sorunun cevabını sen benden daha iyi biliyorsun), diyerek mukabelede bulununca: O halde, kıyametin alametleri hakkında bilgi ver, dedi. Peygamberimiz de: Bir cariye'nin kendi kadın efendisini (sahibesini) doğurması ve ayağına giyecek ayakkabısı, üzerine giyecek elbisesi olmayan fakir koyun çobanlarının mesken yapımında birbirleriyle yarışa girdiklerini görmendir, şeklinde cevap verdi.⁷⁰ Sonra bu kişi yanımızdan ayrıldı fakat biz bir müddet öylece kalakaldık. Daha sonra Hz. Peygamber bana: Yâ Ömer!. Bu soruları soran kim idi, biliyor musun? Diye sordu. Ben de: Allah ve Rasûlû daha iyi bilir, diye cevap verince Hz. Peygamber: O, Cebrail idi ve sizlere dininizi öğretmek üzere gelmişti, buyurdu".⁷¹

Müslim bu hadisi aşağıdaki iki sened ile rivayet etmiştir:

1-Ebû Hayseme Zuheyr b. Harb (v. 234/848)- Vekî b. Cerrâh (v.197/812)- Kehmes (v. 149/766)⁷²- Abdullah b. Büreyde el-Eslemî (v. 115/733)- Yahyâ b. Ya'mer (v. 89/707)-Hz. Ömer (v. 23/652).

2-Ubeydullah b. Muâz el-Anberî (v. 237/851)- Babası (v. ?)- Kehmes (v. 149/766)-Ebû Büreyde (v. 115/733)- Yahyâ b. Ya'mer (v. 89/707)- Hz. Ömer (v. 23/652).

Cibril hadisi farklı sened ve metinlerle Tayâlisî⁷³ ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i,⁷⁴ baş tarafı eksik olmak üzere Buhârî'nin *Sahîh*'i,⁷⁵ Ebû Davud,⁷⁶ Tirmizî,⁷⁷ Nesâî⁷⁸ ve İbn

⁷⁰ Hz. Peygamberin bu hadiste işaret ettiği iki kıyamet emaresi'nden maksadının neler olabileceği hususunu ayrı bir makalede ele almak arzusunda olduğumuz için, burada üzerlerinde durmak istemedik.

⁷¹ Müslim, îmân, hadis no: 1, 1/36-38.

⁷² Tam adı Kehmes b. el-Hasen et-Temîmî Ebu'l-Hasen el-Basrî'dir (Bkz: İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1993, 4/602).

⁷³ Tayâlisî, *Müsned*, 1/24-25.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/51-52.

⁷⁵ Buhârî, tefsîru'l-kur'ân 31, 6/20-21.

Mâce'nin *Sünen*'leri,⁷⁹ İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235/849) *Musannefi*,⁸⁰ İbn Huzeyme'nin (v.311/923) *Sahîh*'i,⁸¹ gibi hadis kaynaklarında da yer almıştır.⁸²

Öte yandan tespit edebildiğimiz kadarıyla Cibril hadisi, Nevevî (v.676/1277) tarafından *Erbeûn*'da,⁸³ farklı sened ve metinle de olsa Ebû Nuaym el-Esbahânî (v.430/1038) tarafından "*el-Müstahrec 'Alâ Sahîhi Müslim*"de⁸⁴ ilk hadis olarak nakledilmiştir.

İlk Olma Gerekçesi

Buhârî gibi Müslim'in de Cibril hadisini neden ilk hadis olarak rivayet ettiği hususunda, herhangi bir bilgi verdiğimiz tespit edemedik. Sahîh hakkında araştırma yapan kişiler tarafından ileri sürülmüş herhangi bir kesin gerekçeye de rastlayamadık. Dolayısıyla burada da en önemli müracaat kaynaklarımız, ulaşabildiğimiz Müslim şerhleri olacaktır. Esasen Müslim şârihleri de bu konuda açık bir fikir serdetmiş değildirlir. Biz yine hadis hakkında yapılan yorum, tenkid ve şerh çalışmalarındaki ipuçlarından hareketle, sözkonusu gerekçenin ne olabileceğini araştırmaya çalışacağız.

⁷⁶ Ebû Davud, sünnet, 16, 5/69-73.

⁷⁷ Tirmizî, îmân 4, 5/6-8.

⁷⁸ Nesâî, îmân 5, 8/97-101; îmân ve şerâihü 6, 8/101-103.

⁷⁹ İbn Mâce, mukaddime 9, 1/24-25

⁸⁰ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Musannefi İbn Ebî Şeybe*, thk: Muhammed Avvâme, Beyrut 2006, 15/573-574.

⁸¹ İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk: Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1980, 4/5-6.

⁸² Cibril hadisinin geçtiği tüm kaynaklar hakkında bilgi için bkz: Bağcı, Musa, *İnsanın Kaderi Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, s.195-200; Tatlı, Bekir, "Buhârî Öncesi Dönemde Cibril Hadisi ve Metin Tahlilleri", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, May-Ağust. 2005, Cilt 8, Sayı 22, s. 205-237.

⁸³ Nevevî, *Erbeûn*, s. 4 (ikinci hadis olarak).

⁸⁴ Esbahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa, *el-Müsne'dü'l-Müstahrec 'Alâ Sahîhi Müslim*, thk: Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996, 1/99; Sünbül el-Mekkî, Risâletü'l-Evâil, s. 21-22.

Kâdî İyâz (v. 544/1149):

Müslim'in ilk şarihlerinden olan Kâdî İyâz, "İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim" (Şerhu Sahîhi Müslim li'l-Kâdî İyâz) adlı eserinde Müslim'in ilk hadisi hakkında şu genel yorumu yapmaktadır: "Bu hadis insanın gizli ya da âşikar ibadetlerdeki görevlerini; iman akitleri, uzuvların fiilleri, gizli fiillerdeki samimiyeti, kötü amellerin afetinden korunması gibi, bütün yönleriyle ihtiva eden bir hadistir. Hattâ bütün şer'î ilimler bu hadise racidir. Üstelik vâcipler, sünnetler, sevap kazandıran davranışlar ile mahzurlu ve mekruh davranışların hepsi de bu hadisin başlangıcındaki üç unsurun (İslam-îman-ihsan) kapsamına girmektedir, dışarıda tutulamaz".⁸⁵

Kanaatimizce Kadî İyâz bunları söylerken, Müslim'in *Sahîh*'ini neden bu hadisle başlattığına işaret etmek istemekte ve hadisin İslam Dini'nin bir özeti şeklinde olmasının bunda büyük payının bulunabileceğini ima etmektedir.

Kurtubî (v. 656/1258):

Müslim'deki bazı hadisleri inceleyen Kurtubî de ilk hadis için yapılan yorumlardan birinin şu olduğunu haber vermektedir: "Fatiha Suresi'nin "Ümmü'l-Kur'ân" olarak isimlendirildiği gibi, Cibril hadisinin de "Ümmü's-Sünneh" olarak isimlendirilmesi, doğru bir isimlendirmedir".⁸⁶ Bu yoruma göre de "Fatiha Suresinin Kur'an-ı Kerim'deki sure sıralamasında ilk sırayı aldığı gibi, Cibril hadisi de Müslim'deki ilk sırayı almıştır" demek mümkündür. Yani Müslim, Kur'an-ı Kerim'deki sûre sıralamasını dikkate alarak, kendince ümmü's-sünneh olarak değerlendirdiği Cibril hadisiyle Sahîh'ine başlangıç yapmıştır, denilebilir.

Nevevî (v. 676/1277):

Müslim'in en tanınmış şârihlerinden olan Nevevî, hadis hakkında yaptığı şerhte, her ne kadar 'Müslim'in bu hadisi ilk hadis olarak tahriç etmesinin sebebi budur' demese de, hadisi şerh ederken, "kaderiye" olarak isimlendirilen topluluğun kaderi inkar ettiğine ve Allah'ın, vukubulan şeylerden ancak vukudan sonra haberdar olduğunu iddia ettiğine dikkat

⁸⁵ Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim (Şerhu Sahîhi Müslim li'l-Kâdî İyâz)*, thk: Yahya İsmail, Dâru'l-Vefâ, Kahire 1998, 1/204-205.

⁸⁶ Kurtubî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim, *el-Müfhim limâ Eşkele min Telhisi Kitâbi Müslim*, Beyrut 1996, 1/152.

çekmektedir".⁸⁷ Nevevi, Kadı İyâz'ın yukarıdaki sözlerine atıfta bulunarak⁸⁸ da şu ifadelere yer verir: "Kadı İyâz'ın da belirttiği gibi bu hadis, birçok ilmi, bilgiyi, edebî sanatı, anlatımdaki letafeti ve bizzat İslam Dini'ni içinde cem eden bir hadistir".⁸⁹

Nevevî'nin bu görüşlerinden hareketle, Müslim nazarında Cibril hadisi'nin İslam Dini'nin bir özeti olduğunu, dolayısıyla onu ilk hadis olarak tercih etmiş olabileceği yorumunu çıkarmak mümkündür. Buna ilaveten, Müslim'in hayır ve şerrin Allah'ın dilemesiyle olacağını, kendisinin de sadece hayır murad ederek bu kitabı telif etmeye başladığını, dolayısıyla niyetinin, Buhârî gibi, Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu söylemek mümkündür. Yani Müslim: "Ben böyle bir işe hayır murad ederek başlıyorum. Ama biliyorum ki, hayır da şerr de Allah'ın dilemesine bağlıdır" şeklindeki bir düşüncenin etkisiyle ilk hadisi olarak seçmiş olabilir.

Übbî el-Vüştânî (v. 828/1424) ve Muhammed b. Yusuf es-Senûsî (v. 890/1485):

Müslim şarihlerinden Übbî el-Vüştânî ve Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, görebildiğimiz kadarıyla, Müslim'in Sahîh'ine niye iman konusundaki hadislerle başladığı hakkında görüş beyan eden ilk kişiler arasında yer almaktadır. İki şârih her ne kadar ilk hadis değil de, ilk konu ile ilgili bilgi vermiş olsalar da, bu görüşler araştırmamız açısından önemlidir. Onlar bu hususta şu ortak fikirleri ileri sürmüşlerdir: "Bir muhaddisin kitabına hangi konu ile ilgili hadislerle başlayacağı, kendisinin tercihine kalmış bir şeydir. Müslim de îman'ı, mükellef olmanın şartı olarak gördüğü ve şarta öncelik vermek gerektiğini bildiği için, tercihini iman ile ilgili hadisleri sıralama yönünde kullanmayı uygun bulmuştur. Eğer: "Müslim'in Sahîh'e "Kitâbu'l-Îmân" ile başladığını söylemek doğru değildir. Zira daha önce bazı sayfalar (mukaddime'yi kastediyor olsa gerek) yazmıştır" denilirse, şu cevabı veririm: "Bir kitabı telifte başlamada muteber olan husus, kitabı yazan kişinin maksadının ne olduğudur. Burada

⁸⁷ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Muhyiddîn, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*, Beytül-Efkârî'd-Devliyye, Ürdün 2000, 1/80-81; Ebu't-Tayyib, Sıddık Hasan Hân, *es-Sirâcü'l-Vehhâc min Keşfi Metâlibi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk: Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, Katar trs., s. 58-59.

⁸⁸ Nevevî, *Minhâc*, 1/82.

⁸⁹ Nevevî, *Minhâc*, 1/83.

kastedilenin de "Kitâbu'l-Îmân" ve sonraki konular olduğu açıktır. Daha önceki yazmış olduğu sahifeler (mukaddime) ise, sadece bir sunum (arz) mahiyetindedir".⁹⁰

Bu ifadelerden açıkça anlaşıldığı gibi, Vüştâni ve Senûsî de "Kitâbu'l-Îmân"ı ve ondaki başlangıç hadisi olan Cibril hadisi'ni, Müslim'in ilk hadisi olarak kabul etmektedir. Yine bu iki şârihin ifadelerinden anlaşılan odur ki Müslim, îman etmeyi mükellef olmanın şartı olarak gördüğü ve asıl olanın da şartları yerine getirmek olduğunu bildiği için, tercihini ilk önce iman ile ilgili hadisleri sıralama yönünde kullanmıştır. Yani Müslim, kitabında sıralayacağı hadislerin/rivayetlerin, öncelikle Allah'a iman şartını yerine getirmiş olanları ilgilendireceğini ima etmek istemiş olabilir.

Öte yandan Müslim, yaşadığı dönemdeki kader tartışmalarının yersiz olduğuna,⁹¹ esasen Cibril hadisinde kaderle ilgili hususların net bir şekilde belirtildiğine, bu konuda tartışmaya gerek olmadığına işaret etmek için de böyle bir başlangıç yapmış olabilir. Yani yaşadığı dönemdeki günlük itikâdî-sosyal hayatın tartışma konularına kendi penceresinden bakarak, bir çözüm yolu üretmek istemiş olabilir. Özellikle hadisin baş kısmında dile getirilen Hz. Ömer'in kader hakkında tartışma yapanlara olan uyarısına öncelik verilip, bunun Cibril hadisiyle desteklenmesinde böyle bir anlayışın etkisi olabilir.

Nitekim özellikle ilk dört halife devrinden sonraki dönemlerde İslam akaidini zorlayan dış kaynaklı cereyanlar arasında yer alan önemli tartışmalardan biri de kader hakkındaki tartışmalar olmuştur. Bu tartışmalar müslümanlar arasında da taraftar bulmaya başlamış, bilhassa Emevîler Döneminin (41/661-132/749) sonlarına doğru ve Abbasiler Devrinde (132/749-656/1258) islâmî renge bürünmüş olarak dinî fırka ve mezheplerin

⁹⁰ Übbî el-Mâlikî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Halfe el-Vüştâni, *İkmâlu İkmâli'l-Mu'lim*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs., 1/49; Senûsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Yusuf el-Huseynî, *Mükemmilü İkmâli'l-İkmâl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs., 1/49 (Bu iki eser birlikte basılmıştır). Aynı ifadelere Suyûtî de dikkat çekmiştir. bkz: Suyûtî, Celâleddin, *ed-Dibâc alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk: Ebû İshâk el-Huveynî, Dâru İbn Affân, Sûudi Arabistan 1996, 1/6.

⁹¹ Hz. Peygamber, kaderin mahiyetinin insan idraki dışında kalması sebebiyle mesele üzerinde münakaşa edilmesini Müslümanlara yasaklamıştır. Hz. Peygamber bunu yaparken "sizden önceki kavimler bu yüzden helak olmuşlardı" (Bkz: İbn Mâce, mukaddime 10, 1/33) uyarısında bulunarak meselenin ehemmiyetini ve münakaşasının insanlara faydalı neticeler değil bilakis felaketler getireceğini açıklamış oluyordu (Bkz: Koçyiğit, Talat, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV., Ankara 1988, s. 163.

vazgeçilmez tartışma konuları arasında yer almıştır.⁹² Bu tartışmalar elbetteki hadis musanniflerini de etkilemiştir.⁹³ Öyle ki, kader hakkındaki hadisler, hadis kaynaklarında müstakil başlıklar (kitâb) altında⁹⁴ sıralanmıştır.

Hadis'in Sıhhati Hakkında Yapılan Değerlendirmeler

Celaledin es-Suyûtî ve Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî Cibril hadisini mütevâtîr⁹⁵ olarak kabul etmişlerdir. Beğâvî (v. 516/1122),⁹⁶ İbnu'l-Esîr (v. 606/1209)⁹⁷ ve Nâsiruddîn Elbânî gibi alimler de sahih olarak değerlendirmişlerdir.⁹⁸ Tirmizî'ye göre ise hadis "hasen-sahih" olup, Hz. Peygamber-Hz. Ömer-İbn Ömer şeklindeki senedi sağlamdır.⁹⁹

Öte yandan, birçok sened ile rivayet edilmiş olduğundan, cibril hadisinin senedleri arasında sıhhat açısından problemli olanların bulunduğu dile getirilirken, genel itibarıyla sahih ve meşhur olarak değerlendirilebileceği de ileri sürülmüştür.¹⁰⁰ Bütün bunların yanında Cibril hadisinin haber-i vâhid olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır.¹⁰¹

⁹² Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 145-146.

⁹³ Hadisçilerin kader meselesine yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bkz: Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 162-172.

⁹⁴ Mesela Buhârî, Müslim ve Tirmizî kader konusunu ayrı bir ana başlık altında ele alan önemli üç örnektir diyebiliriz. Krş: Buhârî, es-Sahîh, 7/210-216; Müslim, es-Sahîh, 3/2036-2052; Tirmizî, es-Sünen, 4/443-459..

⁹⁵ Suyûtî, Celâleddîn, *Katfu'l-Ezhârî'l-Mütenâsîrah fi'l-Ehâdisi'l-Mütevâtîrah*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985, s. 43; Kettânî, *Nazmu'l-Mütenâsir*, s. 53.

⁹⁶ Beğavî, *Şerhu's-Sünneh*, 1/252.

⁹⁷ İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Saâdât, *Câmiu'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasûl*, thk: Abdulkadir el-Arnâût, Dımaşk, 1996, 1/208.

⁹⁸ Elbânî, Nâsiruddîn, Muhammed, *İrvâu'l-Ğalîl fi Tahrici Ehâdisi Menâri's-Sebil*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985, 1/32-34.

⁹⁹ Tirmizî, *İmân* 4, 5/8.

¹⁰⁰ Tatlı, Bekir, "Ehl-i Sünnet'in Kadere İman konusuna Temel Yaptığı Belli Başlı Rivayetler ve "Kader Hadisi"/"Cibril Hadisi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Nisan 2006, Cilt 8, Sayı 24 (273-291) s.281-284.

¹⁰¹ Bağcı, *İnsanın Kaderi*, s. 80-81.

Sonuç

Tespit edebildiğimiz değerlendirmeler ışığında öncelikle Sahîhayn'daki ilk hadislerin, müellifleri tarafından tesadüfen seçilmemiş olduğunu söylemek mümkündür. Hatta bu değerlendirmeler, hadislerin ilk hadis olarak seçilmesinde birden fazla gerekçenin olabileceğine işaret etmektedir.

Mesela Buhârî'nin gerekçelerinin neler olabileceği hakkındaki tahmini görüşleri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1- Niyetinin, herhangi bir dünya malına nail olmak değil, sadece 'Allah'ın rızasını kazanabilmek' olduğunu ve Yüce Allah hakkındaki samimiyetini, gösterişten uzak olduğunu ilan etmek istemiştir. Buradaki şekliyle hadis, diğer varyantlarından kısa ve maksadını açıklamaya kafi olduğundan, ilk hadis olarak tercih edilmiştir.

2- Diğer müelliflerin de kitaplarına niyet hadisiyle başlamalarını tavsiye etmek istemiş ve bunun ilk örneği kendisi olmuştur.

3- Niyet hadisi, bâb başlığındaki ayet ile alakalı olduğu için ilk hadis olarak zikretmiştir.

4- Hz. Peygamber'in Hira Dağı'na giderek Allah'a ibadet etmesinin, "Allah'a hicretin bir sembolü" ve vahyin başlangıç aşaması olduğuna işaret için, niyet hadisini ilk hadis olarak tercih etmiştir.

5- İslam alimlerine göre, hayır muradedilen işlere başlarken bu hadisi zikretmek müstehâb kabul edildiği için kitabına bu hadisle başlamıştır.

6- "Kureyş (kabilesinden olanı) takdim ediniz" hadisinin gereğine uyarak, Kureyş kabilesinin en fakih olan, hocası Humeydî'den aldığı bir hadisle kitabına başlamak istemiştir.

7- Humeydî ve hocası Süfyân b. Uyeyne'nin de Kureyşî ve Mekke'li olması, ilk vahyin Mekke'de gelmiş olması, Süfyân b. Uyeyne'nin hocası İmam Malik'in de vahyin ikinci merkezi olan Medîne'nin hadis şeyhi olması gibi sebeplerle, onların naklettiği niyet hadisini ilk hadis olarak tercih etmiştir.

Müslim'in gerekçeleri hakkındaki tahminleri de şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Cibril hadisi İslam Dini'nin bir özeti şeklinde olduğu için Müslim onu ilk hadis olarak tercih etmiştir.

2- Bu hadis, bütün şer'î ilimlerin kaynağı olmanın yanında, birçok ilmi, bilgiyi, edebî sanatı, anlatımdaki letafeti içermektedir. Dolayısıyla Müslim tarafından ilk hadis olarak tercih edilmiştir.

3- Bir muhaddisin kitabına hangi konudaki hadislerle başlayacağı kendisinin tercihinin kalmış bir şeydir. Müslim de îman'ı, mükellef olmanın şartı olarak gördüğü ve aslanın da şarta öncelik vermek olduğunu bildiği için, iman'ın şartlarını ihtiva eden cibril hadisini ilk hadis olarak tercih etmiştir.

4- Fatiha Suresi'nin "Ümmü'l-Kur'ân" olarak isimlendirildiği gibi, Cibril hadisinin de "Ümmü's-Sünneh" olarak isimlendirilmesi mümkündür. Dolayısıyla Fatiha Suresinin Kur'an-ı Kerim'deki ilk sırayı aldığı gibi, Cibril hadisi de Müslim'deki ilk sırayı almıştır.

İleri sürülen bu tahminî gerekçeler içinde makul olanlar olabileceği gibi, müelliflerin niyetlerini yansıtmaktan uzak olanlar da bulunmaktadır. Mesela Buhârî'nin sadece Allah'ın rızasını kazanabilmek için böyle bir çalışma yaptığını ve başka müelliflerin de kitaplarına bu hadisle başlayarak, öncelikle niyetlerini açıklamaları gerektiğini ima etmesi gibi gerekçeler makul olarak değerlendirilebilir. Buna karşılık kabile, şehir ve kişi isimlerine dayandırılan gerekçeler makul gözükmemektedir. Müslim'de ise ilk üç gerekçe makul olmakla birlikte, dördüncü gerekçe kanaatimizce makul gözükmemektedir. Zira "ümmü's-sünneh" kavramı izafi bir kavram olabileceği gibi, bu duruma aday başka hadisler de bulunabilir. Bunun yanında Müslim'in yaşadığı dönemdeki itikadî çalkantıların etkisiyle, Cibril hadisinin, baş tarafında "kader"e vurgu yapılarak nakledilen varyantını, ilk hadis olarak tercih etmiş olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir.

Kaynaklar

- ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs 'Ammâ İştehera Mine'l-Ehâdîsi 'Alâ Elsinetî'n-Nâs, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 1988.
- AHMED b. HANBEL, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- AHMED NÂİM-KÂMİL MİRAS, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, DİB. Yay., Ankara 1980.
- AYDINLI, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi Yay., İstanbul 2006.
- AYNÎ, Bedruddîn Ebî Muhammed b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Neşr: Muhammed Mahmûd el-Halebî, Mısır 1972.
- AYVALLI, Ramazan, "Ameller Niyetlere Göredir" Hadisi Hakkında Birkaç Söz, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 1991, Sayı: 4, s. 85-93.
- A'ZAMÎ, M. Mustafa, "Buhârî" md., *DİA*, İstanbul 1992, 6/368-372.
- BAĞCI, Musa, *İnsanın Kaderi Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.
- BEĞÂVÎ, Hüseyin b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sünneh*, thk: Şuayb el-Arnâût-Muhammed Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü's-Sağîr*, haz: Emin Kal'acî, Karaçi 1979.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri*, MÜİFV. Yay., İstanbul 1989.
- ÇAKIN, Kamil, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 10, Ankara 1997, s. 100-109.
- EBÛ DAVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- EBU'T-TAYYİB, Sıddık Hasan Hân, *es-Sirâcü'l-Vehhâc min Keşfi Metâlibi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk: Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, Katar trs.

- ELBÂNÎ, Nâsiruddîn, Muhammed, *İrvâu'l-Ğalîl fî Tahrîci Ehâdîsi Menâri's-Sebîl*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985.
- ESBAHÂNÎ, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa, *el-Müsnedü'l-Müstahrec 'Alâ Sahîhi Müslim*, thk: Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- EVGİN, A. Kadir, "Süfyân b. Uyeyne (107-198/725-813) ve Hadis Cüz'ü" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 3, Sayı 3, Temmuz/Ağustos/Eylül 2003, Samsun 2003, s. 69-107.
- _____, *Buhârî'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve Müsned'i*, İlahiyât Yay., Ankara 2004.
- HUMEYDÎ, Abdullah b. ez-Zübeyr, *el-Müsned*, thk: Habiburrahman el-'Azamî, Beyrut 1988.
- İBN BATTÂL, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Musannefü İbn Ebî Şeybe*, thk: Muhammed Avvâme, Beyrut 2006.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1993.
- _____, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî*, thk: Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Riyad 1379/1959.
- _____, *Tağlîku't-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk: Saîd Abdurrahman Mûsâ, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985.
- _____, *Telhîsu'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdîsi'r-Râfiyyi'l-Kebîr*, haz: Abdullah Hâşim el-Yemânî, Medine 1384/1964.
- İBN HUZEYME, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk: Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1980.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- İBN es-SALÂH, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-Hadîs*, thk: Nureddin İtr, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1986.

- İBNU'L-MÜNEYYİR, Allâme Nâsiruddîn el-İskenderî, *el-Mütevârî alâ Ebvâbi'l-Buhârî*, thk: Ali Hasen Ali Abdulhamîd, el-Mektebetü'l-İslâmî, Amman 1990.
- İBNU'L-ESÎR, Mecdüddîn Ebu's-Saadât, *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Rasûl*, thk: Abdulkadir el-Arnâût, Dimaşk 1996.
- İBNU'L-MULEKKIN, Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed, *el-Bedru'l-Münîr fî Tahrîci'l-Ehâdisi ve'l-Âsâri'l-Vâkiati fi's-Şerhi'l-Kebîr*, thk: Mustafa Ebu'l-Ğayt-Abdullah b. Süleyman-Yâsir b. Kemâl, Dâru'l-Hicre, Riyâd 2004.
- İMAM MÂLİK, *el-Muvatta'*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- KÂDÎ İYÂZ, Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim (Şerhu Sahîhi Müslim li'l-Kâdî İyâz)*, thk: Yahya İsmail, Dâru'l-Vefâ, Kahire 1998.
- KANDEMİR, M. Yaşar, "Müslim b. Haccâc" md., *DİA*, İstanbul 2006, 32/93-94.
- KASTALÂNÎ, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru Sâdir, Beyrut 1403/1982.
- KETTÂNÎ, Muhammed b. Ca'fer, *Nazmu'l-Mütenâsir Mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- KİRMÂNÎ, Şemsuddin Muhammed, *Sahîhu Ebî Abdillâh el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1981.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1992.
- _____, *Hadis İstihlaları*, AÜİF. Yay., Ankara 1985.
- _____, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV., Ankara 1988.
- KUDÂÎ, Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, *Müsnedü's-Şihâb fi'l-Mevâiz ve'l-Âdâb*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- KUR'ÂN-I KERÎM.
- KURTUBÎ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim, *el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim*, Beyrut 1996.
- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

- NAZLIGÜL, Habil, *Hadiste Metin Tenkidi İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibril Hadisi Rivayetleri*, Laçın Yay., Kayseri 2005.
- NESÂÎ, Ahmed b. Ali b. Şuayb, es-Sünen, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Muhyiddîn, *Riyâzu's-Sâlihîn min Hadîsi Seyyidi'l-Murselîn*, Dâru İbni'l-Cevziyye, Riyad 1421/2000.
- _____, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Ürdün 2000.
- _____, *Şerhu Metni Erbeîn en-Nevevî fi'l-Ehâdîsi's-Sahîhati'n-Nebeviyye*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- _____, *el-Ezkâr min Kelâmi Seyyidi'l-Ebrâr*, Riyad 1997.
- NÎSÂBÜRÎ, Ebû Abdillâh Hâkim, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*, haz: Seyyid Muazzam Hüseyin, Kahire trs.
- SAKALLI, Talat, *Hadis Tartışmaları İbn Hacer-Bedruddîn Aynî*, TDV., Ankara 1996.
- SANDIKÇI, S. Kemal, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, DİB. Yay., Ankara 1991.
- SENÛSÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Yusuf el-Huseynî, *Mükemmilü İkmâlî'l-İkmâl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- SUYÛTÎ, Celâleddîn, *ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk: Ebû İshâk el-Huveynî, Dâru İbn Affân, Sûudi Arabistan 1996.
- _____, *el-Câmiu's-Sağîr min Hadîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- _____, *Katfu'l-Ezhârî'l-Mütenâsirah fi'l-Ehâdîsi'l-Mütevâtirah*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985.
- SÛNBÛL el-MEKKÎ, Muhammed Said, *Risâletü'l-Evâil (el-Evâillü's-Sünbüliyyeh)*, ta'lik: Abdülhakki'l-İlâhî Âbâdî el-Mekkî-Habiburrahman el-'A'zamî, Haz: Zeynü'l-Âbidîn el-'A'zamî, Mektebetü Dârî'l-Ulûm, Keşmir 1935.
- ŞÂFÎ, Muhammed b. İdrîs, *Müsnedü'l-İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî*, thk: Rif'at Fevzi Abdulmuttalib, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2005.
- TATLI, Bekir, "Buhârî Öncesi Dönemde Cibril Hadisi ve Metin Tahlilleri", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, May-Ağust. 2005, Cilt 8, Sayı 22, s. 205-237.

- _____, "Ehl-i Sünnet'in Kadere İman Konusuna Temel Yaptığı Belli Başlı Rivayetler ve "Kader Hadisi"/"Cibril Hadisi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Nisan 2006, Cilt 8, Sayı 24 (273-291), s.281-284.
- _____, *Hadis Tenkidi Açısından Cibril Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- TAYÂLÎSÎ, Süleyman b. Davud b. Cârud Ebû Davud, *Müsnedü Ebî Davud et-Tayâlisî*, thk: Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Baskı yeri ve tarihi yok.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- TOKSARI, Ali, "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimü'l-Buhârî)", *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî (811-869)-Uluslararası Sempozyum*, 18-28 Haziran 1987, Kayseri, s. 109-132.
- UĞUR, Mücteba, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, TDV. Ankara 1996.
- _____, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV. Yay., Ankara 1992.
- ÜBBÎ el-MÂLİKÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Halfe el-Vüştânî, *İkmâlu İkmâli'l-Mu'lim*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trs.

**A Research on the First Hadiths of the Bukhari and Muslim
and its the Reasons of Beeing First**

Citation / ©-Evgin. A. (2009). A Research on the First Hadiths of the Bukhari and Muslim and its the Reasons of Beeing First, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (2), 39-67.

Abstract- *The hadiths are beeing classified science the middle of the second century AH in the hadith books. Some of the hadith books in the process is well-known than others. For examle in the world of Islam the books of Bukhari's and Müslim's, named "al-Camius-Sahih", are considered as samples of "cami", its hadiths were classified according to their subjects. In this article, it is investigated that, the first hadiths of this famous hadith books, also referred to by name "Sahihayn", and its the reasons of beeing first .*

Key words- Bukhari, Müslim, Sahihayn, Hadith, First Hadiths.

Meşhur Sünen'lerin İlk Hadisleri ve "İlk Olma Gerekçeleri" Hakkında Bir Araştırma

Doç. Dr. Abdulkadir EVGİN*

Atıf / ©- Evgin, A. (2009). Meşhur Sünen'lerin İlk Hadisleri ve "İlk Olma Gerekçeleri" Hakkında Bir Araştırma, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2), 69-96.

Özet- Bu makalede, hadis tasnifinin "altın çağı" olarak isimlendirilen hicrî üçüncü asırda telif edilmiş beş meşhur Sünen kitabının ilk hadislerinin, müellifleri tarafından niçin ilk hadis olarak seçilmiş olabilecekleri hususu ele alınacaktır. Söz konusu kitaplar Dârimî, İbn Mâce, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî'nin Sünen'leridir. "Sünen" türünde telif edilmiş olan hadis kitapları genellikle Hz. Peygamber'e ait söz ve fiillerin, fikhî konularına göre tasnif edildiği hadis kitapları olarak kabul edilmektedir.

Anahtar sözcükler- Dârimi, İbn Mâce, Ebû Davud, Tirmizî, Nesâî, Sünen, İlk hadisler.

§§§

Giriş

Bu makalemizde, hadislerin konularına göre tasnif edildiği (ale'l-ebvâb) hadis kitabı türlerinden olan meşhur "Sünen"lerin ilk hadislerinin ilk olma gerekçelerini araştırmaya çalışacağız. Maksudımız, hadis tarihinde önemli bir şöhrete sahip olup aynı asırda ve aynı türde tasnif edilmiş olan bu meşhur sünen'lerin musanniflerinin, başlangıç hadislerini seçme noktasında nasıl bir tercihte buldukları hususunu sebepleriyle birlikte tespit etmeye çalışmaktır.

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Araştırmamıza konu edineceğimiz meşhur sünen kitaplarının hepsi de hadis tasnifinin "altın çağı" olarak nitelendirilen hicrî üçüncü asırda telif edilmiş ve İslam alimleri arasında, önde gelen hadis kaynakları olarak kabul görmüşlerdir. Sünen'lerin ilk hadislerinin, müellifleri tarafından neden ilk hadis olarak seçilmiş olabileceği hususunu, sünen sahiplerinin vefat tarihlerine göre (kronolojik) ele almadan önce, Sünen türünde telif edilmiş hadis kitapları hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

"Sünen" türünde telif edilmiş olan hadis kitapları, genellikle Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve takrîr'lerin (merfû hadislerin), fikhî konularına göre tasnif edildiği hadis kitapları olarak kabul edilmektedir. Yani, bu tür eserlerde Sahâbe (mevkûf) ve Tâbiûn'a (maktû) ait söz ve fiillere, Câmi türünde olduğu kadar fazla rastlanmaz.¹ Bu kitaplara "sünnet" kelimesinin² çoğulu olan "sünen" adı verilmesinin en önemli sebebi de, daha ziyade Hz. Peygamber'e ait söz ve fiilleri ihtiva ediyor olmalarıdır. Hadis literatüründe "Sünen" denildiğinde akla gelen ilk eserler de genellikle Dârimî (v. 255/868), Ebû Dâvud (v. 275/888), Tirmizî (v. 279/892), Nesâî (v. 303/915) ve İbn Mâce (v. 273/886) tarafından telif edilen meşhur Sünen'lerdir. Bunlar kadar meşhur olmasa da daha sonraki dönemlerde Dârakutnî (v. 385/995) ve Beyhakî (v. 458/1065) gibi muhaddisler tarafından telif edilmiş geniş kapsamlı sünenler de mevcuttur.³

Sünen türü ve başlıca sünen sahipleri hakkında bu bilgileri verdikten sonra şimdi onların ilk hadislerinin, müellifleri tarafından niçin ilk hadis olarak seçilmiş olabilecekleri hususuna geçmek istiyoruz. 'Sünen'lerin ilk hadislerinin başka hangi kaynaklarda yer aldığı, hangi kitapların ilk hadisi olarak seçildiği ve sıhhatleri hakkında ne tür değerlendirmeler yapıldığı' şeklinde akla gelebilecek soruların cevabına da, tespitlerimiz çerçevesinde genel hatlarıyla işaret etmeye çalışacağız. Başlıca kaynaklarımız öncelikle Sünen'ler için yazılmış şerhler olmakla birlikte, araştırmayı bir makale boyutuyla sınırlandırmayı düşündüğümüzden,

¹ Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlaları*, AÜİF. Yay., Ankara 1985, s. 398-399; Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV, Ankara 1992, s. 363; Aydınli, Abdullah, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, Hadisevi Yay., İstanbul 2006, s. 284.

² "Sünnet" kavramı hakkında geniş bilgi için bkz: Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV, Ankara 1999, s. 14-78.

³ "Sünen" türü hadis eserleri hakkında geniş bilgi için mesela bkz: Uğur Müctebâ, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, TDV, Ankara 1996, s. 278-294; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri*, MÜİFV. Yay., İstanbul 1989, s. 76-102.

sünen sahipleri ile sünenlerinin hadis ilmindeki yerlerinin ne olduğu hususuna ve ilgili hadislerin genel şerhlerine girmeyeceğiz.

DÂRİMÎ 'NİN İLK HADİSİ

Sünen türünde eser meydana getiren ilk muhaddislerden olan ve Buhârî (v. 256/869), Müslim (v. 261/874), Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî gibi meşhur muhaddislere hocalık yapan Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî,⁴ eserine "mukaddime" bölümüyle başlamıştır. Hadis ilminde sika ve sadûk bir muhaddis olarak kabul edilen⁵ Dârimî'nin mukaddime'de yer verdiği ilk konu (bâb), "kıyamet gününde müslümanların, İslam Dini'ni kabul etmeden önceki davranışlarından dolayı hesaba çekilip çekilmeyecekleri" sorusuna cevap niteliği taşıyan hadislerin yer aldığı konudur. Bu konu altında naklettiği (tahric) ilk hadis, dolayısıyla Sünen'in de ilk hadisi,⁶ Abdullah b. Mes'ûd'un rivayet ettiği şu hadistir:

"Bir kişi Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü! İnsan, kıyamette, Müslüman olmadan önce yapmış olduğu amellerinden sorumlu olacak mı? diye sordu. Peygamber buna şu cevabı verdi: Müslüman olduktan sonra, İslam dinini güzelce yaşayan kimse, cahiliye döneminde yaptıklarından sorumlu tutulmayacaktır. Ancak dinini güzelce yaşamazsa, Müslüman olmadan önceki ve Müslüman olduktan sonraki davranışlarından sorumludur".⁷

Dârimi bu hadisi sahîh kabul edilen şu sened ile nakletmiştir:

⁴ Dârimî'nin hayatı, hadis ilmindeki yeri ve *Sünen*'i hakkında geniş bilgi için bkz: Nebîl b. Hâşim, Seyyid Ebû Âsım, *Fethu'l-Mennân Şerh ve Tahkik-i Kitabî'd-Dârimî Ebî Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân*, el-Mektebetü'l-Mülkiyye, Beyrut 1999, 1/11-92; Aydınlı, Abdullah, *Sünen-i Dârimî*, Madve Yay., İstanbul 1994; Yıldırım, Ahmet, *Dârimî ve Sünen'i* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniv. Sosyal Bil. Enstitüsü, Bursa 1990.

⁵ Râzî, İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1953, 5/99; Bağdâdî, Ebû Bekr Hatîb, *Târîhu Bağdad*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs., 10/29-31; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1993, 3/191-193.

⁶ Sünbül el-Mekkî de Dârimî'nin ilk hadisinin bu olduğuna kânidir. Bkz: Sünbül el-Mekkî, Muhammed Said, *Risâletü'l-Evâil (el-Evâillü's-Sünbüliyyeh)*, Ta'lik: Abdülhakki'l-İlâhî Âbâdî el-Mekkî-Habiburrahman el-'A'zamî, Haz: Zeynü'l-Âbidîn el-'A'zamî, Mektebetü Dâri'l-Ulûm, Keşmir 1935, s. 13-14.

⁷ Dârimî, Ebû Abdillâh b. Abdirrahman, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 1/13.

Muhammed b. Yusuf (v. 212/827) – Süfyân es-Sevrî (v. 161/777)– 'A'meş (v. 148/765) – Ebû Vâil (v. 85/704)- Abdullah b. Mes'ûd (v. 32/652)- Hz. Peygamber.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Dârimî'den başka hiç kimse tarafından ilk hadis olarak tahrîç edilmeyen bu hadis, farklı sened ve metinlerle Buhârî,⁸ Müslim⁹ ve İbn Hibbân'ın¹⁰ Sahîh'lerinde, Humeydî,¹¹ Tayâlisî,¹² Ahmed b. Hanbel,¹³ Ebû Avâne¹⁴ ve Ebû Ya'lâ'nın¹⁵ Müsned'lerinde, İbn Mâce¹⁶ ve Beyhakî'nin¹⁷ Sünen'lerinde, Abdurrazzâk'ın Musannef'inde¹⁸ de yer almaktadır. Dârimî'nin en meşhur öğrencilerinden olan Tirmizî ise bu hadisi Sünen'inde tahrîç etmemiştir.

Öte yandan Beğâvî (v. 516/1122), "Şerhu's-Sünneh" adlı meşhur eserinde, hadis alimleri arasında bu hadisin sahîh¹⁹ olduğuna dair ittifak bulunduğu belirtmektedir.²⁰

⁸ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, istitâbetü'l-mürteddîn 1, 8/49.

⁹ Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, imân, hadis no: 189, 1/111.

¹⁰ İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, 2/121.

¹¹ Humeydî, Abdullah b. ez-Zübeyr, *el-Müsned*, thk: Habiburrahman el-'Azamî, Beyrut 1988, 1/60-61.

¹² Tayâlisî, Süleyman b. Davud b. Cârûd, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, thk: Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Baskı yeri ve yılı yok, 1/209.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 1/379, 409, 429, 431.

¹⁴ Ebû Avâne, Yakub b. İshâk el-İsferâyînî, *Müsnedü Ebî Avâne*, Dâru'l-Ma'rife, thk: Eymen b. Aff ed- Dimaşkî, Beyrut 1998, 1/71.

¹⁵ Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mavsîlî*, thk: Hüseyin Selim Esed, Dimaşk 1987, 9/6.

¹⁶ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2/1417.

¹⁷ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Beyhaki'l-Kübrâ*, thk: Muhammed Abdulkadir Ata, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Mekke 1994, 9/123

¹⁸ San'ânî, Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk: Habiburrahman 'Azamî, Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1983, 10/454.

¹⁹ Sahîh Hadis: Senedi başından sonuna kadar kesintisiz (muttasıl) olan ve adâlet ve zapt sahibi (sika) ravilerin birbirinden rivayet ettiği, şâz ve illetten uzak hadistir. Geniş bilgi için bkz: Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 270-276.

İlk Olma Gerekçesi

Bu hadisi niçin ilk hadis olarak seçtiği konusunda tarafımızdan müellifin kendisine ait herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Dârimî'nin Sünen'i hakkında yapılmış ulaşabildiğimiz tek şerh olan Nebîl b. Hâşim'in "*Fethu'l-Mennân*" adlı eserinde de konuyla ilgili herhangi bir ipucuna rastlanamamıştır. Sözkonusu şerhte sadece hadisin sened zincirinde yer alan râvîlerin kimliği hakkında bilgi verilmekte ve hadis ile ilgili bazı genel yorumlara işaret edilmektedir.²¹

Hadis, Buhârî ve Müslim tarafından da tahriç edilmiş olduğundan, Sahîhayn hakkında yapılan şerhlere de bakılmış, ancak onlarda da konuyla ilgili herhangi bir yoruma rastlanamamıştır. Ancak tespit ettiğimiz bazı ipuçlarına dikkat çekmek için iki şârihin görüşüne burada kısaca yer vermek istiyoruz. Mesela Buhârî şârihlerinden Aynî (v. 855/1451)'ye göre hadiste yer alan "İslam'ı kötü yaşamak" ifadesinden maksat, dinden çıkmaktır (irtidât). "İslamı güzel yaşamak"tan maksat ise girdiği İslam dairesinde yaşamaya devam etmek ve günah olan davranışlardan uzaklaşmaktır. Aynî burada, hadisin "Müslüman olmak, önceki günahları siler" şeklindeki genel kabule aykırı olduğunu ileri süren görüşlere işaret ederek, bu görüşlerin "inkar edenlere, eğer inkarlarını sona erdirirlerse, önceki yapmış oldukları davranışlarının günahının bağışlanacağını söyle" ²² ayeti gereğince, geçersiz olduğunu dile getirmektedir.²³ Müslim şârihlerinden Suyutî (v. 911/1505)'ye göre ise İslamı güzelce yaşamaktan maksat, zahiriyle bâtınıyle yani kalben ve bedenen hakiki bir Müslüman olmaktır. "İslamı güzel yaşamamak"tan maksat ise, İslam Dinini sadece görünüşte kabullenmek, dinin emirlerine isteksizce boyun eğmek, itiraz etmemek ve dine kalben girmemiş olmaktır. Bu davranışın adı da münafıklıktır".²⁴

²⁰ Beğavî, Hüseyin b. Mesûd, *Şerhu's-Sünneh*, thk: Şuayb el-Arnâût-Muhammed Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983, 1/58.

²¹ Nebîl b. Hâşim, *Fethu'l-Mennân*, 1/205-206.

²² 8. Enfâl, 38.

²³ Aynî, Bedruddîn Ebî Muhammed b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Neşr: Muhammed Mahmûd el-Halebî, Mısır 1972, 19/360-361.

²⁴ Suyûtî, Celâleddîn, *ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk: Ebû İshâk el-Huveynî, Dâru İbn Affân, Sûudi Arabistan 1996, 1/136.

Bu görüşler ışığında Dârimî'nin, 'İslam Dinini güzel bir şekilde yaşayabilmenin anahtarı bu kitaptadır' demek için söz konusu hadisi ilk hadis olarak nakletmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla kendi niyetinin de iyi bir Müslüman olabilmek ve İslam Dinine bu şekilde hizmet edebilmek olduğunu ima etmiş olabilir. Öte yandan hadisin İslam Dinini kabul edenler için yeniden doğuşun simgesi olduğuna, dolayısıyla insanların hayatlarında yeni bir sayfa açmalarının vesilesi olabileceğini de ima etmiş olabilir. Ayrıca İslam dinini kabul eden kişinin geçmişte yaptığı hatalarının günahının silinmesinin yine kendi elinde olduğunu, bu sebeple o günahların psikolojik baskısından kurtulmasının kolay olduğunu vurgulamak istemiş olabilir. Netice itibarıyla Dârimî, Sünen'de yer alan hadislerin gereğince amel etmenin geçmişte yapılmış hatalardan kurtulmanın iyi bir vesilesi olabileceğine dikkat çekmek istemiş olabilir.

Diğer taraftan Dârimî Sünen'ine, Abdullah b. Mes'ûd'un bir hadisiyle başlamıştır. Zira Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Peygamber tarafından küçük yaşta alim olarak isimlendirilen ilk sahâbîdir. Ayrıca Peygambere çok yakın birisi olup 70 sureyi bizzat Peygamberin ağzından duyarak ezberlediği ve Peygamberle birlikte birçok sahâbînin övgüsüne mazhar olduğu belirtilmektedir.²⁵ Dolayısıyla Dârimî, ilk hadisi, ilk alim sahâbî olarak nitelendirilen Abdullah b. Mes'ûd'un naklettiği hadislerden tercih etmek istemiş olabilir.

İBN MÂCE'NİN İLK HADİSİ

Rivayetleri arasında zayıf hadislerin de bulunmasıyla eleştirilen,²⁶ buna karşılık sika ve hafızası güçlü bir hadis alimi olarak kabul edilen²⁷ İbn Mâce, Dârimî gibi, *Sünen*'ine bir "mukaddime" bölümüyle başlamıştır.²⁸ Mukaddime'de ilk ele aldığı konu Hz. Peygamberin

²⁵ Abdullah b. Mes'ûd hakkında geniş bilgi için bkz: İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzuddîn, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rîfetü's-Sahâbe*, thk: Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs, 3/381-387; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/267-268;

²⁶ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/339-340.

²⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/339-340; Kandemir, M. Yaşar, "İbn Mâce" md. *DİA.*, İstanbul 1999, 20/161-162.

²⁸ İbn Mâce ve *Sünen*'i hakkında geniş bilgi için bkz: Erkaya, Musa, *İbn Mâce'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü, Ankara 2004.

sünnetine tabi olma (ittiba) konusudur. Bu başlık altında yer verdiği ilk hadis²⁹ ise: "Size emrettiğim (yapmanızı istediğim) şeyleri yapınız, nehyettiğim (yapmanızı istemediğim) şeyleri de yapmayınız" şeklindeki hadistir.³⁰

İbn Mâce, Sünen'inin ilk hadisi olarak seçtiği bu hadisi:

"Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (v. 235/849) – Şerîk (v. 177/793) – 'A'meş (v. 148/765) – Ebî Sâlih (v. ?) – Ebû Hureyre (v. 59/678) -Hz. Peygamber" şeklindeki sened zinciriyle rivayet etmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadisi bu şekliyle İbn Mâce'den başka tahrîc eden bir musannif bulunmamaktadır. Ancak hadisin: "Size emrettiğim şeyleri gücünüz yettiği nispette yapın, nehyettiğim şeylerden de kaçınınız" cümlesiyle rivayet edilen benzer bir versiyonu bulunmaktadır ki, o da İbn Mâce'nin ikinci hadisidir ve Hemmâm b. Münebbih,³¹ Beyhakî,³² Taberânî,³³ İmam Şâfiî,³⁴ Buhârî,³⁵ Müslim³⁶ ve Tirmizî³⁷ gibi hadis alimleri tarafından tahrîc edilmiş ve sahîh olarak değerlendirilmiştir.³⁸

İlk Olma Gerekçesi

Kaynaklarda, bu hadisi hangi amaçla ilk hadis olarak seçtiği konusunda bizzat İbn Mâce tarafından yapılmış herhangi bir açıklamaya rastlanılamamıştır. Ancak *Sünen*'e şerh

²⁹ Sünbül el-Mekkî de İbn Mâce'nin ilk hadisinin bu olduğuna işaret etmektedir (Bkz: Sünbül el-Mekkî, *Risâletü'l-Evâil*, s. 13).

³⁰ İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Mukaddime 1, 1/3.

³¹ Hemmâm b. Münebbih, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih an Ebî Hureyre*, thk: Rifat Fevzi Abdumuttalib, Kahire, trs., s. 100.

³² Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 7/103.

³³ Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu'l-Kâsım, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Kahire 1415/1994, 6/135.

³⁴ Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Müsnedü'l-İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî*, thk: Rifat Fevzi Abdumuttalib, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2005, s. 1542.

³⁵ Buhârî, *i'tisâm* 2, 8/142.

³⁶ Müslim, *fedâil*, hadis no: 130, 2/1830: hacc, hadis no: 412, 1/975.

³⁷ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, ilim 17, 5/47.

³⁸ Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Sahîhu Süneni İbn Mâce*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1997, 1/17.

yazanlardan Bûsîrî (v. 840/1436) ve Ahmed el-Adevî konu hakkında bazı fikirler ileri sürmüşlerdir. Mesela Bûsîrî "Musannif, kitabına sünnetin gerçek manasını açıklayan ve sünnete uymanın gerekliliğini dile getiren bu hadislerle başlayarak, çok güzel bir davranış gerçekleştirmiştir" yorumunu yapmaktadır.³⁹

Son dönem araştırmacılarından Ahmed el-Adevî ise: "Musannif, kitabına sünnete uymanın önemine işaret eden hadisleri arz ederek başlamıştır. Daha sonra da "İbn Ömer, Hz. Peygamber'in bir hadisini duyduğunda ne bir ilave ne de bir eksiltme yapmadan, o hadisin gereği ile amel ederdi, yani aşırılık yapmazdı"⁴⁰ şeklindeki rivayete yer vermiştir. İbn Mâce burada bir müslümanın Peygamberin sünnetini sevmesi, saygı göstermesi, ifrat ve tefrite düşmeden onunla amel etmesi gerektiğine, zira sünnette bildirilen şeylerin ayın ondördü gibi berrak ve net olduğuna işaret etmek istemiştir" şeklindeki sözleriyle İbn Mâce'nin ilk hadisi seçme gerekçesinin ne olabileceği hususuna açıklık getirmek istemiştir.⁴¹

Bir başka İbn Mâce şârihi Dihlevî (v. 1273/1856) ise, ilk hadis değil de, ilk konu olarak 'sünnet'e ittiba' konusunun seçilmesi hakkında şunları söylemektedir: "Müellifin kitabına sünnet'e ittiba hadisleri ile başlaması güzel bir başlangıçtır. Musannif sünnet'i (hadisleri) toplayıp onları kendi içinde konularına göre tasnif etmenin zorunlu bir görev olduğuna işaret ve hadis öğrencisine (tâlibine) sünnetlerin gereği ile amel etmenin dini bir vecibe olduğunu tenbih için bu şekilde başlangıç yapmıştır. Sünnet'e ittiba konusunu diğer konulardan önce ele almasının sebebi, "Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana tabi olun ki, Allah da sizi sevsin"⁴² ayetine örnek vermek içindir".⁴³

Öte yandan Suyûtî, Ebû Dâvud'un "fıkh'ın beş hadis üzerine bina edildiği" şeklindeki bir görüşüne atıfta bulunarak, İbn Mâce'nin bu sözden etkilenmiş olabileceğine

³⁹ Bûsîrî, Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail, *Misbâhu'z-Zücâce fi Zevâidi İbn Mâce* (Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin "*Sünen-i İbn Mâce bi Şerhi Ebi'l-Hasen el-Hayfî*", Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs. adlı eserinin hamisinde basılı), 1/7.

⁴⁰ İbn Mâce, mukaddime 1, 1/4.

⁴¹ Adevî, Safa ed-Daviyy Ahmed, *İhdâü'd-Dibâce bi Şerhi Süneni İbn Mâce*, Mektebetü Dâri'l-Yakîn, Baskı yeri yok, 1999, 1/16.

⁴² 3. Âli İmrân, 31.

⁴³ Dihlevî, Abdülğanî b. Ebî Saïd el-Müceddidî, *İnhâcu'l-Hâce alâ Sünen-i İbn Mâce*, ("*Şurûhu İbn Mâce*, haz: Râid b. Sabri İbn Alfeh, Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Amman 2007" ile birlikte), 1/53.

işaret etmektedir. Suyûtî bu hadislerin "ameller niyetlere göredir",⁴⁴ "helal ve haramlar bellidir",⁴⁵ "size emrettiğim şeyleri gücünüz yettiği nispette yapın, nehyettiğim şeylerden de kaçının",⁴⁶ "insanlara zarar vermeyin ve verilen zarara zararla mukabele etmeyin"⁴⁷ şeklinde başlayan hadisler olduğunu belirtmektedir.⁴⁸

Gerek Suyûtî gerekse diğer şârihlerin yorumlarını: "İbn Mâce bu hadislerden "size emrettiğim şeyleri yapın, nehyettiğim şeylerden de kaçınınız" hadisini ilk hadis olarak seçmiştir. Nitekim fıkıhın özü, insanın yapması ve yapmaması gereken şeyleri bilmesidir.⁴⁹ Sünenler ise fıkıh bâblarına göre tasnif edilmiş hadis kitaplarıdır" şeklinde okumak mümkündür. Dolayısıyla Hz. Peygamberin yapılmasını istediklerini yapmak, yapılmasını istemediklerinden de uzak durmak sünnetin özünü oluşturur. Bu yüzden İbn Mâce ilk hadis olarak sünnet'e ittiba hadisini seçmiş olabilir.

Diğer taraftan Bûsîrî, hadisin Haşr Suresinin 7. ayetinde geçen "Peygamber'in size verdiği şeyleri alın, nehyettiği şeylerden de uzak durun"⁵⁰ ifadesiyle birebir örtüştüğüne dikkat çekerek,⁵¹ İbn Mâce'nin sünnet'e ittiba'ın önemine işaret için bu hadisi ilk hadis olarak tercih etmiş olabileceğini ima etmektedir. Bu ayet her ne kadar savaş sonrasında elde edilen ganimetlerin taksimine yönelik ise de, lafız itibariyle hadisle neredeyse aynıdır.

⁴⁴ Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, talâk 10-11, 2/651-652.

⁴⁵ Ebû Davud, büyü' 3, 3/623-624.

⁴⁶ İbn Mâce, mukaddime 1, 1/3.

⁴⁷ Ebû Davud, *Kitâbu'l-Merâsîl*, y.y., trs., s. 451.

⁴⁸ Suyûtî, Celaleddin Ebû Bekr, *Şurûhu İbn Mâce (Misbâhu'z-Zücâce alâ Süneni İbn Mâce, ("Şurûhu İbn Mâce, haz: Râid b. Sabri İbn Alfeh, Beytü'l-Efkâr'd-Devliyye, Amman 2007" ile birlikte), 1/54; Bacem'avî, Ali b. Süleymân, Nûru Misbâhi'z-Zücâce alâ Süneni İbn Mâce, Kahire 1299/1881, s. 3-4.*

⁴⁹ Buhârî, Alâuddîn Abdulaziz b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, thk: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, 1/11.

⁵⁰ 59. Haşr, 7.

⁵¹ Bûsîrî, *Misbâhu'z-Zücâce*, 1/9.

EBÛ DÂVUD'UN İLK HADİSİ

Hadis ilminde "imâm", "sebt", seyyidü'l-hâfız" gibi adalet vasıflarıyla tavsif edilmiş olan⁵² Ebû Dâvud, Sünen'ine temizlik (tahâret) ile ilgili hadisleri naklederek başlamıştır. Onun "tahâret" ana başlığı (kitâb) altında ele aldığı ilk konu ise "tuvalete gidileceği zaman insanlardan uzaklaşmak gerektiği" konusudur. Bu konu altında naklettiği ilk hadis, dolayısıyla Sünen'in ilk hadisi de Hz. Peygamber'in tuvalete (def-i hâcet için) gittiğinde insanlardan uzaklaştığını belirten ve Muğîra b. Şu'be tarafından rivayet edilen şu hadistir: "Hz. Peygamber, tuvalete gideceği zaman, insanlara görünmeyecek en uzak yere giderdi".⁵³

Ebû Dâvud bu hadisi: Abdullah b. Mesleme b. Ka'nebî (v. 221/835) - Abdülazîz b. Muhammed (v. 189/804) – Muhammed b. Amr (v. 145/762) - Ebû Seleme (v. 94/712) – Muğîra b. Şu'be (v. 50/670) şeklindeki sened ile nakletmiştir.

Hadis farklı sened ve aynı metinle İbn Mâce,⁵⁴ farklı sened ve farklı metinlerle de Tirmizî,⁵⁵ Nesâî,⁵⁶ Dârimî,⁵⁷ Ahmed b. Hanbel,⁵⁸ Taberânî,⁵⁹ Beyhakî⁶⁰ ve İbn Huzeyme⁶¹ tarafından nakledilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Ebû Dâvud'dan başka bir müellif, bu hadisi ilk hadis olarak tahriç etmemiştir.

⁵² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/55-58; Mizzî, Cemâlüddin Ebu'l-Haccâc, *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'ir-Ricâl*, thk: Beşşar Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1994, 11/355-366; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/389-391; Avfî, Muavviz b. Bilâl, *Ebû Davud ve Eseruhû fi İlmi'l-Hadîs*, Master Tezi, Kahire Üniversitesi 1980, s. 88; Dinçoğlu, Mehmet, *Ebû Davud'un Sünen Adlı Eseri, Kaynakları ve Tasnif Metodu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü, Ankara 2008.

⁵³ Ebû Davud, tahâret 1, 1/9.

⁵⁴ İbn Mâce, tahâret 22, 1/120.

⁵⁵ Tirmizî, tahâret 16, 1/31-32.

⁵⁶ Nesâî, Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, tahâret 16, 1/18-19,

⁵⁷ Dârimî, tahâret 4, 1/134.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/248.

⁵⁹ Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu'l-Kâsım, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk: Hamdî b. Abdülmecid es-Silefî, Kahire 1983, 20/437.

⁶⁰ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 1/93.

⁶¹ İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk: Muhammed Mustafa el-'A'zamî, Beyrut 1970, 1/46.

Tirmizî ve Beğavî⁶² bu hadisi hasen-sahîh⁶³ olarak değerlendirmektedir.⁶⁴ Darimi'nin belirttiğine göre, hadisi nakleden diğer musannifler de onu sahîh olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁵ Nevevî (v. 676/1277) ise sahâbî Muğîre b. Şu'be'nin rivayet ettiği bu hadisin sahih olduğunu, zira Buhârî ve Müslim'in Sahîh'lerinde yine Muğîre vasıtasıyla nakledilmiş benzer varyantlarının (şâhid) bulunduğunu belirtmektedir. Yine Nevevî, hadisin, senesinde yer alan Muhammed b. Amr b. Alkame'den dolayı sahih kabul edilemeyeceğini ileri sürenlere şu cevabı vermektedir: "İbn Alkame hakkında, sebebi belirtilmiş (müfesser) bir cerh bulunmamaktadır".⁶⁶ Öte yandan bu hadisi sahih olarak değerlendirenler arasında Münâvî (v.1031/1622)⁶⁷ ve Hâkim Nisâbûri (v. 405/1014)⁶⁸ gibi muhaddisler de yer almaktadır.

İlk Olma Gerekçesi

Ebû Dâvud, Sünen'i tanıtmak ve Sünen hakkında Mekkelilerin muhtemel sorularına cevap vermek amacıyla bir risale kaleme almıştır. Şârih Aynî tarafından tamamı aktarılan bu risalede Ebû Dâvud, Sünen ile ilgili birçok hususu dile getirirken, ilk hadis hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır.⁶⁹ Ancak bu risalede, Sünen'deki bazı hadisleri kısaltarak (ihtisar) rivayet ettiğini, bunu da, hadisi uzun haliyle duyan bazı kişilerin ondaki fikhî özellikleri

⁶² Beğavî, *Şerhu's-Sünneh*, 1/373.

⁶³ Hasen-Sahîh: Başta Tirmizî olmak üzere bazı muhaddisler bir hadis hakkında bazen "hâzâ hadîsun hasenun sahîhun" diyerek hasen va sahîh hükümlerini bir arada kullanmışlardır. Ancak bu kavram hakkında bizzat kullanıcıları tarafından herhangi bir tarif ve açıklama yapılmamıştır. Başka alimler tarafından yapılan değişik tanımlar ise varsayım ve tahminden ibarettir (Geniş bilgi için bkz: Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s.124-128; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1992, s.164-166).

⁶⁴ Tirmizî, tahâret 16, 1/32.

⁶⁵ Dârimî, tahâret 4, 1/134.

⁶⁶ Nevevî, Muhyiddin b. Şeref, *el-İcâz fî Şerhi Süneni Ebî Dâvud es-Sicistânî*, thk: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân, Dâru'l-Eseriyye, Ammân 2007, s. 80.

⁶⁷ Münâvî, Zeynüddin Abdurraûf, *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmiî's-Sağîr*, Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, Riyad 1988, 2/487.

⁶⁸ Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim, *el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn*, thk: Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990, 1/236.

⁶⁹ Aynî, Bedruddîn Ebî Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk: Halid b. İbrahim el-Mısırî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999, 1/35-46.

anlamayabileceği endişesiyle yaptığını dile getirmektedir.⁷⁰ İlk hadisi de bu tür ihtisarlarına örnek vermek mümkündür.

Ebû Dâvud'un ilk şârihlerinden Hattabî (v. 388/998) bu konuda herhangi bir açıklama yapmazken,⁷¹ meşhur şârihlerinden Âzim Âbâdî sadece "insanda tuvalet ihtiyacı hasil olduğu zaman, diğer insanlardan uzaklaşması âdaptandır ve müstehaptır" ⁷² açıklamasını yapmıştır. Diğer bir şârih Sübkî ise Âzim Âbâdî'nin söylediği şeyleri tekrar etmekle yetinmiştir.⁷³

Sehârenfûrî (v. 1346/1927) de ilk hadis değil, ilk ana konu hakkında görüş beyan ederek, Ebû Dâvud'un kitabının "sünen" formatında olduğundan, konularının da haliyle fikhî konulara göre sıralanacağını, dolayısıyla tahâret konusunun başta gelmiş olduğunu dile getirmektedir. Zira "tahâret", en başta gelen ve dinin direği olan namaz ibadetinin şartıdır".⁷⁴

Diğer bir Ebû Dâvud şârihi Abdülmuhsin el-Abbâd ise konumuzla ilgili doğrudan fikir beyan etmemekle birlikte, iki hususa dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi Sünen'lerdeki konu sıralamasıyla ilgilidir ve bu konuda Abbâd şunları söylemektedir: "Muhaddis ve fakihler ahkama dair bir kitap telif edeceklerinde genellikle önce namaz, sonra zekat, sonra oruç, sonra da hacc konusunu ele alırlar. Ancak, abdestsiz namaz kılınmayacağı için, namazın şartı olan tahâret/temizliği de namaz bahsinden önce ele alırlar".⁷⁵ Abbâd'ın bu sözlerinden her ibadetin bir öncesinin olduğunu dolayısıyla abdestin öncesinin abdesti bozmak, abdesti bozmanın öncesinin de abdest bozma adabına uygun davranmak olduğu sonucunu

⁷⁰ Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, 1/37.

⁷¹ Krş: Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, Meâlimü's-Sünen, Haleb 1932, 1/9. Hattâbî, ilk hadis hakkında herhangi bir bilgi dahi vermeden, doğrudan ikinci hadisin şerhine geçmiştir.

⁷² Âzim Âbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hakk, *Ġâyetü'l-Maksûd fî Şerhi Süneni Ebî Dâvud*, thk: Muhammed Uzeyr Şems-Ebu'l-Kâsım el-'A'zamî, Riyad 1414/1993, 1/83; *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud* (İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Şerhiyle birlikte basım) thk: Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetü's-Selafiyye, Medine 1968 , 1/19.

⁷³ Sübkî, Mahmud Muhammed Hattâb, *el-Menhelü'l-Azbü'l-Mevrûd Şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvud*, Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, Beyrut trs., 1/22-24.

⁷⁴ Sehârenfûrî, Halil Ahmed, *Bezül'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvud*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1392/1972, 1/1.

⁷⁵ Abbâd, Abdülmuhsin, *Şerhu Süneni Ebî Davud*, y.y., trs., 1/52 (mektebetü's-şâmile, versiyon: 3,1).

çıkarmak mümkündür. Dolayısıyla da Ebû Dâvud'un, her işin bir adabı olduğunu gösterebilmek için, bu hadisi ilk hadis olarak nakletmiş olabileceğini söylemek mümkündür.

Abbâd'ın işaret ettiği ikinci bir husus da Ebû Dâvud'un hocası Mesleme b. Ka'neb hakkındadır. Abbâd'a göre Mesleme b. Ka'neb, İbn Mâce dışındaki bütün Kütüb-i Sitte⁷⁶ sahiplerinin hadislerini tahrîç ettiği güvenilir bir muhaddistir ve Ebû Dâvud ondan duyduğu bir hadisle *Sünen*'ine başlangıç yapmak istemiştir. Esasen bütün Kütüb-i Sitte sahiplerinin kitaplarına hadisleriyle başlangıç yaptıkları kişiler, onların en meşhur ve sika hocalarıdır. Mesela Ebû Davud, hocası Mesleme b. Ka'neb el-Ka'nebî'nin hadisiyle; Tirmizî ve Nesâî, hocaları Kuteybe b. Saîd'in hadisiyle; Müslim, hocası Ebû Hayseme Züheyr b. Harb'in hadisiyle; Buhârî, hocası Abdullah b. Zübeyr el-Mekkî el-Humeydî'nin hadisiyle; İbn Mâce, hocası İbn Ebî Şeybe'nin hadisiyle kitabına başlamıştır. Bu hocaların hepsi de sikadır ve Kütüb-i Sitte sahipleri, hadislerinin tahrîç edilebileceğine dair ittifak etmişlerdir.⁷⁷ Abbâd burada, müellif bir muhaddis açısından sika bir hocasının hadisiyle eserine başlangıç yapmanın önemine dikkat çekerek Ebû Dâvud'un da ilk hadisi bu çerçevede seçmiş olabileceğini ima etmektedir diyebiliriz.

Öte yandan Ebû Dâvud, Hz. Peygamber'in uygulamasını örnek göstererek, insan için haya duygusuna sahip olmanın veya ihtiyaç giderme esnasında diğer insanları rahatsız etmemenin ne kadar önemli olduğunu vurgulamak için, bu hadisi ilk hadis olarak seçmiş olabilir.

TİRMİZÎ'NİN İLK HADİSİ

Muhaddisler nezdinde ittifakla sika kabul edilen⁷⁸ Muhammed b. İsbâ et-Tirmizî de Sünen türü telif metoduna bağlı kalarak, kitabına tahâret ile ilgili hadisleri nakletmekle başlamıştır. Tirmizî'nin "tahâret" ana başlığı altında ele aldığı ilk alt başlık (bâb) "abdestsiz kılınan namaz (Allah katında) kabul edilmez" şeklindedir. Dolayısıyla burada naklettiği ilk

⁷⁶ Buhârî ve Müslim'in Sahih'leri ile Ebû Davud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin Sünen'lerinden oluşan altı ana hadis kitabına verilen genel isim.

⁷⁷ Abbâd, *Şerhu Süneni Ebî Davud*, 1/54. Abbâd, " Ancak bu, her sikanın hadisinin mutlaka rivayet edilmesi gerektiği anlamına gelmez" diyerek sözlerine devam etmektedir.

⁷⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/248-249.

hadis de: "Hz. Peygamber: *Abdest alınmadan kılınan namaz ve hak edilmeyen maldan*⁷⁹ verilen sadaka, Allah katında kabul görmez buyurmuştur" şeklindeki İbn Ömer hadisidir.⁸⁰

Tirmizî hadisi Simâk b. Harb'den sonrası değişiklik arzeden, aşağıdaki iki sened ile, aralarını Arapça ح harfiyle⁸¹ ayırmak suretiyle nakletmiştir:

1- Kuteybe b. Saîd (v. 240/854) – Ebû Avâne el-Vâdîh b. Abdullah el-Yeşkurî (v. 176/792) – Simâk b. Harb (v. 132/749) - Mus'ab b. Sa'd (v. 103/720) – İbn Ömer (v. 73/692).

2- Hennâd b. Seriyî (v. 243/857)⁸² – Vekî b. Cerrâh (v. 197/812) – İsrâîl b. Yunus b. Ebî İshâk es-Sebîî (v. 162/778) – Simâk b. Harb (v. 132/749) - Mus'ab b. Sa'd (v. 103/721) – İbn Ömer (v. 73/692).

Tirmizî, bu hadisin Ebû Müleyh- İbn Ebî Müleyh-Ebû Hureyre ve Enes b. Malik'ten oluşan bir isnadının da bulunduğunu ancak, kendisinin yukarıdaki isnadı tercih ettiğini belirtmektedir.

Hadis farklı sened ve aynı anlama gelecek benzer metinlerle Müslim,⁸³ Ebû Dâvud,⁸⁴ Nesâî,⁸⁵ İbn Mâce,⁸⁶ Ahmed b. Hanbel,⁸⁷ İbn Hibbân,⁸⁸ İbn Ebî Şeybe⁸⁹ ve

⁷⁹ Hadiste geçen "ğulûl" kelimesinin, 'ganimetten, paylaşımından önce çalma yoluyla elde edilen mal' anlamına geldiği ve gizli ihaneti ifade ettiği belirtilmektedir (Mesela bkz: Mübârekfûrî, Ebu'l-Ali Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahîm, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmiî't-Tirmizî*, haz: Abdülvehhâb Abdüllatif, Dâru'l-Fikr, Tarih ve yer yok, 1/24).

⁸⁰ Tirmizî, tahâret 1, 1/5-6.

⁸¹ Birden fazla senedi bulunan bir hadisin bu senedleri hadisin metninden önce bir arada verilmek istendiğinde, senedlerin arasına Arapça'daki noktasız "ha" harfi konur. Bkz: Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 133.

⁸² Tirmizî, Hennâd'ın rivayetinde "bi ğayri tuhûrin" değil, "illâ bi tuhûrin" ifadesinin yer aldığına işaret etmektedir (Bkz: Tirmizî, tahâret 1, 1/5).

⁸³ Müslim, tahâret, hadis no: 224, 1/204.

⁸⁴ Ebû Davud, tahâret 31, 1/48-49

⁸⁵ Nesâî, tahâret 104, 1/87-88.

⁸⁶ İbn Mâce, tahâret 2, 1/100.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/20, 39, 51, 57, 73; 5/74, 75.

⁸⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, 4/605; 8/152.

Abdurrazzâk es-San'ânî⁹⁰ gibi ilk dönem muhaddisleri tarafından da rivayet edilmiştir. Dârimî ise, hadisin "abdestsiz kılınan namaz, makbul değildir" şeklindeki ilk kısmını bâb başlığı⁹¹ yaparak, altta tamamını rivayet ederken, Buhârî, her iki kısmını da ayrı ayrı bâb başlığı (terceme) olarak zikretmiştir. Mesela "abdestsiz kılınan namaz, makbul değildir" kısmını abdest (vudû') bölümünde,⁹² "hak edilmeyen maldan verilen sadaka makbul değildir" kısmını da zekât bölümünde⁹³ bâb başlığı olarak zikretmiştir.

Hadisin, birinci ve ikinci kısmının yer değiştirilerek (takdim-tehir) nakledilmiş varyantlarının da olduğu ve bunların Beyhakî⁹⁴ ve Taberânî⁹⁵ tarafından nakledildiği görülmektedir. Tirmizî dışında bir müellif tarafından ilk hadis olarak tahriç edilmeyen bu hadisi Nâsiruddin Elbânî, sahîh olarak değerlendirmiştir.⁹⁶

İlk Olma Gerekçesi

Tirmizî, hadisi naklettikten sonra bu konudaki en sağlam ve en güzel hadisin bu olduğunu (esahhu şey'in fî hâza'l-bâb ve ahsen) söylemektedir.⁹⁷ Tirmizî şârihlerinden Mübârekfûrî (v. 1353/1934)'ye göre onun bu sözden maksadı, ister sahîh olsun ister zayıf olsun, bu konuda vârid olan hadisler içinde, tercihe layık olan tek hadisin bu olduğuna işaret etmektedir.⁹⁸ Bize göre de Tirmizî'nin bu sözleri, kendisi açık bir dille ifade etmese de, ilk hadisi niçin ilk hadis olarak seçtiğinin bir işareti şeklinde değerlendirilebilir.

⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, thk: Muhammed Avvâme, Beyrut 2006, 1/11.

⁹⁰ San'ânî, *Musannef*, 5/244.

⁹¹ Dârimî, vudû' 21, 1/140.

⁹² Buhârî, vudû' 2, 1/43. (Buhârî burada: "Abdetsi bozulan kişi, abdest almadığı sürece, namazı makbul değildir" şeklindeki Ebû Hureyre hadisini nakletmiştir)

⁹³ Buhârî, zekât 7, 2/112.

⁹⁴ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü's-Sağîr*, haz: Emin Kal'acî, Karaçi 1979, 1/21.

⁹⁵ Taberânî, *Mu'cemü'l-Evsat*, 7/75.

⁹⁶ Elbânî, Muhammed Nâsiruddin, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 2000, 1/19.

⁹⁷ Tirmizî, tahâret 1, 1/6.

⁹⁸ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, mukaddime, 1/401.

Yine Mübârekfûrî, "tahâret/temizlik/abdest dinin direği olan namazın anahtarı olduğundan müellifler sünen'lerine tahâret hakkındaki hadislerle başlangıç yapmışlardır.⁹⁹ Bu hadis de, namaz için temizliğin/abdestin gerekli olduğunun delilidir"¹⁰⁰ diyerek, Tirmizî'nin seçimi hakkında tahminde bulunmuştur.

Öte yandan, Kütüb-i Sitte müelliflerinin hadis kabul şartları hakkında bir eser kaleme almış olan Muhammed b. Tâhir el-Makdisî de (v. 507/1113), Tirmizî'nin hadisleri seçimiyle ilgili olarak şöyle bir açıklamada bulunur: "Önce içinde, sağlam bir senedle hadisleri sahîh kitaplarda tahrîc edilen bir sahâbîye ulaşan meşhur bir hadisin yer aldığı bâb başlığı oluşturur. Sonra bu bâb başlığında belirtilen hukuki konunun hükmüne giren, ancak hadisi başka kitaplarda tahrîc edilmemiş olan ve ona ulaşan isnad, birincideki gibi sağlam olmayan bir sahâbinin rivayetine işaret eder. Ancak bu uygulaması bab başlığında işaret ettiği hükmün sahîh olduğu durumlar için geçerlidir. Daha sonra da "Bu başlık altına girebilecek hadisler arasında filan ve filan sahâbilerin de rivayetleri bulunmaktadır" der. Ancak bunu her bâb'da uygulamaz".¹⁰¹ Makdisî burada, Tirmizî'nin kitabının tamamında değil, belli yerlerinde uyguladığı bir sistemden bahsetmektedir. Buna göre Tirmizî önce, hadisleri sahîh kitaplarda rivayet edilen meşhur bir sahâbî seçiyor. Sonra bu sahâbînin sahîh senedle rivayet edilen hadisini bâb başlığı yapıyor. Daha sonra da bu sahâbînin bâb başlığındaki kadar sağlam olmayan ve başka kitaplarda geçmeyen bir rivayetini, o bâb altında ilk hadis olarak naklediyor. Daha sonra da başka kişilerin de bu konuda hadisleri olduğunu ancak kendisinin, belirttiği özellikleri taşıyan hadisi seçtiğine işaret ediyor. Netice itibarıyla, Sünen'deki ilk bâb başlığının adının konmasında ve ilk hadisin seçiminde meşhur sahâbî İbn Ömer faktörünün ön plana çıkmış olduğu anlaşılıyor.

Bir başka Tirmizî şarihi Keşmîrî de konumuza ışık tutacak mahiyetteki şu hususa dikkat çekmektedir: "Sahîh veya diğer türdeki hadis kitaplarının müellifleri genellikle

⁹⁹ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, 1/19.

¹⁰⁰ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, 1/23.

¹⁰¹ Makdisî, Muhammed b. Tâhir, *Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 1984, s. 21 (Ebû Bekr Muhammed b. Mûsa el-Hâzîmî'nin "*Şurûtu'l-Eimmeti'l-Hamse*" adlı eseriyle birlikte basım).

kitaplarına en sağlam/a'la¹⁰² senedli hadislerle başlarlar. Daha sonra da hadisleri senedlerindeki zayıflık derecesine göre sıralarlar.¹⁰³ Nitekim Tirmizî, Sünen'indeki ilk hadis için "en sahîh ve en hasen" ifadesini kullanmıştır. Onun buradaki maksadı, hadisin kavram olarak sahîh ve hasen¹⁰⁴ olduğunu değil, bu bâb altında yer verilebilecek en uygun hadis olduğunu vurgulamaktır. Çünkü özellikle başka muhaddislerin kitaplarında tahriç etmediği hadislerle yer vermek, Tirmizî'nin Sünen'i oluşturmada takip ettiği metodlardan biridir. Ona göre bu konudaki en 'a'la hadis de bu hadistir.¹⁰⁵

Diğer taraftan Tirmizî'nin ilk şarihlerinden olan Ya'murî (v. 734/1333)'nin,¹⁰⁶ hadisi uzunca şerh etmesine rağmen, konumuzla ilgili hiçbir değerlendirme yapmaması oldukça dikkat çekicidir.¹⁰⁷

Anlaşılan o ki Tirmizî, ilk hadis seçiminde hadisin sahabî ravisinin kimliği, başka hadis kitaplarında geçip geçmediği ve bâb başlığındaki fikhî hükümle birebir örtüşüp örtüşmediği gibi hususları dikkate almış ve neticede böyle bir tercih yapmıştır.

NESÂÎ'NİN İLK HADİSİ

Hadis ilminde "hucet", "hafız", "sika", "sebt", "imâm" ve asrının en büyük muhaddisi olarak kabul edilen¹⁰⁸ İmam Nesâî de Sünen adlı meşhur eserine, yine sünen formatına

¹⁰² Şarih burada, Hz. Peygambere yakınlık itibarıyla râvi sayısı en az olan senedle nakledilen âlî isnad'ı kastediyor olabilir. Âli isnad hakkında bkz: Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 41-42.

¹⁰³ Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh, *el-Arfu's-Şezî Şerhi Süneni't-Tirmizî*, tsh: Şeyh Mahmud Şâkir, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2004, 1/36.

¹⁰⁴ Sahih ve Hasen Hadis: Senedi başından sonuna kadar kesintisiz (muttasıl) olan ve sika ravilerin birbirinden rivayet ettiği, şâz ve illetten uzak hadise sahîh, aynı şartları taşıyan ancak ravisinin zapt yönünden tam olmayan hadislerle de hasen hadis denilir (Geniş bilgi için bkz: Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 270-276, 129-130).

¹⁰⁵ Keşmîrî, *el-Arfu's-Şezî*, 1/39.

¹⁰⁶ Faydalandığımız kaynağın muhakkiki, müellifin ismini "Ya'murî" şeklinde harekelemiş, ancak "Ya'merî" şeklinde okuyanların bulunduğu da işaret etmiştir (Bkz: Ya'murî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Seyyidü'n-Nâs, *en-Nefhu's-Şezî fî Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, thk: Ahmed Ma'bud Abdülkerim, Dâru'l-Âsime, Riyad 1409/1988, 1/16, 1 numaralı dipnot). Biz de muhakkikin tercihine uyarak, "Ya'murî" şeklindeki okunuşu tercih ettik.

¹⁰⁷ Ya'murî, *en-Nefhu's-Şezî fî Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, 1/317-345.

uygun olarak "tahâret" ana başlığı ile başlamıştır. İlk alt başlık ise "namaz kılacağınız vakit, yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayınız,¹⁰⁹ ayetinin yorumu bâbı" adındaki alt başlıktır. Nesâî'nin bu başlık altında tahriç ettiği, dolayısıyla Sünen'inin ilk hadisi de Ebû Hureyre tarafından nakledilen: "Hz. Peygamber: *Uykudan uyandıığınız vakit, ellerinizi, önce başka bir su ile üç kere yıkamadan, abdest alacağınız su kabına daldırmayınız. Zira elinizin nerede gecelediğini bilemezsiniz, buyurdu*" şeklindeki hadistir.¹¹⁰

Nesâî bu ilk hadisi "Kuteybe b. Saîd (v. 240/854) – Süfyân b. Uyeyne (v. 197/812) – İbn Şihâb ez-Zühri (v. 124/741) - Ebû Seleme (v. 94/712) – Ebû Hureyre (v. 59/678) – Hz. Peygamber" şeklindeki sened ile nakletmiştir.

Hadis farklı sened ve metinlerle başta Nesâî'nin¹¹¹ kendisi olmak üzere, birçok muhaddis tarafından da tahriç edilmiştir. Mesela Hemmâm b. Münebbih,¹¹² İmam Mâlik,¹¹³ İmam Şâfiî,¹¹⁴ Tayâlîsî,¹¹⁵ Humeydî,¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel,¹¹⁷ Dârimî,¹¹⁸ Buhârî,¹¹⁹ Müslim,¹²⁰ İbn Mâce,¹²¹ Ebû Davud,¹²² Tirmizî,¹²³ Beyhakî,¹²⁴ Dârakutnî (v. 385/995),¹²⁵ İbn Hibbân,¹²⁶

¹⁰⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/285-291; Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, 13/516-526; Kandemir, M. Yaşar, "Nesâî" md., *DİA.*, İstanbul 2006, 32/563-565.

¹⁰⁹ 5. Mâide, 6.

¹¹⁰ Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, tahâret 1, 1/6.

¹¹¹ Nesâî, vudû' 116, 1/99

¹¹² Hemmâm b. Münebbih, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, s. 287.

¹¹³ İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, tahâret, hadis no: 9, 1/21.

¹¹⁴ Şâfiî, *Müsned*, s. 93

¹¹⁵ Tayâlîsî, *Müsned*, 4/168.

¹¹⁶ Humeydî, *Müsned*, 2/422-423.

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/471.

¹¹⁸ Dârimî, vudû' ve tahâret 78, 1/161.

¹¹⁹ Buhârî, vudû', 1/48-49.

¹²⁰ Müslim, tahâret, hadis no: 87, 88, 1/233.

¹²¹ İbn Mâce, tahâret 40, 1/138-139.

¹²² Ebû Davud, tahâret 39, 1/76.

¹²³ Tirmizî, tahâret 19, 1/36-37.

İbn Huzeyme,¹²⁷ Ebû Avâne¹²⁸ eserlerinde bu hadisi tahriç eden müelliflerdir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla, Nesâî'den başka hiç kimse bu hadisi ilk hadis olarak nakletmemiştir. Öte yandan Nesâî, Sünenü'l-Kübrâ adlı hadis eserinde de bu hadisi ilk hadis olarak nakletmiştir.¹²⁹

Hadisi, Tirmizî hasen-sahîh olarak değerlendirirken,¹³⁰ diğer bazı muhaddisler sıhhati hakkında ittifak bulunduğunu beyan etmişlerdir.¹³¹ Huveynî, isnadının sahîh olduğunu,¹³² Vellevî ise Nesâî'nin humâsiyyât'larından¹³³ olup ravilerinin tamamının sika kabul edildiğini dile getirmiştir.¹³⁴

İlk Olma Gerekçesi

Nesâî'nin bu hadisi için ilk hadis olarak tercih etmiş olabileceği hususunda görüş beyan eden tek kişi kanaatimizce, "*Hâşiye 'Alâ Süneni'n-Nesâî'*" adlı eseriyle Sindî (v. 1136/1723)'dir.¹³⁵ Sindî, konuyla ilgili olarak şunları ifade eder: "Nesâî'nin tahâret bölümüne

¹²⁴ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 1/45-46.

¹²⁵ Dârakutnî, Ali b. Ömer Ebu'l-Hasen, *Sünenü'd-Dârakutnî*, thk: Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, Riyad 2003, 1/73-75.

¹²⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/347.

¹²⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/52.

¹²⁸ Ebû Avâne, *Müsned*, 1/221.

¹²⁹ Nesâî, *Kitâbu's-Süneni'l-Kübrâ*, Haz: Abdulmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnaût, Hasen Abdülmün'im, Müessesetü'r-Risâle Beyrut 2001, 1/73.

¹³⁰ Tirmizî, taharet 19, 1/36.

¹³¹ Beğavî, *Şerhu's-Sünneh*, 1/406-407; Elbânî, Nâsiruddin, Muhammed, *İrvâu'l-Ğalîl fî Tahrîci Ehâdisi Menâri's-Sebil*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985, 1/187.

¹³² Huveynî, Ebû İshak el-Eserî, *Bezlü'l-İhsân bi Takrîb-i Süneni'n-Nesâî Ebî Abdîrrahmân*, Mektebetü't-Terbiyetü'l-İslâmiyye, 1990, 1/15.

¹³³ Humâsî: Sahâbî ravisinden hadisi kitabına alan müellife kadar senedindeki ravi sayısı beş kişi olan hadis için kullanılan (çoğulu: humâsiyyât) bir kavramdır (Bkz: Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 136).

¹³⁴ Vellevî, Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî, *Zahîratü'l-Ukbâ fî Şerhi'l-Müctebâ*, Dâru'l-Mî'râc, Riyad 1996, 1/192.

¹³⁵ Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî, *Hâşiye 'Alâ Süneni'n-Nesâî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trs. (Suyûtî, Ebû Bekr Celâleddîn, *Zehru'r-Rubâ 'Ale'l-Müctebâ*, Dâru'l-Ma'eife, Beyrut trs. ile birlikte basım).

bu hadisle başlamasının sebebi, fakihlerin de belirttiği gibi, temizliğe önce ellerden başlanması gerektiğini tenbih içindir. Çünkü fakihler, abdeste elleri yıkayarak başlamayı sünnet saymışlar, bu hadisi ve diğer hadisleri de delil göstermişlerdir".¹³⁶ Sindî, ilk bâb başlığı ile ilgili olarak da: "Nesâî'nin tahâret bölümüne abdest ayetinin tefsiriyle başlamasının sebebi, tahâretle ilgili bütün hadislerin esasen bu ayetin tefsiri içinde mütalaa edilmesinin mümkün olacağındandır" şeklinde bir izah getirmektedir.¹³⁷

Nesâî'nin sünenini şerh edenlerden biri olan Vellevî de konumuzla ilgili dikkat çekici şu açıklamayı yapmaktadır: "Nesâî ilk hadisi hocası Kuteybe b. Saîd'den nakletmiştir. Kuetybe b. Saîd öyle bir muhaddistir ki, birçok kişi ondan hadis nakletmiştir, hatta Kuteybe b. Saîd, hadis öğrenmek için kendisine ilim yolculuğu yapılan (rihle) ilk muhaddislerdendir. Öyle ki, Kütüb-i Sitte'deki hadislerin senedinde adı Kuteybe olan başka bir muhaddis yoktur. Ayrıca ilk hadisteki, Zührî ve Ebû Seleme'nin birbirinden rivayetinde olduğu gibi, tâbiûn'un tâbiûn'dan rivayeti örneğine başka bir hadiste rastlamak mümkün değildir. Bunların da ötesinde İmâm Malik'e göre Medîne'li yedi fakih tâbiûn'dan (fukahâi seb'a)¹³⁸ biri olan Ebû Seleme b. Abdirrahman b. Avf da bu hadisin senedinde yer alanlardandır".¹³⁹ Vellevî açıkça söylemese de, hadisin senedinde yer alan bir takım inceliklere (letâif) vurgu yaparak, Nesâî'nin bu hadisi ilk hadis olarak seçmesinin gerekçelerine işaret etmek istemiştir, diyebiliriz. Yani ona göre, bu hadisi Sünen'in ilk hadisi yapabilecek birçok özellik söz konusudur. Bunların başında da Kuteybe b. Saîd'den nakledilmiş olması, iki tâbiûnun birbirinden rivayet ettiği tek örnek olması ve isnadında Medineli yedi fakihten biri olan Ebû Seleme'nin yer alması gelmektedir.

Nesâî'nin Süneni'ne böyle bir hadisle başlamasının gerekçeleri arasında, el başta olmak üzere bütün vücudun temiz tutulmasına dikkat çekilmesine ilaveten, o günün şartlarında ortaklaşa kullanılan su kaplarındaki suyun kirlenmemesi gerektiği hususu da ön plana çıkartılmak istenmiş olabilir. Buna bağlı olarak da günlük hayatta ortaklaşa kullanılan

¹³⁶ Sindî, *Hâşiye 'Alâ Süneni'n-Nesâî*, 1/14.

¹³⁷ Sindî, *Hâşiye 'Alâ Süneni'n-Nesâî*, 1/14.

¹³⁸ Fukahâ-i Seb'a: Ebû Seleme'nin de içinde bulunduğu yedinci kişi hakkında tartışma olmakla birlikte, Medîneli yedi fakih tâbiûna verilen isimdir. Geniş bilgi için bkz: Kallek, Cengiz, "Fukahâ-i Seb'a", *DİA*, İstanbul 1996, 13/214.

¹³⁹ Vellevî, *Zahîratü'l-Ukbâ fî Şerhi'l-Müctebâ*, 1/196.

bütün eşya ve mekânların temiz tutulması ve kullanımlarında titizlik gösterilmesi gerektiği hususuna dikkat çekilmiş olabilir.

Sonuç

Bu araştırmada ulaştığımız en önemli sonuç, yaptığımız işin aslında, güncel ifadeyle, bir nevi niyet okumaktan hatta bazen niyet okuyanın niyetini okumaya çalışmaktan ibaret olduğunun farkına varmış olmaktır. Zira görebildiğimiz kadarıyla, konumuzla ilgili olarak bizzat musannifler/müellifler tarafından yapılmış herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ama değişik kaynaklardan tespit ettiğimiz bazı ipuçları, bize müelliflerin seçimlerini değerlendirebilme imkanı sağlamıştır.

Öncelikle şunu belirtelim ki, ele aldığımız eserlerin hepsinin müellifleri de aynı dönemde yaşamışlardır. Hatta bazıları arasında hoca-talebe ilişkisi bulunmaktadır. Aynı türde eser meydana getirmelerine rağmen, ilk hadislerin seçiminde herhangi bir şekilde birbirlerinden etkilendiklerini söylemek mümkün değildir. Hatta ilk bâb başlıklarının seçiminde bile bir etkilenme ya da benzerlik olmadığı görülmektedir. Ancak müelliflerimiz ilk hadisleri niçin ilk hadis olarak seçtikleri konusunda son derece sessiz kalmış olsalar da kanaatimizce, bu konuda hepsi de oldukça titiz davranmış gözükmektedir. Mesela kimisi hadis aldığı hocalarını, kimisi hadisin sahâbî ravisini, kimisi hadisin isnadındaki bazı özellikleri, kimisi yaşadıkları toplumdaki gayri İslâmî davranışların bertaraf edilmesini, kimisi de hadisin muhtevasını dikkate alarak tercihini gerçekleştirmiş olabilir. Bunlar arasında, müellifin hocasını dikkate almış olabileceği şeklindeki gerekçe, alimlerin üzerinde en çok durduğu gerekçe olarak değerlendirilebilir.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki, islâm geleneğinde topluma hitabedecek veya bir konuda bir metin ya da kitap hazırlayacak olan kişi, topluma vermek istediği mesajların veya anlatacağı hususların daha iyi algılanabilmesini sağlamak için, öncelikle dikkat çekici ayet ve hadislerden, atasözleri veya deyimlerden bir seçki yapar. İşte Sünen müellifleri de ilk hadislerin seçiminde, zihnî arkaplanlarında var olan duygu ve düşüncelerini dile getirmek istemiş olabilirler. Ama hepsinin de kendince bir gerekçesinin bulunabileceğini söylemek mümkündür.

Kaynaklar

- ABBÂD, Abdulmuhsin, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, y.y., trs. (mektebetü'ş-şâmile, versiyon: 3,1).
- ADEVÎ, Safa Ahmed, *İhdâü'd-Dibâce bi Şerhi Süneni İbn Mâce*, Mektebetü Dâri'l-Yakîn, Yer yok, 1999.
- AHMED B. HANBEL, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- AVFÎ, Muavviz b. Bilâl, *Ebû Davud ve Eseruhû fi İlmî'l-Hadîs*, Master Tezi, Kahire Üniversitesi 1980.
- AYDINLI, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006.
- _____, *Sünen-i Dârimî*, Madve Yay., İstanbul 1994.
- AYNÎ, Bedruddîn Ebî Muhammed b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Neşr: Muhammed Mahmûd el-Halebî, Mısır 1972.
- _____, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk: Halid b. İbrahim el-Mısrî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999.
- ÂZİM ÂBÂDÎ, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hakk, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud* (İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Şerhiyle birlikte basım) thk: Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968.
- _____, *Ğâyetü'l-Maksûd fi Şerhi Süneni Ebî Dâvud*, thk: Muhammed Uzeyr Şems-Ebu'l-Kâsım el-'A'zamî, Riyad 1414/1993.
- BACEM'AVÎ, Ali b. Süleymân, *Nûru Misbâhi'z-Zücâce alâ Süneni İbn Mâce*, Kahire 1299/1881.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Hafîb, *Târîhu Bağdad*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- BEĞÂVÎ, Hüseyin b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sünneh*, thk: Şuayb el-Arnâût-Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Beyhaki'l-Kübrâ*, thk: Muhammed Abdulkadir Ata, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Mekke 1994.
- _____, *es-Sünenü's-Sağîr*, haz: Emin Kal'acî, Karaçi 1979.

- BUHÂRÎ, Alâuddîn Abdulaziz b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, thk: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- BÛSİRÎ, Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail, *Misbâhu'z-Zücâce fî Zevâidi İbn Mâce* (Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin "*Sünen-i İbn Mâce bi Şerhi Ebi'l-Hasen el-Hayfî*", Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs. adlı eserinin hamisinde basılı).
- ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri*, MÜİFV. Yay., İstanbul 1989.
- DÂRAKUTNÎ, Ali b. Ömer Ebu'l-Hasen, *Sünenü'd-Dârakutnî*, thk: Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, Riyad 2003.
- DÂRİMÎ, Ebû Abdillâh b. Abdirrahman, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- DIHLEVÎ, Abdülğanî b. Ebî Saîd el-Müceddidî, *İnhâcu'l-Hâce alâ Sünen-i İbn Mâce*, ("*Şurûhu İbn Mâce*, haz: Râid b. Sabri İbn Alfih, Beytül'Efkârî'd-Devliyye, Amman 2007" ile birlikte).
- DİNÇOĞLU, Mehmet, *Ebû Davûd'un Sünen Adlı Eseri, Kaynakları ve Tasnif Metodu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü, Ankara 2008.
- EBÛ AVÂNE, Yakub b. İshâk el-İsferâyînî, *Müsnedü Ebî Avâne*, Dâru'l-Ma'rife, thk: Eymen b. Afif ed- Dimaşkî, Beyrut 1998.
- EBÛ DAVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- _____, *Kitâbu'l-Merâsîl*, y.y., trs.
- EBÛ YA'LÂ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mavsîlî*, thk: Hüseyin Selim Esed, Dimaşk 1987.
- ELBÂNÎ, Muhammed Nâsiruddîn, *Sahîhu Süneni İbn Mâce*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1997.
- _____, *İrvâu'l-Ğalîl fî Tahrîci Ehâdîsi Menâri's-Sebîl*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985.
- _____, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 2000.
- ERKAYA, Musa, *İbn Mâce'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü, Ankara 2004.

- ERUL, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV, Ankara 1999.
- HATTÂBÎ, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, Haleb 1932.
- HEMMÂM B. MÜNEBBİH, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih an Ebî Hureyre*, thk: Rifat Fevzi Abdulmuttalib, Kahire, trs.
- HUMEYDÎ, Abdullah b. ez-Zübeyr, *el-Müsned*, thk: Habiburrahman el-'Azamî, Beyrut 1988.
- HUVEYNÎ, Ebû İshak el-Eserî, *Bezlü'l-İhsân bi Takrîb-i Süneni'n-Nesâ'i Ebî Abdirrahmân*, Mektebetü't-Terbiyetü'l-İslâmiyye, 1990.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Musannefû İbn Ebî Şeybe*, thk: Muhammed Avvâme, Beyrut 2006.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1993
- İBN HİBBÂN, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- İBN HUZEYME, Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk: Muhammed Mustafa el-'Azamî, Beyrut 1970.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- İBNU'L-ESÎR, Ebu'l-Hasen İzzuddîn, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk: Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- İMAM MÂLIK, *el-Muvatta'*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- KALLEK, Cengiz, "Fukahâ-i Seb'a", *DİA*, İstanbul 1996, 13/214.
- KANDEMİR, M. Yaşar, "İbn Mâce" md. *DİA*, İstanbul 1999, 20/161-162.
- _____, "Nesâi" md., *DİA*, İstanbul 2006, 32/563-565.
- KEŞMİRÎ, Muhammed Enver Şâh, *el-Arfu's-Şezî Şerhi Süneni't-Tirmizî*, tsh: Şeyh Mahmud Şâkir, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2004.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis İstilahları*, AÜİF. Yay., Ankara 1985.
- _____, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1992.

KUR'ÂN-I KERÎM

- MAKDİSÎ, Muhammed b. Tâhir, *Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, s. 21 (Ebû Bekr Muhammed b. Mûsa el-Hâzimî'nin "*Şurûtu'l-Eimmeti'l-Hamse*" adlı eseriyle birlikte basım).
- MİZZÎ, Cemâlüddin Ebu'l-Haccâc, *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl*, thk: Beşşar Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1994.
- MÜBÂREKFÛRÎ, Ebu'l-Ali Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahîm, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmiit-Tirmizî*, haz: Abdülvehhâb Abdüllatif, Dâru'l-Fikr, Tarih ve yer yok.
- MÜNÂVÎ, Zeynüddin Abdurraûf, *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmiî's-Sağîr*, Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, Riyad 1988.
- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, Çağrı yay., İstanbul 1992.
- NEBÎL, Seyyid Ebû Âsım, *Fethu'l-Mennân Şerh ve Tahkîk-i Kitabi'd-Dârimî Ebî Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân*, Mektebetü'l-Mülkiyye, Beyrut 1999.
- NESÂÎ, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- NESÂÎ, *Kitâbu's-Süneni'l-Kübrâ*, Haz: Abdulmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnaût, Hasen Abdülmün'im, Müessesetü'r-Risâle Beyrut 2001.
- NEVEVÎ, Muhyiddin b. Şeref, *el-Îcâz fi Şerhi Süneni Ebî Dâvud es-Sicistânî*, thk: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân, Dâru'l-Eseriyye, Ammân 2007.
- NÎSÂBÛRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim, *el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn*, thk: Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- SAN'ÂNÎ, Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk: Habiburrahman 'Azamî, Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1983.
- SEHÂRENFÛRÎ, Halil Ahmed, *Bezlü'l-Mechûd fi Halli Ebî Dâvud*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1392/1972.
- SİNDÎ, Muhammed b. Abdülhâdî, *Hâşiye 'Alâ Süneni'n-Nesâî*, Dâru'l-Ma'eife, Beyrut trs. (Suyûfî, Ebû Bekr Celâleddîn, Zehru'r-Rubâ 'Ale'l-Müctebâ, Dâru'l-Ma'eife, Beyrut trs. ile birlikte basım).

- SUYÛTÎ, Celeleddin Ebû Bekr, *Şurûhu İbn Mâce (Misbâhu'z-Zücâce alâ Süneni İbn Mâce)*, ("Şurûhu İbn Mâce, haz: Râid b. Sabri İbn Alfeh, Beytül'Efkârî'd-Devliyye, Amman 2007" ile birlikte).
- _____, *ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk: Ebû İshâk el-Huveynî, Dâru İbn Affân, Sûdi Arabistan 1996.
- _____, *Zehru'r-Rubâ 'Ale'l-Müctebâ*, Dâru'l-Ma'eife, Beyrut trs, (Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî, Hâşiye 'Alâ Süneni'n-Nesâî, Dâru'l-Ma'eife, Beyrut trs) ile birlikte basım.
- SÛBKÎ, Mahmud Muhammed Hattâb, *el-Menhelü'l-Azbü'l-Mevrûd Şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvud*, Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, Beyrut trs.
- SÛNBÛL EL-MEKKÎ, Muhammed Said, *Risâletü'l-Evâil (el-Evâilü's-Sünbüliyyeh)*, Ta'lik: Abdülhakkî'l-İlâhî Âbâdî el-Mekkî-Habiburrahman el-'A'zamî, Haz: Zeynü'l-Âbidîn el-'A'zamî, Mektebetü Dâri'l-Ulûm, Keşmir 1935.
- ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs, *Müsnedü'l-İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî*, thk: Rif'at Fevzi Abdulmuttalib, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2005.
- TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu'l-Kâsım, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Kahire 1415/1994.
- _____, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk: Hamdî b. Abdülmecid es-Silefi, Kahire 1983.
- TAYÂLÎSÎ, Süleyman b. Davud b. Cârûd, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlîsî*, thk: Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Baskı yeri ve yılı yok.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- UĞUR, Müctebâ, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, TDV, Ankara 1996.
- _____, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV, Ankara 1992.
- VELLEVÎ, Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî, *Zahîratü'l-Ukbâ fi Şerhi'l-Müctebâ*, Dâru'l-Mi'r'ac, Riyad 1996.
- YA'MURÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *en-Nefhu's-Şezi fi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, thk: Ahmed Ma'bud Abdülkerim, Dâru'l-Âsime, Riyad 1409/1988.
- YILDIRIM, Ahmet, *Dârimî ve Sünen'i* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniv. Sosyal Bil. Ebstitüsü, Bursa 1990.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru 'A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

**A Research on the First Hadiths of the Famous Sunan Books
and its Reasons of Being First**

Citation / ©-Evgin. A. (2009). A Research on the First Hadiths of the Famous Sunan Books and its Reasons of Being First, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (2), 69-96.

Abstract- *In this article, it is investigated that the first hadiths of the five famous Sunan books written in the third Islamic period named "gold age", and it is argued why were selected as the first hadith by their writers. These books are Darimi, Ibn Maja, Abu Dawood, Tirmidhi and Nesai's Sunans. The Sunans are accepted as a hadith books that their hadiths were classified according to about fiqh issues and their hadiths are generally belong to the prophet. Therefore these books were called "sunan".*

Key words- Darimi, Ibn Majah, Abu Dawood, Tirmidhi, Nasai, Sunan, First Hadiths.

Salim b. Zekvân'ın Siresi'nde Hz. Osman'la İlgili Kısımın İbâzi Fikirler Açısından Değerlendirilmesi

Yrd. Doç. Dr. Orhan ATEŞ*

Atıf / ©- Ateş, O. (2009). Salim b. Zekvân'ın Siresi'nde Hz. Osman'la İlgili Kısımın İbâzi Fikirler Açısından Değerlendirilmesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2), 97-112.

Özet- Sâlim b. Zekvân'ın Sîre adlı eseri İbâziler tarafından önemsenen bir kaynaktır. İbâzîler'e ait elimize ulaşan ilk kaynak olması bakımından da ayrıca önem taşımaktadır. Bu makalede Sîre'nin Hz. Osman ile ilgili bölümünü esas alarak Hz. Osman döneminin siyasî olaylarına İbâzîler'in nasıl baktıklarını anlamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler- Salim b. Zekvân, sire, Hz. Osman, İbâziyye.



A- Sâlim b. Zekvân'ın Hayatı ve Sîre

Erken dönem muhalif lider/yazarları hakkında sınırlı bir bilgiye sahip olmamız nedeniyle ne yazık ki Sâlim b. Zekvân da dahil olmak üzere İbâziyye'nin ilk teşekkülünde rol alan diğer şahsiyetlerin hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz.¹ Mesela fırka adını

* Dicle Üni. İlahiyat Fakültesi.

¹ Dercinî, Şeyh Ebû'l-Abbas Ahmed b. Saïd, *Kitâbu Tabakâti'l-Meşâyih bi'l-Mağrib*, Beyrut 1974, II, bkz. s.201- 291.

Abdullah b. İbâz'dan almış olmasına rağmen² Abdullah b. İbâz'ın nerede doğduğu ve nerede öldüğü belli değildir. Devrinin halifesi Abdulmelik b. Mervân ile yapmış olduğu mektuplaşmalar³ olmasaydı Abdullah b. İbâz ismini muhtemelen bilmiyor olacaktık. Sâlim'in tabiundan olduğu, 717-719/99-101 yıllarında yaşadığı, Uman'ın "Tüvâm" veya "Tevâm" mıntikasında doğduğu söylenmektedir. Sâlim b. Zekvân hakkında en çok bilinen husus, Ömer b. Abdulazîz'e giden: Ca'fer b. es-Simâk, Ebû'l-Hur Ali b. el-Huseyn el-Kanber, Hıtat b. Kâtip, Habbâb b. Kelîb, Ebû Süfyân Kanber el-Basrî ve kendisinden müteşekkil altı kişilik Ehlu Da've ve'l-İstikâme içerisinde yer almasıdır.⁴ İbâzî kaynaklarda Sâlim b. Zekvan'ın Umanlı Amir b. Sa'sa oğullarından olduğu ve Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temîmî'nin⁵ çağdaşı olduğu belirtilmektedir. Ebû Ubeyde'nin şeyhleri⁶ ve talebeleri⁷ arasında ismi geçmemektedir. Sâlim b. Zekvân ile birlikte Ömer b. Abdülazîz'e giden altı kişiden birisi olan Ebû'l-Hur Ali b. el-Huseyn el-Kanber Ebû Ubeyde'nin Hicâzlı talebeleri arasında

² Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırâk*, (nşr. Muhammed Zahid b. el-Hasan el- Kevserî), Kahire 1948, s. 61.

³ A'veşt, Bekîr b. Saîd, *Ezvâu İslâmiyye Ale'l- Meâlimi'l-İbâziyye*, Oman, trz, s.12; el-Mahrîmî, Zekerîyya b. Halîfe, *es- Sırâ'u'l- Ebedî*, Uman, 2006, s. 306-312; Eттаfeyyîş, Muhammed b. Yusuf, *el-Fark*, "Önsöz" Ahmed b. Suud es-Siyâbî, s. 10.

⁴ Dercînî, *Kitâbu Tabakât*, II, s. 232.

⁵ Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme aslında Temîm kabilesinden değildir. Ancak Urve b. Udeyye et-Temîmî'nin mevlası olduğundan Temîm kabilesine nispet edilmiştir. Haricîlik özellikle Temîm kabilesine nispet edildiğinden bu ayrıntıyı önemli bulmaktayız. Bkz: er-Raşîdî, Mübarek b. Abdullah b. Hâmid, *Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme*, Maskat 1992, s. 25.

⁶ Ebû Ubeyde'nin Hocaları: Abdullah b. Abbas (68 / 687), el-Berâe b. Âzib (72 /691), Abdullah b. Zübeyr (73 /692), Ebû Said el – Hudrî (74 / 693), Câbir b. Semure (74 /693), Râfî' b. Hadîc (74 /693), Abdullah b. Ömer (74 /693), es-Sâib b. Yezîd (92 / 710), Enes b. Malik (93 / 711), Sahhâr b. Abbâs el-Abdî (100 /718), Ca'fer b. Es- Simak el-Abdî (Tabiun) (102 / 720), Ebû Şa'sa Câbir b. Zeyd (Tabiun) (93 / 711), Dercînî, *et-Tâbâkât*, Beyrut trs., c. II, s. 238-269.

⁷ Ebû Ubeyde'nin talebeleri: Irak: Ebû Gassan b. Muhallid b. el-Umred el-Gassanî el-İrakî (H. II/VII. asır), Abdulmelik b. Tavîl (Meclis-i Âmm'ın ilk mesulü) (H. II/VII. asır), Ebû Said Abdullah b. Abdulaziz (Ebu Ganim el Horasânî kendisinden çok haber nakletmiştir.) (H. II/VII. asır); Hicaz: Muhammed b. Seleme el-Medenî, (H. II/VII. asır), Ebû Sufyan Mahbûb b. Er-Rahil b. Hubeyre el-Kureyşî el Mekkî, (H. II/VII. asır), *Ebû'l-Hur Ali b. El-Huseyn*, (H. II/VII. asır); Uman: Rebî' b. Habîb (175/791), Belc b. Ukbe el-Ferahidî (Hicri 100-150 arasında), Ebû'l Hamza el-Muhtâr b. Avf el-Ezdî, (H. II/VII. asır), Cürendî b. Mesud (143/750), Şebib b. Atiye, (H. II/VII. asır), el-Fadîl b. Cündüb, (H. II/VII. asır), Dercînî, *Tabâkât*, II, s. 238-269.

zikredilmektedir.⁸ Dercinî (ö. 670) *Tabakat*'ında Sâlim b. Zekvân'dan "Sâlim b. Hilâlî" olarak bahseder ve hicri birinci asrın sonlarında yaşadığını belirtir.⁹ Kutlu, Libyalı yazar en-Nâmî'nin¹⁰ Câbir b. Zeyd'e ait *Risaleler* koleksiyonu içerisinde Sâlim'e yazılmış bir risaleden bahsetmesi sebebiyle Sâlim b. Zekvân'ın Câbir b. Zeyd'in çağdaşı oluşunu daha tutarlı görür.¹¹ Sâlim'in *Sîresinde* (70/689) yılından sonraki Hâricîlikle ilgili olaylara yer verilmemesi, Mürcie'nin ilk teşekkülü hakkında bilgi olmaması ve konuyla ilgilenen bazı batılı araştırmacıların da kendisi gibi düşünüyor olması Kutlu'nun görüşlerini destekler mahiyettedir.¹² Son tahlilde Cabir b. Zeyd ve halefi Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîm'e çağdaştırlar. Ebû'l-Hur Ali b. el-Huseyn el-Kanber Ebû Ubeyde'nin talebesidir. Sonuç olarak aynı dönemde yaşadıkları anlaşılmaktadır.

Sâlim b. Zekvân'ın Ehl-u Da've Ve'l-İstikâme'yi temsil etmek üzere Ömer b. Abdülazîz'e giden altı kişilik grup içerisinde yer alması ve yazmış olduğu *Sîre* adlı eseri Sâlim b. Zekvân'ın İbâziyye içinde diplomatik ve entelektüel bakımdan temayüz etmiş bir şahsiyet olduğuna işaret etmektedir.¹³

⁸ Dercinî, *Tabâkât*, c. II, s. 238–269.

⁹ Dercinî, *Tabâkât*, c. II, s. 232.

¹⁰ en-Nâmî, A.K. *Dırâsât anî'l-İbâziyye*, s.161.

¹¹ Kutlu, Sönmez, "Sâlim b. Zekvan'ın "Sîre" Adlı Eserinden Mürcie ile İlgili Kısmın Tercümesi", *AÜİFD*, XXXV, Ankara, 1996, s. 467–475.

¹² Ziyâne b. Halfân el-Hârisiyye tarafından kaleme alınan *el-İmam Câbir b. Zeyd ve Te'sîsi'l-Fikri'l-İbâzi* adlı kitabın ekinde Câbir b. Zeyd tarafından Salim b. Zekvân'a gönderilen bir mektup vardır. Yaklaşık iki sayfalık mektubun baş kısımları Allah'a hamd Hz. Peygamber'e salâvat ve nasihatlerle doludur. Son kısımda Zekvân tarafından kendisine sorulan üç sorunun cevabı verilmektedir. Buradan anlaşılıyor ki Sâlim bir mektup maharetiyle bu soruları kendisine sormuştur. Zira soruları cevaplamaya başlarken "Senin söylediklerine gelince..." ifadesini kullanmaktadır. el-Hârisiyye, Ziyâne b. Halfân, *el-İmam Câbir b. Zeyd ve Te'sîsi'l-Fikri'l-İbâzi*, Uman trs. s. 236.

¹³ Sâlim b. Zekvan'ın içerisinde bulunduğu beş kişilik heyetin Ömer b. Abdülazîz ile yürütmüş oldukları diplomasi (*Mu'cemu A'lâmi'l İbâdiyye*, II, s. 167) İbâzîler tarafından bir hayli önemsenmiş ve heyetin talepleri Hâricî İbâzî ayırımında İbâziyye'nin Havâric'den olmadığına delil olarak kullanılmıştır. Çünkü İbâzî kaynaklara göre Sâlim ve arkadaşları Ömer b. Abdülazîz'den iki şey talep etmişlerdir: 1- Adaletle hükmetmesi, 2- Minberlerin ehl-i beyte lanet okunan yerler olmaktan çıkarılması. İbâzîler heyetin bu istemini temel alarak kendilerine Hâricîlik isnadının bir haksızlık ve iftira olduğunu ileri sürerler. Çünkü Hz. Ali'yi tekfir eden bir fırkanın "minberlerin ehl-i beyte lanet okunan yerler olmaktan çıkarılmasını istemesini" mantıksız ve anlamsız bulurlar. Nâsır, Muhammed Salih, *Menhecü'd-Da've*, Maskat 2002, s. 72–125.

Câbir b. Zeyd tarafından telif edilen *Divân*¹⁴ ve Abdullah b. İbâd'ın *Risaleler*'i ile birlikte Sâlim b. Zekvân'ın *Sîre*'si ilk İbâzî telifat arasında yer almaktadır. *Sîre*'nin ne zaman yazıldığı ve ne zaman çoğaltıldığı bilinmemektedir. İbn Nedim ilk İbâzîler tarafından telif edilen kaynaklar arasında Sâlim'in *Sîre*'sini zikretmez.¹⁵ İlk defa *Beyânü'ş-Şer'* sahibi el-Kindî ondan bazı ibareler nakletmiştir.¹⁶ Fakat *Sîre*'nin tamamını ilk defa Dr. Muhammed Sâlih Nâsır *Menhecû'd-Da've İnde'l-İbâziye* adlı eserinin ekleri¹⁷ arasında neşretmiştir.¹⁸ Batılı araştırmacılar da esere yoğun ilgi göstermektedirler.¹⁹

İbâziler *Sîre*'yi Ehl-u Da've ve'l-İstikâme'nin siyasi prensiplerinin anlatıldığı bir eser olarak kabul etmektedirler.²⁰ Yaklaşık kırk beş sayfadan müteşekkil *Sîre*'de yer alan konuları genel olarak şu şekilde sıralanabilir: Müellif eserinin on altı sayfasını Hz. Peygamber'e ayırmıştır. Akabinde Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'den övgüyle bahsetmiştir. Sonrasında Hz. Osman dönemini derinliğine tetkik etmiştir; Hz. Osman'ın siyasi icraatlarını Kur'an ve sünnete uygunluk bağlamında yeterli görmediğinden olacak ki takvayı tavsiye ederek Kur'an-ı Kerim'e ve Sünnet'e göre amel etmenin önemi üzerinde durmuştur. Başlıkları itibarıyla ise şu şekilde hülâsa edilebilir: Hz. Peygamber (as) ve ashabının *Sîreti*, Ebû Bekir'in *Sîreti*, Hz. Ömer'in *Sîreti*, Hz. Osman'ın *Sîreti*, Ali b. Ebî Talib'in *Sîreti*, Cemel, Sıffin ve Nehrevân

¹⁴ İbâdiler'in Câbir b. Zeyd'e nispet ettikleri *Divân* adlı eser değişik isimler halinde parça parça kendileri tarafından basılmaktadır. Mesela Câbir b. Zeyd, *Cevâbât Câbir b. Zeyd*. (Mürettip, Said b. Halef el-Harûsî, Oman 1992; Câbir b. Zeyd, *Fikhu Câbir b. Zeyd*, (Mürettip Yahya Bekûş) Beyrût trs.; Câbir b. Zeyd, *Resâil Cabir b. Zeyd*, Barûnî matbaası, trs.

¹⁵ İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist*, s. 228.

¹⁶ el-Kindî, *Beyânü'ş-Şer'*, Uman 1984, II, s. 189.

¹⁷ Eserin ekler kısmında *Sîre* dışında, "İmam Ali b. Ebî Tâlib'in Abdullah b. Abbâs'a yazdığı mektub"; "Abdullah b. Abbas'ın İmam Ali b. Ebu Tâlib'e Cevab'ı"; "Abdullah b. İbâd'ın Abdulmelik b. Mervân'a Mektubu"; "Ebu Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime'nin Magrib Davetçilerine Mektubu" yer almaktadır. Bkz. s. 311-387.

¹⁸ Nasır, Muhammed, *Menhecû'd- Da'veti İnde'l-İbâziye*, s. 340- 385.

¹⁹ Salim İbn Dhakwan, *The Epistle of Salim İbn Dhakwan*; Patricia Crone; Fritz Zimmermann; Oxford University, 2000; Salim İbn Dhakwan, *Review The Epistle of Salim İbn Dhakwan*, (by Christopher Melchert; P. Crone; F W Zimmermann), Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 2002, vol. 65, no. 3, p. 578-579; *The Epistle of Salim İbn Dhakwan*; Salim İbn Dhakwan, (by. W Madelung), Journal of Islamic Studies, 14, no. 1 (2003): 72-74; Oxford University.

²⁰ *Mu'cemu A'lâmi'l İbâziyye*, (Komisyon), II, s. 167.

olayları, Havâric'in bidatları, Sâlim b. Zekvân ve Ashâbının Havâric'in (Ezarika'nın) bidatlarına karşı tutumu, İrcâ fikrinin zuhuru.²¹

B- Hz. Osman İle İlgili Kısmın Değerlendirilmesi

1- Siyasi Yaklaşımlar: Sâlim b. Zekvân, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in Müslümanların müşaveresi sonucu iş başına geldiklerini ve Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünneti üzere amel ettiklerini ifade eder.²² Daha sonraki bölümlerde Hz. Osman ve Hz. Ali'nin icraatlarını değerlendirirken son iki halifenin icraatlarını öncelikle kitap ve sünnete uygunluğu yanında ilk iki halifenin icraatlarına uygunluk yönünden de bir değerlendirmeye tabi tutar. İlk iki halifenin ardından Hz. Osman'ın "Müslümanların istişaresi ile iş başına geldiğini ve başlangıçta (hilafetin ilk altı yılında) Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünneti üzere amel ettiğini söyler."²³ Üçüncü halifenin katlinden sonra iş başına getirilen Hz. Ali'ye Allah'ın kitabına, Hz. Peygamberin sünnetine ve ilk iki halifenin icraatlarına uymak şartı ile biat edildiğini ifade ederken Hz. Ali'den önceki halife olan Hz. Osman'ın icraatlarını Hz. Ali için bir ölçü olarak zikretmez. İlk dört halifenin imametleri hakkında söylediklerinden aşağıdaki sonuçları çıkarmak mümkündür:

Hz. Peygamber'in vefatından sonraki siyasi meselelerden birisi de hilafete geliş biçimidir.²⁴ Bu hususta başlıca iki yaklaşımın olduğu bilinmektedir. *Sîre* tetkik edildiğinde ilk dört halifenin halife seçilme şekliyle ilgili bir tartışma başlatmadığı görülür. Nebevî atama ile değil ümmetin biat etmesi sonucu imam olduklarını belirtmesi ve bu konuda bir tartışmaya girmemesi İbâziler'in "Nebi tarafından herhangi birisinin imam olarak tayin edilmiş olduğuna dair bir hüküm yoktur" şeklindeki Ehl-i Sünnet'in görüşü²⁵ ile uyum içinde olduklarını göstermektedir.

²¹ İrcâ ile ilgili kısım Sönmez Kutlu tarafından bir makaleye dönüştürülmüştür. Bkz. "Sâlim b. Zekvân'ın 'Sîre' Adlı Eserinden Mürcie ile İlgili Kısmın Tercümesi", *AÜİFD*, XXXV, s. 467– 475.

²² Zekvân, *Sîre*, s. 356.

²³ Zekvân, *Sîre*, s. 357.

²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 455- 467.

²⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 211.

Sâlim b. Zekvân'ın ilk dört halifenin seçimi esnasında Şia'nın imametle ilgili ileri sürdüğü görüşlere²⁶ dair herhangi bir tartışma açmamasından hareketle o gün itibarı ile ıstılahî anlamda teşeyyü fikrinin oluşmadığı söyleyenebilir. Zira dinî, siyasî ve ictimai hayat açısından çok önemli olan Nebevî atamanın tezahürlerinin sosyal hayata yansımaması düşünülemez.²⁷ Bu durum teşeyyü fikrinin Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte veya Hz. Peygamber hayatta iken ortaya çıktığını ve Havâric'e takaddüm ettiğini söyleyen görüşlerin²⁸ zayıflığına da işaret eder.²⁹ Sâlim, Hz. Ali ile ilgili olarak kitap ve sünnete uymak şartı ile kendisine bey'at edildiğini ifade eder ki bu ifade Hz. Ali'nin nebevî atama iddialarını ortadan kaldırmaktadır.³⁰

İmamet ile ilgili tartışma konularından birisi de halifelerin fazilet sıralamasıdır.³¹ Bilindiği gibi Şia ve Bağdat Mutezilesi müstesna tutulursa fazilet sıralaması hilafet sıralaması ile uyumludur. Buna göre sahabe'nin en faziletlisi Ebu Bekir'dir. Salim b. Zekvan'ın *Sîre*'sinde bu konuda herhangi bir tartışma başlatmamıştır. Bu konuda Sâlim b. Zekvân'ın meseleyi ele alış biçimi doğrudan ifade etmemek kaydıyla ilk dört halifenin fazileti hilafet sırasına göredir. Bilindiği üzere Şia'nın genel karakteristiği imametle ilgili görüşleri üzerine kuruludur. Şia'nın genel kabulüne göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'in diğer sahabesine takdim edilir ve Hz. Ali'nin imameti nas ve tayinle belirlenmiştir.³² Bu fikirler için eserin kaleme alındığı dönemin erken bir tarih olması muhtemeldir.

Sâlim b. Zekvân Havâric'e ve bu bağlamda Hâricî fırkalara imametle ilgili isnat edilen görüşler arasında yer alan "Hilafetin Kureyşliliğine karşı çıkma" anlamında Halifelerin Kureyş'den olma(ma)sını sorun yapmaz. Bununla ilgili bir tartışma da başlatmaz. Aslında İbâzî kaynaklar tetkik edildiğinde, onların da bu görüşe karşı çıkmadıkları tespit

²⁶ el-Kummî, *Risaletu'l-İtikadâtî'l-İmamiyye*, (Çev. E. Ruhi Fırlalı), Ankara 1978, 104; Kuleynî, *el-Usul mine'l-Kâfi*, Tahran 1388, I, s. 286; Goldziher, *el-Akîde ve's-Şerîa*, Ar. Çev. M. Y. Mûsâ – A. Abdulhak – A.A. Abdulkadir, Kahire 1946, s. 181.

²⁷ Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 26.

²⁸ Koçyiğit, Talat, "Mevzu Hadislerin Zuhuru", *AÜİFD*. XV, s. 62-63.

²⁹ el-Kummî, *Risaletu'l-İtikadâtî'l-İmamiyye*, s. 104; Kuleynî, *el-Usul*, I, s. 286; Goldziher, *el-Akîde*, s. 181.

³⁰ Kuleynî, *el-Usul*, I, s. 286.

³¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 455.

³² el-Kummî, *Risaletu'l-İtikadâtî'l-İmamiyye*, s. 104; Kuleynî, *el-Usul*, I, s. 286; Goldziher, *el-Akîde*, s. 181.

edilebilmektedir. İbâziler'e göre ehil olmak kaydıyla Kureyş'den birisi de halife olabilir. Onların itirazı imametın sadece Kureyş'e tahsisidir. Zira Kureyş'e mensubiyeti imamet için bir engel olarak görselerdi, tahkim sonrası Hz. Ali'ye "yaptığın hatadan dolayı tövbe et sana yeniden bey'at edelim" demezlerdi.³³ Bilindiği üzere Benî Haşim, müminler nazarında gerek mazisi gerekse Hz. Peygamberin o kabileden olması sebebiyle özel bir değere sahipti. Bu değerın dini bir temele dayalı olduğu katıyetle söylenemez. Çünkü dinde değere konu olacak şey nesep değil kamu için sağlanan faydadır. Buradaki değer gelenek, örf ve toplumsal kabulün cemiyet ve fert üzerindeki bir tezahürü anlamında psikolojiktir, teolojik değildir.

Benî Haşim Hz. Peygamber'e yakınlığını bir avantaj olarak görüyordu. Emevîler ise İslâm'dan önce Mekke'nin siyaset ve ticaretine hâkim olduklarından bu siyasi birikimi kullanarak Mekke'nin yönetimini yeniden ele geçirmek istiyorlardı. Siyasi arenada karşı karşıya olan Beni Haşim'in yakınlık nazariyesi ile Beni Ümeyye'nin siyasi potansiyeli idi. Müslümanlar siyasi manada Kureyş'in iki kabilesine mecbur kalmıştı. Çünkü gerek geleneksel Arap siyasi pratiği gerekse peygambere yakınlık anlayışı, her ikisi de Kureyş'i netice veriyordu. Bu mecburiyetin meydana getirdiği siyasi sıkışıklığa /çözumsuzlüğe ilk defa Muhakkime karşı çıktı. Ümmeti yönetme yetkisinin tamamı ile Kureyş'e ait bir hak olarak telakki edilmesi sonuçta aksaklıkların da onlara fatura edilmesini gerekli kıldı. Yönetimle alakalı hakları Kureyş'e has kılıp sonra da onları aksaklıklardan beri tutmak, suçluyu hep başka yerde aramak sağlıklı olmasa gerekir. Wellhausen'ın da işaret ettiği gibi siyasi ve ekonomik dengeler bozulduğunda hak-hukuk mücadelesi için yola dökülen Muhakkime karşılarında Kureyş'i buldu. İleri sürdükleri dini-siyasi fikirlerle de Kureyş'i aşmaya çalıştılar.³⁴

İbâzî olmayan kaynakların Muhakkime'ye isnat ettikleri siyasî fikirlerden birisi de "emirlik olmasa da olur" görüşüdür. Oysa Salim b. Zekvân ne ilk dört halife ile ilgili açıklamaların yapıldığı bölümde ne de Sîre'nin başka bir yerinde imametın gereksizliğini ifade eden herhangi bir görüş beyan etmez. Gerek ilk iki halife hakkında söylenenler gerekse Hz. Osman'ın iş başına gelişi hakkında söylenenler dikkate alındığında İbâzî bilgin Sâlim b. Zekvân imametın gereksizliği anlamında herhangi bir görüş beyan etmez. Harûra da toplanan selefleri ilk olarak başlarına bir imam seçerek siyasi örgütlenmeyi hemen başlatmışlardır. Hatta İbâzîler'in ve diğer Muhakkime fırkalarının devlet kurma hayalleri ve

³³ İbn Esîr, *el-Kâmil*, III, s. 173.

³⁴ Julius Wellhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dini- Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret İştlan, Ankara 1989, s. 8.

gayretleri dikkate alındığında devletsizliğin Ehl-i Da've ve'l-İstikâme'yi tanımlayan mümeyyiz bir görüş olmadığı anlaşılacaktır.

Muhakkime'nin ve ona bağlı olarak İbâziye'nin, dinî sebeplerden ziyade bir kabilenin yöneticiliğini merkeze alarak onu muhafaza etmeye çalışan hiyerarşik yapıya karşı imtiyazsız ve siyasî-ekonomik açıdan sıkıntılı toplulukların geliştirdiği radikal ve eşitlikçi bir ayaklanmanın siyasî sonuçları olarak değerlendirilebilir. Muhafazakâr yapıya karşı olmaları şöyle açıklanabilir; Muhakkime-i Üla'nın teşekkülüyle birlikte bu hareket içerisinde yer alan kimseler, hilafetin Kureşîliğine karşı çıkarak onu temsil ve muhafaza eden merkezî iktidarlara karşı muhalefet etmişlerdir. Eşitlikçi olmaları ise imamet anlayışlarında açık bir şekilde kendisini göstermiştir. Çünkü gerek Muhakkime gerekse İbâzîler devleti yönetme hakkının Kureş'in iki kabilesinin inhisarında olmadığını ve ehil olmak kaydıyla her Müslüman'ın bu görevde hak sahibi olabileceğini savunurlar.

Sâlim, Hz. Osman'ın ilk dönemi hakkında "O başlangıçta kitap ve sünnet üzere amel etti"³⁵ demekle yetinir. Kitaba ve sünnete uygun gördüğü ilk dönemi iki satırla geçiştirir. Problemsiz geçen ilk dönemi geçiştiren ama sıkıntılarla dolu ikinci altı yıllık dönemi ise teferruatıyla anlatan bir üslup tercih etmiştir. İbâzîler'in Hz. Osman'a yönelik eleştirileri onun Kureş'e mensup olmasından veya seçilme biçiminden kaynaklanmaz. İleride belirtileceği gibi Salim b. Zekvân, daha çok Hz. Osman'ın Kur'an'a, Sünnet'e ve adalete aykırı bulunduğu icraatlarını tenkit konusu yapar. Bağdadî de icraatlarında adil olmak, güvenilir hakim ve valiler atamak, zulme uğrayanları zalimlerin elinden kurtarmak gibi nitelikleri adil imamın yükümlülükleri arasında sayar.³⁶ Şehristânî ise Hz. Osman dönemi ile ilgili açık bir şekilde Sâlim'in söylediklerine benzer şikâyetlerden bahseder. Hz. Osman döneminde hazinenin dolduğunu ve kendilerine cömert davrandığı akrabalarına onun felaketine ön ayak olduklarını ifade eder. Hakem b. Ümeyye'yi Medine'ye getirmesi, Ebû Zer'in Rebeze'ye sürülmesi, kızını Mervan b. hakemle evlendirmesi, İfrikiye ganimetlerini ona teslim etmesi ve kanı Nebi tarafından helal görülen Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'i barındırması şikâyetler arasında yer alır.³⁷ Bu tutumun arkasında yatan etkenler muhtemelen onların sosyal değişime yeterince ayak uyduramamaları ile izah edilebilir. Dolayısı ile bu gibi kimseler İslam tarihinin belli bir kesiti ile özdeşleşmişlerdir. Sosyal hayatın gelişimini içlerine sindiremiyorlar ve yaşam

³⁵ Zekvân, *Sîre*, s. 357.

³⁶ Bağdadî, *el-Fark*, s. 210.

³⁷ Taberî, *Tarih*, c.IV, s. 253.

biçiminin gelişmelere bağlı olarak değişmesini kabullenemiyorlardı. Bu bağlamda gördükleri farklılıkları dinden sapma olarak değerlendiriyorlardı. Mesela Ebû Zer gibi kimseler kendi takva anlayışlarına göre bir sosyal yapıyı din olarak telakki ettiklerinden başkalarının, mesela halifenin fetvaya uygun icraatlarını dinden sapma olarak görüyorlardı. Muhakkime'nin halefi olması sebebiyle Ehl-i Da've'den Hz. Osman dönemine tümünden sıcak bakması zaten beklenmemelidir.³⁸ Burada dikkat çeken bir diğer husus müellif, Hz. Osman döneminde oluşan aksaklıkları dış sebepler üzerine yıkma kolaycılığına gitmemiştir. Genelde insanlar gerek kendilerine gerekse sevdiklerine ait başarısızlıkları dış sebeplere fatura etme eğilimi gösterirler. Hz. Peygamber'in kardeşlik üzere tesis etmiş olduğu yapı dâhili ve harici gelişmelerle sarsılınca Müslümanları tümüyle masumlaştıran ama suçluyu dışarıda arayan yorumların ortaya çıkışı bilinen bir husustur.³⁹ Sâlim b. Zekvân'ın ifadelerinde bu tarz bir yaklaşım söz konusu değildir. Sağlam temeller üzerine kurulu sosyal bir yapının bozulmasında belli nispette dış sebepler veya düşmanlar etkili olmuş olabilir. Ancak bir problemin harici sebeplerini öne çıkaran dâhili sebeplere kör kalan bir anlayışın problemleri anlaması ve çözüm üretmesi imkânsızdır.

2- Ekonomik Karakterli Şikâyetler

Devlet hazinesinin Emevîler'in inisiyatifine/öncelikli kullanımına geçmesiyle birlikte Hz. Osman'ın yakınlarına kendi mülkünden diğer vatandaşları kısındıracak şekilde servetler bahşetmesi halkın şikâyet etmesine sebebiyet verdi. Bu şikâyetler sadece İbâzî kaynaklara değil diğer kaynaklara da yansımıştır.⁴⁰ Sâlim b. Zekvân'a göre başlangıçta Kitap ve sünnet üzere amel eden Hz. Osman daha sonra haddini aştı, dünyaya meyletti, sünneti değiştirdi ve bidatler ihdas etti.⁴¹ Sâlim, Hz. Osman'ın devlet malını dönüşümlü olarak kendi akrabaları arasında dolaştırdığını söyleyerek, İfrikiyye arazisinin gelirinin beşte birini Mervân'a;⁴² Bahreyn sadakasını/gelirini el-Hâris b. el-Hakem'e;⁴³ Kulb sadakasını Velid b.

³⁸ Berrâdî, Ebu'l- Fazl Ebu'l-Kasım b. İbrâhîm ed- Demmerî, *Cevâhirü'l-Münteka fi İtmâmi Mâ Ahlâ bihi-Kitâbu't-Tabakât*, Kahire 1302, s. 156.

³⁹ Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmi Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 12.

⁴⁰ İfrikiyye gelirinin humusunun İbn Ebi Serh'e verilmesi, Taberî, IV, s. 253. Medine çarşısının gelirinin Mervan'ın kardeşi Haris'e verilmesi, damadı Abdullah b Halit'e dört yüz dirhem verilmesi Yakubi, *Tarih*, II, s. 168. Mervan'a Fedek arazisinin tahsis edilmesi Taha Hüseyin, *Fitne*, I, s. 109.

⁴¹ Zekvân, *Sîre*, s. 357.

⁴² Zekvân, *Sîre*, s. 357.

Ukbe'ye; üç bin dirhem Hakem'e verdiğini⁴⁴ ve bütün bunları yapmakla Allah'ın hükümlerini çiğnediğini ileri sürer.⁴⁵ Bu konuda Hz. Ömer ile Hz. Osman arasında mukayese yaparak Ömer'in daha adaletli olduğunu ileri sürer. Ömer'in Allah'ın rızasını ve ahiret yurdunu kazanmak kastıyla akrabalarına kendi haklarını verdiğini, Müslümanların haklarını almaktan onları men ettiğini; Osman'ın ise dünyada kâr elde etmek amacıyla kendi akrabalarına kendi hisselerini ve Müslümanların hisselerini yakınlarına verdiğini ileri sürer. Böyle yapmakla da Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler gibi hükmettiğini iddia eder.⁴⁶

Hz. Ebû Bekir döneminde baş gösteren irtidat olaylarından başlamak üzere merkezi hükümete/Medine'ye karşı yapılan isyanlar incelendiğinde ekonomik karakterli şikâyetlerin başat ve hadiseleri biçimlediği görülecektir. İrtidat edenler Hz. Ebu Bekir'e "*Namazı kılarız ama zekâti vermeyiz*" demişlerdir.⁴⁷ Cemel savaşında Hz. Ali galip gelince "*kanları helal olan kimselerin malları neden helal olmasın*"⁴⁸ diyerek Hz. Ali'yi sıkıştırmışlardır. Daha sonraki süreçte Muhakkime'nin içerisinden çıktığı düşünülen isyancılar Basra, Küfe ve Mısır'dan hareket ederek Medine yakınlarına kadar geldiklerinde halife adına Hz. Ali onları karşılayarak şikâyetlerini dinledi. İsyancıların şikâyetlerinin genel mahiyeti yine ekonomik karakterli olmasıydı.⁴⁹ Hz. Ebu Bekir'in halife olmasıyla baş gösteren irtidat olaylarından başlamak üzere Siffin savaşına gelinceye kadar görülen isyanlarda rol alan kimselerin ortak bir orijinden geldikleri ve yeterince sosyalleşmemiş veya İslam'ın yüce değerlerini kavrayamamış bedeviler oldukları tümüyle ispatlanamasa da; bu kimselerin devletin ekonomik alandaki icraatları ile çok ilgili olduklarını ve ekonomik menfaatleri ciddi şekilde

⁴³ Zekvân, *Sîre*, s. 357.

⁴⁴ Zekvân, *Sîre*, s. 357.

⁴⁵ Zekvân, *Sîre*, s. 357-358.

⁴⁶ Zekvan, *Sîre*, s. 358.

⁴⁷ Naşîü'l-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, s. 14-20; Julius Wellhausen, *İslâmın En Eski Tarihine Giriş*, (çev. Fikret İşıltan), İstanbul 1960, s. 4.

⁴⁸ Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidaye*, VII, s. 342. Yine Küfe dönüşü Hz. Ali'den ayrılarak Harura'ya yerleşen yaklaşık on iki bin Haricîye Hz. Ali; benden niçin intikam almak istiyorsunuz diye sorduğunda şu cevabı aldı; Cemel günü senin saflarında savaştık. Cemel ashâbı yenilgiye uğradığında, sen bize yalnızca onların askerlerinin üzerinde bulduğumuz malları almamıza izin verdin. Onların kadınlarını ve çocuklarını almamızı yasakladın. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 78.

⁴⁹ İbn Kesîr, *el-Bidaye*, VII, s. 282.

önemsediklerini görmekteyiz. Halifenin diğer icraatları hakkında şikâyetleri olmakla beraber kılıçları kınından çıkartan asıl sebep ekonomik karakterli şikâyetlerdi denilebilir.

3- Cezaların Uygulanmasında Zaaf

Siyasi bir yapının muhalifleri basit müştekiler olmaktan çıkıp isyancı karaktere büründükleri andan itibaren idarenin tüm icraatlarına dikkat kesilir ve bazen çok basit konuları abartarak veya çarpıtarak isyanlarına gerekçe olarak kullanabilirler. Salim b. Zekvân ekonomik karakterli şikâyetler gibi kendince cezaların icrasındaki halifenin zafiyetini de isyanı haklı kılan gerekçeler olarak takdim eder. Bu hususta aşağıdaki örnekleri sıralar:

Velid b. Ukbe'nin Müslümanların salihlerinden bir adamı öldürdüğünü ama Allah (bir nefse karşılık bir nefis)⁵⁰ buyurmasına rağmen Osman'ın onu öldürmediğini⁵¹ yine Velid'in içki içtiğini ama yakınlığı sebebiyle Hz. Osman'ın ona had cezasını uygulamaktan yüz çevirdiğini söyler. Nisa suresinden bir ayeti de delil getirir: (Ey müminler! Hak üzere durup adaleti yerine getirmeye çalışan hâkimler ve doğru söyleyen şahitler olun. Velez ki şahitliğiniz, nefsinizin yahut ana babanızla yakın akrabalarınızın aleyhinde olsun, ister üzerine şahitlik yapılan kimseler zengin veya fakir bulunsun... Çünkü Allah, ikisine de sizden daha yakındır. Onun için siz, haktan yüz çevirip nefsin arzusuna uymayın. Eğer adalet üzere hüküm vermekten, şahitliğinizde doğru söylemekten dilinizi bükerseniz veya yüz çevirirseniz, şüphesiz ki Allah yaptıklarınızdan haberdardır.)⁵²

Hz Osman'ın Arapların savaş gelirlerine ortak olmalarından korktuğunu ve bu yüzden onları cihattan alıkoyduğunu ifade ederek⁵³ Fetih suresinden bir ayeti Hz. Osman'ın icraatının yanlışlığına delil getirir: (Araplardan muhalif olanlara (Hudeybiye seferinden geri kalanlara) de ki: - Siz yakında çok kuvvetli olan cengâver bir kavimle harp için çağrılacaksınız. Onlarla savaşacaksınız yahut Müslüman olurlar (da kurtulurlar.) Eğer itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir. Şayet bundan önce yaptığınız gibi, cihattan dönerseniz, sizi acıklı bir azap ile cezalandırır.)⁵⁴

⁵⁰ el-Maide, (V), 45.

⁵¹ Zekvân, Sîre, s. 358.

⁵² Nisa, (IV), 135.

⁵³ Zekvan, Sîre, s. 359.

⁵⁴ Fetih, (XXXVIII), 16.

Hız. Osman'ın vali atamalarında haksızlık yaptığını ve ashâb-ı Resûlden fukahayı görevden alarak yerine yakınlarından sefih kimseleri atadığını söyler.⁵⁵ Yapılanın yanlışlığına Kur'an'dan şu ayetleri delil getirir: (Ey Davut! Biz seni yeryüzünde halife kıldık. O halde insanlar arasında adaletle hüküm ver ve keyfe tabi olma ki, bu seni Allah'ın yolundan saptırır. Muhakkak ki Allah yolundan sapanlar, hesap gününü unuttuklarından, kendilerine çok şiddetli bir azap vardır.)⁵⁶ Yine Allah buyurdu ki: (Hâlbuki Allah'tan delil olmaksızın yalnız kendi nefis arzuları peşinde gidenlerden daha sapık kim olabilir? Muhakkak ki Allah, zalimler topluluğunu hidayete erdirmez.)⁵⁷

Ebu Zer'i, Âmir b. Abdullah'ı, Abdullah b. Mesûd'u, Huzeyfe b. el-Yemân'ı ve Zeyd b. Sûhân gibi bir taifeyi haksız yere yurtlarından çıkardığını, Ammâr b. Yasir'i dövmek sureti ile karnını fıtık yaptığını dile getirir.⁵⁸ Bu icraatların yanlışlığına Kasas suresini delil getirir.⁵⁹ Hız. Osman'ın aleyhindeki konuşmaları dinlemek için halkın arasına casusları gönderdiğini casuslar bir adamdan bir kelime duyduklarında o sözü hemen ona götürdüklerini iddia eder. Ayrıca Osman'ın halkı Allah'ın feyinden olan haklarından men ettiğini, ellerindeki mallarını zorla aldığını, celde vurmak ve ta'zîr uygulamak sureti ile onları cezalandırdığını ifade eder. Yapılanların yanlışlığına Kur'an'dan şu ayeti delil getirir: (Ey iman edenler! Mallarınızı, aranızda batıl sebeplerle yemeyin. Ancak birbirinizden hoşnut olarak ticaret yolu ile olmak müstesna. Herhangi bir sebeple nefislerinizi öldürmeyin. Şüphesiz ki Allah çok merhametlidir.)⁶⁰

Sonuç

Yaşadığı dönem tam olarak bilinmemekle beraber ekser kanaat onun Cabir b. Zeyd'in çağdaşı olduğu ve İbâzi hareket içerisinde entelektüel ve diplomatik bir kimliğe sahip kişiler arasında yer aldığı sanılmaktadır. Salim b. Zekvan'ın yaşadığı dönemle ilgili belirsizlik eseri *Sîre* içinde geçerlidir. Onun ne zaman yazıldığı ve ne zaman çoğaltıldığı kesin olarak bilinmemekle beraber Mürcie'nin teşekkülünden sonraki bir tarihte yazıldığı kesin gibi

⁵⁵ Zekvan, *Sîre*, s. 359-360

⁵⁶ Sad, (XXXVIII), 26.

⁵⁷ Kasas, (XXVIII), 50.

⁵⁸ Zekvan, *Sîre*, s. 360-361.

⁵⁹ Kasas, 50, 360

⁶⁰ Nisa, (IV), 29.

gözükmektedir. Bu tarih Ezârika'nın h. 64 yılında kendisi gibi düşünmeyenleri tekfir ederek etrafta terör estirmeye başladığı tarihlerin sonrasına denk düşebilir. Cabir b. Zeyd tarafından yazıldığı söylenen *Cevabât*, Rebi' b. Habîb tarafından yazılan *Sahîh* ile birlikte Cabir b. Zeyd tarafından kaleme alınan *Sîre* ilk ibâzi telifat arasında yer alır.

Sîre tetkik edildiğinde Salim b. Zekvân'ın, ilk dört halifenin nas ve tayinle değil ümmetin bey'atı ile halife olduklarını belirttiği görülür. Hilafet sıralaması hususunda her hangi bir tartışmaya girmemesinden, hilafet sıralamasını aynı zamanda fazilet sıralaması olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Havâric'in mümeyyiz siyasi fikirlerinden birisi olan *hilafetin Kureyşliliğine karşı çıkma* fikri bir problem olarak *Sîre* de tartışılmamıştır. Bu durum hilafete giden yolu Kureyş için kapamak şeklinde değil ehil olmak kaydı ile başkalarına da halife olabilme yolunu açmak istemeleri şeklinde anlaşılmalıdır.

Yine Havâric'in bir diğer mümeyyiz siyasi fikirlerinden birisi olarak zikredilen *imamet olmasa da olur* fikri *Sîre* de yer bulmamıştır. Aksine Hz. Osman ile ilgili şikâyetler zikredilirken icraatlarında adil bir idarenin gerekliliğine vurgu yapan ayetler delil olarak sunulmuştur. Dolayısı ile onlar açısından "imamet olmasa da olur" sözünü "şayet imamlar icraatlarında bu kadar haksızlık yapacaklarsa olmasınlar daha iyi" kabilinden anlamak gerektiğini düşünüyoruz.

İlk iki halifenin icraatlarını kitap ve sünnete uygun bularak onların meşruiyetine halel getirecek bir söz söylemez. Hatta onların icraatlarını sonraki halifeler için bir ölçü olarak zikreder. Bu anlamda Kur'an ve sünnet dışında onlara uygun düşmesi durumunda geleneğe de önem attığı anlaşılmaktadır.

İbâzi hareket içerisinde tekfirci anlayışın yeterince yer bulmadığı söylenebilir. Zira kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etmiş olsalardı h. 64 ayrışmasında Ezârika'nın yanında yer almaları gerekirdi. Hz. Osman dönemi incelenirken bu hassasiyetin Salim b. Zekvân tarafından korunduğu söylenebilir. Hz. Osman ve icraatları *Sîre*'de geniş yer bulmuştur. Müellif Hz. Osman'ın icraatlarını dini, siyasi ve ekonomik açıdan sıkı bir eleştiriye tabi tutmuştur. Hz. Osman'ın bazı icraatlarında hata yaptığını belirtmiş ancak bu hatalarından dolayı onu herhangi bir şekilde tekfir yoluna gitmemiştir.

Kaynaklar

A'veşt, Bekîr b. Saîd, *Ezvâu İslâmiyye Alâ'l- Meâlimi'l-İbâziyye*, Uman, trs.

Fiğlalı, Ethem Ruhi, *İbâziyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.

Bağdadî, *el- Fark Beyne'l-Fırâk*, (nşr. Muhammed Zahid b. el- Hasan el- Kevserî), Kahire 1948.

Üçok, Bahriye, *İslâm Tarihi, Emeviler Abbasiler*, II. Baskı, Ankara 1983.

Câbir b. Zeyd, *Cevâbât Câbir b. Zeyd*. (Mürettip, Said b. Halef el-Harûsî, Uman 1992.

Câbir b. Zeyd, *Fıkhu Câbir b.Zeyd*, (Mürettip Yahya Bekûş) Beyrut trs.

Câbir b. Zeyd, *Resâil Cabir b. Zeyd*, Barûnî matbaası, trs.

Dercinî, *Kitâbu Tabakâti'l-Meşâih bi'l-Mağrib*, Beyrut 1974.

Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf, (1237-1332/1821-1914), *el-Fark Beyne'l-İbâziyye ve'l-Havâric*, Uman 1993.

Goldziher, *el-Akîde ve'ş-Şerîa*, (Ar. Çev. M. Y. Musa- A. Abdulhak- A. A. Abdulkadir), Kahire 1946.

Hasan, İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslâm*, (trc. İ.Yiğit; S.Gümüş), İstanbul 1987.

Hârisiyye, Ziyâne b. Halfân, *el-İmam Câbir b. Zeyd ve Te'sisi'l-Fikri'l- İbâzî*, Uman, trs.

İbn Esîr, İzzüddin Ebu'l Hasanb.Alib.Muhammed b.Abdilkerim el Cezeri, *el-Kamil fi't-Tarih* (Çev. M. Keskin) İstanbul 1994.

İbn Kesîr, İmadüddin Ebu'l Fida İsmail b. Ömer (ölm.774/1372), *el-Bidaye ve'Nihaye*, I-XIV, Beyrut 1966- 1994.

İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1997.

Kindî, *Beyanü'ş-Şer'*, Uman 1984.

Koçyiğit, Talat, "Mevzu Hadislerin Zuhuru", *AÜİFD*. XV, Ankara 1968.

Kuleynî, *el-Usul mine'l-Kâfi*, Tahran 1388.

Kummî, *Risaletu'l-İtikadâtî'l-İmamiyye*, (Çev. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1978.

Kutlu, Sönmez, "Sâlîm b. Zekvan'ın "Sîre" Adlı Eserinden Mürcie ile İlgili Kısmın Tercümesi", *AÜİFD*, XXXV, Ankara 1996.

Mahrîmî, Zekerîyya b. Halife, *es- Sırâ'u'l- Ebedî*, Uman 2006.

Muhammed Salih Ekinci, *Ashab-ı Kiramın Etrafındaki Şüpheler*, Çev. A.Arslan, İstanbul 1996.

Nasır, Muhammed, *Menhecu'd- Da've İnde'l-İbâziyye*, Maskat 2002.

Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, Ankara 1993.

Raşîdî, Mübarek b. Abdullah b. Hâmid, *Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme*, Maskat 1992.

Ebu Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihu'l Ümem Ve'l-Mülük*, thk, M. Ebu'l İbrahim.I-XI, Beyrut 1967.

Watt, Motgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkülü*, (Çev., E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981.

Welhausen, Julius, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dini- Siyasi Muhalefet Partileri*, Çev. Fikret Işıltan, Ankara 1989.

Wellhausen, Julius, *İslâmın En Eski Tarihine Giriş*, Çev. Fikret Işıltan, İstanbul 1960.

Ya'kub b. Cafer. b.Vehb. b.Vazih, *Tarihu'l Ya'kubî*, Necef 1940.

The Epistle (Sirah) of Sâlim b. Dhakwan

Citation / ©- Ateş, O. (2009). The Epistle (Sirah) of Sâlim b. Dhakwan, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (2), 97-112.

Abstract: *The Epistle (Sirah) of Sâlim b. Dhakwan is a significant work for Ibadis. It is also of an importance to be the first source of Ibadis which has come down to us. We try to understand the Ibadite perspective on the political events in the period of the third Caliph Othman (d.656) focusing the part related to the Caliph Othman.*

Keywords: *Epistle, Sirah, Sâlim b. Dhakwan, Ibadis.*

Petrus Abaelardus Skolâstîği: Sic et Non

Yrd. Doç. Dr. Önder BİLGİN*

Atıf / ©- Bilgin, Ö. (2009). Petrus Abaelardus Skolâstîği: Sic et Non, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2), 113-133.

Özet- Skolâstisizm, Orta Çağ Batı felsefesinin genel karakterine verilen bir addır. Petrus Abaelardus bu dönemin klasik düşünürlerinden birisidir. Ancak onun felsefe tarihindeki asıl önemi tümeller hakkındaki görüşleridir. Onun etik ve etik prensiplere ilişkin görüşleri, tümeller hakkındaki görüşlerinden farklıdır. Bu çalışmada Abaelardus'un mantık, din ve ahlak açısından felsefesini; içerik ve yöntem sorunu bağlamında da 'skolâstik' kavramını inceledik.

Anahtar sözcükler- Evet-Hayır, Petrus Abaelardus, Skolâstik, Orta Çağ Felsefesi



1- Giriş

Petrus Abaelardus bütün bir Orta Çağ felsefesinin en ilginç düşünürlerinden biridir. Bu yargımız, onun sıra dışı yaşamına da vurgu yapmakla birlikte, asıl önemlisi, onun eserlerinden birisine verdiği adı (*Sic et Non*) kavramlaştırarak Orta Çağ paradigmasına yükleyişimizle de ilgilidir. İncelememizde, bir içerik ve yöntem tartışmasını imlemesi bakımından, 'skolâstik' kavramı ve o kavramı ortaya atan Abaelardus'un felsefi görüşleri betimsel bir yaklaşımla ele alınacaktır.

* Akdeniz Üni. Edebiyat Fak. Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi. e-posta: onderbilgin58@hotmail.com

2- Skolâstisizm

Latince "Schola" (*okul*) kelimesinden gelen ve Orta Çağın tipik felsefesinin en meşhur adı olan Skolâstik felsefe, "okul felsefesi" demektir. Bu isimlendirme aynı zamanda Orta Çağda Hıristiyan din adamlarının manastır ve katedral okullarıyla yakınlığını da açıklar. Skolâstik felsefe bir okul öğretisi, kurallı ve yöntemli bir Hıristiyanlık teolojisidir. Orta Çağ denilen uzun bir tarih dönemini kapsayan Hıristiyan kökenli felsefe içinde 8–15. yüzyıllar arası Skolâstik felsefe olarak belirlenir. O, sorunları ele alış tarzıyla kendinden önceki Patristik dönem ile kendinden sonraki Rönesans ve Aydınlanma arasında tam bir yöntemsel farklılık ve geçişi ifade eder. Esasen bu dönem, engin birikimine rağmen, kendi yöntemini hayatın bütün alanlarına egemen kılamaz ama kilise ile aklın ya da Hıristiyanlık ile felsefenin ayrışmasını ve filozofların kiliseye kafa tutuşunu hem hazırlar hem de hızlandırır.

Belirgin niteliği 'statik' olan '(s)kolâstik' ile esasen birden çok şey kastedilir. İlk olarak 'Skolâstik' ile ortaçağın yaklaşık olarak 8–15. yüzyılları arasında yaşayarak Hıristiyanlık ile felsefeyi belli noktalarda uzlaştırmayı hedefleyen ve kiliseyle doğrudan temasta olan teolog-filozof kastedilir. Bu anlamda Skolâstik bu işi yapan, eyleyen öznenin adı olur. Dogmatik, gelişmeye ve yenilenmeye kapalı olmak gibi olumsuz bir anlamda yüklenen skolâstik sözcüğü, bu eylemi yapanın ismi olmak bakımından özne olarak kullanılmaktadır.¹

İkinci olarak 'skolâstik'* bu dönemin olay ve bilgiye yaklaşımını belirleyen, yapılan iş ve sistemin tamamını kuşatan bir kavram olarak kullanılması bağlamında sıfat ve bir yöntemin adıdır. Bu bağlamda 'skolâstik yöntem' sistematik teolojik yaklaşımdan farklı olarak içerik değil, bir metot ve bakış açısının adıdır. Bu yöntemde olay, olgu ve bilgiye gelişigüzel değil, kurallı bir yaklaşım esastır. Bu yöntem şu şekilde işler: bir soru sorulur, teolog, bu soruya verilen bütün olumlu ve olumsuz yanıtları gözden geçirir, sonra sonuca varır. Bu, farklı görüşleri uzlaştırma ya da hangi görüşün yanlış, hangisinin doğru olduğunu belirleme yöntemidir. Aynı şeyi başka bir şekilde ifade edersek skolâstik yöntemde, akli vahyin doğrularına uygun hale getirmek, inanç esas ve konularını kavranılır kılmak esastır. Yani vahye karşı aklen ileri sürülebilecek muhtemel soruları ve gelebilecek itirazları

¹ Skolastik kavramının dilbilimsel analizi, Batı'da ve bizde kavrama yüklenen anlamlar ve kavramın Orta Çağ felsefesindeki yeri hakkında detaylı bilgi için bk. Süleyman Dönmez, "Skolastik Üzerine Kavramsal Bir Analiz", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(2), s. 123-144.

* Bu metinde büyük S ile yazılan Skolâstik ile özne; küçük s ile yazılan skolâstik ile yöntem ve/veya dönem kastedilmektedir.

cevaplandırmak hedeflenir. Bu bakımdan Skolâstik yöntem akıl yürütme ve temellendirme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Skolâstikler bu yöntemi, kutsal metinlere, mantığa ve Aristoteles felsefesine uyarlamışlardır. Çağdaş metinlerde ve konuşma dilinde kavramın bu iki anlamı da kullanılır.

Skolâstisizmde felsefe yapmak, sadece dogma'yı açıklamak, sonuçlarını geliştirmek ve doğruluğunu ispat etmek demektir. Nitekim Saint Thomas Aquinas Hıristiyan dogmalarıyla Aristoteles'in yöntem ve felsefesini uzlaştıracaktır. Böylece Skolâstikte sadece inancın muhtevası değil, muhtevanın dil ile anlatımı da bir doğru olarak kabul görecektir. Buna *skolâstik realizm* de denilir. Skolâstik, şüpheciliğe karşı olduğu kadar, bilginin her türlü sübjektifleştirilmesine ve izafileştirilmesine de karşıdır. Kısacası tek bir hakikat vardır ve tek bir bilgi sistemi doğrudur. Onun için skolâstik realizm, psikolojist ve nominalist öğretileri reddeder.²

Bu anlamda Skolâstik (*teolog*) bir dünya görüşü meydana getirmekten öte inandığı sistemin öncelikle teorisini, daha sonra da uygulayıcısı, yayıcısı ve taşıyıcısıdır. Bir anlamda "Summa (Özet)" sistemin ilmihali, içindeki sözler de inanç sistemi ve dünya görüşünün Credo (amentü)'sudur. Summalar kilise babalarının hikmetli sözleriyle felsefe (teoloji) otoritelerinin ele almış oldukları temel bilgilerden oluşur. Burada Skolâstik'e sadece bir iş kalır; o da Kilisenin otorite olarak kabul ettiği söz ve hükümleri (*sententia*) bir araya toplamaktır. Sententia kitaplarında söz ve hükümlerin uyumlu bir hale getirilmesi, bunların uzlaşabilecekleri ispatlanmak istenir. Nitekim Skolâstîğin yönteminin 'sic et non' yani 'evet ve hayır' biçiminde oluşu bundandır ve yazılan eserler de bu yöntemin şemasına uygun olarak düzenlenir.

Başka bir ifade ile skolâstik yöntemde, vahye karşı akılla ileri sürülen itirazları karşılayabilmek hedeflenir. Buna göre skolâstîğin yapmak istediği, *temellendirmek* ve *çürütmektir*. İşte bu çabalardan, dar anlamda *skolâstik yöntem*; "evet ve hayır (*sic et non*)" yöntemi oluşmuştur. Bu yöntemde, ele alınan otoritelerin her konuda düşünmüş ve söylemiş oldukları kanaatler (*sententia*) birbirlerinin karşısına konur; sonra da bunları olabildiğince anlatacak, birleştirecek çözüm yolları bulunmaya çalışılır. Bu yöntem aynı zamanda Abaelardus'un aynı adı taşıyan eserinden alınmıştır.³ Şimdi bu düşünürü biraz daha yakından tanımak için, hayatı hakkında yazılanlara göz atmak yerinde olur.

² İsmail Kılıoğlu, <http://www.enfal.de/sosyalbilimler/s/045.htm>

³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1966, s.158,159

3- Abaelardus'un Hayatı

Fransız mantıkçı, ahlâk filozofu ve tanrıbilimci Petrus Abaelardus'un diğer bir adı da Salisbury'li Johannes'in bildirdiğine göre, Palatinumlu gezgin anlamına gelen "Peripateticus Palatinus"dur. Erken skolâstik dönemde Anselmus'un inanç- akıl ilişkisi bağlamında gerçekleştirdiği tartışmayı kendi dönemine de taşıyan, yüksek skolâstikğin habercisi, Ortaçağ felsefesinin en önemli problemlerinden olan "tümeller" tartışmasını başlatan Petrus Abaelardus, tümeller konusundaki bu ilk sentezi dolayısıyla XIII. Yüzyılın büyük sentezine giden yolda önemli açılımlar sağlamış olan ortaçağ Hıristiyan düşünürüdür. O, kavramcılığıyla sadece büyük sentezin önünü açmakla kalmamış, dikkatleri bu dünyaya çekme yolunda önemli bir adım atmış, Ockham'lı William'a çıkacak yoldaki engelleri ortadan kaldırmış, ortaçağ düşüncesinin en kritik eşiğinde duran, ortaçağ felsefe tarihinin en gözde filozoflarından biridir.⁴

1079 tarihinde Nantes yakınında Palais'de doğan Petrus Abaelardus, ilk gençlik yıllarında geldiği Paris'te diyalektik ve teoloji öğrenimi görür. Tüm felsefesini mantık, teoloji ve ahlâk felsefesine adanmış Abaelardus, ontolojik sorunları ikinci plana atar.⁵

Bir filozof olarak Abaelardus Fransızdır; açıklık, kesinlik, şekil mükemmelliği tutkusuna sahiptir; inancı zekâ ürünü; "tanrısı" mantıktır. Abaelardus Roscelin'in fikirlerini kavrayamayacak kadar fazla spekülâtif ve Guillaume de Champeaux'un teorisine razı olamayacak kadar da fazla pozitif düşüncelidir. Diğer taraftan Abaelardus, skolâstiklerin en serbesti, en cesuru, en kesin tavırlısıdır. Kiliseye karşı saygılı olmakla beraber, yeri gelince, onun kendisine vereceği zarardan da korkmaz. Vahyedilmiş hakikatle aklî hakikatin aynı olduğunu savunur. Ancak artık o, Anselmus gibi, Augustinus'un "credo"sunu (*anlamak için inanıyorum/ Credo, ut intellectum est*) kabul etmez.⁶

Abaelardus, tümeller konusunda karşıt uçları temsil eden filozoflardan önce nominalist Roscelin'in, sonra realist Guillaume de Champeaux'un öğrencisi olur, onlarla bu konuda sert tartışmalara girer.⁷ O Skolâstikğin başlıca yönelimlerini asıl kaynaklarından

⁴ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, 1999, s. 197.
<http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=2746>

⁵ Betül Çotuksöken, Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul, 2000, s.207.

⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul, 1998, s. 155-159.

⁷ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s.197

araştırır, bir münakaşada Guillaume de Champeaux'u mağlup ederek "cedelci" olarak büyük bir ün kazanır. Mazhar olduğu itibar Paris'te Chartres Medresesindeki tedrisatıyla bir kat daha artar.⁸ O zamanın en ünlü din bilginlerinden biri olan Leon'lu Anselmus'tan (*bu başpiskopos Anselmus değildir.*)⁹ Teoloji dersleri de almış olan Abaelardus'un Heleoise ile olan aşk ilişkisi de meşhurdur. Yaklaşık 35 yaşlarında iken ünlü Chartres Medresesi rahiplerinden Fulbert'in yeğeni Heleoise'ye âşık olur. Bu yasak aşktan bir erkek çocuğunun dünyaya gelmesi üzerine gizlice evlenen Abaelardus olayın duyulması üzerine hadım edilir ve Saint-Dennis manastırında inzivaya çekilir. Heleoise de amcasının gazabından kurtulmak için bir manastıra sığınmak zorunda kalır. Bu münzevî hayat Abaelardus'a, büyük ün kazandıran eserlerini yazma fırsatı verir. Yaşam Öyküsü (*Historia Calamitatum Mearum*) adlı eserinde Abaelardus bu vakıyı da etraflıca hikâye etmiştir.¹⁰

Abaelardus'un bu ilginç hayatı ve ilişkisi çağdaşlarını bu aşk hikâyesi dolayısıyla bir kat daha ilgilendirir. Kitapları elden ele, kasabadan kasabaya, şehirden şehre dolaşır; diğer başka bazı memleketlere, özellikle İtalya'ya da götürülür. Hatta papanın sarayında bu eserler heyecanla okunur. Sokaklarda, evlerde erkekler ve hatta kadınlar Abaelardus'un iddialarını münakaşa ederler. Buna rağmen, yorulmaz muhalifi olan Clairvauxlu Bernard'ın teşebbüsü ve ihbarı ile Abaelardus, ikinci kez aforoz ve mahkûm edilir, ikinci mahkûmiyetten az sonra Bourgogne de Saint Marcel Manastırı'nda ölür. (ö. 1142).¹¹

4- Eserleri

En önemli yapıtı, Kitabı mukaddes ve ilk dönem kilise babalarının aynı konu üzerine öne sürülen karşıt görüşleri ele alarak sıkı bir analize tabi tuttukten sonra hiçbir yargıya varmaksızın ortaya koyduğu bir alıntılar derlemesi olan **Sic et Non** (*Evet ve Hayır /Hem Öyle Hem Öyle Değil*) adlı yapıtıdır.

Theologia Christiana (*Hıristiyan Teolojisi*)'da diyalektik çözümlemeyle teslis inancının kökenlerine ilişkin analizler yer alır.

⁸ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, İstanbul 1997, s. 298.

⁹ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi, Ortaçağ*, Çev. Muammer Sencer, Ankara 1972, s. 208.

¹⁰ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s.197, 198.

¹¹ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 298,299; Bkz: Jay Ruud, *Encyclopedia of Medieval Literature*, New York 2005, p. 2.

De Unitate et Trinitate Divina (Tanrının Birliği ve Üçlüğü Üzerine) çoğunlukla karıştırılan ve Heleise ile olan ilişkisinden sonra yalnızlığından faydalanarak yazdığı bu eserle Abaelardus kilise tarafından aforoz edilmiş, kitapları yakılmıştır. **Introductio ad Theologiam (Teolojiye Giriş)**¹² **Theologia Summi Boni** (En Yüce İyinin Tanrıbilimi). Üç teoloji kitabının da tek ortak konusu kutsal üçlemedir (*trinitas*).¹³

Ahlâkla ilgili görüşlerinden meydana gelen **Ethica (Ahlâk)** ve Tanrı katında önemli olanın niyet olduğunu ifade ettiği için, Abaelardus'un ahlâk anlayışı "niyet ahlâkı" olarak isimlendirilir. Gerçekte Hıristiyanlığın ahlâki yönleri üzerine teolojik bir monograf olan *Ethica*'sı, Tanrı ve teslis üzerine bir monograf olan *Theologia*'sının bir kopyasıdır.¹⁴ Ayrıca **Scito te ipsum (Kendini Bil)** adlı eser de insan davranışının Tanrı'nın gözünde insanı ne daha iyi, ne de daha kötü yapabileceğini dile getiren ahlâk görüşlerinin bulunduğu önemli eserleri arasındadır.

Tümeller hakkındaki görüşlerini içeren **Logica Ingredientibus (Yeni Başlayanlar için Mantık)** ve dinî söylemle felsefî söylemin ahlâk alanına bakışını karşılaştırdığı **Dialogus Inter Philosophum, Judaeum et Christianum (Bir Filozof, Bir Yahudi ve Bir Hıristiyan Arasında Konuşma)**,¹⁵ eserlerinden bazılarını oluşturur.

Abaelardus'un ele aldığı iki büyük mantık kitabı bulunmaktadır. Asıl konusu tümeller olan ve Aristotelesçi mantık geleneğinin açıkça görüldüğü **Logica Ingredientibus (Yeni Başlayanlar için Mantık)** ile **Dialectica (Diyalektik)**.¹⁶

Ayrıca bir otobiyografi de denilebilecek olan **Historia Calamitatum (Bir Mutsuzluk Öyküsü)*** belli başlı eserleri arasındadır. Abaelardus'un dil bilgisi üzerine yazdığı kitabı "Grammatica" ise günümüze ulaşmamıştır. Diğer eserleri bir çok dile çevrilmiştir.

¹² Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 155.

¹³ Çotuksöken, Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, s. 209.

¹⁴ D.E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, Oxford 2002, p. XXXI.

¹⁵ Cevzici, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s.198.

¹⁶ Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, "Dil- Mantık Filozofu Olarak Abaelardus ve Ockham", İstanbul 1993, s.128.

* Betül Çotuksöken tarafından aynı adla Türkçe'ye çevrilmiştir. Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

5- Dil ve Mantık Hakkındaki Görüşleri

Ortaçağ felsefesi bir bakıma bir dil ve mantık felsefesidir. Bu dönemde dile ve dil felsefesine büyük ağırlık verilmiştir. İlkçağ felsefesine ilişkin bilgisi oldukça sınırlı olan ve bu bilgisi daha çok Augustinus gibi ilk Hıristiyan düşünürlerin yorumlarına dayanan Abaelardus'un mantık alanında elinde en azından Aristoteles'in "Kategoriler"i, "Yorum Üzerine"si, Boethius'un bu yapıtlar üzerine yorumları ile Porphyrius'un "Isagoge"si gibi temel kaynaklar bulunduğu bilinmektedir. Abaelardus'un bu kaynaklardaki kimi yanlışlıkları ve atlamaları fark edip bunlar üzerine yoğunlaşması Aristoteles takipçisi gibi görünmesine neden olur. Oysa bu eserleri tanıyarak yaptığı mantık çalışmaları onun özgün bir "dil felsefesi" ve "mantık kuramı" geliştirmesini sağlamıştır. Abaelardus adı geçen özgün kaynakları gelişkin ve kapsamlı bir "sözcüklerin ve tümcelerin anlamlandırılması kuramı"nı üretmek üzere kullanan ilk felsefecidir. Abaelardus'un mantık kuramının Aristoteles'inkinden ayrıldığı temel nokta, önermelere (*tümcelere*) ve önermelerin ne söylediklerine, terimlerden (*sözcüklerden*) ya da terimlerin anlamlarından daha çok ağırlık tanınmasıdır.¹⁷

Abaelardus'un felsefi söyleminde mantığa ilişkin belirleyişler çok büyük bir yer tutar. Yani diyalektik ve gramere ilişkin çalışmalar onun için son derece önemlidir. Mantık tasarımı bakımından Abaelardus, Aristoteles'in ve stoacıların tutumunu benimseyen Boethius'u otorite olarak kabul etmektedir. Aristoteles mantığında kavramların tanımı göz önünde bulundurulduğu halde anlambilimsel çözümlerden söz edilmemektedir. Hâlbuki bütün stoacılar gibi, ortaçağ mantıkçıları da bu hususta duyarlıydılar. Varolan – düşünme –dil arasındaki ilişkide Abaelardus, düşünme ve dil üzerinde doğrudan, gerçeklik alanındaki varolan üzerinde de dolaylı olarak durur.¹⁸

Abaelardus'u Orta Çağın diğer düşünürlerinden ayıran bir diğer özelliğine kısaca değinmek gerekir. Orta Çağ düşüncesinin temel tartışma konularından biri de tümeller sorunudur. Ve bu soruna ilişkin tartışmalar neredeyse Orta Çağı dolduran büyüklüktedir.

Her ne kadar Abaelardus, nominalist anlayıştaki Ockham'lı William'ın habercisi olarak görülse de,¹⁹ kendinden öncekilerden farklı bir konumda bulunuyordu. O, dünyada Boethius'un tümel kriterini sağlayacak hiçbir reel obje bulunamayacağını düşünür. Öyle ki o,

¹⁷ <http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=2746>

¹⁸ Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s. 128–130.

¹⁹ Çotuksöken, Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, s. 210.

Boethius'un kendi diyalektik stratejisine, tümelin ilkin her tekil şeyin reel yapısı olduğu görüşüne, sonra da onun, şeylerin koleksiyonu olduğu görüşüne karşı çıkar.²⁰ Tümelin gerçekliği her münferit varlıkta kendini ferdî olarak meydana çıkarır (*universalia in rebus*). Eşyanın suretleri (*idea*) ezelden beri ilahi akılda kavramlar halinde (*conceptus mentis*) vardılar. İnsan bu kavramlara, ancak onlara nazaran yaratılmış olan eşyada, kendi aklıyla vâkıf olabilir.²¹ Tümeller tartışmasında evrensel eşyadan sonradır (*universale post rem*) diyen aşırı nominalizmle, evrensel eşyadan öncedir (*universale ante rem*) düsturunu kabul eden aşırı realizm arasında şu şekilde özetlenebilen bir orta doktrine ulaşıldı: evrensel ne eşyadan önce, ne eşyadan sonradır, fakat "eşyadadır" (*universale neque ante rem nec post rem, sed In RE*). Bu Abaelardus'un *konseptualizm*'idir.²² O'nun tümeller konusundaki bütün uğraşısı, realizmin saçma sonuçlara götürdüğünü ortaya koymaktır.²³ Bunun yanında isimlerin de nesnelere kanıtlamayacağını, dolayısıyla nesnelere söylenen isimlerin semantik bir ilişkiyi ve referansı içermesi gerektiğini ileri sürer.²⁴ Çünkü isimler de tümeldir. Ayrıca şeyler ve kelimeler tümeller olarak adlandırılabilirdikleri için, tümelin tanımının şeylere bağlı olarak nasıl yapılacağı sorulmalıdır.²⁵

6- Teoloji ve Hıristiyanlık Hakkındaki Görüşleri

Abaelardus tümeller münakaşasında aldığı bu *devşirmeci* veya bireşimci (*eclectique*) tavrıdan ve görüldüğü kadarıyla, fikren kemale ermeden yazılmış olan Cedel'indeki (*Dialectique*) mantikî araştırmadan ziyade önemli olan teoloji ve felsefedeki genel durumudur. Şüphe yok ki Abaelardus ortaçağda aydınlanma felsefesi tarihinde en önemli yeri değılse bile her halde önemli bir yer işgal eder. Abaelardus'a göre bütün meleke veya kuvveler gibi akılda insana, kendi yararına olarak bahş edilmiştir. Özellikle "Bir filozof, bir Yahudi ve bir Hıristiyan arasında konuşma" adlı eserde, teolog Abaelardus, dikkate değer ve cesur ifadeler kullanmakta, baskı ve otoritenin ancak kararlaştırılan bir dayanak olabileceğini söylemektedir. Şüphenin de kendine has kıymeti vardır, şüphe araştırmaya,

²⁰ Peter King, *The Metaphysics of Peter Abelard*, Cambridge Comp. to P. Abelard, (CUP 2004) p. 66.

²¹ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 299.

²² Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 154.

²³ King, *The Metaphysics of Peter Abelard*, p. 66.

²⁴ John Morenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 2001, p. 184.

²⁵ Peter Abelard, *Logica Ingredientibus*, (*Five Texts on the Medieval Problem of Universals* içinde, ed: Paul Vincent Spade), 1994, p. 29.

araştırmada hakikate eriştirir. İspat gücüne sahip olan Kitab-ı Mukaddesin ayetleri yahut mucizeler değil, akıldır. Vahdet, zaruret (*vucub*), yakın, külliyât kudretini temsil eden akıldır. Önce ilmi, (yasa) elde etmeli, sonra iman etmeli. (Önce akıl sonra yasa *IPlus ratio quam lex!*). Akıl şeriatın ve şeriat da âdetlerin üstünde olmalı. Yani akıl inancın yerine geçmemeli, onun önünde bulunmalıdır. Hıristiyan dogmalarının kesin mantıksal kanıtlarının açık bir şekilde ortaya konulamayacağını düşünmektedir.²⁶ Abaelardus'a göre, İsevî olmak demek mantıklı olmak demektir. Mesela fikren aydınlanmış olan kimseye göre orucun manası nefsin ilahiliğe doğru yükselmesi demektir. Zira onun pekâlâ bildiği şekilde, ilme dayanan bir evren tasavvurunda muayyen bir mekânda cennet ve cehennem için bir mahal yoktur; teslisin ilk dayanağı ise ancak Allah'ın kudret, hikmet ve muhabbeti olduğunu ifade eder.²⁷

Teolojiye Giriş isimli kitabının kınanmasına yol açan en önemli bölüm, üçleme öğretisidir. Üçlemede Babanın Bir ya da İyilik olduğunu söyler; Oğul, Logos ya da Tanrının bilgisidir, idealleri içerir ve Ruh-ul – Kudüs, Dünya ruhudur. Aynı zamanda üç kişiyi Tanrı'nın gücü, akli ve iradesi olarak karakterize edecektir.²⁸

Abaelardus'un *Sic et Non (Evet ve Hayır)* adlı eserinin hedefi doğrudan doğruya bir aydınlanma fikri (*Aufklaerung*) uyandırmak değildir. Fakat yukarıda da bahsettiğimiz gibi Abaelardus, önemli bütün nazariyeler hakkında kilise babalarından önde gelenlerinin görüşlerini leh ve aleyhte olarak karşı karşıya koyup meselenin çözümünü okuyana bırakmakla faydalı, verimli ve kendisinden sonra gelenler tarafından çok defa kullanılan bu yöntemi meydana getirmiş oldu.²⁹ Bu yöntem bu haliyle bilimsel araştırmalarda tercih edilen bir yöntem olmadığı gibi küçük görüldüğü de olur. Oysa soyut metafizik konuların doğası gereği hüküm verenin hükmünün sadece o kişinin yorumu olduğu gerçeğiyle karşı karşıya bırakır. Bu açıdan skolâstik yöntem bazen yorum ve değerlendirmeyi okuyucu veya dinleyiciye bırakmakla daha farklı fikirlerin ortaya çıkmasına imkan sağlamış olabilir.

Abaelardus'un ahlâk felsefesi ile tanrıbilimi, mantık felsefesinde tümeller konusunda ulaştığı sonuca dayanır. Başka bir deyişle Abaelardus'a göre tanrıbilimin dogmaları ve ahlâk felsefesinin kavramları birer tümeldir ve dilde bağlamlarına göre yer

²⁶ Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul 1995, s. 227.

²⁷ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 299,300.

²⁸ Thilly, *Felsefe Tarihi*, s. 227.

²⁹ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 300

alırlar. Hem Stoacı etikten hem de Hristiyanlığın “cezalandırma ve ödüllendirme” öğretilerinden etkilenen Abaelardus, etik konusundaki düşüncelerini yukarıda ifade ettiğimiz eserlerinde ortaya koyar. Bu eserlerinde insan ilişkilerindeki öznel öğeyi kurgular ve “yönelim”in ya da “niyet”in bir eylemin ahlâki niteliğindeki önemi üzerinde durur.³⁰

7- Ahlâk Anlayışı

Skolâstiğin ahlâki bir yandan emir ahlâkıdır: “iyi”yi yapmak Tanrıya itaat etmek, onun emirlerini yerine getirmektir. Diğer yandan da bir “değer” ahlâkıdır: Tanrı iyi’nin tümüdür. Onun için insanın eyleminde göz önünde bulunduracağı en son gaye, en yüksek değere, bu “en yüksek iyi” ye ulaşmaktır: Tanrıyı seyre dalmadır.³¹

Bir filozofun ahlâk anlayışının belirlenmesinde ölçü alınan şeylerden biri de o filozofun insana nasıl baktığı veya nasıl bir insan tasarladığıdır. Abaelardus’un insanı doğaldır; çünkü hiçbir insan fiili, ahlâken iyi veya kötü değildir. Yalnızca niyetlerimiz eylemlerimizin ahlâkiliğini belirler ama niyetlerimiz de ilahi yasanın standartlarıyla aydınlanmalıdır.³² Onun ahlâk anlayışının merkezine niyet teorisi ve günah kavramını yerleştirdiği dikkate alınınca, Hristiyan anlayışa ne kadar yakınlaştığı da görülür. Kutsal kitapta insanın varoluşu ve nasıl bir varlık yapısı olduğu anlatılır. Tanrı insanı kendi imgesine, imajına göre yarattı. Ancak ne zaman ki insan Tanrı’nın buyruğuna uymayıp yasak olanı yaptı, Tanrı’ya baş kaldırmış oldu; Tanrı gibi olmaya yeltendiği an, Tanrıdan uzaklaştı; iyi ile kötünün bilincine vardı. Bundan böyle insanın kurtuluşa ihtiyacı vardır; bunu gerçekleştirecek olan da insanın kendisi değil, Tanrı’dır. Tanrı’nın emirlerini yerine getiren, bireysel aklını, Tanrı’nın aklına bağlayan kişi sonunda kurtuluşa erişebilecektir. İnsan nasıl ki aklıyla tanrısal olana bağlanırsa, kişi olmasıyla da tanrısal kişiye bağlanır. İnsan akıllı bir birey, olarak aklını kullanarak, iyiyi kötüden; doğruyu yanlıştan ayırır ve dolayısıyla ahlâk varlığı haline gelir. İnsan küçük bir evrendir artık. Hristiyanlığın insan anlayışı kısaca budur.

Abaelardus’un insan anlayışı da büyük ölçüde bu çizgidedir. Bu nedenle de Abaelardus’un insan sorununa getirdiği çözümün karakteri ‘geleneksel ve rasyonalisttir.’ Ona göre insan hem bir beden hem de bir ruh varlığıdır. Her iki yanın gerçekliğini de kabul eder. Fakat kimi işlevleri bakımından ruh yanı daha çok önem taşır. Mesela, bilgi elde etme, bilen

³⁰ <http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=2746>

³¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.159.

³² Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, p. XXXII.

bir varlık haline gelme, ruha ilişkin işlevler sonucu olur. Eylemde ya da pratik alanda, kısaca ahlâk varlığı olarak da ruh yanı çok büyük bir önem taşır. Ruh yanının da iki belirgin yönü vardır: erdemler, kusurlar; bunlar birbirine karşıttır. İnsanları birbirinden ayrı kılan da ruh yanına ilişkin nitelikler, özelliklerdir. Bedensel yapı, genel insanî özellikler bütün insanlarda aynıdır; onları farklı kılan ruhî nitelikleridir.³³

Abaelardus'a göre insan başlangıçta ne iyi ne de kötüdür. İnsana iyi ya da kötü niteliğini vermek çok da kolay bir iş değildir. İnsan anlayışında, insanı değerlendirişinde akla, insanın akıl yanına, ruhunda akla egemen olmasına en çok değeri veren Abaelardus'un ahlâk anlayışı da kuşkusuz akla en büyük yeri, değeri veren bir anlayış olacaktır.

Abaelardus, Batı Ortaçağının bir temsilcisi olma özelliğinin avantaj ve dezavantajlarını kullanarak, dinlerin ve felsefenin ahlâka bakışını kuşatan bir perspektif sunar. Abaelardus'un yaşadığı döneme gelinceye kadar geçen sürenin hemen tüm düşünce yapılarını özümsemiş bir düşünür olarak nitelendirilişi işte buradan kaynaklanır. Abaelardus, eylem-niyet arasındaki ilişkiyi sık sık gündeme getirir ve ahlâka ilişkin değerlendirmelerde eylemin yeterli olmadığını vurgular; bu noktada da Antikçağı aştığı görülür. Çünkü Antikçağda her türlü değerlendirme eylemle doğrudan ilgilidir; eylemin arka planı göz önüne alınmaz.

Eylem Abaelardus'a göre kendi başına bir varlık alanı olarak ne iyi ne de kötüdür. Kendi kendine eylem ayrımsızdır; aynı dış dünyadaki tek tek nesnelere gibi. Eylem de tıpkı bir nesne gibi bir bilgi objesidir; ama bu bilgi değerlerin bilgisidir. Eyleme iyi veya kötü şeklinde yaklaşılır. İlk planda değerler alanından bağımsız olan eylemler, yüzeysel bir bakışla kendilerine yaklaşılabilecek bir alan değildir. Sıradan bir bakışla eylemin değeri hakkında yargıda bulunulamaz. Niyetin (*istek, irade, yönelim*) farklılığına göre, eylem iyi ya da kötü diye nitelendirilecektir; öyleyse eylemin belirleyicisi niyettir, istektir. Kötülüğün eylemin kendisinde değil eylemin kökenindeki yönelimde (*niyette*) yattığını savunan Abaelardus, kötülük ile günahı birbirinden ayırıp kötülüğün bir günah değil, günah işlemeye bir yönelim olduğunu öne sürer. Abaelardus'un görüşünde "günah", kişinin yapılmaması gerektiğini bildiği halde o şeyi yapması ya da o şeyin yapılmasına rıza göstermesi veya yapması gerektiğini bildiği halde o şeyi yapmayı atlaması ya da unutmasıdır.³⁴

³³ Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, "Petrus Abaelardus'un Ahlâk Anlayışı", İstanbul, 1993, s. 145, 146.

³⁴ Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s.147, 149.

Abaelardus'un ahlâk anlayışı, Augustinus'un aşk ahlâkı ve Aquinaslı Thomas'ın ebedî saadet ahlâkıyla birlikte, Hıristiyan Ortaçağ felsefesinin üç büyük ve önemli ahlâk görüşünden birisidir. Onun ahlâk anlayışı da, şüphesiz ki, dinî ve din temelli bir ahlâk görüşüdür. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse; Augustinus ve Thomas'ın ahlâk anlayışları sonuççu ya da teleolojik oldukları halde, Abaelardus'un ahlâkı bir niyet ahlâkıdır. Başka bir ifadeyle, o ahlâklılığın eylem ve eylemlerin sonuçlarından ziyade, kişinin içsel yaşantısıyla, ruhî saflığıyla veya niyetleriyle ilgili olduğunu düşünür.

Onun kötü olarak gördüğü tek şey şudur: "kötü ve olumsuz olana rıza göstermek, uygunsuz olanı tasdik etmektir". Yani Abaelardus'un "kötü" tanımlamasından yola çıkarak anladığımız şey, iyiyi istemek yolunda çaba sarf ederken ortaya koyduğumuz irade ve aldığımız zevk ahlâksızlık olarak değerlendirilmemelidir. Hatta Abaelardus arzuları bile mahkûm etmez. İnananlara her ne kadar şehvî duygulara yenik düşmemeleri emredilmiş olsa bile, bu duygulara sahip olmakta herhangi bir sakınca ya da kötülük yoktur. Kişi iradesinin aksine zorlanabilir veya kendisine haz verecek bir eylemde bulunabilir, her iki durumda Abaelardus'a göre ahlâksızlık sayılmaz.

Abaelardus aynı bakış açısı veya değerlendirme tarzının Tanrı içinde geçerli olduğunu düşünür; "iş eyleme gelince, Tanrı eylemden ziyade, zihni (niyeti) dikkate alır, çünkü bir eylem, ister iyi ister kötü niyetten kaynaklansın, kişinin değerine hiçbir şey katmaz. Nitekim Tanrı'nın İbrahim'e oğlu İsmail'i kendisine kurban etmesini emrettiği zaman, burada O, İbrahim'in örnek olacak itaatini denemek niyetiyle hareket ettiği için, kötü ve tutarsız bir hareket olarak görülemez der.³⁵

Abaelardus, iyi olacağını düşünerek yanlış yapan kimsenin suçlu olmayacağını düşünür.³⁶ Niyete bağlı ahlâkın günah tanımı da benzer şekilde olacaktır. Günah, davranışların nasıllığıyla işlenmez; yani davranışın tek başına kendinde iyi veya kötü oluşu günahı belirlemez. Günah, yanlışlığını bilerek, özgür irademizle katıldığımız eylemlerin sonucunda açığa çıkar.³⁷

³⁵ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 208, 209.

³⁶ Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, p. XXXII.

³⁷ Tuncar Tuğcu, *Batı felsefesi Tarihi, (İlkçağ- Ortaçağ)*, Ankara 1997, s. 227; Bkz: Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, p. XXXII vd.

Kişi kendisini istek ve arzuların insafına mı bırakmalı, yoksa onları mutlak denetimi altına mı almalıdır? Kişinin bu soruya vereceği cevap, onun ahlâklı olup olmadığını, günah işleyip işlemediğini belirleyen en önemli ölçüdür. Günah sadece kişi kendisini cinsel arzuya bıraktığı, ona rıza gösterdiği, onu bütünüyle olumladığı zaman ortaya çıkar. “Şu halde, günah bir kadın için şehevî arzular beslemek değil, şehevî arzuya rıza göstermektir; lanetli olan, ilişki arzusu değil, fakat iradenin rızasıdır.” Arzu ve duyguların iradenin kontrolünden çıkması ahlâksızlıktır; yoksa arzu ve duygunun bizatihi kendisi kişiyi ahlâksız yapmaz, günaha mahkûm etmez. Ahlâklılık denilen şey, gerçekte söz konusu arzulara karşı verdiğimiz bu mücadeleden başka bir şey değildir. Şehevî arzular üzerinde kazanılacak mutlak hâkimiyet, Abaelardus’a göre, insanın kazanabileceği en büyük zaferdir.³⁸

Günah ile günah işlemek birbirinden farklı şeylerdir. Abaelardus, bu ayrım konusunda o kadar ısrar eder ki, sadece kötü fiilin, günah olarak adlandırmaya uygun olmayacağını söylemekle kalmaz, aynı zamanda kötü fiilin vuku bulmasının da günahın büyüklüğüne hiçbir şey ilave etmeyeceğine inanır. Tanrı, eylemlerimizi göz önünde bulundurmadan önce, bu eylemleri, nasıl bir ruh haliyle gerçekleştirdiğimize bakar. Gerçekte onun bizim hatalarımızı niyetlerimizle ölçtüğünü söyleyebiliriz. Abaelardus şunları da ekler: “Yeremya’da Tanrı’nın dizginleri ve yürekleri yokladığının yazılmasının sebebi de budur: harikulâde bir tarzda başkalarının görmediğini gören Tanrı, günahları cezalandırırken fiilleri göz önünde bulundurmaz; sadece niyetlere bakar; hâlbuki bizler, bunun tam tersine, bilmediğimiz niyetleri göz önünde bulundurmamız ve cezaları, gördüğümüz eylemlere göre veririz.” Meseleye böyle bakıldığında bir günah varsa bu ruhun günahıdır. Eylemdeki günahlık, onu canlı tutan ruhla ilgilidir. “Ahlâkî iyi” içinde aynı şeyleri söylemek mümkündür.³⁹

Abaelardus’a göre anlamlar içinde buldukları bağlama göre değerlendirilmelidirler. Ahlâk için de aynı durum söz konusudur. Eylem niyet bağlamında ele alınmalıdır; görünüşlerle, salt görünen eylemle yetinilmemelidir. Ona göre, “ gerçekten eğer insanî niyetler değil de, şeylerin kendisi dikkate alınırsa, eğer ahlâkın asıl değeri değil de, eylemlerin nesnel sonuçları yargılanırsa ve bu yargılamaya göre, eylemlerin görünümüne göre onlar değerlendirilirse, kimi insanların diğerlerinden daha doğru, daha cesaretli, çok iyi ya da çok kötü olduğu yargısına varılacaktır.

³⁸ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 210.

³⁹ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, İstanbul 2003, s. 401, 402.

Eylem – niyet arasındaki ilişkide en doğru ve en mutlak değerlendirmeyi yapan en yüce iyi olan Tanrı'dır. “en yüce iyi” üzerinde ilkçağdan itibaren yapılan spekülasyonların doğruluk değeri üzerindeki tartışmalar bir yana bırakılırsa en kısa söyleyişle o, vahye dayalı dinlerin *Tanrısıdır*. Bu Tanrı her şeyi yaratan ve bilen, her şeye gücü yeten, mutlak varlıktır.

İnsanın amacı da, bu dünyadaki gelip geçici mutluluklar değil, ölümden sonraki zaman boyutu içerisinde, en yüce iyi olan Tanrı'nın vereceği son derece adil kararlarla layık olacağı sonsuz mutluluktur. En aşağı kötülük ise sürekli cezalandırılmadır. Burada bir noktaya vurgu yapmak yerinde olacaktır. O da şudur; insanın tam bir ahlâk varlığı olabilmesi ölümsüzlüğünde anlam kazanmaktadır. Yani insanın ahlâk varlığı oluşu ölümsüzlüğünü (*tekrar dirilme*) gerektirmektedir. Çünkü bu anlayışa göre insan, ölümden sonra ödüle kavuşacaktır.⁴⁰

Abaelardus iki önemli soruyu gündeme getirir. 1- En yüce iyi nedir? 2- En yüce iyiye nasıl ulaşılır. Birinci sorunun cevabı, yukarı da ifade edildiği gibi hiç şüphesiz Tanrı'dır. Abaelardus ikinci soruyu sormakla bir bakıma eylem alanını da göz ardı etmediğini göstermektedir. Çünkü en yüce iyiye erdemlerle ulaşılır. Ve erdemler aklın, temkinin eksik olmadığı her eylemde vardır. Abaelardus erdemi iki yönden ele alır: Biri insan ruhunun, insanın ruhsal yapısının iyi yanları olarak; bu anlamda erdem, insanın varlık koşulu olmaktadır. Diğer de insana ilişkin en yüce iyinin aracı olarak.⁴¹

Bütün skolâstik filozofları derinden etkilemiş olan Aristoteles'ten doğaldır ki Abaelardus da etkilenmiştir. O erdemi şöyle tanımlamaktadır: “erdem, ruhun kazanılmış ve sürekli, kalıcı, yetkin bir durumdur. Bunun tersine kusurun da aynı şekilde kazanılmış ve kalıcı, sürekli, kınanacak, kötü bir durum olduğunu düşünüyorum. Kazanılmış ve sürekli, kalıcı bir durumla Aristoteles'in *Kategoriler*'indeki niteliğin birinci türü dediği şeyi anlıyorum.” Bu açıklamaya göre erdem şahsîdir. Ferde aittir. Ancak işlevi yönünden ele alındığında tek kişinin erdemli olması, erdeme uygun davranması nesneliliği bakımından yeterli değildir, diğer insanları da gerekli kılar.

Abaelardus, sadece Aristoteles'in etkisinde kalmaz, Cicero ve Plotinos da onu etkileyen öteki filozoflardır. Abaelardus'un erdemi bölümlere ayırırken kullandığı terminoloji Cicero'yu hatırlatmaktadır. Bu etkilenmelerin ışığında Abaelardus erdemi nasıl görür? Her

⁴⁰ Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s.149, 150.

⁴¹ Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s.150.

şeyden önce Aristoteles'in erdemle ilgili olarak verdiği tanım filozof tarafından aynen benimsenir. Erdemlerin bölünmesinde yine klasik şema gündeme gelir. Abaelardus'a göre erdem dörde ayrılır; ama temel nitelikli erdem olan temkin (*aklıbaşındalık, dikkat/prudentia*) öteki hiçbir erdemde eksik değildir. Bu erdemlerin anasıdır; onları besleyen kaynaktır. Abaelardus; temkine, akla, pratik akla bu kadar önem vermesiyle de ahlâk anlayışındaki rasyonalizmi de pekiştirmiş olur.⁴²

Rasyonalist bir filozof olarak Abaelardus'ta akılcılık, bir yöntemdir. Ardından bu yöntem pratik aklın en sonunda ulaşacağı mutluluktaki payında ortaya çıkar. Ona göre akılcı olmak filozofa düşen en büyük görevdir; filozofu filozof yapan akılcılığıdır. Bu nedenle, bir hayal çerçevesinde oluşturulan *Dialogus*'taki filozofun oluşturacağı veya önereceği ahlâkta akılcı bir ahlâk olacaktır. Aklın pratik işleyişine, özel bir deyişle temkine, sisteminde büyük önem verecektir. Ahlâk akılla açıklandığında, temele akıl konduğunda ancak dar kalıplardan kurtulacak ve evrensel olacaktır.

Dialogus'ta dinlerin sunduğu ahlâk normlarının eleştiri ortamına getirilmesi, bir yandan onların evrensel olmadığını gösterme çabasından, öte yandan da ahlâkın içeriğinin eğer olacaksa kurallarının, evrensel olması gerektiği kaygısından ileri gelmektedir.

İnsanın akıl yanı, onu aynı zamanda Tanrı'ya da bağlamaktadır. Abaelardus için *temkin (prudentia)*, hem öteki erdemlerin temeli durumundadır, hem de sonunda tanrısal akla bağlanmanın aracı durumundadır. Temkin, erdemli olmanın gerekli ama yeterli olmayan koşuludur. Tam erdemli olabilmek için âdil, güçlü, ölçülü de olmak gerekir. Bu üç erdem erdem toplumsal yanını oluşturur. Âdil, güçlü (*ruh gücü*) ve ölçülü olmak öteki bireyleri de gerekli kılar.⁴³

Yine *Dialogus*'ta "Herkes gerekeni veren bir erdem olarak kısaca tanımlanan *adaletle*; edep (*saygı/reverentia*), yardımseverlik (*beneficentia*), doğruluk (*veracitas*) ve cezalandırma (*vindicatio*) arasında ilişki vardır der. Abaelardus, adalet için öz olarak aynı olan bir başka tanım daha verir. "Adalet toplumsal yasalarla ilgilidir; o her bir kimseye değerine göre davranmaya dayanır."

Cesaret (kahramanlık, Güç/Fortitudo) ya da ruhun gücü iki kısma ayrılır: sabır ve cesaret; *ölçülülük (kendine hükmetmeltemperentia)* ise, duygular üzerindeki hâkimiyette,

⁴² Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s.150, 152.

⁴³ Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s.152.

onları sınırlamada kendini gösterir. Bütün bu erdemlerin gerçekleşmesi ancak temkin aracılığıyla olur.

Ölçülülük, aşırılıklardan uzak durmak, ılımlı olmak hiç de kolay bir şey değildir. Bu, her şeyden önce temkinli olmayı gerektirir. Temkinli insan ölçülüdür. Ölçülülüğünü gösteren insan da temelde temkinlidir. Antikçağda olduğu gibi aşırılıklardan kaçınmak, azla yetinmek, erdemli olmanın gereklerinden biridir.

Erdemler insana neyi sağlar? Daha önce de belirtildiği gibi, erdemler insana en yüce iyiyi, sonsuz mutluluğu sağlayacaktır. Erdemle, ahlâkın içsel boyutu ile dışsal görünüşü arasında bir köprü kurulduğu gibi, içinde yaşanılan zaman ile, ölümden sonrası arasında da bir bağlantı kurulmuş olacaktır. Dolayısıyla erdem Abaelardus'un ahlâk anlayışının en önemli kavramlarından biri olmaktadır.

Tümeller sorunu genelde bütün bir felsefe tarihinin, özelde de Ortaçağın en önemli sorunlarından birini oluşturmaktadır. Abaelardus'un ahlâk anlayışının en önemli kavramı olan erdemi bu açıdan değerlendirdiğimizde şunu görürüz. Tümel nesneden çıkmaz ama nesnelere başvurur. Bu önerme erdemin de bir tümel olup olamayacağı sorusunu gündeme getirdiğimizde bize ışık tutacaktır. Erdem de eylemlerden çıkmıyor ama varolmak için eylemlere başvuruyor. Eylem dünyasında bir anlamda varlık kazanıyor ve yine, en temel özelliği akıllı bir varlık olmak olan insan dünyasında erdeme varılıyor. Bundan dolayı bir bakıma erdeme tümel gözüyle bakılabilir. İnsanın dışında bir tümel düşünülemez gibi, insan varlığının, akıllı insanın dışında tümelin (burada erdemin) maddî bir temeli de yoktur. Erdemli olan akıllı insan olduğu gibi, erdeme, erdem kavramına varan da akıllı insandır. Erdem insanın dışında bir gerçekliğe sahip değildir.⁴⁴

Burada bir noktayı belirlemek gerekir. Abaelardus'un erdem tasnifiyle İslam ahlâkçılarının fazilet tasnifleri arasında bir benzerliğin olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Abaelardus'tan yaklaşık yarım yüzyıl önce vefat etmiş olan İbn Miskeveyh (951- 1030) faziletleri dörde ayırır. Abaelardus'ta temkin, Miskeveyh'te *Hikme'e*; saygı, yardımseverlik, doğruluk *Adalet'e*; güç, *Şecaat'a*; ölçülü olmak da *İffet'e* karşılık gelmektedir.⁴⁵

⁴⁴ Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s.153, 154.

⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Ankara 1983, s. 24, 30.

Günah ile günah işlemek birbirinden farklı şeylerdir. Abaelardus, bu ayrım konusunda o kadar ısrar eder ki, sadece kötü fiilin, günah olarak adlandırmaya uygun olmayacağını söylemekle kalmaz, aynı zamanda kötü fiilin vuku bulmasının da günahın büyüklüğüne hiçbir şey ilave etmeyeceğine inanır. Tanrı, eylemlerimizi göz önünde bulundurmadan önce, bu eylemleri, nasıl bir ruh haliyle gerçekleştirdiğimize bakar. Hakikatte onun bizim hatalarımızı niyetlerimizle ölçtüğünü söyleyebiliriz. Abaelardus şunları da ekler: “Yeremya’da Tanrı’nın dizginleri ve yürekleri yokladığının yazılmasının sebebi de budur: harikulâde bir tarzda başkalarının görmediğini gören Tanrı, günahları cezalandırırken fiilleri göz önünde bulundurmaz; sadece niyetlere bakar; hâlbuki bizler, bunun tam tersine, bilmediğimiz niyetleri göz önünde bulundurmuyoruz ve cezaları, gördüğümüz eylemlere göre veririz.” Meseleye böyle bakıldığında bir günah varsa bu ruhun günahıdır. Eylemdeki günahlık, onu canlı tutan ruhla ilgilidir. “Ahlâkî iyi” içinde aynı şeyleri söylemek mümkündür.⁴⁶

Orta Çağda ilk defa olarak Abaelardus ahlâk felsefesini başlı başına bir eserde tetkik etmiş ve bunda da, *Scito te Ipsum (Kendini Bil!)* adından da anlaşıldığı gibi, alışılmışın aksine ferdin vicdanına ve batınî niyetine yönelmiştir. Gerek günah gerek ahlâklılık özellikle nefsin niyetinden ibarettir. Ancak insanın vicdanı aksine işlediği yerde suç vardır. Günah ve çile çekmenin, tövbe ve istiğfarın kıymeti ancak kalpten gelirse vardır. “Meleke”ye (*akıl*) nazaran tabii ahlâk kanunu tabiatüstü bütün vahiylere daha eski ve onların hepsinde aynıdır, değişmez, kökü kendindedir, bizatihi kurtuluşa ulaşmak için kâfidir.

“...İsa’nın dünyaya gelişini aslî suçun kefaretiyle ödeyerek Allah’ı tatmin etmek lüzumuna dayandıran Anselm’in teorisine karşı Abaelardus kurtuluşun aşkın kuvvetini vurgular. Konuşmanın sonunda bir muayyen dinin üstün olduğuna dair bir hüküm verilmez, belki, “İsevi, Yahudi ve filozof” yani bahsedilen dinlerden birine bağlılığını açıklamayan serbest mütefekkir, insaniyet ve ahlâk kanunu sahasında beraberce buluşurlar.⁴⁷

Vorlander’in Abaelardus’un kilise ile akıl arasındaki ilişki hakkındaki yorumu da, skolâstik aklın dogma’nın emrinde olduğunun bir başka ifadesidir. “Abaelardus’un üslubuna baktığımızda aydınlanmacı tutum vardır. Ancak bu söylediklerimize bakarak Abaelardus’un modern manada bir “aydınlanmacı (*Aufklaerer*)” olduğu zannedilmemelidir. Aradaki farkı meydana getiren yalnız Abaelardus’un bir maneviyat aristokrati olması ve avamdan nefret etmesi değildir, zira bu neviden çağdaş aydınlanmacılar vardır; aradaki fark, Abaelardus’un

⁴⁶ Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s.401, 402.

⁴⁷ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 300, 301.

bu kadar kıymetli saydığı aklı ile kilisenin *dogmalarını* savunmak istemesindedir. Bütün gerçeklik ancak Allah'tadır; ilahi şeyler insanın küçük aklıyla (*ratiuncula humana*) kavranılmaz, belki yukarıdan gelecek bir hidayet nuruna ihtiyaç vardır. İlme dayanan bir başlangıç imanı üstünde bir Thomas'ın ve bir Pavlus'un İncil'e dayanan mükemmel ve tam bir imanı vardır...”

Ahlâk felsefesinde de kilisenin alışılmış görüşüne karşı tavizli davrandığı görülür, çelişkilere düşer. Abaelardus'un kabul ettiği en yüksek faziletlerden biri de İsevî aşkıdır. Bunun yanında keşiş fazileti olan '*humilitas*' huşu ve tevazu da önemli faziletlerdendir. Esas itibarıyla evlilik, köleliğe karşı bir vasıttan ibarettir. Ayrıca Abaelardus vaftiz olmayanların cehenneme mahkûm olduklarını ısrarla savunur.

Mehmet İzzet'in Osmanlıca'ya aktardığı Vorlander'in eserinde Roetur, Abaelardus hakkında günümüz Türkçesi'nin ifade gücü içerisinde şöyle bir değerlendirmede bulunur. “Hiç kimse Abaelardus kadar yüksek kabiliyetlerle donatılmış ve türlü şeylerin esiri altında bulunan skolâstiklerin söz şairi (*Troubadour*), sırrîler (*mistik*) içinde bu kadar tenkitçi, cedelci, şüpheli ve her şeye kuşkuyla bakan bir insan olduğu halde aynı zamanda Hıristiyanlığı da kendisiyle uyumlu bir şahsiyet haline getirmeye güç yetiremedi. Herhalde Abaelardus kendi devri için önemli hizmetler yapmıştır” demektedir. Abaelardus'un kendi çağı ve sonraki çağlar için önemi muhtelif görüşleri bir araya toplamış olmasındadır. Bu fikirler, kendi çağdaşlarında veya sonradan gelen diğer filozoflarda, tekrar birbirlerinden ayrılmış olarak gözükür.⁴⁸

Özetlemek gerekirse Abaelardus, ilginç yaşam öyküsüyle, mantık ve ahlâk hakkındaki görüşleriyle, kendinden önceki filozofların görüşlerini bir araya toplama kabiliyetiyle ve bu birikimi yorumlama biçimiyle, Orta Çağ felsefesinin günümüze çok da doğru yansımayan kavşağında duran özgün bir filozofudur. S(s)kolâstik kavramına yüklenen olumsuz anlamın aksine bu dönem kendi şartları içerisinde değerlendirildiğinde - insan, teoloji, (b)ilim, ahlâk, mantık, dil felsefesi sorunları ve bu sorunların ele alınış biçimi bile- o çağa özgü bir külliyyatın hâlâ çağımıza ilham verecek değerde olduğunu serimlemektedir.

Belki burada Kılıoğlu'nun da belirttiği gibi 'Orta Çağ Skolâstisizmi ile İslam düşüncesi arasında bir benzerlik kurma' yaklaşımının, yanlış bir öncülün yanlış bir sonucu olduğuna dikkat çekmek gerekir. Tarihî zaman bakımından İslâm düşüncesinin Skolâstik nitelikte olduğu yer yer ileri sürülmüş; Orta Çağın belirgin düşünce anlayışı olması

⁴⁸ Vorlander, *Felsefe Tarihi*, s. 301.

bakımından Skolâstisizmin düşünce ve bilimin gelişmesinde olumsuz bir etki oluşturduğu, dolayısıyla dinin böyle görülmesi gerektiği günümüzde bile savunulabilmiştir. Oysa Orta Çağ Skolâstisizmi bütünüyle Hıristiyanlığın özel şartlarından doğmuş bir anlayıştır. İslâm düşüncesinde bu anlamda skolâstik bir nitelik bulmaya çalışmak, yanlış karşılaştırmanın bir sonucudur.⁴⁹

Sonuç

Orta Çağda kilisenin bilim ve felsefenin karşısında inancı önceleyen bir tavır takındığı doğrudur. Skolâstik felsefenin farklı düşüncelere ve gelişmelere kapalı bir düşünce yapısına sahip olduğu kanaati ise bir yorumlamadır. Orta Çağın skolâstik olarak belirlenen döneminin eserleri de, felsefe tarihinin en az diğer dönemlerinde yazılan eserleri kadar görmezden gelinemeyecek oranda değerli görüş ve düşüncelerini içerir. Skolâstik kavramına doğru ve tutarlı bir anlam yüklemek ancak bu dönem eser ve filozoflarının kendi çağının bütünlüğü içerisinde doğru bir şekilde bu çağa aktarılmasıyla mümkün olabilir.

Bu bağlamda Abaelardus Orta Çağ Avrupa'sında kilisenin taviz vermeksizin savunduğu dinî dogmaların yanında aklın verilerini de bir hakikat olarak görmek gerektiğini söyleyerek kendisinden önce söylenenleri tekrarlamamış, akıl ve vahyin verilerini aynı oranda değerli iki hakikat olarak görebilmiştir. Esasen felsefede genelde Orta Çağ özelde de bu çağın ikinci dönemine verilen bir isim olarak skolâstik felsefenin, çeşitli olumsuz nitelermelere rağmen, çağdaş düşüncelere de ilham verebilecek ve vazgeçilemez değerde olduğu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

⁴⁹ <http://www.enfal.de/sosyalbilimler/s/045.htm>

Kaynaklar

- Abelard, Peter, *Logica Ingredientibus, (Five Texts on the Medieval Problem of Universals* içinde, ed: Paul Vincent Spade) 1994.
- Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 1999.
- Çotuksöken, Betül, Babür, Saffet, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul 2000.
- Çotuksöken, Betül, "Dil- Mantık Filozofu Olarak Abaelardus ve Ockham", *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul 1993.
- Çotuksöken, Betül, "Petrus Abaelardus'un Ahlâk Anlayışı," *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul 1993.
- Dönmez, Süleyman, "Skolastik Üzerine Kavramsal Bir Analiz", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(2), s. 123–144.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, İstanbul 2003.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1966.
- <http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=2746>
- <http://www.enfal.de/sosyalbilimler/s/045.htm>
- İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Ankara 1983.
- King, Peter, *The Metaphysics of Peter Abelard*, Cambridge Comp. to P. Abelard, (CUP 2004).
- Luscombe, D.E., *Peter Abelard's Ethics*, Oxford 2002.
- Morenbon, John, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 2001.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi, Ortaçağ*, Çev. Muammer Sencer, Ankara 1972.
- Ruud, Jay, *Encyclopedia of Medieval Literature*, New York 2005.
- Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, Çev. İbrahim Şener, İstanbul 1995.
- Tuğcu, Tuncar, *Batı felsefesi Tarihi, (İlkçağ-ortaçağ)*, Ankara 1997.
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, Osmanlıca'ya Çev. Mehmet İzzet, Evkaf-ı İslamiyye Mat. İstanbul 1928.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H.Vehbi Eralp, İstanbul 1998.

The Scholasticism of Petrus Abelard: Sic et Non

Citation/©- Bilgin, Ö. (2009). The Scholasticism of Petrus Abelard: Sic et Non, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (2), 113-133.

Abstract- *Scholasticism is a name given to the common character of the Medieval Western Philosophy. P. Abelard's is one of the classical thinkers of the era. His principal importance in the history of philosophy is his thoughts on the problem of "universals". His thoughts on ethics and its principles are very different from ones of the universals. In this study, we briefly examined the philosophy of Abelard's from logical, religious and ethical points of view, and his concept of the 'scholastic' in the context of the problem of the content and method.*

Key Words- Yes-No, Peter Abelard, Scholastic, Medieval Philosophy.

Mersin'deki Yabancı Devlet Konsoloslarının Faaliyetleri (1852-1908)

Yrd. Doç. Dr. Abdullah POŞ*

Atf / ©- Poş, A. (2009). Mersin'deki Yabancı Devlet Konsoloslarının Faaliyetleri (1852-1908), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2), 135-155.

Özet- Mersin, XIX. asrın ortalarına kadar Tarsus Sancağı'nın Gökçeli Nahiyesi'ne bağlı, hiçbir önemi bulunmayan, sıradan bir köydü. Tarsus ise bu döneme kadar İç Anadolu'yu, Çukurova, Suriye ve Akdeniz'e bağlayan stratejik bir yerde bulunması ve aynı zamanda bir liman kenti olması nedeniyle bölgenin en önemli ticaret merkeziydi. Ancak XIX. yüzyılda denizin sığlaşması ve eskiden beri doğal bir liman olarak kullanılan Rhegma Gölü'nün bataklık haline gelmesiyle artık gemilerin Tarsus'a ulaşma imkanı kalmadı. Bu sebeple buharlı gemilerin yaşayabileceği en uygun yer olan Mersin, önce Tarsus'un, daha sonra da Çukurova, İç Anadolu ve Güneydoğu Anadolu'nun iskelesi haline geldi. Mersin'deki bu gelişmeleri dikkatle izleyen ve yakın bir gelecekte burasının önemiyetinin artacağını öngören yabancı tüccarlar 1850'li yıllardan itibaren peyderpey gelerek buraya yerleştiler. Söz konusu yabancılar, aynı zamanda Adana'daki idareciler nezdinde nüfuz ve itibarlarını arttırmak suretiyle her biri bir devletin konsoloslüğünü elde etti. Bu araştırmada bölgeye ait arşiv vesikaları temel kaynak alınarak Mersin'in kuruluş döneminde buradaki yabancı devlet konsolosları ile onların konsolosluk görevleri dışında icra ettikleri faaliyetler incelenecektir.

Anahtar Kelimeler- Mersin, Tarsus, Konsoloslar, Arşiv belgeleri

§§§

* Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Giriş

1877 yılına ait Adana Sâlnâmesi'nde Mersin şehrinin bulunduğu alanın, yüzyılın başlarında aynı adı taşıyan ağaçlarından ibaret boş bir saha olduğu ve bu sebeple söz konusu ağaçlara izafeten buraya Mersin isminin verildiği belirtilmiştir¹. Mersin, XIX. asrın ortalarına kadar Tarsus Sancağı'nın Gökçeli Nahiyesi'ne bağlı, hiçbir önemi bulunmayan, sıradan bir köydü². Tarsus ise bu döneme kadar İç Anadolu'yu, Çukurova, Suriye ve Akdeniz'e bağlayan stratejik bir yerde bulunması ve aynı zamanda bir liman kenti olması nedeniyle bölgenin en önemli ticaret merkeziydi³. Ancak XIX. yüzyılda denizin sığlaşması ve eskiden beri doğal bir liman olarak kullanılan Rhegma Gölü'nün bataklık haline gelmesiyle artık gemilerin Tarsus'a ulaşma imkanı kalmadı. Bu sebeple buharlı gemilerin yanaşabileceği en uygun yer olan Mersin, önce Tarsus'un, daha sonra da Çukurova, İç Anadolu ve Güneydoğu Anadolu'nun iskelesi haline geldi⁴.

Öte yandan Mersin'deki gelişmeleri dikkatle izleyen ve yakın bir gelecekte burasının ehemmiyetinin artacağını öngören yabancı tüccarlar 1850'li yıllardan itibaren peyderpey gelerek buraya yerleştiler⁵. Mersin'in daha önceki sakinleri bir takım kayıkçı ve hamallardan ibaret iken, gelen yabancılarla burasının nüfusu arttı. Buna bağlı olarak imar ve iskan faaliyetlerinin de hızlanmasıyla Mersin'e 1852'de, Tarsus kaymakamlığına bağlı bir nahiye müdürü tayin edildi⁶.

Mersin'e sonradan gelen yabancıların birçoğu aslen Osmanlı tebaası Rumlardan oldukları halde, kendilerine Yunanlılık süsü vererek bu iddialarını Adana vilayet yöneticilerine tasdik ettirmeye muvaffak oldular. Söz konusu yabancılar, aynı zamanda Adana'daki idareciler nezdinde nüfuz ve itibarlarını arttırmak suretiyle her biri bir devletin konsolosluğunu

¹ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1294)*, s. 69.

² *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1309)*, s. 87-88; (1312), s. 89-90. BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Dâhiliye Nezareti Maruzatı, No: 3/39)

³ Şemseddin Sâmî, "Tarsus", *Kâmûsu'l-A'lam*, İstanbul 1311, IV, 3009.

⁴ Darköt, Besim, "Mersin", *İ.A.*, İstanbul 1972, VII, s. 770; Oğuz, İbrahim, *Tarsus Şer'iyye Sicillerine Göre Mersin Kentinin Kuruluş Öyküsü*, Mersin 2006, s. 90.

⁵ BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

⁶ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1309)*, s. 87-88; (1312), s. 89-90; BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

elde etti⁷. Bu sayede şehrin stratejik ve siyasî önemi daha da arttı. O nedenle 1864'te, Tarsus'a bağlı olan Gökçeli, Elvanlı ve Kalınlı nahiyeleri, Mersin'e ilhak edilerek buradaki nahiyeye müdürlüğü, ikinci sınıf kaymakamlığa yükseltildi. Böylece Mersin, Tarsus'tan ayrı bir kaza statüsüne kavuştu. 1888'de ise Tarsus Kazası'nın, Mersin'e izafesiyle sancak merkezi haline getirilerek idarî ve siyasî açıdan Tarsus'tan daha öncelikli bir konuma ulaştı⁸.

Araştırılan dönemde kaydı tutulan Tarsus Şer'iyye Sicillerinde, Mersin ve Tarsus'taki konsoloslarla ilgili bir çok belge bulunmaktadır. Yine XIX. asrın sonları ile XX. yüzyılın başlarına ait Adana Vilayet Sâlnâmeleri ile Osmanlı Dışişleri Bakanlığı tarafından tutulan yıllıklarda da bu konuya dair önemli bilgiler vardır. O nedenle çalışmada, söz konusu arşiv vesikaları temel kaynak alınarak Mersin'in kuruluş döneminde buradaki yabancı devlet konsolosları ile onların konsolosluk görevleri dışında icra ettikleri faaliyetler incelenecektir. Ancak bu konuya geçmeden önce konsolosluk tarihi hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

A- Konsolosluğun Kısa Tarihçesi

Latince *consul* kelimesinin Türkçe karşılığı olan konsolos, yabancı ülkelerin ticarî bakımdan önemli şehir ve iskelelerinde bulunan memurlara verilen bir isimdir. Konsolosun görevi, bağlı bulunduğu devletin ticarî menfaatlerini, tüccar vatandaşlarının haklarını korumak ve ticaret gemilerine nezaret etmektir⁹. Ortaçağ'da özellikle Venedikli tüccarların ülke dışında önemli ticaret kolonileri kurmaları, bunların korunması, idarî ve hukukî işlemlerinin kolaylıkla yürütülmesi ihtiyacı böyle bir görevin ortaya çıkmasını gerekli kılmıştır¹⁰.

XII ve XIII. yüzyıllarda Cenova, Pisa, Floransa ve Venedik devletleri, doğuda Filistin, Mısır, Suriye ve İstanbul'da ilk konsolosluklarını ihdas ettiler¹¹. İlk konsolos muhtemelen İskenderiye'de görevlendirilen bir asilzadeydi. Venedik Devleti, buradaki konsolosa XIII.

⁷ BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

⁸ *Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1309)*, s. 87-88; (1312), s. 89-90.

⁹ Gökbilgin, M. Tayyib, "Konsolos", *İ.A.*, İstanbul 1952, VI, 836.

¹⁰ Savaş, Ali İbrahim, "Konsolos", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 178.

¹¹ Gökbilgin, "Konsolos", s. 836.

yüzyılın sonunda yılda 350 duka ödeme yapmaktaydı. Ayrıca İskenderiye'deki konsolos, ithalat ve ihracattan da genellikle yüzde 3 oranında gelir elde ederdi¹².

Ortaçağ'da konsoloslara verilen yetkilerin mahiyeti ve sınırları, buldukları şehre hakim olan devletlerin durumuna göre değişiklik gösteriyordu. İslam ülkelerindeki konsoloslar, diğer devletlerdekilere nispetle daha geniş kaza hakkına sahipti¹³. Mısır sultanları ile imzalanan antlaşmalara göre konsoloslar, yerel yöneticilerin himayesi altında olmak kaydıyla ülkede serbestçe dolaşabilecek, şahsî davalarında mahallî memurlar tarafından muhakeme edilemeyecek, sadece kendi vatandaşlarıyla yerli halk arasındaki davalarda yerel mahkemelere bağlı olacaktı. Mısır'daki Venedik konsolosları, buradaki vatandaşlarının başkanı konumundaydı ve aynı zamanda yargıç olarak da görev yapardı¹⁴.

Yeniçağ'da da konsolosluk müessesesi genel olarak Ortaçağ'daki işleviyle devam etmiştir. Osmanlıların, Karadeniz'le Akdeniz'in doğusuna hakim olmasından sonra buralardaki belli başlı limanlarda eskiden beri ticarî faaliyetlerini sürdüren Avrupalı devletler, Osmanlı idaresine başvurarak daha önce kendilerine tanınan imtiyazların devam ettirilmesini teklif ettiler. Osmanlı Devleti'nin de bu yöndeki istekleri kabul etmesiyle XV. yüzyılda önce Ceneviz, sonra da Venedik'e Bizans, Selçuklular ve Memlûkler'in verdikleri haklara benzer imtiyazlar verildi¹⁵. Bu sayede Batılı devletler, İstanbul ve İskenderiye'de konsolosluk görevlileri buldurmaya başladılar. Ancak bugünkü manada ilk defa konsolosluk teşkilatının Kanunî Sultan Süleyman zamanında ortaya çıktığı anlaşılmaktadır¹⁶.

Kanunî döneminde, Fransızlara daha önce Memlûk sultanları tarafından Mısır'da serbest ticaret yapabilmeleri için verilen müsaade 1528 yılında tasdik edildi. Ardından da 1536'da diğer Osmanlı şehirlerinde ticaret yapmalarını sağlayan ahidnâme verildi¹⁷. Buna göre Fransız tüccarlar yüzde 5 gümrük vergisi ödemek koşuluyla Osmanlı topraklarında serbestçe ticaret yapabileceklerdi. Bütün hukukî ilişkilerde Fransız konsoloslarına kaza yetkisi

¹² Pedani, Maria Pia, "Bahri Memlûklerle Venedikliler Arasındaki Ticari Antlaşmalar", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd., çev. Mahmut Yavaşı, Ankara 2002, V, 428.

¹³ Savaş, "Konsolos", s. 178-179.

¹⁴ Pedani, "Bahri Memlûklerle Venedikliler Arasındaki Ticari Antlaşmalar", s. 425, 428.

¹⁵ Kütükoğlu, Mübahat S., "Ahidnâmeler ve Ticaret Muâhedeleri", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Ankara 1999, s. 329.

¹⁶ Savaş, "Konsolos", s. 179.

¹⁷ Kütükoğlu, "Ahidnâmeler ve Ticaret Muâhedeleri", s. 329.

verildi. Fransa tebaası hakkındaki davalar Divan-ı Hümâyun'da görülecek ve o davalara bakan kazaskerin yanında bir Fransız tercümanı da bulunacaktı. Osmanlı vatandaşlarına olan borcunu ödemedi kaçan bir Fransız'ın yerine başka biri veya konsolos yakalanmayacaktı. Esir olan Fransızlar serbest bırakılacak, bundan sonra yakalananlar esir muamelesi görmeyecekti. Fransa vatandaşları mahallî kadrlara müracaat etmeden vasiyet edilen mallar konsolosa teslim edilecekti¹⁸.

Fransızlardan sonra 1547'de Avusturyalı, 1580'de de İngiliz tüccarlar, Osmanlı topraklarına "emn ü aman üzere" gidip gelmeyi temin eden bir imtiyaz elde ettiler¹⁹. Bu sayede İngiltere 1583'ten itibaren İskenderiye ve Suriye limanlarına konsolos tayin etti²⁰. Avusturya ise 1606 yılını müteakiben Osmanlı limanlarında konsolos bulundurmaya başladı²¹. 1612'de bu devletlere Hollanda da dahil oldu²². 1774'te imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra Rusya da lüzum gördüğü yerlerde bazı muafiyetleri olan konsolos bulundurma hakkını kazandı²³. İran ise 1839'da Osmanlı limanlarına konsolos tayin etmeye başladı²⁴.

XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlılarla Batılı devletler arasında yapılan antlaşmalarla konsoloslara elçi yardımcısı statüsü verildi. Böylece konsoloslara hapse atılmama, haklarındaki kanunî takibatın merkezden sorulmak suretiyle yapılması, ülkeden çıkarılmalarının veya değiştirilmelerinin elçi iznine bağlanması gibi bir takım imtiyazlar sağlandı²⁵. Ahidnâmeli devletlerin elçi ve konsoloslarına verilen bu garantiler onların maiyetinde çalışan ve genellikle Osmanlı tebaasından olan gayrimüslimleri de kapsıyordu²⁶.

Konsolosa kendi milletinin işlerine nezaret etme, gelen malları kaydetme, elçi ve konsolos için belirlenen vergileri toplama yetkisi padişah tarafından verilirdi. Kendi milletine ait

¹⁸ Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1995, II, 506.

¹⁹ Kütükoğlu, "Ahidnâmeler ve Ticaret Muâhedeleri", s. 329.

²⁰ Gökbilgin, "Konsolos", s. 838.

²¹ Uzunçarşılı, *age*, III. cilt 2. Kısım, Ankara 1988, s. 191, 2. dipnot.

²² Uzunçarşılı, *age*, s. 236.

²³ Uzunçarşılı, *age*, IV. cilt 1. bölüm, Ankara 1988, s. 423.

²⁴ Gökbilgin, "Konsolos", s. 840.

²⁵ İnalçık, Halil, "İmtiyâzât", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 246.

²⁶ Kütükoğlu, "Ahidnâmeler ve Ticaret Muâhedeleri", s. 330-331.

hiçbir gemi, konsolosun izni olmadan limandan ayrılamazdı. Ayrıca konsolosa, vatandaşları arasındaki ihtilafları çözmeye yetkisi de verilmişti. Ancak yabancılarla Müslümanlar arasındaki hukukî problemlerin, Osmanlı mahkemelerinde görülmesi gerekiyordu²⁷. Kendi vatandaşları tarafından herhangi bir suç işlendiği takdirde konsolosun, mahkemeye katılma hakkı da vardı²⁸.

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren birçok Osmanlı şehrinde çeşitli devletlerin konsolosları görev yapmaktaydı. Osmanlı Devleti ise daimi elçiliklerin tesis edildiği 1793 yılına kadar yabancı devlet merkezlerinde ticarî temsilci bulundurmamıştı. III. Selim'in gayretleriyle ilk defa bu tarihte bazı yabancı merkezlere üç yıllığına elçi tayin edilmiştir²⁹. Osmanlıların, yabancı ülkelere atadığı ticarî temsilciler için "Şehbender" tabiri kullanılmıştır³⁰. Aynı şekilde İran'ın, Osmanlı liman şehirlerindeki elçilerine de "Şehbender" ismi verilmiştir³¹. Batılı devletlerle siyasî ve ticarî ilişkilerin artması üzerine 1802'de Malta, Marsilya ve Trieste'ye şehbender gönderilmiştir. Daha sonra Tebriz, Rusya ve Hindistan'a da şehbender tayin edilmiştir³².

Osmanlı Devleti tarafından şehbenderlik görevine getirilenlerin birçoğu Rum tebaasındandır. Bununla birlikte diğer yabancı uyruklulardan da şehbender seçilmiştir. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Müslüman tebaadan da şehbender tayin edildiği görülmektedir. Şehbenderlik müessesesi daha sonra yaygınlık kazanmış ve pek çok yabancı şehirde Osmanlı temsilcileri ikamet etmiştir. Zamanla Osmanlıların ticarî elçileri için de konsolos tabiri kullanılmıştır³³.

²⁷ İnalçık, "İmtiyâzât", s. 246.

²⁸ Savaş, "Konsolos", s. 179.

²⁹ Savaş, "Konsolos", s. 179.

³⁰ Gökbiğın, "Konsolos", s. 839.

³¹ Bkz. *Sâlnâme-i Nezâret-i Hâriciye (Osmanlı Dışişleri Bakanlığı Yıllığı)*, (1302), Haz. Ahmed Neziha Galitekin, İşaret Yayınları, İstanbul 2003, s. 409-410; (1306), s. 287-289; (1318), s. 336-338; (1320), s. 130-132; (1321), s. 251; (1322), s. 299; (1323), s. 345; (1324), s. 391; (1325), s. 437; (1326), s. 483.

³² Gökbiğın, "Konsolos", s. 839-840.

³³ Savaş, "Konsolos", s. 179.

B- Mersin'de Konsolosluk Bulunan Devletler

XIX. asrın ortalarından itibaren yabancı tüccarların rağbet ettikleri Osmanlı şehirlerinden biri de Mersin'dir. Diğer şehirlerde olduğu gibi doğal olarak burada da ticarî faaliyetlerin yürütülmesini kolaylaştırmak ve tüccarların haklarını korumak amacıyla konsolosluk kuruldu. 1852'de Mersin'de İngiltere, Fransa, Rusya, Sicilya ve Sardunya'nın konsolosluk binaları vardı³⁴. Aynı zamanda bu konsolosların, Tarsus'ta da faaliyetlerini sürdürdükleri görülmektedir³⁵. Bu durum söz konusu konsolosların daha önce Tarsus'ta ikamet ettikleri, Mersin'in ticarî açıdan önem kazanmasıyla birlikte buraya taşınmaya başladıkları izlenimini vermektedir. Zira Tarsus'un denizle irtibatının kesilmesinden sonra Mersin'in, bu şehrin de iskelesi olması sebebiyle Tarsus konsoloslarının ticarî faaliyetlerinde Mersin limanını kullandıkları bilinmektedir³⁶.

1884'te Avusturya, Danimarka, Felemenk, İngiltere, İran, İspanya ve Portekiz olmak üzere 7 devletin, Mersin'de görevli, konsolos veya konsolos vekilleri vardı. Danimarka ve Felemenk konsolosları hem Mersin, hem de Tarsus'un konsolosluk görevini yürütmekteydi³⁷.

27 Temmuz 1889 tarihli bir merkez kaydında ise Mersin'deki mevcut konsoloshane sayısı 14 olarak verilmiş ve buradaki konsolosların bazılarının ikişer devlet konsoloslukluğunu haiz oldukları belirtilmiştir. Nitekim aşağıda kendisinden sık sık bahsedilecek olan Mösyö Andon Likardopolos, hem İngiltere, hem de Belçika'nın Mersin'deki konsolosudur³⁸. Yine aynı dönemde Tarsus konsoloslarının bir kısmı da birden çok devletin konsolosluk işlerini takip etmiştir. Örneğin, 18 Nisan 1870 tarihli bir belgeye göre tüccar Mösyö Hıristofi Sidirikodi, Yunan konsolosudur³⁹. Aynı kişinin 11 Aralık 1893'te Portekiz konsolosu olduğu

³⁴ BOA, İ. MVL, No: 237/8363 (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İrâde Meclis-i Vâlâ, Dosya No: 237, Gömlek No: 8363.

³⁵ Oğuz, *age*, s. 115.

³⁶ Darkot, "Mersin", s. 770; Oğuz, *age*, s. 90.

³⁷ *Osmanlı Dışişleri Bakanlığı Yıllığı, (1302)*, s. 410-422.

³⁸ BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

³⁹ TŞS, 304, 120/211 (Tarsus Şer'iyye Sicilleri, Defter No: 304, Sayfa No: 120, Belge No: 211).

kayıtlara geçerken⁴⁰, 12 Mart 1898 tarihli bir başka belgede ise Rusya konsolosluğu sıfatını taşıdığı görülmüştür⁴¹.

1889 yılına ait olan belgede Mersin'deki konsoloshane adedi 14 olarak verilmiş ve bu sayının giderek arttığına dikkat çekilmiştir. Ancak söz konusu kayıta İngiltere ve Belçika Konsolosluğu Mösyo Andon Likardopolos ile Rusya konsolosluğu Mösyo Hıristofi Sidirikodi'nin dışında, Mersin'deki 14 konsoloshanenin hangi devletlere ait olduğuna ve onların görevlerine dair herhangi bir ayrıntıya yer verilmemiştir⁴².

Osmanlı Dışişleri Bakanlığı tarafından kaydı tutulan sâlnâmelerde, bu konuya dair bazı bilgiler mevcuttur. 1888 yılına ait sâlnâmeye göre Mersin'de konsolosluk görevlisi bulunan devlet sayısı 9'dur. Bunlar: Avusturya-Macaristan, Belçika, Danimarka, Felemenk, İngiltere, İran, İspanya, İsveç-Norveç ve Portekiz'dir⁴³. 1900 yılında Mersin'de yine aynı devletlerin konsolosluk görevlisi vardı⁴⁴. 1902'den itibaren İsveç-Norveç'in adına rastlanmaması sebebiyle burada konsolos veya konsolos vekili bulunan devlet sayısı 8'e düşmüştür. 1908'de ise Rusya'nın katılımıyla Mersin'de konsolosluk görevlisi olan devlet adedi tekrar 9'a çıkmıştır⁴⁵. Bu verilerde de görüldüğü gibi 1908'e kadar Mersin'e konsolos veya konsolos vekili atayan devlet sayısı hiçbir zaman 9'u geçmemiştir.

27 Temmuz 1889 tarihli belgede ifade edilen Mersin'deki mevcut 14 konsoloshanenin diğerlerinde ise Tarsus konsolosları faaliyetlerini icra etmekteydiler. Nitekim 1888 yılına ait kayıtlara göre Mersin ve Tarsus'ta konsolos veya konsolos vekili bulunan toplam devlet sayısı 14'tür. Bu tarihte her iki şehirde konsolosluk görevlisi bulunan devletlerle onların görevlerine dair bilgiler aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

⁴⁰ TŞS, 349, 187/574.

⁴¹ TŞS, 348, 34/37.

⁴² BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

⁴³ *Osmanlı Dışişleri Bakanlığı Yıllığı*, (1306), s. 288-305.

⁴⁴ *Osmanlı Dışişleri Bakanlığı Yıllığı*, (1318), s. 230-245.

⁴⁵ *Osmanlı Dışişleri Bakanlığı Yıllığı*, (1326), s. 483-491.

Tablo-I⁴⁶

(1888'de Mersin'de Konsolosluğu Bulunan Devletler ve Konsolosluk Görevlileri)

No	Devletler	Konsolosluk Görevlileri	No	Devletler	Konsolosluk Görevlileri
1	Avusturya-Macaristan	Varas	6	Danimarka	Jan Evanya
2	İspanya	Kostantin Mavromati	7	İran	Mihâil
3	İsveç-Norveç	Mösyö Mişel İsnamanyos Sengenman	8	Portekiz	Sidiri Kodi
4	Felemenk	Ebiye Odine (Mersin-Tarsus)	9	Belçika	Mösyö Ozek
5	İngiltere	Likbar dö Polo (Mersin-Tarsus)	10		

Tablo-II⁴⁷

(1888'de Tarsus'ta Konsolosluğu Bulunan Devletler ve Konsolosluk Görevlileri)

No	Devletler	Konsolosluk Görevlileri	No	Devletler	Konsolosluk Görevlileri
1	Belçika	Şerakiloros	4	İran	Hacı Muhammed
2	Felemenk	Ebiye Odine (Tarsus-Mersin)	5	İtalya	Senasi
3	İngiltere	Likbar dö Polo (Tarsus-Mersin)	6		

⁴⁶ Osmanlı Dışişleri Bakanlığı Yıllığı, (1306), s. 288-305.

⁴⁷ Osmanlı Dışişleri Bakanlığı Yıllığı, (1306), s. 288-305.

Tablolarda da görüldüğü gibi 1888 yılında Mersin'de 9, Tarsus'ta da 5 olmak üzere toplam 14 devletin ticarî temsilcisi bulunmaktaydı. Belçika, İran, İngiltere ve Felemenk devletlerinin hem Mersin, hem de Tarsus konsolosları vardı. Belçika ve İran, her iki şehir için farklı kişileri konsolos atarken; İngiltere ile Felemenk, Mersin ve Tarsus'taki konsolosluk işlemlerini takip etmek üzere aynı kişiyi görevlendirmiştir. Bu durumda Mersin İskelesi'nde, Belçika, İran, İngiltere ve Felemenk konsoloslarının, Mersin ve Tarsus için ayrı ayrı konsoloshane kullandıkları söylenebilir. Avusturya-Macaristan, İspanya, İsveç-Norveç, Danimarka, Portekiz ve İtalya konsolosluk görevlilerine ise birer konsoloshane tahsis edilmiştir. Buna göre toplam konsoloshane sayısı 14'tür. Ancak İngiltere ile Felemenk devletlerinin, Mersin ve Tarsus konsolosluğunu aynı kişi üstlendiği için toplam konsolos veya konsolos vekili sayısı 12'dir.

1902'de Mersin'de hem bu şehir, hem de Tarsus için sekizerden toplam 16 devletin konsolosluk görevlisi mevcuttur. Daha önce İsveç-Norveç'in, Mersin'deki konsolosluk memuruna artık rastlanmamaktadır. Buna karşılık Danimarka, Rusya ve Fransa, Tarsus için yeni konsolosluk görevlileri atamıştır⁴⁸. 1908 yılında ise Mersin'de bu şehre ait 9, Tarsus'a ait de 6 olmak üzere toplam 15 devletin konsolos veya konsolos vekili bulunmaktadır. Bu tarihte Rusya'nın, Mersin'e ticarî temsilci atadığı görülürken; İngiltere ve İtalya'nın, Tarsus konsolosluk memurlarına rastlanmamıştır⁴⁹.

C- Konsolosların Bölge Halkıyla Mülk Edinmeye Yönelik İlişkileri

XIX. yüzyılın başlarında deniz kıyısında birtakım balıkçı kulübelerinden ibaret bir köy olan Mersin, 1850'li yıllardan itibaren özellikle yabancı tüccarların rağbet ettikleri bir yerleşim yeri haline gelmiştir. Buradaki imar ve iskan faaliyetlerinin artmasıyla birlikte Mersin'de gayrimenkul edinmek de önem kazanmıştır. Bu sebeple söz konusu dönemde başta konsoloslar olmak üzere Mersin sakinlerinin önemli bir kısmını oluşturan yabancılar çeşitli yollarla burada gayrimenkul edinmeye çalışmışlardır⁵⁰.

17 Şubat 1852 tarihli bir kayıta Fransa, İngiltere, Rusya, Sicilya ve Sardunya konsoloslarının, Mersin ve Tarsus'ta kanunlara aykırı bir şekilde mülk edindiklerine dikkat çekilmiştir. Aynı belgede Mersin'deki toplam 78 emlaktan 28'inin Osmanlı, 23'ünün Fransız,

⁴⁸ *Osmanlı Dışişleri Bakanlığı Yıllığı, (1320), s. 125-262.*

⁴⁹ *Osmanlı Dışişleri Bakanlığı Yıllığı, (1326), s. 483-491.*

⁵⁰ BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

13'ünün Sardunya, 8'inin İngiliz ve 6'sının da Napoli Devleti vatandaşlarına ait olduğu tespit edilmiştir. Bu gayrimenkullerden 20'si mağaza, 20'si hane, 19'u dükkan, 11'i yer odası ve 8'i de kahvehanedir. Ayrıca yabancı uyrukluların, Osmanlı Devleti dahilinde bina ve arazi edinmelerinin yasak olduğu hatırlatılarak bundan sonra emlak sahibi olmak isteyenlerin uyruğunun araştırılması ve yabancılara kesinlikle tapu verilmemesi gerektiği ikaz edilmiştir⁵¹.

Her ne kadar Osmanlı tebaası olmayanların mülk edinmeleri devlet tarafından yasaklansa da sonraki yıllara ait belgelerde, yabancıların Mersin ve Tarsus'ta ev, dükkan ve arsalarla sahip olduklarına dair bir çok kayda rastlanmıştır⁵². Örneğin, 9 Eylül 1853 tarihli bir belgede Fransa vatandaşı olan Hoca Labiyar ailesinin, Mersin'in Yumuk Mezrası'ndaki taş ve ahşap iskelelerin bitişiğinde üç tarafı Yakup Ağazade Mustafa Ağa, Ali Baba, Yusuf Ağa ve Musa Ağa'nın tarlaları, dördüncü tarafı da cadde ile çevrili uzunluğu 80, genişliği ise 40 zira olan devlet arazisi üzerine inşa edilmiş bahçeli bir konak ve mağazaya sahip olduğu görülmüştür⁵³.

8 Nisan 1859 tarihli bir başka belgede ise Tarsus'un, Belçika Konsolosu Hoca Rusi Nirlonki Disu'ya (?)ait Mersin'deki iki ayrı mülkün Beyrutlu tüccar Hoca Yusuf Nasır'a satıldığı belirtilmiştir. Bunlardan birincisinin satış bedeli 188.461 kuruştur. Söz konusu emlak, birbirine bitişik ve dört tarafı cadde ile çevrili, üzeri kiremit kaplı 6 büyük dükkan, yine aynı şekilde birbirine bitişik ve dört tarafı umumî yolla sınırlı diğer 6 dükkanla birlikte 1 habbaz (ekmek) dükkanı, 1 mağaza ve batısında diğer bir mağaza şeklinde tarif edilmiştir⁵⁴. İkinci gayrimenkulün tutarı ise 40.000 kuruştur. Burası da bir taraftan cadde, diğer taraftan konsolosun mağazası, bir diğer taraftan mağazaya giden hususî yol ve dördüncü taraftan Seyranoğlu Hacı Bogos mülküyle çevrili ve üzeri kiremit, üst katta 4 oda ve 1 sofa (*4 bâb fevkanî ve bir sofa*), 1 kiler, 1 mutfak, 3 mağaza ve bunlara bitişik 1 berber dükkanı, Nemçe (Avusturya) vapuru vekilinin oturduğu diğer mağaza ile avlu ve avludaki taş merdivenden ibaret olarak kayıtlara geçmiştir⁵⁵.

⁵¹ BOA, İ. MVL, No: 237/8363.

⁵² Bkz. TŞS, 294, 50-51/63, 113/179, 141/221; TŞS, 295, 238-239/344-345; TŞS, 297, 114/173, 115/174; TŞS, 319, 117/345; TŞS, 349, 50/131, 146/444, 187/574; TŞS, 352, 34/92.

⁵³ TŞS, 294, 113/179.

⁵⁴ TŞS, 297, 114/173.

⁵⁵ TŞS, 297, 115/174.

1867'de yabancılara resmen mülk edinme hakkının verilmesinden⁵⁶ sonra Mersin'deki konsolosların bölgeden emlak edinme girişimleri daha da hızlanmıştır. Nitekim 1890'lı yıllara ait emlak kiralama ve alım-satımına dair belgelerde konsolosların adına sıkça rastlanmıştır. Örneğin, 26 Mart 1890 tarihli bir belgeye göre Rusya konsolosluğunu uhdesinde bulunduran Hoca Hıristofi Sidirikodi, Tarsus'taki Abacı Hanı'nı, Süleyman b. Mehmet'e 11 aylığına 5.900 kuruşa kiraya vermiş ve icar bedelinin 3.266 kuruşunu almıştır. Herhangi bir varisi bulunmayan Süleyman'ın, kalan parayı ödemediği üzerine Tarsus Mal Müdürü Mehmet Fethi Efendi terekesine el koymuştur. Bu sebeple konsolos, mahkemeye başvurarak Süleyman'dan alacağı olan 2.634 kuruşun kendisine verilmesini talep etmiştir⁵⁷.

Mösyö Hıristofi Sidirikodi 4 Temmuz 1893 tarihinde Adana'nın Sofu Bağcı Mahallesi'nde bulunan iki katlı (*fevkanî ve tahtânî*) 2 evi ile avlulu başka bir hanesi ve bitişiğindeki 2 göz dükkanını, Mehmet ve Sadık adında İran uyruklu iki kardeşe 5.000 kuruşa satmak üzere yine İran tebaasından Halil Ağa'yı vekil tayin etmiştir⁵⁸. 11 Aralık 1893 tarihinde bu defa Portekiz konsolosluğu sıfatıyla Tarsus'un Baltalı Köyü ahalisinden Mehmet Ali ve Hüseyin'le aralarında cereyan eden alacak ve arazi rehini hususunda Adana mahkemesinde görülecek olan davanın bütün yönlerini takip etmek için Avazzâde Abdülhamit Efendi'ye vekalet vermiştir⁵⁹.

Hoca Hıristofi Sidirikodi'nin, Çukurova Bölgesi'nde sahip olduğu gayrimenkullerinin yanında Sakız adası ile Aydın Vilayeti dahilindeki Çeşme Kasabası'nda da emlak ve arazileri mevcuttu. 14 Ağustos 1896'da söz konusu arazilerinin kira gelirlerini toplamak üzere Sakız Adası'nda sakin olan bir kişi, konsolos tarafından vekil tayin edilmiştir⁶⁰.

Zikredilen örnekler yabancıların hem mülk edinmesinin yasak olduğu dönemde, hem de onlara bu imtiyazın verilmesinden sonraki tarihlerde konsolosların yöreden emlak edinmek için ne denli bir çaba içerisinde olduklarını açıkça göstermektedir. Bu durum onların söz konusu gayrimenkulleri nasıl elde ettikleri sorusunu akla getirmektedir. 27 Temmuz 1889 tarihli belgede, bu konuya dair önemli bilgilere yer verilmiştir. Buna göre özellikle Rumlar,

⁵⁶ İnalçık, "İmtiyâzât", s. 251.

⁵⁷ TŞS, 319, 117/345.

⁵⁸ TŞS, 349, 146/444.

⁵⁹ TŞS, 349, 187/574.

⁶⁰ TŞS, 352, 34/92.

ticaretle kazandıkları paraları, Mersin halkına yüzde 200 ve daha fazla faizle borç vermek suretiyle onları zor durumda bırakmışlardı. Borçlarını ödeyemeyen yerli halkın arsalarını, gerçek değerinin çok altında fiyatlarla ele geçirmek suretiyle bu arsalarla kendileri adına mükemmel binalar, değirmenler, fabrikalar, bahçeler ve çiftlikler inşa etmişlerdi. O dönemde Mersin'i gayet şirin bir kasaba haline getiren mamur binaların onda sekizinin dışarıdan gelip buraya yerleşen yabancılara ait olduğu belirtilmiştir⁶¹.

Mersin'de tefecilik yaparak milyonlarca kuruşluk servete kavuşanlarla yöredeki emlak kayıtlarında adları sıkça geçenlerin birçoğu aynı kişilerdir. Örneğin, aslen Sakızlı olup Mersin'de Rusya konsoloslğunu yürüten Mösyö Hristofi Sidirikodi bunlardan biridir. Yine tahlil edilen belgelerde İngiltere ve Belçika Konsolosu Mösyö Andon Likardopolos'un bir taraftan faizli alışveriş yaparak hayli servete kavuştuğu, diğer taraftan da Müslümanlara ait arazileri yok bahasına ele geçirmeye çalıştığı belirtilmektedir⁶².

Bankerlik ve buna bağlı olarak emlak simsarlığı yapan bir başka konsolosluk görevlisi de İspanya'nın, Mersin'e konsolos vekili olarak atadığı Kostantin Mavromati'dir. Ancak Mavromati, diğer konsolosların veya vekillerinin aksine bir Osmanlı vatandaşıydı ve Mersin'in önde gelen tüccarlarından biriydi⁶³.

Tetkik edilen kayıtlardan anlaşıldığına göre Mersin'deki konsolosların, yöre halkına yüzde 200 ve daha fazla faizle borç vermedeki nihai hedefleri, bölgeden emlak edinmeye yöneliktir. Zira Osmanlılar döneminde para vakıfları tarafından XVI. asırdan itibaren birçok şehirde yıllık yüzde 10 ile 20 arasında değişen oranlarda kredi temin edildiği bilinmektedir. Barkan, 1560-1561 yılında Bursa'daki para vakıfları tarafından verilen borçlarda uygulanan faizin yüzde 10-15 arasında değiştiğini belirtmiştir⁶⁴. Aynı şehirde XVII. yüzyılda ortalama yüzde 10 kâr payı ile ihtiyaç sahiplerine kredi verilmekteydi⁶⁵. 1571-1640 yılları arasında

⁶¹ BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

⁶² BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

⁶³ Oğuz, *age*, s. 117.

⁶⁴ Barkan, Ömer Lütfi, "Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659)", *Belgeler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, 1966, III/5-6, s. 34.

⁶⁵ Gerber, Haim, *Economy and Society in an Ottoman City: 1600-1700*, The Hebrew University, Jerusalem 1988, p. 131, 140.

Kıbrıs'taki ortalama faiz oranı yüzde 20'dir⁶⁶. XIX. yüzyılda Karacabey (Mihaliç) Kazası'nda ise yüzde 15 gelir karşılığında borç verildiği tespit edilmiştir⁶⁷.

XIX. asrın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Tarsus'taki para vakıflarından temin edilen kredilerin oranı da yine yüzde 15'dir. Örneğin, 26 Mart 1896 tarihli vakfiyeye göre Ballica Köyü ahalisinden Hacı Salih Ağa, yıllık yüzde 15 (*onu on bir buçuk hesabı üzre*) kâr payı ile borç verilerek işletilmesi şartıyla 1.000 kuruşunu vakfetmiştir⁶⁸. Yine 13 Ocak 1907 tarihli vakfiyeye göre Kargılı Köyü'nden Ömer Efendi vakfa bağışladığı 4.000 kuruşun yıllık yüzde 15 (*onu on bir buçuk kuruş hesabıyla*) oranında gelir elde etmek üzere borç verilmesini şart koşmuştur⁶⁹. Tarsus'taki para vakıfları dışında XIX. yüzyılın ikinci yarısında İslâm hukukunun cevaz verdiği *bey' bi'l-vefâ*⁷⁰ ya da *ferağ bi'l-vefâ*⁷¹ gibi yöntemlerle de bu şehirde borç alınıp verildiği tespit edilmiştir⁷².

Osmanlılar döneminde hem Tarsus, hem de diğer şehirlerde meşru yollarla temin edilen kredilerde uygulanan faiz oranı veya kâr payı ile Mersin'deki yabancı devlet konsoloslarının tefecilik yaparak elde ettikleri kazanç kıyaslandığında, konsolosların kârının, diğer tüm zamanlarda alınan maksimum miktardan en az 10 kat fazla olduğu görülmektedir.

⁶⁶ Jennings, Ronald C., *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York University Press, New York and London, 1993, pp. 281-296.

⁶⁷ Keleş, Hamza, "Osmanlılarda 19. Yüzyıldaki Para Vakıflarının İşleyiş Tarzı ve İktisadî Sonuçları Üzerine Bir Çalışma -Karacabey (Mihaliç) Kazası Örneği-", *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2001, XXII, 202.

⁶⁸ VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), Defter No: 595, s. 209.

⁶⁹ VGMA, Defter No: 603, s. 177. Tarsus'taki para vakıflarına ait diğer kayıtlar için bkz. VGMA, Defter No: 593, s. 13; Defter No: 597, s. 77; Defter No: 602, s. 230;; TŞS, 349, 89/265.

⁷⁰ İslâm hukukuna göre bir kimsenin, borcu mukabilinde ev, tarla ve bağ gibi herhangi bir mülk malını, borcunu ödeyinceye kadar alacaklıya satma işlemine *bey' bi'l-vefâ* denir. Bu şekilde satılan bir mal rehin hükmündedir. Bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilahâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul 1970, VI, 126-127.

⁷¹ Bir kişinin, borcuna karşılık tasarrufunda olan vakıf malını, mütevellisinin izni dahilinde borcunu ödeyince geri almak üzere alacaklıya bırakmasıdır. Aynı şekilde bu işlem de kısmen rehin hükmündedir. Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, İstanbul 2005, s. 140. Söz konusu borç alıp-verme şekilleri, faizden kaçınmak ve borcu teminat altına almak için geliştirilmiş bir formüldür. Bu yöntemlerle rehin alınan maldan müşteri istifade edebilir. Bkz. Bilmen, *age*, VI, 127.

⁷² Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Poş, Abdullah, "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Tarsus'ta Müslim-Gayrimüslim İlişkileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, XVII/II, s. 606-612.

Eskiden beri yürürlükte olan kâr payının 10 katı ve daha fazla faiz oranlarıyla Mersin'deki konsoloslardan borç alınması, yeni kurulan ve gittikçe önemi artan bir şehre yapılacak yatırımlar için yöre halkının meşru yollarla yeterli kredi bulamadığını düşündürmektedir. Bu sebeple özellikle yabancı tüccarların, zor durumda kalan bölge halkına, hukuk dışı yollarla yüzde 200 ve daha fazla faizle borç vererek onların arsalarını değerinin çok altında fiyatlarla ele geçirmeleri, konsolosların borç vermeyi, yöreden emlak sahibi olmanın bir aracı haline getirdiklerini göstermektedir.

Mersin'deki konsolosların meşhur oldukları başka bir husus ise özellikle Adana'daki yöneticiler nezdinde elde ettikleri nüfuzlarını da kullanarak yöre halkını yıldırma politikası gütmeleridir. Bölgede bu konuya dair esef verici bir hadise de yaşanmıştır. Buna göre İngiltere ve Belçika konsolosluğunu elde ederek yerel yöneticiler nezdinde nüfuzunu arttıran Andon, Mersin Kazası civarında ve Silifke hududu dahilinde Nasuhi Bey'den satın aldığı araziye bir çiftlik tesis etmiştir. Bu çiftliğe bir Fransız'ı müdür olarak görevlendirmiş ve çeşitli şehirlerden getirdiği ırgatları da onun emrine vermek suretiyle burada ziraata başlamıştır. Mösyö Andon, söz konusu çiftlik civarında 5-10 Müslüman'a ait olan araziye de göz dikerek bu tarlaları yok bahasına alma hevesine düşmüştür. Amacını gerçekleştirebilmek için vilayet dışından getirttiği 300-400 kadar domuzu, çevredeki ahalinin ekin ve harmanlarına saldırtmıştır⁷³.

Ekin ve harmanları domuzların istilasına uğrayan Müslümanlar, bu hayvanları tarlalarından sürüp çıkardıkça, Mösyö Andon'un ırgatları tarafından bazen nakdî cezaya çarptırılmış, bazen de darp edilip yaralanarak domuz damına hapsedilmiştir. Böyle davranmalarının sebebi ise çevredeki Müslümanlara korku salmak suretiyle orayı terk etmelerini sağlamak ve bu sayede onların arazilerini çok ucuza elde etmektir. Müslüman halkın ise konsolostan çok korktukları için onu şikayete bile cesaret edemedikleri anlaşılmaktadır. Rivayete göre Konsolos Bey, yerel yöneticiler nezdinde, istediği kişilere, istediği kadar ceza verdirebilecek derecede tesirli bir nüfuza sahiptir. Nitekim yine bu köylülerden 5-10 kişiyi tutup idarecilere gönderdiğinde, yöneticilerin *"bunları kaç gün habs edelim"* şeklindeki sorularına *"benim murâdım onlara mücâzât etmek değildir. Bir daha bana muhâlefet etmemeleri için kendimi tanıtdırmaktır. Binâenaleyh yirmi beş gün habs ile iktifâ*

⁷³ BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

olunsun” diye cevap verdiği kayıtlara geçmiştir. Bunun üzerine Müslümanlar haksız yere tevkif edilmiştir⁷⁴.

Konsolosun ve çiftlik çalışanlarının, yerel yöneticilerden hiç çekinmediği ve bölge halkını onların huzurunda bile çok rahat bir şekilde aşağıladıklarına dair bir örnek de bizzat çiftlik müdürünün ağzından anlatılmıştır. Buna göre öşür müzayedesine nezaret etmek üzere Silifke’ye doğru yola çıkan vilayet defterdarı Hayri Efendi ile idare meclisi azasından Abdülkadir Efendi yol üzerinde bulunan söz konusu çiftlik önünden geçerken, müdür Mösyö Fras (?), onları nahiye müdürü zannederek ikametgahına davet etmiştir. Çiftlik müdürü sohbet esnasında, domuzlarına ilişmeleri sebebiyle köylülerden birini esir edip domuz damına hapsettiklerini söylemiştir. Hatta daha da ileri giderek kendileri nezdinde 1 domuzun, 9 Müslüman’a mukabil olduğunu belirttikten sonra, isterlerse esiri onlara başıslayabileceğini gayet serbest bir şekilde ifade etmiştir. Defterdar Efendi ise bu işin tahkikine gelmediklerini beyan ederek meclis azası ile birlikte oradan ayrılmıştır⁷⁵.

Hayri ve Abdülkadir Efendiler tarafından bu elim hadise hükümete ihbar edilmiştir. Bunun üzerine derhal gerekli soruşturmanın yapılması için birkaç zaptiye ile birlikte sorgu hakimi ve başsavcı vekili çiftliğe gönderilmiştir. Ancak çiftlikteki ırgatların, yetkililere silahla karşı koymaları sebebiyle onların çiftliğe yaklaşmaları dahi mümkün olmamıştır. Daha sonra sancak yönetimi tarafından Tabur Ağası Mehmet Bey’le gönderilen güvenlik güçleri, ırgatlardan 9 kişiyi tutuklayıp sancak merkezine getirmiş ve domuz damında mahpus olan yaralıyı da kurtarmıştır. Ancak çiftlik müdürü olan Fras (?), Mersin’e firar ederek önce çiftliğin sahibi Andon’a, ardından da Fransız konsolosluğuna iltica etmiştir⁷⁶.

Burada anlatılan hadiseler, Mersin’deki konsolosların ne kadar tesirli nüfuza sahip olduklarını ve bu sayede yöre halkını tehdit etmek için her yola başvurduklarını açıkça göstermektedir.

D- Konsolosların Yerel Yöneticilerle Olan İlişkileri

Yabancı tüccarların, Mersin’e ilk gelmeye başladıklarında, buranın asıl yerlisi bir takım kayıkçı ve hamallardan ibaret olduğu için Mersin’de bir nahiye müdürü bile bulunmuyordu. Bu sebeple Mersin’e gelen yabancılar, direkt olarak Adana Vilayeti’ndeki

⁷⁴ BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

⁷⁵ BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

⁷⁶ BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

yöneticilerle muhatap olmuşlar ve oradaki idareciler nezdinde nüfuz ve itibarlarını arttırmak suretiyle her biri bir devletin konsolosluğunu elde etmiştir⁷⁷.

Mersin'deki konsolosların, hem buradaki idarî boşluğun, hem de kazanmış oldukları dokunulmazlığın verdiği cesaretle bölgede adeta bağımsız bir yönetim imajı vermeye çalıştıklarına şahit olunmuştur. Merkezî yönetimin ise ancak konsolosların bölgedeki keyfi hareketlerinin şikayete konu olması üzerine Mersin'le yakından ilgilenmeye başladığı anlaşılmaktadır. O nedenle Mersin'deki yabancı devlet konsolosları, buraya ilk gelişlerinden itibaren bir taraftan yöre halkını tehdit etmişler, diğer yandan da şehirdeki yerel yöneticileri küçümsemekle meşhur olmuşlardı.

Konsolos veya konsolos vekilleri, önce nahiye müdürlerine tenezzül etmemişler, ardından da Mersin'in kaza statüsüne yükseltilmesiyle birlikte kaymakamları dahi hafife almışlardı. Konsolosluk görevlileri, Mersin'de bulunmaları sebebiyle memuriyetleri de bu şehre münhasır iken, Mersin kaymakamlarına itibar etmeyerek doğrudan Adana valileriyle irtibata geçmişlerdi. Valilerin de ekseriyetle onları kabul etmeleri üzerine kaymakamların, yabancılar nazarında hiçbir itibarı kalmamıştı. Hatta resmî günlerde bile kaymakamlığa gidip onunla görüşen yabancı sayısının çok az olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle Mersin'deki kaymakamlar, konsolosların yöredeki dehşet verici faaliyetlerine mani olamamışlardı.

Bu durum Mersin'de adlî teşkilatın kuruluşuna kadar devam etmişti. Konsoloslar, adliyenin kuruluşundan sonra alenî bir şekilde zulme cesaret edemeseler de, nice senelerden beri zorba tavırlarıyla halkın ve hatta devlet memurlarının bile gözünü yıldırılmışlardı. Kiminle bir davaları olup da mahkemeye müracaat etmişlerse, ekseriyetle kazanan taraf olduklarından, konsolosların yalnız namı bile halkı tedirgin etmeye yetmişti. Bundan dolayı karşılaşılan problemlerin yerinde çözülebilmesi için Mersin'in sancak statüsüne çıkarılması ve buraya tayin edilecek ilk mutasarrıfın da aynı duruma düşmemesi için idarî haysiyeti muhafazaya muktedir bir kişi olmasına dikkat edilmesi, merkezî yönetimden istirham edilmiştir⁷⁸.

⁷⁷ BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

⁷⁸ BOA, Y. PRK. DH, No: 3/39.

Sonuç

XIX. yüzyılda Tarsus'un denizle bağlantısının kesilmesi, Mersin'in ön plana çıkmasını ve stratejik açıdan gelişmesini sağlamıştır. Bu sayede Mersin'in, yakın bir gelecekte önemiyetinin artacağını keşfeden yabancı tüccarlar peyderpey gelerek burasını bir ticaret merkezi haline getirmişlerdi. Yabancıların, buraya ilk gelmeye başladıklarında Mersin, birkaç haneli sıradan bir balıkçı köyü olduğu için orada bir nahiye müdürü bile bulunmuyordu. O nedenle Mersin'e gelen yabancı tüccarlar, direkt olarak Adana Vilayeti'ndeki yöneticilerle muhatap olmuşlardı. Söz konusu yabancıların bir kısmı konsolosluk sıfatını da kazanarak imtiyazlı bir konum elde etmişti.

Mersin'deki konsoloslar hem buradaki yerel yönetim boşluğunun, hem de kendilerine sağlanan dokunulmazlığın verdiği cesaretle bölge halkına karşı adeta bağımsız bir hükümet gibi davranmışlardı. Bundan dolayı Mersin'deki konsoloslar, konsolosluk görevlerinden ziyade yöre halkına uyguladıkları şiddet olaylarıyla gündeme gelmişlerdir.

Konsolosların ticarî faaliyetlerinden daha çok ön plana çıktıkları başka bir özellikleri de yörede faizcilik ve buna bağlı olarak emlak simsarlığı yapmalarıdır. Bu sayede bir taraftan hayli yüksek miktarda servetlere malik olurlarken, diğer yandan da borcunu ödeyemeyen bölge halkının arazilerini oldukça düşük ücretlerle ele geçirmişlerdir.

Mersin'deki konsoloslar, buraya ilk gelişlerinden itibaren Adana valileri nezdinde elde ettikleri nüfuzlarına da güvenerek sadece bölge halkını tehdit etmek ve onların arsalarına sahip olmakla yetinmemişler, aynı zamanda bu şehirdeki yerel yöneticileri küçümsemekle de meşhur olmuşlardı. Bu sebeple şehrin stratejik öneminin artmasına paralel olarak buradaki konsolosların, halka ve özellikle de yöneticilere karşı tutumları, Mersin'in idarî açıdan daha kuvvetli bir konuma getirilmesini zorunlu kılmıştır. Bundan dolayı Mersin, bölgede karşılaşılan problemlerin bir an önce yerinde çözülebilmesi için yarım asırdan daha az bir zaman diliminde sancak statüsüne yükseltilmiştir. Ayrıca buraya tayin edilecek ilk mutasarrıfın da konsoloslar tarafından hafife alınmaması için idarî haysiyeti muhafazaya muktedir bir kişi olmasına dikkat edilmesi istenmiştir.

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri:

Tarsus Şer'iyye Sicilleri, Defter No: 294, 295, 297, 304, 319, 348, 349, 352.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Tasnifi Perakende Evrakı Dâhiliye Nezareti Maruzatı, No: 3/39.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İrade Meclis-i Vâlâ, Dosya No: 237, Gömlek No: 8363.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter No: 593, 595, 597, 602, 603.

Sâlnâme-i Vilâyet-i Adana (1294), (1309), (1312).

Sâlnâme-i Nezâret-i Hâriciye (Osmanlı Dışişleri Bakanlığı Yıllığı), (1302), (1306), (1318), (1320), (1326), Haz. Ahmed Nezir Galitekin, İşaret Yayınları, İstanbul 2003.

Diğer Kaynaklar:

Barkan, Ömer Lütfi, "Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659)", *Belgeler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, c. III, sy. 5-6, TTK, Ankara 1968, (1966).

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, c. V-VI, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1969-1970.

Darkot, Besim, "Mersin", *İA*, c. VII, MEB, İstanbul 1972, ss. 769-772.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

Gerber, Haim, *Economy and Society in an Ottoman City: 1600-1700*, The Hebrew University, Jerusalem 1988.

Gökbilgin, M. Tayyib, "Konsolos", *İA*, c. VI, MEB, İstanbul 1952, ss. 836-840.

İnalçık, Halil, "İmtiyâzât", *DİA*, c. XXII, MEB, İstanbul 2000, ss. 245-252.

Jennings, Ronald. C., *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York and London 1993.

Keleş, Hamza, "Osmanlılarda 19. Yüzyıldaki Para Vakıflarının İşleyiş Tarzı ve İktisadî Sonuçları Üzerine Bir Çalışma -Karacabey (Mihaliç) Kazası Örneği-", *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2001, XXII/I, ss. 189-207.

- Kütükoğlu, Mübahat S., "Ahidnâmeler ve Ticaret Muâhedeleri", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, c. III, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, ss. 329-341.
- Oğuz, İbrahim, *Tarsus Şer'iyye Sicillerine Göre Mersin Kentinin Kuruluş Öyküsü*, Mersin 2006.
- Pedani, Maria Pia, "Bahri Memlûklerle Venedikliiler Arasındaki Ticari Antlaşmalar", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd., çev. Mahmut Yavaşı, c. V, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, ss. 423-430.
- Poş, Abdullah, "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Tarsus'ta Müslim-Gayrimüslim İlişkileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008,XVII/II, ss. 593-619.
- Savaş, Ali İbrahim, "Konsolos", *DİA*, Ankara 2002, ss. 178-180.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lam*, I-VI, c. IV, İstanbul 1311.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, c. II-IV, Ankara 1988, 1995.

Activities of Foreign State Consulates in Mersin (1852-1908)

Citation / ©- Poş, A. (2009). Activities of Foreign State Consulates in Mersin (1852-1908), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (2), 135-155.

Abstract- *Mersin had been an unimportant ordinary village connected to Tarsus Sanjak, Gökçeli District until the middle of XIX century. Tarsus had been an important commercial centre of the region since that date for being at a strategic place connecting Central Anatolia to Syria and Mediterranean and also being a coastal town. However in the XIX century, due to sea getting shallow and Rhegma Lake which had been used as a natural harbor becoming moor, ship did not have the chance to reach at Tarsus. Therefore Mersin which is the most suitable place for the steamboat to dock, it became seaport of Çukurova, Central Anatolia and Southeastern Anatolia. Foreign merchants who watched these developments closely and predicted that the importance of Mersin would increase soon have begun to settle here gradually by 1850. These mentioned foreigners gained the consulates of each state in Adana by means of increasing force and dignity before managers. In this paper, based on the archive reports, activities of foreign state consulates in the foundation period of Mersin and the activities they perform apart from consular tasks will be analyzed.*

Keywords- *Mersin, Tarsus, Consulates, Archive files*

Toplumsal Düzen Açısından Hukuk ve Devlet

Yrd. Doç. Dr. İzzet SARGIN *

Atf / ©- Sargin, İ. (2009). Toplumsal Düzen Açısından Hukuk ve Devlet, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2), 157-178.

Özet- *Toplumsal bir varlık olan insan, bir toplum içerisinde yaşamak zorundadır. Onun toplum içerisinde yaşaması bir düzeni gerektirir. Toplumsal düzen ise hukukla sağlanır. Bu açıdan hukuk bazı toplumsal özelliklere sahiptir. Hukuka da etkinliğini devlet kazandırır. Zira hukuk düzeni veya devlet hakimiyeti devletin etkili olduğu hukuk sisteminin ifadesidir. Öyle ise insan, toplum, hukuk ve devlet birbirlerini tamamlayan ve birbirlerinden ayrı düşünilemeyen gerçekliklerdir.*

Anahtar Kelimeler- *İnsan, Toplum, Düzen, Hukuk, Devlet.*

§§§

Giriş

Birey olarak sınırlı süreli bir hayata sahip olan insanın,¹ insanlığı devam ettirmesi, birlikte yaşama kurallarına² bağlı kalarak bir toplum oluşturmaya³ ve kendisini de bu toplumda

* Kahramanmaraş Sütçüimam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ 2. Âl-i İmran, 185.

² Adalet (4. Nisâ, 58, 135; 5. Mâide, 8; 16. Nahl, 90; 38. Sâd, 26; 49. Hucurât, 9; 60. Mümtehine, 8); Ahde vefa (2. Bakara, 177; 16. Nahl, 91,94; 17. İsrâ, 34; 23. Mü'minûn, 8; 70. Me'âric, 32; 76. İnsan, 7); Ahlâk (2. Bakara, 129, 151; 3. Al-i İmran, 164; 4. Nisa, 49); Âdâb-ı muâşeret (2. Bakara, 189; 3. Âl-i İmran, 13; 4. Nisâ, 36,86; 6. En'âm, 151-153; 17. İsrâ, 24,37; 24. Nûr, 27,58,61; 25. Furkân, 63; 31. Lokmân, 18-19; 33. Ahzâb, 35,53; 35. Fâtır, 10; 49. Hucurât, 11); Doğruluk (2. Bakara, 177; 6. En'âm, 151-153; 11. Hûd, 112; 33. Ahzâb, 35; 46. Ahkâf, 13; 6. Saff, 2); Dayanışma (3. Al-i İmran, 103-105; 6. En'âm, 153) vb. birlikte yaşama prensipleri insanlığın toplum halinde yaşaması açısından çok önem arz etmektedir. Kur'an'ı Kerim de bu prensiplere – görüldüğü gibi- pek çok yerde dikkat çekmektedir.

gerçekleştirmesine bağlıdır. Çünkü insan, toplumsal bir varlıktır ve toplumsallık da onun yaratılış özelliklerinden ve öz niteliklerindedir.⁴

Birey olmak, insanın kendi varlığının farkına varmasıyla başlar. İnsan, bir toplum içerisinde diğer insanlarla bir araya gelerek iletişime başladığı andan itibaren varlığının ve bireyselliğinin farkına varır yani şahıs olur.

İnsanın zayıf yaratılmasından⁵ kaynaklanan kendi kendine yeterli olmaması ve varlığını sürdürmesi için diğer insanlara muhtaç olması, toplum içerisinde yaşamasını ve başka insanlarla yardımlaşmasını zorunlu kılar.⁶

Sosyal hayat ve sosyal ilişkiler, birey olan insanlara özgüdür. Yani sosyal ilişki, birey olan insanların kurdukları ilişkidir. Bu açıdan hem bireysellik hem de toplumsallık insan için bir paradoks değil bir gerçeklik, gereklilik ve tamamlayıcılıktır.⁷ Ayrıca kendini gerçekleştirmesinin ve geliştirmesinin en etkili yoludur.

Birey, sosyal hayat gerçekliğinden kaynaklanan sürekli bir etkileşim içerisinde. Ancak onun bu etkileşimi tek boyutlu değildir. Hem dikey hem de yatay boyutlarda gerçekleşmektedir.⁸ Bu iki yönlü etkileşimde insan, hem bireyselliğini hem de toplumsallığını geliştirerek sürekli yeni kazanımlar elde etmektedir.

Varlığının gelişmesinde temel dinamiklerden biri olan toplumsal yapıyı geliştirmek⁹ ve güçlendirmek bireye daha üstün nitelikler kazandırır ve daha güçlü bireyler meydana getirir. Buna

³ İnsan varlık alanına en küçük toplumsal birim olan ailenin oluşmasıyla çıkar. Bu konuda Kur'an'ı Kerim'de pek çok ayet vardır (Mesela Bkz: 4. Nisâ, 1; 7. A'raf, 189; 30. Rûm, 21; 49. Hucurât, 13).

⁴ 3. Al-i İmrân, 195; 25. Furkân, 54; 43. Zuhruf, 32; 49. Hucurât, 13.

⁵ 4. Nisâ, 28; 20. Tâhâ, 115.

⁶ 2. Bakara, 83, 177; 3. Al-i İmrân, 104; 9. Tevbe, 60, 71; 21. Enbiyâ, 73; 103. Asr, 3.

⁷ Kur'an'ı Kerim'de pek çok ayetteki; " Ey insanlar" (2. Bakara, 21, 168; 4. Nisa, 1; 10. Yunus, 23, 57; 22. Hacc, 1, 5; 35. Fatr, 2-3, 5, 15), " Ey iman edenler" (2. Bakara, 104, 153, 172, 178, 183, 208, 254, 264, 267, 278, 282) ifadeleri insanın hem bireysellik hem de toplumsallık boyutunu aynı anda ifade eden hitap şekilleridir.

⁸ Dikey etkileşim; insanın aynı anda geçmiş, şimdi ve gelecekle ilişki içerisinde olmasını; yatay etkileşim ise onun zaman düzleminde yaşadığı insanlarla ve kurumlarla ilişkisini ifade eder.

⁹ 3. Al-i İmrân, 200.

bağlı olarak toplumsal hayat da daha üstün şekillerde gelişir, etkinliğini ve sürekliliğini artırır.¹⁰ Çünkü birey olarak insan standardının yükselmesi, toplumun hatta tüm insanlığın standardının yükselmesi sonucunu doğurur.

Toplum-Hukuk İlişkisi

İnsan ve toplum birbirini tamamlayan iki gerçeklik olduklarından¹¹ insanla ilgili bütün düzenlemeler insan ve toplum doğasını göz önüne almak zorundadır.¹² Çünkü tarihin her döneminde insanlar toplum halinde yaşamışlardır.¹³ Gelecekte de muhtemelen toplum halinde yaşamaya devam edeceklerdir.

Toplum; insanların farklı düzeylerde birçok hareket ve ilişkilerinin birbirine bağlandığı,¹⁴ ortak bir kültürün paylaşıldığı¹⁵, insan davranışlarını düzenleyerek¹⁶, varlığını devam ettiren,¹⁷ çok değişik güç ilişkilerinin cereyan ettiği belli bir fiziksel konuma sahip bir bütün olarak tanımlanır. Ayrıca toplum; ortak bir teşkilatlanma ve çıkarlara sahip olan ve aynı kanunlara bağlı olarak hayatlarını devam ettiren insanlar topluluğu olarak da ifade edilir.¹⁸ Bir başka toplum tanımı ise; 'tek olarak alındığında üyelerinin şu anki yaşam alanlarından ayrı olarak toplu bir kimliğe sahip olan sosyal bir süreç' şeklindedir.¹⁹

¹⁰ Türközer, Bahir Güneş, *Toplumsal Gerçeklik Olarak Hukuk*, Ankara 1996, 7.

¹¹ Dugit, Leon, *Hukuki Esasiye*, trc: Mütemetlizade Ethem, İstanbul 1340, 10.

¹² Polomo, Margarat M, *Çağdaş Sosyoloji Kurumları*, trc: Hayriye Erbaş, Ankara 1993, 13.

Ayrıca Kur'an'ı Kerim'in insanın özelliklerine vurgu yapması (bkz. Sargın, İzzet, "Kur'an'ı Kerim Ekseninde İnsanın Bazı Antropolojik Özellikleri Bağlamında Hukuk ve Devlet", *K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz Aralık 2007, Sayı: 10, 113-136), güç yetiremeyeceği tekliflere muhatap olmaması (2. Bakara, 186; 7. A'râf, 42; 23. Mü'minûn, 62) kendisi ile ilgili düzenlemelerde insani özelliklerin dikkate alınması açısından önemlidir.

¹³ 5. Mâide, 27-31; 7. A'râf, 11-25, 59-72; 10. Yûnus, 71-73; 11. Hûd, 61-68.

¹⁴ Duverger, Mercue, *Siyaset Sosyolojisi*, trc: Şirin Tekeli, İstanbul 1995,27.

¹⁵ Fictet, Josephe, *Sosyoloji Nedir?*, trc: Nilgün Çelebi, Ankara 1996, 74.

¹⁶ Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme*, İstanbul 1995, 43, 46.

¹⁷ Kongar, 43, 46.

¹⁸ Düzgün, Şaban Ali, *Din Birey Toplum*, Ankara 1997, 13.

¹⁹ Düzgün, 66.

Sistem ve sistem bütünlüğüne sahip olmak var olmanın ve varlığı sürdürmenin temel şartlarından²⁰. Çünkü sistemi olmayan bir varlığın/yapının hayatiyetini devam ettirmesi çok zordur.²¹ Toplum söz konusu olduğunda bu kavram(sistem) genellikle toplum veya hukuk düzeni olarak ifade edilir.²² Hukuk düzeni ise büyük ölçüde insan davranışlarının disipline edilmesini ve bir ölçüye bağlanmasını gerektirir.²³ Bunun için bazı sosyal kontrol araçlarına ihtiyaç vardır. Bu anlamda örf-adet, ahlak ve hukuk kuralları etkin araçlardır. Ancak sosyal gelişmeye ve değişmeye bağlı olarak örf-adet kurallarının yetersiz kalması,²⁴ ahlak kurallarının da daha çok subjektif bir karakter taşıması²⁵ nedeniyle -özellikle günümüzde- hukuk kuralları, toplumsal düzeni sağlama açısından daha baskın sosyal kontrol araçları konumuna yükselmiştir.

Sosyal bir olgu olan hukuk, insanlık tarihi ile başlamıştır.²⁶ Tarihte ne kadar gerilere gidilirse gidilsin, bütün toplumlarda insanlar arası ilişkileri düzenleyen hukuk ve hukuk kuralları her

²⁰ 35. Fâtır, 43.

²¹ 21. Enbiya, 22.

²² Kur'an'ı Kerim'in fitne ve bozgunculuğa çokça atıf yaparak tehlikelerine sıkça vurgu yapması insan ve toplum açısından düzene verilen önemi göstermektedir. (2. Bakara, 60, 191, 205, 217; 3. Al'i İmrân, 7; 5. Mâide, 33; 7. A'raf, 56, 74, 85, 142; 8. Enfâl, 25, 39, 73; 11. Hûd, 85; 26. Şu'arâ, 183; 28. Kasas, 77; 29. Ankebût, 36; 42. Şûrâ, 42; 58. Mücâdele, 19).

²³ Kur'an'ı Kerim insan davranışlarının kontrol edilmesi ve düzeltilmesine pek çok ayetle dikkat çekmekte iyi ve güzel olan davranışları övmekte, teşvik etmektedir. (2. Bakara, 177; 4. Nisâ, 36, 85; 6. En'am, 151-153; 11. Hûd, 12; 16. Nahl, 90; 17. İsrâ, 53; 25. Furkân, 70; 31. Lokman, 13-19; 33. Ahzâb, 35; 35. Fâtır, 10; 42. Şûrâ, 36-38; 46. Ahkâf, 13; 60. Mümtehine, 12; 68. Kalem, 10-14; 70. Nûh, 22-35; 90. Beled, 11-18). Yanlış ve çirkin olan davranışları ise kötülemekte ve yapanları ceza ile tehdit etmektedir. (2. Bakara, 188; 4. Nisâ, 37, 85, 93, 112, 148; 5. Maide, 90; 6. En'am, 151; 7. A'râf, 33, 56, 80-81; 8. Enfâl, 47; 16. En'âm, 90; 17. İsrâ, 31-33, 36, 37; 24. Nûr, 4, 19, 23-24; 27. Neml, 54,55; 31. Lokmân, 18; 33. Ahzâb, 58; 45. Câsiye, 7,8; 49. Hucurât, 11; 68. Kalem, 10-14; 92. Leyl, 8-10; 89. Fecr, 17; 104. Hümeze, 1).

²⁴ Güngör, Erol, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul 1995, 155.

²⁵ Ancak her sosyal ve hukukî sistemin başarısı, büyük ölçüde onları destekleyen, arkalarındaki ahlak sisteminin varlığına bağlıdır. Başka bir ifadeyle hukuk ve ahlak uygulamada da birbirlerini destekleyen ve tamamlayan iki gerçekliktir.

²⁶ Bir yönüyle hukuki norm, üst bir iradenin alt bir iradeye yönelttiği bir emir şeklinde ortaya çıkar " Adem'e: Sen ve eşin cennete yerleşin orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin ama şu ağaca yaklaşmayın yoksa zalimlerden olursunuz" (2. Bakara, 35) ayet-i kerimesinden her ne kadar dünyadaki anlaşılır

zaman var olmuştur.²⁷ Tarihi tecrübeye ve insan gerçekliğine bakarak gelecekte de hukuk kurallarının var olacağını söylemek bir kehanet değildir.

Bilim yapmak -özellikle sosyal bilimler açısından- öncelikle kavram üretmeyi ve bu kavramlar arası ilişkileri açıklamayı gerektirir. Bunun için kavramların mümkün olduğu kadar doğru tanımlanması çok önemlidir. Ancak tanım yapmak bilimsel nitelikteki bütün çalışmaların en zor yönünü oluşturur. Çünkü tanım, tanımlanacak kavramın bütün niteliklerini ve fonksiyonlarını kapsmalıdır. Fonksiyonlarının çokluğu ve farklılığı nedeniyle tarihi süreçte hukuka sosyal, siyasal, dinî, aklı, biyolojik vb. açılardan yaklaşımış ve pek çok hukuk tanımı yapılmıştır. Sosyal fonksiyonları açısından hukuka, toplumsal düzenin sağlanması amacı doğrultusunda bireylerin birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerini düzenleyen, bir olgu olarak bakılmıştır. Bu bakışa göre de hukuk tanımları yapılmıştır, bu tanımlardan bazıları şöyledir: Hukuk, toplumun genel yararının veya bireylerin ve toplumun ortak iyiliğinin sağlanması amacıyla konulan ve kamu gücüyle desteklenen,²⁸ toplumsal ilişkileri düzenleyen,²⁹ insanlar arasında düzen ve adaleti hâkim kılmaya yönelik uyulması zorunlu bağlayıcı kurallardır.³⁰ Hukuk, yeryüzünde insanların gerek bir bütün olarak gerekse büyük küçük gruplar halinde bir arada yaşamalarını sağlayan³¹ adalete hâdim, beşeri hayat düzenidir.³² Hukuk, evrensel bir özgürlük yasasına göre bireylerin ihtiyaçlarını diğer

şekliyle olmasa da insanın hukuki anlamda bir emre muhatap olması cennette başlamıştır anlamı çıkartılabilir.

²⁷ Bu konuda hukuk tarihi kitaplarında detaylı bilgiler vardır. Geniş bilgi için bkz; Mahmud Esad, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, İstanbul 1331; Arsal, Sadri Maksudi, *Umumi Hukuk Tarihi*, İstanbul 1948; Umur, Ziya, *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*, Cilt 1, İstanbul 1987.

²⁸ Ansay, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara 1958, 38; Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1992, 290; *Hukuk Başlangıcı*, Ankara 1996, 40; Çağıl, O. Münir, *Hukuk ve Hukuk İlimine Giriş (Hukuk Başlangıcı Dersleri) I-II*, İstanbul 1966, I, 8; Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı (Hukukun Temel İlkeleri)*, Ankara trs, 5. baskı, 24; Adal, Erhan, *Hukukun Temel İlkeleri*, İstanbul 1991, 290; Gözübüyük, Şeref, *Hukuka Giriş Ve Hukukun Temel Kavramları*, Ankara 1993, 8.

²⁹ İzveren, Adil, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1988, 107; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1992, 269; *Hukuk Başlangıcı*, Ankara 1996, 40.

³⁰ Oğuzman, M. Kemal, *Medeni Hukuk Dersleri*, İstanbul 1971, 1; Tikveş, Özkan, *Teorik ve Pratik Anayasa Hukuku*, İzmir 1982, 4.

³¹ Hırş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Ankara 1949, 327.

³² Çağıl, *Hukuk ve Hukuk İlimine Giriş*, 8.

bireylerin ihtiyaçlarıyla uzlaştıran³³, toplumsal düzeni sağlayan, sosyal kuvvetin yaptırımı ve tesiri altında, insanın hemcinsleriyle olan ilişkilerinde kendi özgürlüğünü kullanım tarzının -sosyal kuvvetin yaptırımı altında- tabii olduğu bir takım kurallar bütünüdür.³⁴ Sosyolojik açıdan hukuk, insanların toplumsal hayat zorunluluğunun doğurduğu toplumsal düzen ögesi ve toplumsal bir olgudur.³⁵ İslam düşüncesinde 'hukuk' kavramı 'fıkıh' terimiyle ifade edilmektedir. Ancak fıkıh, hukuktan daha geniş ve kuşatıcı bir anlam ve fonksiyona sahiptir. Makalenin amacı fıkıh-hukuk karşılaştırması yapmak olmadığından, burada bu konuya girilmeyecektir.

Sosyal fonksiyonları açısından İslam terminolojisinde fıkıh; dinin uygun gördüğü ilkelere göre düzenlenen bireysel, kamusal hayatın ve ticari ilişkilerin her yönünden bahseden bir ilim³⁶ olarak tanımlanmıştır. Bütün bu tanımlardan hareketle toplumsal hayatın kesintisiz bir düzen içerisinde sürüp gitmesi için varlığı zorunlu olan hukukun, toplumsal düzenin kendisi olduğu söylenebilir.³⁷

Toplumsal hayatın varlık şartlarını teminat altına almak, birlikte yaşama ve birlikte yapma prensiplerini sağlamlaştırmak hukukun temel amaçlarındandır. Bu sebeple farklı ölçülerde olsa da toplum-hukuk ilişkisi, bütün hukuk sistemlerinin ortak özelliklerindedir. İslam hukukunda bu ilişkiyi en iyi anlamanın şartlarından birisi hukuka kaynak/mesnet olabilecek hüküm ifade eden nasslar³⁸ ve hukuki hükümleri sosyal realitenin içinde anlamaya çalışmaktır. Zira bu nasslar ve hükümler emperatif emirler şeklinde tepeden inmemiştir,³⁹ toplumsal gerçeklik içinde şekillenmiştir.

³³ Fındıkoğlu Z. Fahri, "Hukuk ve İctimaiyat Tariflerinin Karşılaştırılması II", *İÜHFİM*, Cilt: IX, sayı: 1-2, 277; Çağıl, "Filozof İmmanuel Kant'ın Sisteminde Ahlak ve Hukukun Felsefi Esasları" *İÜHFİM*, Cilt: XIII, Sayı: 3, İstanbul 1947, 1125; Hırş, 327; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 220; *Hukuk Başlangıcı*, 40.

³⁴ Fındıkoğlu, "Hukuk ve İctimaiyat Tariflerinin Karşılaştırılması I" *İÜHFİM*, Cilt. VIII, Sayı: 3-4, 551; Cilt: II, 277.

³⁵ İzveren, 19.

³⁶ Köprülü Fuad, "Fıkıh" mad, *İslam Ansiklopedisi*, I-XIII(İA), İstanbul 1986- 1993, Cilt: IV, 601.

³⁷ Çağıl, *Hukuk ve Hukuk İlimine Giriş*, 8.

³⁸ İçki; 2. Bakara, 219; 5. Mâide, 90, 91; Miras; 4. Nisâ, 7, 11-12, 33, 176; Hırsızlık; 5. Mâide, 38; Terör ve devlete karşı isyan; 5. Mâide, 33.

³⁹ Aksu, Zahit, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, Ankara 2005, 39.

Hukuk, içinde doğduğu siyasal yapılanma ve sosyal gerçeklikle yakından ilgilidir.⁴⁰ Hukuk, sosyal gerçekliği vasıflama ve kontrol altına alma iddiasında olduğundan, hukuksuz bir sosyal hayat mümkün değildir.⁴¹ Sosyolojik bir gerçeklik olarak hukuk sosyal hayatta ortaya çıkacak problemleri çözecek, toplumsal gerçekliği kontrol altına alacak,⁴² insanlar arası ilişkileri adalet ölçülerinde vasıflayacak, kaos ve belirsizliği önleyecek, bir takım toplumsal kurallara sahip olmalıdır ki, bu kurallar sayesinde hukuk, kendisinden beklenen toplumsal fonksiyonlarını yerine getirebilsin.

⁴⁰ Kur'an-ı Kerim'de hukuki olarak vasıflanan bazı hükümler o günün sosyal yapısı ile yakından ilgilidir. Zinanın yaygınlık kazandığı bir toplumda önleyici tedbir olarak örtünme (24. Nûr, 31, 60; 33. Ahzâb, 32-33, 53, 59) ve evlenmenin (4. Nisâ, 3, 25; 5. Mâide, 5, 8; 24. Nûr, 32) önemi üzerine durulmuştur. Aynı şekilde hırsızlık suçuna (5 Mâide 38), huzur ve güvenin sağlanması ve buna bağlı olarak merkezi otoritenin hâkimiyetinin tesisi için yol kesme ve bozgunculuk yapanlara (5. Mâide, 33) verilen cezalar toplumsal gerçeklikle yakından ilgilidir. Hz. Ebubekir'in erken dönemde tesis edilen siyasi hâkimiyetin zarar görmemesi için zekât vermemeyi siyasi otoriteye karşı bir tavır olarak değerlendirmesi ve savaş kararı alması (Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, 123) Hz. Ömer'in fethedilen araziler hakkındaki tasarrufları (Hudari, Muhammed, *İslam Hukuku Tarihi*, İstanbul 1974, 150-151) hukuki yapılanmada siyasal, sosyal gerçekliğin etkili olduğunu gösteren bazı örneklerdir.

⁴¹ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra oluşmaya başlayan İslam toplumuyla beraber hem usul hem de furu' açısından İslam Hukuku temayüz etmeye başlamıştır. Hz. Peygamber'in otoritesinin kabulü (4. Nisa, 65; 59. Haşr, 7), Cezaların şahsiliği prensibi (6. En'âm, 164; 17. İsrâ, 15; 35. Fâtır, 18; 39. Zümer, 7; 41. Fussilet, 46; 45. Câsiye, 15; 53. Necm, 38; 74. Müddesir, 38), mükellefin takat üstü sorumsuzluğu (2. Bakara, 286; 7. A'raf, 42; 23. Mü'minûn, 62); iftira (24. Nur, 4), miras (4. Nisa, 11-12), kısas (2. Bakara, 178-179; 5. Maide, 45; 17. İsrâ, 33); içki kumar (2. Bakara, 219); belediye nizamı (83. Muttaffin, 1-3); boşanma (2. Bakara, 227-232, 236-237; 33. Ahzâb, 49; 65. Talâk, 1-7) vb hukuk ifade eden ayetler, sosyal hayatın hukukla birlikteliğini göstermesi açısından önemlidir.

⁴² Hz. Peygamber hicretin akabinde -bir devlet başkanı olarak (ki peygamberlik görevini yerine getirebilmesi için üzerinde bir otoritenin olmaması gerekiyordu)- Medinedeki sosyal gerçekliği hukuki bir kontrol altına almaya çalışmıştır. O, ilk önce farklı unsurlardan meydana gelen (Müslüman, Yahudi, müşrik) Medine Toplumunun önde gelenleriyle istişare etmiş ve herkes tarafından bağlayıcı olan -bir nevi toplum sözleşmesi- bir belge ortaya çıkarmıştır. Bu belge ile toplumun bütün unsurları -Kur'an'ın dışında (ortak din paydası altında olmayan)- bir araya getirilmiş ve herkese hak ve sorumlulukları bildirilmiştir. Başka bir ifadeyle herkes tarafından bağlayıcı olan bir devlet hukuku ortaya konmuştur. (Şaban Öz, "Kabileden Ümmete Müslüman Arap Ulusunun Doğuşunda Alt Yapı Hazırlıkları", Yayınlanmamış Makale). Bu uygulamaya daha sonraki dönemlerde de gerek örfi hukuk gerekse kanunnameler şeklinde devam etmiştir.

Hukukun Toplumsal Özellikleri

1-Hukukun Normatiflik Özelliği: Hukuk sosyal hayatta insanlararası davranışları düzenleyen objektif ve adil bir yapılanmayı amaçlar.⁴³ Hukuk, farklı ve sübjektif değer yargılarına sahip insanların beklentilerini aynı anda karşılayamaz. Bu sebeple hukuk toplumda objektifliği ve genelliği sağlama aracı olarak bazı standartlara ya da hukuki kategorilere (adalet, hakkaniyet, hürriyet vb) sahip olmalıdır.⁴⁴ İnsanlar arası ilişkiler de bu standart ve kategorilere uygun şekilde oluşturulacak hukuk normlarına göre düzenlenmelidir. Çünkü hukuk düzeninin temel birimi normdur. Ancak hukuk düzeni sadece bir norm değil; normlar koordinasyonudur. Nerede bir hukuk düzeni varsa orada bir normlar sistemi de var demektir. Bu şekildeki toplumsal düzen, hukukun normatiflik özelliğinin bir görüntüsüdür.

İnsanın bütün yönleriyle (maddi, manevi, ekonomik) maslahatlarını gerçekleştirmeyi amaç edinen fıkıh, ilk dönemden itibaren normatiflik özelliğine sahip olmuştur. Fıkıh açısından ilk kaynak olan Kur'an-ı Kerim'de bu özellik açıkça görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de pek çok hukuki norm özelliği taşıyan ayetler vardır.⁴⁵ Daha sonraki dönemlerde de fıkıh bu normatiflik özelliğini

⁴³ Öktem, Niyazi, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, İstanbul 1995, 77.

⁴⁴ İslam hukuk tarihinde hukukçular, çalışmalarında her zaman hukuki standart ve kategorileri gözetmeye dikkat etmişlerdir. Bu dikkati bir örnekle şöyle ifade edebiliriz; bilindiği gibi İslam hukuk düşüncesinde **kıyas** önemli bir teşrî kaynağı/delildir. Ancak bu delili işletmek hiç de kolay değildir. Kıyas delili ile hukuk oluşturulurken hükümler – algılanması büyük ölçüde beşeri sınırlar dışında olan- hikmete değil de kıyasın esası ve ana dayanağı olan illete dayandırılmaktadır. Ancak illette de bazı şartlar/ özellikler bulunmalıdır. Bunlar: 1-İlletin açık/ zahir bir vasıf olması; illetin varlığına ve yokluğuna kesin olarak hükmedilecek bir şekilde açık olması, vasfın asılda ve fer'de gerçekleşmesi imkânıdır. 2-İlletin munzabit/ istikrarlı olması; illet kişiden kişiye, durumdan duruma açık farklılıklar göstermeyen belirli istikrarlı bir vasıf olmalıdır. 3-İlletin münasip/ uygun bir vasıf olması; illet, kendine dayanarak hüküm verilirken insanlara bir menfaat sağlayan veya bir mefsedet gideren bir vasıf olmalıdır. 4-İlletin müteaddi/geçişli bir vasıf olması; illet sadece asla mahsus bir vasıf olmamalıdır. Fer' de hükmün illetinde asla ortak olmalıdır. ez-Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz Fi Usul'il Fıkıh*, Beyrut 2006/1437, 203-208; Şa'bân, Zeküydîn, *İslam Hukuk İliminin Esasları*, trc: İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1990, 156-158.

⁴⁵ Ceza hukuku ile alakalı olarak kısas (2. Bakara, 178-179) ve öldürme ile ilgili olarak (4. Nisa, 192, 5. Maide, 45); zina suçu ile alakalı (24. Nûr, 2); iftira (24. Nûr, 4-6); hırsızlık (5. Mâide, 38-39); yol kesme/isyan (5. Mâide, 33-34); harp hukuku (2. Bakara, 190-194, 8. Enfâl, 39-40); evlenmesi yasak kadınlar (2. Bakara, 221, 4. Nisâ, 22-24); boşama ve iddet bekleme (2. Bakara, 228-234, 33. Ahzap, 49, 65. Talak 1-4); kocanın/babanın sorumluluğu (2. Bakara, 233, 241); miras hukuku (4.

hem usul hem de furû' fıkıh alanlarında geliştirerek devam ettirmiştir. Usul kitaplarında usul kaideleri -özellikle mezhepler açısından- tamamıyla normatif bir sistem arz etmektedir.⁴⁶ Normatiflik özelliği furû' fıkhında da oldukça belirgindir. Fıkıhın her konusu (ibadet, muamelat, mucazat) normatif bir yapılanma göstermektedir. Ancak fıkıh açısından norm, değişmez bir karakter taşımaz çünkü norm, amaç değil araçtır. Amaç insanın maslahatlarını gerçekleştirmektir. Norm bu amaca hizmet ettiği sürece geçerlidir. Amacı gerçekleştiriyorsa geçerliliğini kaybeder ve değiştirilir. Bu durum Mecelle'nin 35. maddesinde - Ezmân'ın teğayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkar olunamaz – en güzel şekilde ifadesini bulmuştur.⁴⁷

2-Hukukun Düzenlilik Özelliği: Bir toplumda geçerli olan davranış kuralları o toplumda hâkim olan iradenin benimsediği değerler sistemine dayanması, hukuki düzenin sağlanması açısından önemlidir. Bu sebeple her sosyal sistem, mensuplarının üzerinde anlaşıp birleştikleri ortak değerler ve kurallar⁴⁸ manzumesine sahip olmak ister.⁴⁹

Hukuk, toplumsal düzen düşüncesini içeren bir kavramdır.⁵⁰ Her şeyin rastgele cereyan ettiği, hiçbir davranışın veya olayın kurallarla belirlenmediği, düzenlenmediği ve sınırlanmadığı bir hayat düşünülemez; çünkü düzensiz hayat bir kaos ve sonunda bir yok oluştur.⁵¹ Hukuk, belli değerler sisteminden beslenen toplumsal bir gerçeklik üzerine oturan bir normlar sistemi olduğundan varlıkların eylemlerini bu normlar sistemine göre değerlendirir ve düzenler.⁵² Aksi

Nisa, 7, 11-12, 23, 176; 8. Enfal, 75, 33. Ahzap, 6); faiz yasağı (2. Bakara, 275-278, 3. Âl-i İmrân, 130); muamelat (2. Bakara, 188; 4. Nisa, 29); evlat edinme yasağı (33. Ahzâb, 4, 37, 40).

⁴⁶ Örnek olarak; hükümler (hakim, mahkumu fih, mahkumu aleyh, sıhhat, fesat, butlan, rukün, şart, mani, farz, vacip, sünnet, mubah, helal, mekruh, haram) deliller ve hüküm istinbat metotlarının normatif bir karakter taşıdıkları görülmektedir.

⁴⁷ Hanefî Mezhebinde kıyas'ın yanında istihsan deliline de yer verilmesinin önemli sebeplerinden birisi değişim zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Bununla beraber istihsanda aslanan yine de hükümlerin/normların nasslardan kaynaklanması/ayrı düşünülmemesi mantığıdır.

⁴⁸ Din, ahlak, kültür, tarih, dil vb. önemli bütünleştirici ortak değerlerdir.

⁴⁹ Başgil, "Devlet Nedir", *İÜHF*M, Cilt: XII, İstanbul 1946, 989; Batuhan, Hüseyin, "Demokrasi ve Tolerans", *Felsefe Arkivi*, 12, İstanbul 1960, 89.

⁵⁰ Hafizoğulları, Zeki, *Ceza Normu* (normatif bir yapı olarak ceza hukuku düzeni), İstanbul 1987, 137.

⁵¹ Buna işaret eden ayetler için bkz: 2. Bakara, 191, 217; 13. Ra'd, 25.

⁵² Hafizoğulları, 29.

halde bu normlar sistemine aykırı olarak konulacak tek bir norm veya bir vasıflama sistemin dağılması sonucunu doğurabilir.⁵³ Çünkü hukuk düzeni, birey ve kurumların eylem ve faaliyetlerinin bir normlar sistemine göre düzenlenmesini gerektirir.⁵⁴ Bu açıdan hukuki normların bir sistem bütünlüğü içerisinde ortaya çıkıp uygulanması söz konusu olduğunda hukuk düzeninden bahsedilir.⁵⁵

İslam hukukçuları ilk dönemden itibaren hukuk düzenini sağlamak ve sistem bütünlüğünü oluşturmak için Usul-i Fıkıh İlmi'ne büyük önem vermişlerdir. Sistem bütünlüğü içerisinde hukuk oluşturmak için hukuk kaideleri ve ölçüleri getirmişlerdir. Onların bu alanda ortaya koydukları titiz ve gayretli çalışmaları ortadadır.

Sosyal hayatın bir düzen içerisinde devam etmesi, hukukun problem çözücü bir karakterde olmasına bağlıdır. Bu karakteri hukuka kazandıran, hukuk normlarını başarılı bir şekilde kavrayıp uygulayan hukukçular ve hukuki kurumlardır.⁵⁶ Bu yüzden hukuki açıdan kurumsallaşma çok önemlidir.

3-Hukukun Kurumsallık Özelliği: Kurum, kişilerin temel ve sosyal ihtiyaçlarını veya önemli bir sosyal işlevi karşılamaya yönelik⁵⁷ belli bir toplumda yerleşmiş olan toplumun fertlerinin dışında ve üstünde objektif bir varlığa sahip ve onlar üzerinde zorlayıcı bir etki yapan düşünceler, inançlar, örf ve adetlerden hareket ederek devlete varıncaya kadar toplumda yer alan ve toplum hayatında etkili olan bütün soyut ve somut sosyal gerçeklikler bütünüdür.⁵⁸

⁵³ Can, Cahit, *Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişimi Çizgisi*, Ankara 2002, 80.

⁵⁴ Işıktaç, Yasemin, *Hukuk Felsefesi*, İstanbul 2004, 284.

⁵⁵ İslam hukuk tarihinin ilk döneminden itibaren fıkıhın sistem bütünlüğüne önem verilmiştir; Hz. peygamber döneminde sisteme uymayan hukuki tasarruflar hukukun düzenlilik özelliğini bozacağından ya reddedilmiş (bazı nikah akıtları, faiz, bazı yeme içme adetleri) ya sisteme yudurulduktan sonra kabul edilmiş (evlilikte sınırlama, mehrin evlenen kızı verilmesi, boşamayı sınırlama, iddetin düzenlenmesi, vasiyetin 1/3 ile sınırlandırılması hırsızlık suçunda sağ elin yerine sol elin kesilmesi) ya da sisteme uyanlar aynen kabul edilmiştir. Kasame, ispat yükü.

⁵⁶ Işıktaç, Yasemin, *Hukuk Metodolojisi*, İstanbul 2003, 20.

⁵⁷ Sezgin Kızılcık ve Yaşar Erjan, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, Ankara 1994, 267; Fichter, 119.

⁵⁸ Kubalı, Hüseyin Nail, *Anayasa Hukuku Dersleri*, İstanbul 1969, 7.

Sosyal gerçeklikle toplumsal kurumlar arasında yakın ilişki vardır. Toplumsal kurumlar belirli şartların etkisi altında ortaya çıkarlar, sosyal ihtiyaçlara göre şekillenirler, zaman içerisinde değişim ve dönüşüm yaşarlar. Aynı durum hukuki kurumsallaşma için de söz konusudur. Bundan dolayı hukuku bir sınırlar ve engeller mekanizması veya teorik olanın ezberlenmesi olarak düşünmek ve onu değişmez kanun maddeleri halinde katılaştırmak, uyuşturmak ve dondurmak doğru değildir.⁵⁹ Çünkü hukukun, toplumsal ihtiyaçtan kaynaklanan normları ve kurumları oluşturarak sosyal gelişmeye katkı sağlamak fonksiyonu vardır. Bu fonksiyondan kaynaklanan hukuki kurumsallaşma bir zaman-mekân düzleminde beşeri davranışları ortak amaçlara yönelten belli bir düzenin ortaya çıkmasıyla başlar⁶⁰ ve zamana bağlı olarak dinamik bir süreç takip eder. Bu sebeple yetkisi toplum tarafından kabul edilen hukukçuların ve hukuki kurumların varlığı hukuki dinamizm ve kurumsallaşma açısından önemlidir.⁶¹

⁵⁹ Hırş, 125.

⁶⁰ Hafızoğulları, 40.

⁶¹ İslam hukuk tarihi yetkin hukukçular ve hukuki kurumların varlığı açısından zengin muhteviyata sahiptir. Hz. Peygamber döneminde geçerli bir uygulama olan müellefe-i kulûba zekat vermek (9 Tevbe 60) dinen caiz ve hukuken yasal idi. Hz Ebubekir döneminde ise bu uygulama dinen caiz olduğu halde hukuken yasaklanmıştır. (Cessas. Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-V, Kâhire trs., 2. baskı, IV, 325; İbnu'l-Humâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, I-X, Beyrût trs., 2. baskı, II, 45; Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ud, *Kitâbu Bedâii's-Senâi fî Tertibi's-Şerâi*, I-VII, Beyrût trs, II, 45) Hz. Ömer daha önce uygulanmadığı halde, evlenmede denkliği şart koşmuş birbirlerine denk olmayan kadın ve erkeklerin birbirleriyle evlenmelerini yasaklamıştır (Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Kitabu'l-Mabsût*, I-XXX, Beyrût 1989/1409, IV, 196) . Ganimet ayetindeki (8. Enfâl, 41) "ma" kelimesi âmm (genellik ifade eden) bir lafız olmasına rağmen Hz. Ömer Sevad tatbikatı diye bilinen meşhur uygulamasında taşınmaz malları ganimet malları dışında tutmuş ve ele geçirilen toprakları savaşa katılınlar arasında dağıtmama şeklinde hukuki bir uygulama başlatmıştır. (Ebû Ya' la, Muhammed b. El-Hüseyn el-Ferra, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, Beyrût 1983/1403, 165, 203; el-Hudari, Muhammed, *İslam Hukuku Tarihi*, trc: Haydar Hatipoğlu, İstanbul 1974, 150-151; Şelebi, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlu'l Ahkam*, Beyrut 1981/1401, 48; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1985, 75). Yine Hz. Ömer dönemine gelinceye kadar devlet memurları ayrı görevlere aynı anda sahip olmuşlardır. Ülkenin sınırları genişledikçe yargı yürütmeden ayrılmış ve ülkenin her tarafına görevi sadece yargıçlık olan memurlar gönderilmiştir. el-Kettani, Muhammed b. Abdulhay, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, I-III, trc: Ahmet Özel, İstanbul 1990, I, 260; II, 20; Hamidullah, Muhammed, *İslam Anayasa Hukuku*, Editor Vecdi Akyüz, İstanbul 1995, 284-285, Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, I-II, trc: Salih Tuğ İstanbul 1990, II, 937; Atar, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı*, Ankara 1991, 66, 75. Zeyd b. Sabit, Ebu Derda, Zeyd b. Uhdunnemr, Hz. Ali ve

Bir kurum olarak hukuk, toplumsal hayatı düzenleyen hukuk kurallarının bütünü demektir. Toplumsal hayat, insan hayatını aşan bir sürekliliğe sahip olduğundan bu hayatı vasıflayan hukuki kurum ve kurallar da insan ömrünü aşan bir sürekliliğe sahip olmalıdır. Ayrıca hukuk, uygulamada ferdi ve sübjektif iradelerin etkisi altında da kalmamalıdır. Hukukun kurumsallaşması devlete ve sosyal hayata insan ömrünü aşan bir süreklilik kazandırır, ferdi ve sübjektif iradelerin etkisini asgariye indirir. Çünkü kurumsallaşma, bireyleri değil, kurumları ön plana çıkarır. Kimse kurumsal yetkisinin dışına çıkamaz. Sosyal ve siyasal hayatta sübjektif anlayış ve uygulamalardan kaynaklanan radikal kırılmalar veya kopmalar meydana gelmez. Buna bağlı olarak kurumsallaşma hukuka objektif bir karakter ve süreklilik kazandırır.⁶²

İslam medeniyetinde kurumsallaşma Hz peygamber döneminden itibaren - Müslümanların bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını gidermek ve işlerini düzenlemek amacıyla- dini, idari, ekonomik, sosyal, siyasal, ilmi, hukuki vs. alanlarda sürekli gelişmiştir. Medine'ye hicretten sonra Müslümanların dini hayatlarıyla ilgili düzenlemelerin yanı sıra sosyal hayatlarıyla ilgili düzenlemeler yapan kurumsallaşma başlamıştır. Bu yönde ilk işe -o günkü şartlarda- hükümet merkezi olarak da adlandırılabilir bir mescit inşası ile başlanmıştır. Bu mescit Müslümanların

Ubey b. Kab Hz. Ömer'in Medine Şehri için Tayin ettiği hakimlerdi. Hz. Ömer yönetime geldiğinde Şureyh'i Küfe şehrine kadı tayin etmiştir. Onun Kadı Şureyh'e yazmış olduğu mektup yargı tarihi açısından önemli bir belgedir. Hz. Osman, Mekke'de bir temyiz mahkemesi kurmuş (Atar, 81) Medine'de de bir darul-kaza(Adliye binası) inşa etmiştir. Kettani, I, 271, 272; el-Veki', Muhammed b. Halef b. Hayyam, *Ahbaru'l-Kudât*, I-II, Beyrût trs. Abbasiler döneminde yargı fonksiyonel olarak yürütmeden ayrılmıştır. Kadiu'l kudat'lık kurumu bu dönemde kurulmuştur. Kadiu'l kudat merkezde oturup diğer yargıçları tayin ederdi. İlk Kadiu'l kudat Ebu Yusuf'tur. Hasan İbrahim Hasan-Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzûmul İslamiye*, Kahire 1962, 280; en-Nephân Muhammed Fâruk, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, trc: Servet Armağan, İstanbul 1980, 564; Suphi, Salih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, trc: İbrahim Sarmış, İstanbul 1983, 246.

⁶² İnsanlar arasında meydana gelen meselelerde çözümün Allah'a, Resulüne (4. Nisa, 59) ve bilenlere (16. Nahl, 43) refere edilmesi ilk dönemden itibaren İslam hukuk düşüncesinde bilim ve kurumsallaşmaya verilen önemi göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca Hz Muhammed'den sonra Peygamberlik kurumunun sona ermesi de İslam'ın bilim ve kurumsallaşmaya verdiği önem ve güveni göstermektedir; artık Müslümanların meselelerini çözecek Peygamber(karizmatik lider) ve vahiy yoktur. Bu durum toplumsal hayatın her alanında boşluğu bilim ve kurumsallaşmanın dolduracağını göstermektedir.

sosyalleşmesi, eğitimi, hukuki faaliyetlerinin yürütülmesi, devletlerinin teşekkülünde ve kurumsallaşmasında önemli hizmetler görmüştür.⁶³

4-Hukukun Zorlayıcılık Özelliği: Hukuk genellikle sosyal düzenin sağlanması açısından dışarıdan yöneltilen bir zorlama olarak algılanır. Çünkü hukuku diğer davranış kurallarından ayıran önemli özelliklerinden birisi olan zorlayıcılık dış dünyada gerçekleşir.

Hukuk düzeni kendiliğinden oluşan bir düzen değildir. Bu düzeni, davranış ve ilişkilerinde gerçekleştirecek olan insandır. Bu da ancak onun hukuk kurallarına uymasıyla ve hukukun gösterdiği yolda yürümesiyle mümkündür. Aksi takdirde insanlar arası ilişkilerde olumsuzluklar ve düzensizlikler baş gösterir. Bu durumda düzeni sağlamak için yaptırım uygulamak gerekebilir. Çünkü hukuka aykırı davranışa bir tepki olan yaptırım, olumsuz davranışların zararlı sonuçlarını ortadan kaldırmayı amaçlar.

Hukuk büyük ölçüde zorlama özelliğine sahip olduğundan⁶⁴ hukuk normları heterenom⁶⁵ hükümlerdir. Bu, devletin emretmesi ve vatandaşların da emre itaat etmesi demektir.⁶⁶ Çünkü hukuk kurallarının toplumda uygulanması, hukuka olan saygının sağlanmasına ve güvence altına alınmasına bağlıdır. Gerektiğinde bu saygı çeşitli yaptırımlar vasıtasıyla veya fiziki zor kullanarak sağlanır. Zira zorlayıcı karakterde olmayan hukuk normlarının insanlar arası ilişkilerde etkili olması ve toplumsal düzeni sağlaması neredeyse imkânsızdır.

Normatif her sistem kendisini koruyup devam ettirmek için bazen zor kullanma durumunda kalabilir. Bu, normatif bir sistem olan hukuk düzeni için de geçerlidir. Ancak sosyal hayatta düzenin sağlanması, emredici ve zorlayıcı karakterde iradi bir iktidarın varlığını zorunlu kılar. Bu emredici ve zorlayıcı irade kendisini devlet otoritesi olarak gösterir.

Devlet otoritesi, toplumda düzen ve birliği sağlayan, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir otoritedir. Çünkü devlet, insanların kesin ve bağlayıcı bir karakter arz eden ilkeler

⁶³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 178 vd.; Çağatay, Neşet, *İslam Tarihi*, Ankara 1993, 192 vd.; Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1999, 296 vd.

⁶⁴ Hafizoğulları, 111.

⁶⁵ Başkalarının yasalarına boyun eğme özelliği.

⁶⁶ Hafizoğulları, 135.

etrafında birleşmeleriyle ve bu ilkelere uymalarıyla meydana gelir. Çeşitli sebeplerle bu ilkelere karşı çıkan ve uymayan insanlar elbette olacaktır. Baskı ve zor kullanmak hukukun psikolojik ve sosyolojik kaynakları olduğundan bu ilkelere ters davranan ve karşı çıkanlara -birliği tehdit edeceklerinden⁶⁷- izin verilmez, onlara karşı zor ve baskı uygulanır. Ancak zor ve baskı her zaman adalet ölçüleri içerisinde uygulanmalıdır.

Kur'an'ı Kerim'de çeşitli şekillerde hukuk düzenine uymayan ve bozgunculuk çıkaran insanlara uygulanacak zor ve yaptırımlarla ilgili pek çok ayet vardır.⁶⁸ Aynı şekilde fıkıh da suç işleyerek toplumsal düzene karşı tehdit oluşturacak insanlara uygulanacak zorlamalar konusunda oldukça geniş muhtevaya sahiptir. Hatta fıkıhın ana bölümlerinden birisi ceza hukuku (mucâzât) ile ilgilidir. Bu bölümde suç işleyen insanlara uygulanacak zor ve yaptırımlar (hadd, kısas, ta'zîr) geniş bir şekilde ele alınmıştır.

Hukuk-Devlet İlişkisi

Sosyolojik açıdan insanların hukuk esaslarına göre birleşmesi⁶⁹ ve bir birlik oluşturması⁷⁰ anlamında devlet; zorlama gücüne sahip bir otorite tarafından ortak iyiye yönelmiş, ictimai, siyasi ve hukuki bir düzenin sağlandığı ve sürdürüldüğü, belli bir ülke üzerine yerleşmiş insan topluluğu⁷¹ olarak tanımlanır. Sosyolojik açıdan bir başka devlet tanımı ise; insanların toplu halde yaşamalarını sağlayan hukuki ve siyasi bir bağ⁷² şeklinde yapılmıştır.

Siyasal örgütlenme olmadan hukukun varlığı düşünülemez gibi hukuksuz bir devletin varlığı da düşünülemez. Bu sebeple hukuk devlete, devlet de hukuka bağlıdır. Zira devlet; siyasi açıdan örgütlenmiş bir toplum, hukuk da bu toplumun sistematik güç kullanan sosyal bir denetimdir. Devlet, hukuk kurallarının oluşumu ve düzenlenmesi üzerinde etkili olurken, hukuk da

⁶⁷ 2. Bakara, 191, 217.

⁶⁸ 2. Bakara, 178; 4. Nisâ, 15-16, 92; 5. Mâide, 33, 45; 24. Nur, 2; 42. Şûra, 40.

⁶⁹ Medine vesikası İslam hukuk tarihinde insanların hukuk/vatandaşlık esaslarına göre birleşerek bir devlet oluşturması açısından önemli bir belgedir. Hamidullah. Muhammed, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, Beyrût 1980/1405, 62).

⁷⁰ Işıktaç, *Hukuk Felsefesi*, 193.

⁷¹ Çam, 90.

⁷² İzveren, *Hukuk Felsefesi*, 126.

faaliyetlerini belirlemek ve sınırlamak suretiyle devlet üzerinde etkili olmaktadır.⁷³ Başka bir ifadeyle devletle hukuk sürekli bir etkileşim içerisinde. Dolayısıyla devletsiz hukuk, hukuksuz da devlet mümkün değildir.

Toplumsal hayatın sosyal gerçekliğe uygun olarak düzenlenmesi için toplumda yaşayan bütün bireyleri ve grupları bağlayan bir devlet düzeninin varlığı zorunludur. Ancak bu devlet düzeninde birey ve kurumların güç ve yetkilerini belirleyen ve sınırlayan bir ölçü de olmalıdır. Bu ölçü, zor kullanma yetkisine sahip devlet otoritesinin kurumsallaşması, aykırı davranışlara verilen tepkinin düzenlenmesi ve objektifleşmesi açısından önemlidir. İşte bu ölçü hukuktur, hukuk normlarıdır.

“Devlet hâkimiyeti” devletin etkili olduğu hukuk sistemini ifade eden bir kavramdır. Bu hukuk sisteminin ilk konusu, devlet organlarının faaliyetlerini düzenleyen yapılanmayı belirlemek olmalıdır. Ancak sadece bu organların yapılanması devlet faaliyetlerinin yürütülmesi açısından yeterli değildir. Ayrıca devlet organlarının faaliyet şekillerini belirleyen bir hukuk düzeninin varlığı da gereklidir.⁷⁴ Çünkü hukuk, bir yandan devleti örgütlerken bir yandan da kurumsallaştırır. Devlet de hukuk vasıtasıyla örgütlenerek kurumsallaşır. Zira kurumsallaşma devlete, yönetenlerin hayat sürelerini aşan bir süreklilik kazandırır.

Devlet denen sosyal yönetim, hukuk düzeninin varlığını ve sürekliliğini sağlayan siyasal bir yapılanma sayesinde sürdürülür. Siyasal yapılanmayı oluşturan devlet kurumları ise hukukla yakından ilgilidir. Çünkü bu kurumlar hukuk düzenine göre yapılır ve belirli prensiplere bağlanır. Hukuk siyasal, sosyal ve iktisadi gerçekleri - hukuk idesi altında- akla uygun ve kabul edilir hedeflere yönlendirmeye çalışır. Ayrıca hukuk, devlet hayatının esas ve sürekli kuralları olan devletin temel kriterlerini de belirler.⁷⁵ İstenilen ideal devleti oluşturmak ve yaşatmak için insan ve toplumun beklentilerine uygun olarak (hürriyet, adalet, emniyet, düzen vs.) ilişkileri düzenlemek,⁷⁶

⁷³ Çam, *Siyaset Bilmine Giriş*, İstanbul 1977, 93.

⁷⁴ Akyüz, Vecdi, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul 1991, 65-66.

⁷⁵ Okandan, Recai Galip, *Umumi Amme Hukuku*, İstanbul 1969, 20.

⁷⁶ Öktem, 47.

hakları ve ödevleri belirlemek, sosyal düzeni⁷⁷ ve güvenliği⁷⁸ sağlamak da hukukun önemli amaçlardandır.

Hukuk, toplumun şekillenmesi, insanlar ve kurumlar arasındaki ilişkilerde koordinasyon ve sürekliliğin sağlanması için birey ve kurumlara yetkiler ve sorumluluklar yükleyen devletin bir eseridir ve devleti yansıtır. Bu bakımdan hukuk ve devlet uyum içerisinde bir bütünü oluşturan unsurlar olmalıdır. Çünkü devlet gerçekte fiili bir güç, hukuk ise bu gücü sınırlayan normatif nitelikli bir devlet düzenidir. Ancak devlet herhangi bir şekilde meydana gelen bir kurala değil iradi bir tasarrufa hukuk değerini izafe edebilir. Bu sebeple her hangi bir tasarrufun hukuki sonuç doğurması devletin iradesine uygun olmasına bağlıdır.⁷⁹

Hukukun etkinliği, ancak devlet gücüne dayanmasıyla sağlanır.⁸⁰ Hukukun en önemli belirleme şekli olan kanun, devletin yasama organının bilinçli iradesiyle meydana gelir.⁸¹ Bu bilinçli iradenin meydana getirdiği kanunları devletin yürütme organları uygular. Bu kanunlara uymama neticesinde gerekli olan yaptırım da yargı organları belirler. Başka bir ifadeyle devletin temel kurumları ve fonksiyonlarının hukuk ile iç içe olduğu söylenebilir.

⁷⁷ Daver, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara 1993, 163.

⁷⁸ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 61.

⁷⁹ Del Vecchio, G, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, trc: Sahir Erman, İstanbul 1952, 392.

⁸⁰ Abadan, Yavuz, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Ankara 1954, 526; Tikveş, Özkan, *Teorik ve Pratik Anayasa Hukuku*, İzmir 1982, 3.

⁸¹ Tikveş 4.

Sonuç

Kendisini bir toplum içerisinde gerçekleştiren sosyal insan, varlığını da insan ömrünü aşan kurumlar sayesinde insana yaraşır bir Şekilde sürdürür.

Sosyal hayat ise ancak bir düzen içerisinde mümkündür. İnsanların sürekli ilişkiler içinde olduğu sosyal bir hayatta düzen ise bazı sosyal kontrol araçlarıyla sağlanır. Bu sosyal kontrol araçlarının özellikle günümüz açısından en etkin olanı hukuk ve hukuk normlarıdır. Öte yandan sosyal hayatı düzenleme iddiasında olan hukuk, bir yandan toplumsal gerçeklikten hareket eder ve bu gerçeklik içerisinde Őekillenirken bir yandan da toplumsal hayatı Őekillendirir. Esasen hukukun hem toplumu etkilemesi hem de toplum tarafından etkilenmesi sahip olduğu toplumsal özelliklerin bir neticesidir.

Sahip olduğu özelliklerin yanında hukuk, etkinlik açısından yetki ve gücünü devlet otoritesinden alır. Bu açıdan hukuk, devlet ile yakın ilişkiler içerisindedir. Dolayısıyla devlet, hukukun Şekli, hukuk da devletin görünümü konumundadır. Başka bir ifadeyle hukuk, devlete hem kurumsal bir görünüm verir hem de gücünü sınırlarken devlet de hukuka yetki ve yaptırım gücü kazandırır.

Sonuç olarak tarihin her döneminde hemen hemen bütün hukuk sistemlerinde toplum, hukuk ve devlet birlikteliđi var olagelmifřtir.

Kaynaklar

- ABADAN, Yavuz, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Ankara 1954.
- ADAL, Erhan, *Hukukun Temel İlkeleri*, İstanbul 1991.
- AKSU, Zahit, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, Ankara 2005.
- AKYÜZ, Vecdi, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul 1991
- ANSAY, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara 1958.
- ARSAL, Sadri Maksudi, *Umum Hukuk Tarihi*, İstanbul 1948.
- ATAR, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı*, Ankara 1991.
- AYDIN, Hakkı, "İslam Hukuku, Devlet ve Ahkâm-ı Sultaniye İlişkisi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, cilt: 5, sayı: 2, s. 57-79.
- BAŞGİL, "Devlet Nedir", *İÜHFM*, Cilt: XII, İstanbul 1946.
- BATUHAN, Hüseyin, "Demokrasi ve Tolerans", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 12, İstanbul 1960.
- BİLGİ, Necip, *Hukuk Başlangıcı (Hukukun Temel İlkeleri)*, Ankara trs, 5. baskı.
- CAN, Cahit, *Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişimi Çizgisi*, Ankara 2002.
- CESSAS, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi, *Ahkâm-ı Kur'ân*, I-V, Kâhire trs., 2. Baskı,
- ÇAĞIL O. Münir, *Hukuk ve Hukuk İlimine Giriş (Hukuk Başlangıcı Dersleri)*, I-II, İstanbul 1966.
- _____, "Filozof İmmanuel Kant'ın Sisteminde Ahlak ve Hukukun Felsefi Esasları" *İÜHFM*, Cilt: XIII, Sayı: 3, İstanbul 1947.
- ÇAĞATAY, Neşet, *İslam Tarihi*, Ankara 1993.
- ÇAM, Esad, *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul 1977.
- DAVER, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara 1993.
- DEL VECCİHO, G., *Hukuk Felsefesi Dersleri*, trc: Sahir Erman, İstanbul 1952.
- DUGİT, Leon, *Hukuki Esasiye*, trc: Mütemetlizade Ethem, İstanbul 1340.

- DUVERGER, Mercue, *Siyaset Sosyolojisi*, trc: Şirin Tekeli, İstanbul 1995.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Din Birey Toplum*, Ankara 1997.
- EBÛ YA'LÂ, Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferra, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, Beyrût 1983/1403.
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri, "Hukuk ve İctimaiyat Tariflerinin Karşılaştırılması II", *İÜHF*, Cilt: IX, Sayı: 1-2.
- _____, "Hukuk ve İctimaiyat Tariflerinin Karşılaştırılması I" *İÜHF*, Cilt: VIII, Sayı: 3-4.
- FİCTER, Josephe, *Sosyoloji Nedir*, trc: Nilgün Çelebi, Ankara 1996.
- GÖZÜBÜYÜK, Şeref, *Hukuka Giriş Ve Hukukun Temel Kavramları*, Ankara 1993.
- GÜNGÖR, Erol, *Ahlak Psikolojisi Ve Sosyal Ahlak*, İstanbul 1995.
- GÜRİZ, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara 1996.
- _____, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1992.
- HAFIZOĞULLARI, Zeki, *Ceza Normu* (normatif bir yapı olarak ceza hukuku düzeni), İstanbul 1987.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *İslam Anayasa Hukuku*, Editor: Vecdi Akyüz İstanbul 1995.
- _____, *İslam Peygamberi*, I-II, trc: Salih Tuğ İstanbul 1990, 5. baskı.
- _____, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, Beyrût 1980/1405.
- HASAN İBRAHİM HASAN-Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzûmul İslamiyye*, Kahire 1962.
- HİRŞ, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Ankara 1949.
- el-HUDARİ, Muhammed, *İslam Hukuku Tarihi*, trc: Haydar Hatipoğlu, İstanbul 1974.
- IŞIKTAÇ, Yasemin, *Hukuk Felsefesi*, İstanbul 2004.
- _____, *Hukuk Metodolojisi*, İstanbul 2003.
- İBNU'L-HUMÂM, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, I-X, Beyrût trs., 2. baskı.
- İZVEREN, Adil, *Hukuk Felsefesi*, Ankara 1988.

- KARAMAN, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.
- _____, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1985.
- KÂSÂNÎ, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ud, *Kitâbu Bedâiu's-Senâi fî Tertîbi's-Şerâi*, I-VII, Beyrût trs.
- KAZICI, Ziya, *İslam Medeniyeti Ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1999.
- el-KETTANÎ, Muhammed b. Uhdunnevr Abdulhay, *H. Peygamber'in Yönetimi*, I-III, trc: Ahmet Özel, İstanbul 1990.
- KONGAR, Emre, *Toplumsal Değişme*, İstanbul 1995.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, "Fıkıh" mad, *İA*, I-XIII, İstanbul 1986- 1993.
- MAHMUD ESAD, *Tarihi İlm-i Hukuk*, İstanbul 1331.
- en-NEBHÂN, Muhammed Fâruk, *İslam Anayasa ve İdare Hukukunun Genel Esasları*, trc: Servet Armağan, İstanbul 1980.
- OĞUZMAN, M. Kemal, *Medeni Hukuk Dersleri*, İstanbul 1971.
- OKANDAN, Recai Galip, *Umumi Amme Hukuku*, İstanbul 1969.
- ÖKTEM, Niyazi, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, İstanbul 1995.
- ÖZ, Şaban, "Kabilelerden Ümmete Müslüman Arap Ulusunun Doğuşunda Alt Yapı Hazırlıkları", (Yayınlanmamış Makale).
- POLOMO, Margarat M, *Çağdaş Sosyoloji Kurumları*, trc: Hayriye Erbaş, Ankara 1993.
- SARGIN, İzzet, "Kur'an'ı Kerim Ekseninde İnsanın Bazı Antropolojik Özellikleri Bağlamında Hukuk ve Devlet, *K.S.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz-Aralık 2007, Sayı: 10, s:113-136.
- SERAHSÎ, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Kitabu'l-Mebsût* I-XXX, Beyrut 1989/1409.
- SUPHÎ, Salih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, trc: İbrahim Sarmış, İstanbul 1983.
- ŞA'BÂN, Zeküiddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc: İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1990.
- ŞELEBÎ, Muhammed Mustafa, *Ta'îlu'l Ahkam*, Beyrut 1981/1401.
- TİKVEŞ, Özkan, *Teorik ve Pratik Anayasa Hukuku*, İzmir 1982.

TÜRKÖZER, Bahir Gne, *Toplumsal Gerçeklik Olarak Hukuk*, Ankara 1996.

UMUR, Ziya, *Türk Hukuk Tarihi Derleri*, c. 1, İstanbul 1987.

el-VEK', Muhammed b. Halef b. Hayam, *Ahbaru'l-Kudat*, I-II, Beyrût trs.

ez-ZEYDAN, Abdulkerim *el-Vecîz fi Usulil Fıkh*, Beyrut 2006/1437.

Law and State in Term of Societal Order

Citation / ©-Sargin, İ. (2009). Law and State in Term of Societal Order, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 9 (2), 157-178.

Abstract- *Human must live in the community because it is a social creature. Living in the community requires a layout. The social order is provided in the law. From this point of law has some social features. State gives its effectiveness to law. Because legal system or state dominance are the testimony of the legal system that state is effective. If so, people, society, law and government are realities which they complete each other and can not be considered separately each other.*

Key Words- *Human, Society , Order, Law, State*

Hz. Peygamber'in Dinî Mimariye Nakşedilen Sözlerinin Bölge Halkına Verdiği Mesajlar -Edirne-Balkanlar (Genel) Mukayesesi-*

Yrd. Doç. Dr. Bekir TATLI**

§§§

Giriş

Allah Teâlâ tarafından yeryüzünde adaleti tesis etmek üzere yaratıldığına inanan Türk milleti asırlar boyu bu ideal uğruna kıtalararası uzun seferlere seve seve katlanmış ve büyük fetih hareketlerine girişmiştir. Ömrünü fetihlere adayan bu milletin hâkimiyeti altına giren bütün topraklar huzur ve güven ortamına kavuşmuş oluyordu. Türkler, elde ettikleri zaferleri kuru bir toprak kavgası için kullanmamış, buraları vatan haline getirebilmek için fetihler sonrasında da uzun uğraşlar vererek kalıcı imar faaliyetlerine girişmiştir. İşte bu imar faaliyetleri, başta **camiler, medreseler, hanlar, hamamlar, dâruşşifâlar, çeşmeler ve türbeler** olmak üzere, hatta **mezar taşlarına** varıncaya kadar hayatın bütün safhalarını kapsayacak ölçüde geniş bir alanı içine alıyordu. Türklerin Orta Asya bozkırlarından çıkarak fethetmeye başladığı Anadolu coğrafyasından tutun, Balkanlar'a, Ortadoğu'ya ve Afrika'ya kadar ulaştığı istisnasız bütün vatan toprakları bu imar faaliyetlerinin birer şantiye alanı haline

* Bu çalışma 7-8 Mart 2009 tarihinde Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar)" adlı uluslararası sempozyumda bildiri olarak sunulmuş tebliğin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş şeklidir.

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

getirilmiştir. Bu şantiye öylesine bereketli semereler vermiştir ki, bugün bile bu mimari eserlerden pek çoğu hâlâ sapsağlam ayakta durmaya devam etmektedir.

Türkler inşa ettikleri mimari yapıları salt/duygusuz binalar yığını halinde bırakmamışlar, onların içini ve dışını nakış nakış işleyerek birer şahesere dönüştürmüşler ve torunlarına öyle teslim etmişlerdir. Bu mimari eserler başta âyet ve hadisler olmak üzere çeşitli yazı motifleriyle süslenmiş, böylelikle birer eğitim kurumu olma özelliğini etrafında yaşayan insanlara verdiği mesajlarla kanıtlamıştır. Hiç şüphesiz bu yapılarda kullanılan yazılı süslemeler/dekorasyonlar gelişigüzel girişilmiş faaliyetler olmayıp, hayatın her safhasında bilinçli bir şekilde yürütülen eğitim politikasının bir ürünüydü.

Anadolu'dan sonra ilk fethedilen topraklar olma özelliğini taşıyan Balkanlar, özellikle mimarî yapı olarak Anadolu'dan oldukça etkilenmiş görünmektedir. İşte bu çalışmada, Balkanlarda yaşayan insanlara, Osmanlı mimarisi cephesinden sunulan yazılı eğitimin ne ölçüde devam ettirebildiği araştırılacaktır. Bunun ilk adımı olarak Edirne dinî mimarisinde yer alan Hz. Peygamber'e ait hadisler üzerine bir inceleme yapılacak, daha sonra bunlar Balkanlar'ın geneliyle kıyaslanacaktır. Elbette ki Balkan coğrafyası çok geniş bir alanı içine aldığı için sınırları belli bu çalışmada onun tamamını sunma imkânımız yoktur. Ancak sunacağımız genel bilgiler kanaatimizce fikir verebilecek mahiyette olacaktır. Gayemiz, Edirne'deki dinî mimariye nakşedilen hadislerin Balkanlardaki izini sürmek ve Edirne ile Balkanlar'ın birbirinden ne derece etkilendiğini tespit etmeye çalışmaktır.

Anadolu'nun pek çok vilâyetinde olduğu gibi Edirne'de de mimari açıdan zengin bir miras vardır. Bunun nedenleri konusunda **Yahya Kemal** şu çarpıcı tespitte bulunmuştur:

"1071'de Malazgirt zaferinden sonra Alparslan orduları, önleyecek bir mani kalmadığından Anadolu'yu istila etmişler ve İznik'e kadar gelmişler ve orayı merkez ittihaz etmişlerdir. Fakat Garp'ten gelen bir Haçlı hücumuna mukavemet gösterememiş, Konya'ya kadar çekilmişler ve Konya ovasını saran dağlarda ancak tutunabilmişlerdir. Memleketin iyi düşünen başları bir araya gelerek acaba biz önümüzde bir mani tanımazken niye böyle geriledik, buna sebep nedir diye konuşmuşlar ve **milletin manen yetiştirilememesi** noktasında durarak çareler aramışlar, hemen tatbikata geçmişler ve az zamanda ulusumuz ruhen olgunlaştırılmıştır. Bu bizde tam bir imanla yeni ve ileri hamleler yapmamızı sağlamış ve bu yeni ve taze iç kuvvetimizle önümüzde bir hâil tanımayarak geçtiğimiz Rumeli'de

daima mağlubiyetsiz ilerlemiş ve orada şahsî adaletimizin olgunluğuyla yalnız oraları değil, kalacağımız asırları da fethetmişiz."¹

Edirne şehri Türk-Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa kıtasındaki ilk payitahtı ve şimdi Türkiye Cumhuriyeti'nin yalnız bu kıta üzerinde toprağı bulunan üç ilinden birinin merkezidir.²

Erken Osmanlı sanatının gelişmesini bugün de bütün canlılığı ile aksettiren üç merkezden biri (diğer ikisi İznik ve Bursa) ve Bursa'dan sonra İstanbul'un fethi yılına (1453) kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun payitahtı olan Edirne'dir. Edirne, Osmanlı İmparatorluk sanatının en fazla yükseldiği devri de aynı zamanda sembolize etmektedir. Osmanlı büyük cami mimarisinin son sözünü söylediği ve bütün mimari üslûpların büyük mekân yapıları arasında en önemli ve en enteresan eserlerinden biri olan **Selimiye Camii** burada yükselir. Evliya Çelebi seyahatnamesinden öğrendiğimize göre Sultan IV. Murad zamanında (1623-1640) yapılan bir sayımda 14'ü Selâtin camii olmak üzere toplam 314 cami bulunuyordu. Bu yapıların büyük bir kısmı ortadan kaybolmuş, birçoğu pek harap bir hale gelmiş olup, kalan 84 kadar eski eser de günden güne harap olarak sayıları azalmaktadır.³

Edirne'de Osmanlıların en eski yapısı 1397 veya 1400'de Yıldırım Bayezit zamanında yapılmış olan **Yıldırım Camii**'dir. Edirne'nin zamanımıza kadar gelen ilk orijinal abidevi yapısı ise 1403'te Emir Süleyman Çelebi tarafından tesis edilip 1414'te Çelebi Sultan Mehmet tarafından tamamlanan **Eski Cami**'dir. Eski Cami aynı zamanda nadide hat örneklerinin sergilendiği bir müze gibidir.⁴

¹ Ünver, A. Süheyl, "Edirne Medeniyetimiz ve Tezyinî Misalleri", *Edirne-Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı*, s. 234, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1993.

² Darkot, Besim, "Edirne, Coğrafi Giriş", *Edirne-Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı*, s. 1, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1993.

³ Aslanapa, Oktay, "Edirne'de Türk Mimarisinin Gelişmesi", *Edirne-Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı*, s. 223, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1993.

⁴ Aslanapa, "Edirne'de Türk Mimarisinin Gelişmesi", s. 224. Bu camiden bahsederken Aslanapa, payelerde ve duvarlarda beyaz badanaları kaplayan çok iri yazıların bir sanat değeri olmadığı gibi, mekân tesirini de bozmakta olduğunu ifade etmiştir (s. 224). Onun Türk hat sanatında "celî" olarak nitelendirilen ve belli bir gaye için büyük yazılan bu yazıların sanat değeri taşımadığı yönündeki kanaatine katılmak mümkün değildir. Çalışmalarımız esnasında sözkonusu camide yazılan yazıları büyük bir hayranlıkla inceleme fırsatı bulduğumuzu ifade etmek istiyoruz.

EDİRNE DİNİ MİMARİSİNDE KULLANILAN HADİSLER

Öncelikle "dinî mimarı" derken kastettiğimiz özellikle camiler başta olmak üzere, medreseler, dâruşşifâlar, çeşme ve şadırvanlar, türbeler vs.dir. Edirne dinî mimarisinde kullanılan hadisleri ele almak istediğimiz bu kısımda, her bir hadisin metnine, çevirisine ve kaynaklarına değindikten sonra nerelerde kullanıldığına işaret edilecektir. Şimdi kullanılma sıklığını dikkate alarak mimarideki hadisleri sıralamak istiyoruz:

1. "Kim Allah için bir mescit..."

من بنى لله مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة

"Kim Allah (rızası) için bir mescit inşa ederse, Allah da onun için cennette bir ev inşa eder."⁵

Tespitlerimize göre sadece Edirne'de değil bütün Anadolu'da dinî mimari dekorasyonunda en sık yazılan hadis budur. Öyle ki, neredeyse her şehirde tarihi camilerimizden biri veya bir kaçı, bu rivâyetin bir şeklini mutlaka bünyesinde taşımaktadır diyebiliriz.

Bulunan yerler: Selçuk Hatun Camii (giriş kapısı kemeri), Sultan II. Bayezid Camii, Yıldırım Bayezid Camii, Üç Şerefeli Camii, Sitti Hatun Camii, Süleyman Paşa Camii, Eski Cami (inşa kitabesi), Türk İslâm Eserleri Müzesi (kapı kanadı).

Aynı hadis şu ifadelerle de yazılmıştır:

من بنى مسجدا ولو بمفحص قطة بنى الله له بيتا في الجنة

"Kim kuş yuvası kadar da olsa bir mescit yaparsa, Allah da ona cennette bir ev yapar."⁶

Bulunan yerler: Üç Şerefeli Camii (taç kapı)⁷ ve pencere kapı kanatları.

⁵ Tayâlisî, s. 62, 341; İbn Ebî Şeybe, I, 275; Ahmed, I, 241, IV, 386, VI, 461; Dârimî, I, 376; İbn Mâce, Mesâcid 1, no: 735, 736, 737; Tirmizî, Salât 120, no: 318, 319; İbn Huzeyme, II, 268; İbn Hibbân, IV, 490, 491; Taberânî, *Kebîr*, VIII, 225, XXII, 88, XXIV, 185; Aclûnî, II, 311, no: 2426, 409, no: 2775.

⁶ Tayâlisî, *Müsned*, s. 62, no: 461; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 275, no: 3156; İbn Râhûye, *Müsned*, III, 633, no: 1214; Ahmed, *Müsned*, I, 241, no: 2157; İbn Mâce, Mesâcid 1, no: 738; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 311, no: 2426, 409, no: 2775.

⁷ Özbek, Yıldırım, *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme*, s. 481.

2. "Namaz dinin... "

الصلوة عماد الدين

"Namaz dinin direğidir."⁸

الصلوة عماد الدين فمن أقامها فقد أقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين

"Namaz dinin direğidir. Kim onu ayakta tutarsa, dini ayakta tutmuş; kim de onu bırakırsa, dini yıkıma terk etmiş olur."⁹

Türk-İslâm mimarisinde dikkat çekecek ölçüde yaygın bir şekilde nakşedilen bu rivâyetin kaynaklarımızdaki durumuna baktığımızda, -özellikle ilk dönemler için söylemek gerekirse- muahhar döneme göre daha az rivâyet edildiği dikkat çekmektedir. Bilhassa ikinci metnin rivâyetin aslından olmadığı ve sonradan ona birleştirildiği izlenimi vardır. Muhtemelen namazın dinin direği olma keyfiyeti açıklanırken, bu açıklama sonradan metne karışmış olmalıdır.

Bulunan Yerler: Selimiye Camii, Sultan II. Bayezid Camii (pencere kanatları), Yıldırım Bayezid Camii, Eski Cami, Üç Şerefeli Camii, Türk İslâm Eserleri Müzesi (levha).

3. "Allah'ın farzlarını... "

قال النبي عليه السلام أد فرائض الله تكن مطيعا

"Allah'ın farzlarını eda et ki, itaatkâr biri olasın."¹⁰

Erken dönem muteber hadis kaynaklarımızda bulamadığımız bu rivâyetin hadis olarak rivâyeti problemlili görünmekte olup, sahih olmadığı yönünde bazı değerlendirmeler de yapılmıştır.¹¹

Bulunan yerler: Selimiye Camii, Üç Şerefeli Camii, Yıldırım Bayezid Camii, Eski Cami.

⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, III, 135-136 (Enes'ten merfû); Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, III, 39, no: 2807 (Hz. Ömer'den/İbn Ömer'den merfû); Deylemî, *Firdevs*, II, 404 (Hz. Ali'den mevkuf); Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, IV, 248; İbn Hacer, *Telhisu'l-habîr*, I, 173; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 39-40.

⁹ Bu kısmın "Namaz dinin direğidir" hadisinin aslında bulunmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü burasının kaynaklarımızda yaygın olduğunu söylememiz mümkün görünmüyor. Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 40, no: 1621'in içinde.

¹⁰ Hâlid b. el-Velîd'den nakledilen bu rivâyet için bkz. Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-ummâl*, XVI, 128, no: 44154.

¹¹ Bkz. *Fetâvâ'l-İcneti'd-dâime li'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ*, VI, 378 (Şâmîle 2'den).

4. "Sübhânallahi ve'l-hamdü lillâhi..."

سبحان الله والحمد لله ولا اله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

"Bütün övgüler her türlü noksandan münezzehe olan Allah'adır, Allah'tan başka ilah yoktur, Allah en yücedir, güç ve kuvvet ancak yüce ve azamet sahibi Allah'ındır."¹²

Kaynak bakımından yaygın olan bu ifadeler, Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'yı yüceltmek amacıyla sıkça kullandığı ifadelerdendir.

Bulunan yerler: Eski Cami, İmâret-i Mezid Bey/Yeşilce Camii, Selimiye Camii.

5. "Ameller ancak..."

إنما الأعمال بالنيات

"Ameller ancak niyetlere göredir."¹³

Asırlar boyu bu hadis büyük bir kabulle karşılanmış olup, sıhhati hakkında kayda değer olumsuz bir görüş beyan edildiğini bilmiyoruz. Hatta bu hadisin mütevâtir olduğunu kabul eden¹⁴ âlimler de olmuştur. Kaynaklardaki şöhretine paralel olarak bu hadis Türk-İslâm mimarisinde de büyük bir teveccühe mazhar olmuştur.

¹² Benzer ifadeler için bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 122; Ahmed, *Müsned*, IV, 353, V, 11, 20, 253; Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, s. 218; İbn Mâce, *Edeb* 56, no: 3811, 3813; İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 117, 120, V, 11; Dârakutnî, *Sünen*, I, 313; Hâkim, *Müstedrek*, I, 367; Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, VII, 113; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, III, 175; a.mlf., *el-Kirâetu halfe'l-îmâm*, s. 89; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IX, 336; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 260.

¹³ Hz. Ömer'den merfû olarak nakledilen bu meşhur hadisteki "niyet" kelimesi bazen müfred bazen de cemî olarak gelir. Benzer ifadelerle mesela bkz. Rabî, *Müsned*, s. 23; Tayâlisî, *Müsned*, s. 9; Humeydî, *Müsned*, I, 16; Ahmed, *Müsned*, I, 25; Buhârî, *Bed'ü'l-vahy* 1, no: 1, Eymân 22, no: 6311, Hıyel 1, no: 6553; Müslim, *İmâre* 155, no: 1907; Ebû Dâvud, *Talâk* 11, no: 2201; İbn Mâce, *Zühd* 26, no: 4227; Tirmizî, *Fezâilu'l-cihâd* 16, no: 1647; Nesâî, *Tahâret* 60, no: 75, *Talâk* 24, no: 3437, Eymân 19, no: 3794.

¹⁴ **İbnu's-Salâh** (v. 643 h.), kitabında mütevâtir konusunu ele aldığı bölümde bu hadisin mütevâtir olma ihtimalini değerlendirmiş fakat netice itibariyle tevâtür için şart koşulan "büyük kalabalıklar tarafından rivâyet edilmiş olması" şartının isnâdın ortasında gerçekleştiği halde başında vâki olmaması sebebiyle bu hadisin mütevâtir olmadığı kanaatine varmıştır. (Bkz. İbnu's-Salâh, *Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman eş-Şehrezûrî, Ulûmu'l-hadis*, s. 268-269, thk. Nureddin İtr, Beyrut 1406/1986.) **Kettânî** de, mütevâtir hadislerle ilgili eserine bu hadisi de almış; bunu bazılarının mütevâtir hadise örnek olarak gösterdiklerini söylemiş, İbnu's-Salâh'ın ise bunu reddettiğini ifade ederek, kendisi de bu görüşte olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte Kettânî'nin, ilerleyen satırlardaki beyanlarından bu hadisin lafzî değil ama manevî mütevâtir olduğunu kabul ettiği anlaşılıyor. (Bkz. *Nazmu'l-mütenâsir mine'l-hadisî'l-mütevâtir*, s. 24-28.)

Bulunan yerler: Sultan II. Bayezid Camii (hadisin devamı da var), Eski Cami, Üç Şerefeli Camii.

6. "Ümmetimin en şereflieleri..."

قال النبي عليه السلام أشرف أمتي حملة القرآن

"Ümmetimin en şereflieleri (gönlü) Kur'ân yüklü olanlardır."¹⁵

Erken dönem kaynak eserlerinden ancak Taberânî'nin eserinde rastlayabildiğimiz bu rivâyetin isnâdı problemlili görünmektedir. Nitekim Buhârî'nin de bu rivâyetin sahih olmadığı yönünde bir beyanı olduğundan Zehebî bahsetmektedir.¹⁶

Bulunan yerler: Eski Cami, Gazi Mihal Camii, Kuşçudoğan Camii.

7. "Şefaetim ümmetimin..."

قال النبي صلى الله عليه وسلم شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي

"Benim şefaetim ümmetimin büyük günâh sahiplerinedir."¹⁷

Kaynaklarımızda geniş bir rivâyet alanı bulan bu hadis, mimaride de epeyce çok kullanılmış ve bu yolla hem yazan hem de onu okuyan müminler için Hz. Peygamber'den şefaet umulmuştur.

Bulunan yerler: Yıldırım Camii (tuğra), Eski Cami, Muradiye Camii.¹⁸

¹⁵ İbn Abbas'tan gelen merfû rivâyet için bkz. Taberânî, *Kebîr*, XII, 125; Cürcânî, *Târîhu Cürcân*, s. 217, 494; İsmâîlî, *Mu'cemu's-şuyûh*, I, 319; İbn Adıyy, *Kâmil*, III, 358, VII, 57; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, II, 556, III, 171; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 80; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, I, 522; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 143, no: 370, (Beyrut 1405).

¹⁶ Zehebî, isnâdda bulunan Sa'd b. Saîd el-Cürcânî'nin biyografisi esnasında bu rivâyete değinmiş olup, burada Buhârî'nin onun rivâyet ettiği "*Eşrafu ümmeti hameletu'l-Kur'ân*" şeklindeki hadisin sahih olmadığını söylediğini de ilave eder. Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-îtidâl*, III, 179. Heysemî de Sa'd b. Saîd el-Cürcânî'nin zayıf olduğunu belirtmektedir. Bkz. *Mecmau'z-zevâid*, VII, 161.

¹⁷ Çoğunluğu Enes b. Mâlik'ten gelen bu rivâyet için bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 233; Ahmed, *Müsned*, III, 213; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 170, II, 126, VII, 125; Ebû Dâvud, *Sünnet* 23, no: 4739; Tirmizî, *Sıfatu'l-kıyâme* 11, no: 2435, 2436 (Câbir b. Abdillâh); Taberânî, *Kebîr*, I, 258, XI, 189 (İbn Abbas); a.mlf., *Evsat*, VI, 106 (İbn Ömer); İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV, 386 (Câbir), 387; Hâkim, *Müstedrek*, I, 139, 140, II, 414 (Câbir); Beyhakî, *Sünen*, VIII, 17, X, 190.

¹⁸ Aslanapa, "Edirne'de Türk Mimarisinin Gelişmesi", Resimler kısmı, resim: 4a.

8. "Ey Rabbimiz! Bize dünyada..."

ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار

"Ey Rabbimiz! Bize dünyada iyilik ver, âhirette de iyilik ver ve bizi ateşin azabından koru!"¹⁹

Aynı zamanda Bakara suresi 2/201. âyetini teşkil eden bu ifadeler, Hz. Peygamber'in dualarında sıklıkla kullandığı yakarış cümlelerini de oluşturmaktadır. Bu durum mezkûr duanın Türk-İslâm mimarisinde de çok geniş bir kullanım alanı elde etmesine imkân vermiştir.

Bulunan yerler: Üç Şerefeli Camii (taç kapı), Gazi Mihal Camii, Selimiye Camii.

9. "Âlimler peygamberlerin..."

العلماء ورثة الانبياء

"Âlimler peygamberlerin varisleridir."²⁰

Kaynaklarımızda oldukça yaygın bir şekilde rivâyet edilmekte olan bu hadis, İslâm'ın ilme ve ilim adamına verdiği değerini yüceliğini ortaya koyar mahiyettedir. Münâvî bu hadisin sahih olduğunu ifade eder.²¹

Bulunan yerler: Yıldırım Bayezid Camii, Eski Cami, Gazi Mihal Camii.

10. "Kul ile küfür arasında..."

قال النبي صلى الله عليه وسلم بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة

"Kul ile küfür arasında namazı terk vardır."²²

Bulunan yerler: Selimiye Camii, Yıldırım Bayezid Camii, Eski Cami.

¹⁹ Şâfiî, *Müsned*, s. 127; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 38, no: 29302; Ahmed, *Müsned*, III, 101, no: 12000; Buhârî, *Tefsir* 38, no: 4250; Müslim, *Zikr* 26; Ebû Dâvud, *Salât* 361, no: 1519; Tirmizî, *Deavât* 72, no: 3487.

²⁰ Ebû'd-Derdâ'dan merfû olarak rivâyet edilir. Bkz. Ahmed, *Müsned*, V, 196, no: 21763; Dârimî, *Sünen*, I, 110, no: 342; Buhârî, *İlim* 10 (bab başlığında); İbn Mâce, *Mukaddime* 17, no: 223; Ebû Dâvud, *İlim* 1, no: 3641; Tirmizî, *İlim* 19, no: 2682.

²¹ Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, IV, 384.

²² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 167, no: 30394; Ahmed, *Müsned*, III, 389, no: 15221; Müslim, *İman* 134, no: 82; İbn Mâce, *İkâmetu's-salât* 77, no: 1078; Ebû Dâvud, *Sünnet* 15, no: 4678; Tirmizî, *İman* 9, no: 2619, 2620.

11. "Kanaat..."

القناعة كنز لا يفنى

"Kanaat tükenmeyen bir hazinedir."²³

Kaynaklarımızdan anlaşıldığı kadarıyla bu sözün Hz. Peygamber'e ref edilmesi/ merfû bir hadis olarak nakledilmesi sorunlu görünüyor. İlk dönemlerin aksine bu rivâyet sonraki asırlarda yaygınlaşmış ve merfû olarak nakledilmiştir. Beyhakî bu rivâyetin isnâdında zaaf olduğuna işaret ederken, Münzirî de ref'ini garip karşılamıştır.²⁴ Muhtemelen bu rivâyet bir sahâbînin sözü (mevkuf) iken sonradan merfû hale gelmiş olabilir.

Bulunan yerler: Yıldırım Bayezid Camii, Eski Cami, Türk İslâm Eserleri Müzesi.

12. "Lâ ilâhe illâllahu'l-melik..."

لا اله إلا الله الملك الحق المبين

"Gerçek ve apaçık hükümrân olan Allah'tan başka ilah yoktur. (Sözüne sadık ve güvenilir Muhammed Allah'ın elçisidir.)"²⁵

Bulunan yerler: Üç Şerefeli Camii, Selimiye Camii.

13. "Lâ ilâhe illâllahu vahdehû..."

لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير

"Allah'tan başka tanrı yoktur; O tektir, O'nun ortağı yoktur, hükümrânlık O'na aittir, hamd O'na yapılır ve O her şeye kâdirdir."²⁶

Hz. Peygamber'in, genellikle namazın ardından bu şekilde tesbihatta ve duada bulunduğu, işaret ettiğimiz kaynaklarda haber verilmiştir.

Bulunan yerler: Eski Cami, İmâret-i Mezid Bey/Yeşilce Camii.

²³ Câbir'den merfû olarak nakledilmiştir. Bkz. Beyhakî, *Kitâbu'z-zühdi'l-kebîr*, II, 88, no: 104; Deylemî, *Firdevs*, III, 236, no: 4699; Münzirî, *Terğîb*, I, 335, no: 1233; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 133, no: 1900.

²⁴ Beyhakî, *Kitâbu'z-zühdi'l-kebîr*, II, 88, no: 104; Münzirî, *Terğîb*, I, 335, no: 1233.

²⁵ Hz. Ali'den nakledilen rivâyet için bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 280; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 358; İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mütenâhiye*, II, 837; Râfîî, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*, IV, 65; Münâvî, *Feyzu'l-kâdir*, II, 492.

²⁶ Muğîre b. Şu'be, Saîd Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hureyre, Ümmü Hâni' gibi pek çok sahâbeden nakledilen bu rivâyet kaynaklarımızda oldukça yaygın bir şekilde bulunmaktadır. Mesela bkz. Ma'mer, *Câmi'*, XI, 295; Rabî b. Habîb, *Müsned*, s. 162, no: 400; Mâlik, *Muvatta*, I, 209, no: 488; Buhârî, *Sıfatu's-salât* 71, no: 808; Müslim, *Mesâcid* 137, no: 593.

14. "Mescide devam eden..."

إذا رأيتم الرجل يتعاهد المسجد فاشهدوا له بالإيمان صدق رسول الله

"Mescide devam eden birini gördüğünüzde onun imanına şahitlik edin."²⁷

Bulunan yerler: Eski Cami (mimar kitabesi), Yıldırım Bayezid Camii.

15. "Kulun hesaba çekileceği..."

قال النبي عليه السلام أول ما يحاسب به العبد الصلوة

"(Kıyamet gününde) kulun hesaba çekileceği ilk şey namazdır."²⁸

Bulunan yerler: Eski Camii, Selimiye Camii.

16. "Cemaatle namaz..."

قال النبي صلى الله عليه وسلم صلوة الجماعة تفضل صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة

"Cemaatle namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi derece daha fazilettir."²⁹

Bulunan yerler: Gazi Mihal Camii, Selimiye Camii.

17. "Büyük günâhlardan..."

قال النبي صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس كفارة لما بينهن ما اجتنب الكبائر

"Büyük günâhlardan sakınıldığı sürece beş vakit namaz, aralardaki günâhlar için bir keffârettir."³⁰

²⁷ Ebû Saîd el-Hudrî'den merfû olarak nakledilir ve çoğunlukla (يعتاد) "âdet haline getirirse..." kelimesi kullanılır. Bkz. Saîd b. Mansûr, *Sünen*, V, 242, no: 1010; Ahmed, *Müsned*, III, 68, no: 11669, 76, 11743; Dârimî, *Sünen*, I, 302, no: 1223; İbn Mâce, *Mesâcid* 19, no: 802; Tirmizî, *İman* 8, no: 2617, 277, no: 3093; İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 379, no: 1502; İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 6, no: 1721; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 93, no: 235.

²⁸ Yaygın bir şekilde Ebû Hureyre'den merfû olarak rivâyet edilmiştir. Benzer ifadelerle bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 323, no: 2468; İbn Râhûye, *Müsned*, I, 436, no: 506; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 171, no: 7770; Ahmed, *Müsned*, II, 290, no: 7889; Dârimî, *Sünen*, I, 361, no: 1355 (Temîm ed-Dârî'den merfû); İbn Mâce, *İkâmetu's-salât* 202, no: 1425; Tirmizî, *Salât* 188, no: 413; Nesâî, *Salât* 9, no: 465.

²⁹ Birbirine yakın ifadelerle fakat aynı anlamda, çoğunluğu İbn Ömer'den olmak üzere pek çok sahâbeden merfû olarak rivâyet edilir. Mesela bkz. Rabî b. Habîb, *Müsned*, s. 93, no: 215 (Enes); Mâlik, *Muvatta*, I, 129, no: 288; Şâfiî, *Müsned*, s. 52; Ahmed, *Müsned*, II, 65, no: 5332; Buhârî, *Cemâat* 2, no: 619; Müslim, *Mesâcid* 249, no: 650. Hadisteki "yirmiyedi derece" ifadesi, bazı rivâyetlerde "yirmibeş derece" şeklinde yer alır. Mesela bkz. Buhârî, *Cemâat* 2, no: 619 (Ebû Saîd); Müslim, *Mesâcid* 245, no: 649 (Ebû Hureyre).

Bulunan yerler: Gazi Mihal Camii, Selimiye Camii.

18. "Din..."

الدين النصيحة

"Din nasihat (samimyet)tir."³¹

Bulunan yerler: Eski Cami, Yıldırım Bayezid Camii.

19. "Temizlik imanın..."

الطهور شطر الإيمان والحمد لله يملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله يملأ ما بين السماء والأرض

"Temizlik imanın yarısıdır, 'elhamdü lillah' mizanı doldurur, 'sübhânallah' ve 'elhamdü lillah' ikisi birlikte sema ile yer arasını doldurur."³²

Bulunan yerler: Yıldırım Bayezid Camii, Selimiye Camii.

20. "Kim 'Lâ ilâhe illâllah..."

قال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله محمد رسول الله دخل الجنة

"Kim, Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed Allah'ın elçisidir derse cennete girer."³³

Bulunan yerler: Üç Şerefeli Camii.

Burada kelime-i tevhidin iki kısmının da yazıldığını görüyoruz. Bununla birlikte çoğu kaynakta "Muhammedün Rasûlullah" ifadesi olmadan şöyle nakledilmiştir:

قال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة

"Kim, Allah'tan başka ilah yoktur derse cennete girer."³⁴

³⁰ Aynı anlamda yakın ifadelerle merfû olarak rivâyet edilir. Bkz. Abdurrezzak, *Musannef*, III, 267, no: 5588 (Enes); Ahmed, *Müsned*, I, 66, no: 743 (Osman b. Affan); Müslim, Tahâret 14, no: 233 (Ebû Hureyre); Tirmizî, Salât 46, no: 214 (Ebû Hureyre); İbn Huzeyme, *Sahîh*, III, 158, no: 1814 (Ebû Hureyre); İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 318, no: 1043 (Hz. Osman); Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, III, 363, no: 3783.

³¹ Şâfiî, *Müsned*, s. 233; Humeydî, *Müsned*, II, 369, no: 837; Ahmed, *Müsned*, I, 351, no: 3281; Dârimî, *Sünen*, II, 402, no: 2754; Buhârî, İman 40 (bab başlığı); Müslim, İman 95; Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 44, no: 17, 19; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 264, no: 699, 498, no: 1324.

³² Ebû Mâik el-Eş'arî'den merfû olarak nakledilmektedir. Bkz. Ahmed, *Müsned*, V, 342, no: 22953; Dârimî, *Sünen*, I, 174, no: 653; Müslim, Tahâret 1, no: 223; Ebû Avâne, *Müsned*, I, 189, no: 600; Taberânî, *Kebîr*, III, 284, no: 3424; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, III, 3, no: 2709, 38, no: 2805.

³³ Kaynaklarda tam olarak bu lâfızla nakledilen bir rivâyete rastlayamadık.

21. "Kimin son sözü..."

قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا اله إلا الله دخل الجنة

"Kimin son sözü 'Lâ ilâhe illallah' olursa cennete girer."³⁵

Kaynak problemi gözükmeyen bu rivâyette asıl olarak, ölmekten önce insanın kalbinde bu inancın yer alması kastedilmiş ve sadece dil ile bunları söyleyerek ölmenin kastedilmemiş olması gerekir. Çünkü Hz. Âişe'nin haber verdiği gibi Peygamber'in (a.s.) vefat ederlerken en son söylediği sözler اللهم الرفيق الأعلى "Allahım! Senin yüce dostluğunu istiyorum!"³⁶ olmuş, kelime-i tevhit olmamıştır. Bu da önemli olanın bu inanç üzere ölmek olduğunu gösteriyor.

Bulunan yerler: Yıldırım Bayezid Camii.

22. "Sübhâne zî'l-mülki..."

سبحان ذي الملك والملكوت سبحان ذي العزة والجبروت سبحان الحي الذي لا يموت

"Mülkûn ve melekûtun sahibi (Allah) her türlü eksiklikten münezzehtir; izzet ve üstünlük sahibi (Allah) bütün noksanlardan uzaktır; asla ölmeyen diri olan (Allah) her türlü kusurdan berîdir."³⁷

Üç Şerefeli Camii'nde olduğu gibi, bu ibare bazen سبحان الملك الحي الذي لا يموت "Asla ölmeyen diri olan (Allah) her türlü eksiklikten münezzehtir."³⁸ şeklinde de yazılmıştır.

Bulunan yerler: Eski Cami.

23. Esmâ-i hüsnâ

Allah'ın 99 ismini ihtiva eden ibarelerin de mimaride sıkça kullanıldığı görülmektedir. Bunların yazılmasındaki gaye, Allah'ı değişik isimleriyle zikretmek ve O'nu daima hatırdadır.

³⁴ Hz. Peygamber'in bunu Muâz b. Cebel'e söylediği naklediliyor. Bkz. Vâsıtî, *Târîhu Vâsıt*, s. 68 (İbn Mâlik'ten naklen); Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, III, 140, no:1166 (Enes'ten merfû olarak).

³⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 446; Ahmed, V, 233, 247; Buhârî, Cenâiz 1 (1180'in öncesi); Ebû Dâvud, Cenâiz 20, no: 3116; Bezzâr, *Müsned*, VII, 77; Taberânî, *Kebîr*, XX, 112; Hâkim, I, 503, 678; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, 335; Aclunî, II, 357, no: 2577.

³⁶ Mesela bkz. Buhârî, Deavât 28, no: 5988, Rikâk 41, no: 6144.

³⁷ Benzer ifadelerle bkz. İbn Râhûye, *Müsned*, I, 90; Mervezî, *Ta'zîmu kadri's-salât*, I, 264-267; İsbahânî, *Azame*, III, 830, IV, 1388; Hâkim, *Müstedrek*, III, 93, no: 4502; Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, IV, 277-278; Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 538, no: 1453.

³⁸ Benzer lâfızlarla bkz. İbn Râhûye, *Müsned*, I, 90; Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, IV, 277-278; Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 538, no: 1449.

tutmayı sağlamak olsa gerektir. Allah Teâlâ'nın çeşitli isimlerinin dinî mimaride yazılması geleneğinin Kur'ân'da ve Sünnet'te esmâ-i hüsnâya dair yer alan geniş malûmattan kaynaklandığını düşünüyoruz. Kur'ân-ı Kerim'de değişik vesilelerle bu isimler söz konusu edilir; ancak esma-i hüsnâ ile ilgili çeşitli teşvik edici ifadeler daha çok hadislerde yer alır. Sözelimi, Allah'ın 99 isminin olduğunu, onları sayan/ezberleyen kimselerin cennete gireceğini beyan eden³⁹ ve bu isimleri tek tek sayan⁴⁰ hadisleri burada hatırlamamız gerekir.

Bazı mimari mekânlarda esmâ-i hüsnânın tamamının yazılması tercih edilirken, kimi yerlerde ise bunların içinden bir kısmı müstakil olarak yazılmıştır. Mesela Selimiye Camii'nde, esmâ-i hüsnâ arasında bulunan şu isimler tesbih ifadeleriyle yazılmıştır:

سبحان الله الأبدى الأبد سبحان الله الواحد الأحد سبحان الله الفرد الصمد

II. Bâyezid Camii'nde bu isimlerin hepsi sıra sıra yazılmıştır. Selimiye Camii'nde *Hamîd*, *Mecîd*, *Şehîd*, *Sabûr*, *Aziz* ve *Hakîm* isimleri ile kubbede değişik isimleri yazılmıştır. Ayrıca Selimiye'de esmâ-i hüsnânın bir kısmının geçtiği Haşr suresinin ilgili âyetleri kaydedilmiştir. Süleyman Paşa Camii'nde de bu âyetler esmâ-i hüsnâ ile birlikte verilmiştir.

24. "Allah güzeldir..."

إن الله جميل يحب الجمال

"Kuşkusuz Allah güzeldir, güzeli sever."⁴¹

Bulunan yerler: Türk İslâm Eserleri Müzesi (muhtelif).

25. "Allah'a, meleklerine, kitaplarına..."

أمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله تعالى

"Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe ve hayrıyla ve şerrıyla kaderin Allah'tan olduğuna inandım."⁴²

³⁹ Mesela bkz. Buhârî, Şurût 18, no: 2585; Müslim, Zik 5, 6, no: 2677.

⁴⁰ Mesela bkz. İbn Mâce, Dua 10, no: 3860, 3861; Tirmizî, Deavât 83, no: 3507; İbn Hibbân, *Sahîh*, III, 89; Hâkim, *Müstedrek*, I, 62, 63; Beyhakî, *Sünen*, X, 27.

⁴¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 425; Ahmed, I, 399, IV, 133, 134, 151; Müslim, İman 147, no: 91; Tirmizî, *Birr* 61, no: 1999; İbn Hibbân, *Sahîh*, XII, 280; Taberânî, *Kebîr*, VIII, 203, 245, X, 221, XVIII, 366; a.mlf. *Evsât*, V, 60, VII, 78; Hâkim, *Müstedrek*, I, 78; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, V, 157, 161, 163, VI, 279, 280; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 260, no: 687.

⁴² Hz. Ömer ve İbn Ömer'den merfû olarak nakledilen Cibril hadisi rivâyetlerindeki iman ile ilgili kısımda verilen bilgi aynıdır. Mesela bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 502, no: 37558 (muhtasar); Ahmed, *Müsned*, I, 51, 52, no: 367, 368; Müslim, İman 1. Cibril hadisinin tarihleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tatlı, Bekir, *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadîsi ve İslâm*

Bu ifadeler Cibril hadisinin özellikle Hz. Ömer ve İbn Ömer tarikiyle gelen metinleriyle örtüşmekte olup, büyük ihtimalle o hadislerle telmih olarak buradaki üslûpta kaydedilmiştir.⁴³

Bulunan yerler: Dâru'l-Hadis Camii.

26. "Allahım! Sen benim..."

اللهم أنت وليي في الدنيا والآخرة توفني مسلماً وألحقتني بالصالحين

"Allahım! Sen benim dünya ve âhirette velimsin; beni Müslüman olarak öldür ve sâlihlerle kat."⁴⁴

Bulunan yerler: Selimiye Camii.

27. "Cennet bahçelerine..."

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مررتم برياض الجنة فارتعوا قيل يا رسول الله وما رياض الجنة قال المساجد قيل وما الرتع قال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر

"Cennet bahçelerine uğradığınızda istifade edin." Ey Allah'ın elçisi, cennetin bahçeleri ne demektir, diye sorulunca: "Mescitlerdir" diye cevap verdi. Ondan istifade ne demektir, denilince ise şu cümleleri söylemiştir: "Allah her türlü noksandan münezzektir, bütün övgüler Allah'adır, Allah'tan başka ilah yoktur, Allah en yücedir."⁴⁵

Bulunan yerler: Yıldırım Bayezid Camii.

28. "Allah'ı anmak..."

ذكر الله شفاء القلوب صدق رسول الله

Düşüncesi'ne Yansımaları (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üni. SBE., Ankara, 2005; a.mlf. *Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesi'ne Yansımaları*, Adana 2009.

⁴³ Cibril hadisinin pek çok varyantı hakkında ayrıntılı bilgi için az önce bahsedilen tezimize ve kitabımıza bakılabilir.

⁴⁴ Taberânî, *Kebîr*, V, 157, no: 4932; Hâkim, *Müstedrek*, I, 697, no: 1900; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, X, 113.

⁴⁵ Ebû Hureyre'den gelen rivâyet için bkz. Tirmizî, *Deavât* 83, no: 3509. Krş. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, X, 91. Bu rivâyette "mescitler" şeklinde gelen kısım, diğer bazı rivâyetlerde "zikir halkaları" veya "ilim meclisleri" olarak yer almaktadır. Mesela bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 150, no: 12545 (Enes'ten merfû); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VI, 155, no: 3432 (Enes); Taberânî, *Kebîr*, XI, 95, no: 11158 (İbn Abbas'tan merfû olarak ve "ilim meclisleri"); Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, VI, 268 (Enes), 354 (İbn Ömer); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 106, no: 278.

"Allah'ı anmak kalplerin şifasıdır"⁴⁶

Bu sözün hadis olarak Hz. Peygamber'e isnâdı zor görünmektedir. Muhtemelen kelâm-ı kibâr iken daha sona hadis olarak nakledilmiş olabilir.

Bulunan yerler: Yıldırım Bayezid Camii.

29. "Kul, ya Rabbi dediğinde..."

قال النبي عليه السلام اذا قال العبد يا رب يقول الله ليبيك

"Kul, ya Rabbi dediğinde Allah lebbeyk der"⁴⁷

İlk dönem temel hadis kaynaklarında bu sözün Hz. Peygamber'e aidiyetini ortaya koyacak yeterli derecede bilgiye sahip değiliz. Bunun hadis olarak rivâyetinin daha sonraki dönemlerde yaygınlaştığı anlaşılmaktadır.

Bulunan yerler: Eski Cami.

30. "Allahım! Beni ateşten..."

اللهم أجرني من النار وأدخلني الجنة مع الابرار

"Allahım! Beni ateşten kurtar ve iyilerle beraber cennete sok!"⁴⁸

Bu rivâyetin Taberânî'den önce hadis olarak nakledildiğine dair yeterli malûmata ulaşamadık.

Bulunan yerler: Dâru'l-Hadis Camii.

31. "Yerlerin en sevimsisi..."

قال النبي عليه السلام أحب البقاع الى الله تعالى المساجد

"Yerlerin en sevimsisi/faziletlisi mescitlerdir."⁴⁹

⁴⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, VI, 268 (Avn b. Abdillâh'ın sözü olarak); Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, II, 264, no: 4330; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, III, 564; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 505, no: 1345.

⁴⁷ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, II, 283, III, 202; Deylemî, *Firdevs*, I, 286, no: 1122 (Hz. Âişe'den); Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, I, 54, no: 777.

⁴⁸ Ebû Ümâme el-Bâhilî'den merfû olarak ve sonunda "iyilerle beraber" ilavesi olmaksızın bkz. Taberânî, *Kebîr*, VIII, 102; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, II, 148, X, 109.

⁴⁹ Benzer ifadelerle bkz. Hâris, *Müsned*, I, 249, no: 124; İbn Hibbân, IV, 476, no: 1599; Taberânî, *Evsaf*, VII, 155, no: 7140; Hâkim, *Müstedrek*, I, 167, no: 306, II, 9, no: 2149; Beyhakî, *Sünen*, III, 65, no: 4764, VII, 50, no: 13110; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, II, 6; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 52, no: 120, 467, no: 1243.

Burada البقاع "*bikâ*" şeklinde geçen ifade, bazı rivâyetlerde البلاد "*bilâd*" şeklinde yer almaktadır. Bu farkın, her iki kelimenin yazımının resmen benzerliğinden ve râvi tasarruflarından kaynaklanmış olması muhtemel olup, anlam açısından değişen bir şey yoktur. Her iki türüyle bu rivâyet kaynaklarımızda epeyce zikredilmiş durumdadır.

Bulunan yerler: Üç Şerefeli Camii.

Sözkonusu rivâyetin zaman zaman şu şekilde yazıldığına da şahit olmaktadır:

قال عليه السلام أحب البقاع الى الله مساجدها وأبغض البقاع الى الله أسواقها

"Yerlerin en faziletlisi mescitlerdir. Allah'ın en buğzettiği yerler ise sokaklardır."⁵⁰

Bulunan yerler: Üç Şerefeli Camii.

32. "Mescide tükürmek..."

وقال عليه السلام البزاق في المسجد خطيئة

"Mescide tükürmek hatadır (onun keffâreti ise gömmektir)"⁵¹

Kaynaklarımızda son derece yaygın olan bu rivâyet cami ve mescit adabına dair önemli bir hususa dikkat çekmektedir. Zemini kum ya da toprak olan, tavanı hurma dallarıyla vs. kapatılan Hz. Peygamber dönemi mescitlerini, günümüzün binası, tefrişatı ve tezyinatı bakımından yüksek teknolojiyle inşa edilmiş ve donatılmış camileriyle kıyaslamak doğru olmayacaktır. Çünkü o zamanın genel karakteri yokluktu; insanlar da eğitim-öğretim, adap ve terbiye bakımından aynı seviyede değillerdi. Dolayısıyla zaman zaman o kutsal mekâna saygısızlık olarak algılanabilecek bazı davranışlar sergileyen görgüsüz insanlar çıkabiliyor ve böyleleri daraldığı bir anda mescide tükürebiliyor hatta bevledebiliyordu. Bu durumda bile Hz. Peygamber engin hoşgörüsüyle bizzat kendisi orayı temizleyerek yahut su dökerek bu tür davranışların yanlışlığını gösteriyordu. Bu durumu o günün özellikle eğitimsiz/bedevî insanlarını düşündüğümüz zaman anlayışla karşılamak gerekir. Günümüze geldiğimizde bu rivâyetten, camilerin temizliğine azami derecede dikkat etmek, insanları rahatsız eden

⁵⁰ Sonunda: "Allah'ın en buğz ettiği bilâd sokaklardır" ifadesi yer alan ve Ebû Hureyre'den nakledilen merfû rivâyetler için bkz. Müslim, Mesâcid 288, no: 671; Ebû Avâne, *Müsned*, I, 326, no: 1155; İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 269, no: 1293; İbn Hibbân, *Sahîh*, IV, 477, no: 1600; Beyhakî, *Sünen*, III, 65, no: 4763.

⁵¹ Enes b. Mâlik'ten gelen merfû rivâyet için bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 267, no: 1988; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 143, 144, no: 7467, 7468, 7469; Dârimî, *Sünen*, I, 377, no: 1395; Buhârî, Mesâcid 5, no: 405; Ebû Dâvud, Salât 22, no: 475; Nesâî, *es-Sünenul-kubrâ*, I, 264, no: 802; İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 276, no: 1309; Beyhakî, *Sünen*, II, 291, no: 3403.

yiyecek, giyecek ve kokulardan uzak durmak ve bu konuda elimizden gelen her türlü imkânı seferber etmek şeklinde genel bir ilke çıkarmamız mümkündür.

Bulunan yerler: Sultan II. Bayezid Camii.

33. "İmanın alâmeti..."

علم الإيمان الصلوة الصلوة نور قلب المؤمن

"İmanın alâmeti namazdır; namaz müminin kalbinin nurudur."⁵²

Ebû Saîd'den nakledilen merfû rivâyette sadece ilk kısmı ("İmanın alâmeti namazdır") mevcut olup, diğer kısmı yoktur.⁵³ Bu ilk kısmın erken dönem muteber hadis kaynaklarında yer almadığı dikkat çekiyor. Rivâyetin ikinci kısmı ise "Namaz müminin nurudur" şeklinde Enes b. Mâik'ten merfû olarak ayrıca rivâyet edilir.⁵⁴ Dolayısıyla, bu iki metnin aslında ayrı olduğu halde sonradan birlikte rivâyet edilmiş olması muhtemeldir.

Bulunan yerler: Sultan II. Bayezid Camii.

34. "Fâtihatu'l-kitâb..."

قال النبي صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفتحة الكتاب

"Fâtihatu'l-kitâb (Fâtîha suresi) olmadan namaz olmaz."⁵⁵

Kaynaklarımızda son derece yaygın olan bu rivâyetin Selimiye Camii'nde şu şekillerde yazıldığını görmekteyiz:

قال النبي صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفتحة الكتاب والسورة

"Fâtihatsız ve suresiz namaz olmaz."

⁵² İlk kısmı ("İmanın alâmeti namazdır") için bkz. Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 131, no: 165; Deylemî, *Firdevs*, III, 41, no: 4102; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 40, no: 1621'in içinde. Rivâyetin ikinci kısmı ("Namaz müminin nurudur") için bkz. Mervezî, *Ta'zîmu kadri's-salât*, I, 207, no: 176, 177; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VI, 330, no: 3655; Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 117, no: 144; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 38, no: 1613.

⁵³ Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 131, no: 165; Deylemî, *Firdevs*, III, 41, no: 4102; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 40, no: 1621'in içinde.

⁵⁴ Mervezî, *Ta'zîmu kadri's-salât*, I, 207, no: 176, 177; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VI, 330, no: 3655; Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 117, no: 144; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 38, no: 1613.

⁵⁵ Mesela bkz. Ebû Hanîfe, *Müsned*, s. 136-137; Şâfiî, *Müsned*, s. 36; Abdurrezzak, *Musannef*, II, 94, no: 2628; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 316, no: 3618; Buhârî, *Sıfatu's-salât* 13, no: 723; Müslim, *Salât* 34, no: 394; İbn Mâce, *İkâmetu's-salât*, no: 837; Ebû Dâvud, *Salât* 136, no: 822; Tirmizî, *Salât* 69, no: 247.

قال النبي صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والسورة او آيتين من القرآن
"Fâtihasız ve suresiz veya Kur'ân'dan iki âyet olmadan namaz olmaz."

Her iki ibarede yer alan altı çizili kısımların rivâyetin aslında olmadığı kaynaklarımızı taradığımızda kolaylıkla anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu ilâvelerin Hz. Peygamber'e ait olduğunu söylemek zor görünüyor. Bu ilâveler olmaksızın ise sözkonusu rivâyet asırlar boyu kaynaklarımızda büyük bir teveccühe mazhar olmuştur.

Bulunan yerler: Selimiye Camii.

35. "Kim sabah namazını cemaatle..."

من صلى الفجر في جماعة ثم قعد يذكر الله حتى تطلع الشمس ثم صلى ركعتين كانت له كأجر حجة وعمره
تامة

"Kim sabah namazını cemaatle kılar, sonra Allah'ı zikretmek için güneş doğuncaya kadar oturur, sonra iki rekât namaz kılar, ona tam bir hac ve umre ecri vardır."⁵⁶

Bulunan yerler: Eski Camii (kubbede çevre birkaç defa).

36. "Karanlıkta mescide gidenleri..."

قال عليه السلام بشر المشائين الى المسجد في الظلم بالنور التام يوم القيامة

"Karanlıkta mescide gidenleri, kıyamet günündeki tam bir aydınlıkla müjdele."⁵⁷

Bu rivâyet Üç Şerefeli Camii'nde şöyle yazılmıştır:

من مشى في ظلمة الليل الى المسجد نور الله يوم القيامة

"Gecenin karanlığında mescide yürüyen kimseyi Allah kıyamet gününde nurlandırır."⁵⁸

⁵⁶ Enes b. Mâlik'ten merfû olarak rivâyet edilir. Bkz. Tirmizî, Salât 59, no: 586 (hasen-garib hadis diyor); Münzirî, *Terğîb*, I, 178, no: 667.

⁵⁷ Merfû olarak çeşitli sahâbîlerden nakledilir. Mesela bkz. Tayâlisî, *Müsne'd*, s. 294, no: 2212 (Ebû Saîd); Abdurrezzak, *Musannef*, III, 369, no: 5999 (Abdurrahman b. Sâbit *سابط*); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 159, no: 34967 (İbn Sâbit); İbn Mâce, *Mesâcid* 14, no: 781 (Enes); Ebû Dâvud, *Salât* 50, no: 561 (Büreyde el-Eslemî); Tirmizî, *Salât* 51, no: 223 (Büreyde); İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 377, no: 1499 (Sehl b. Sa'd).

⁵⁸ Birbirine yakın ifadelerle Ebû'd-Derdâ'dan merfû olarak nakledilir. Mesela bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 59, no: 6438; İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 394, no: 2046; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, III, 72, no: 2905; Kudâî, *Müsne'du's-Şihâb*, I, 269, no: 438.

37. "Dünya müminin zindanı..."

الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر

"Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir."⁵⁹

Hadis kaynaklarımızda yaygın bir şekilde yer alan bu rivâyet Ebû Hureyre'den merfû olarak nakledilmiştir. Bu hadisin müminleri psikolojik olarak rahatlatan, onları dünyaya karşı aşırı bağlanmama ve gayr-i müslimlerin şaşalı yaşam tarzlarına özenmeme hususunda uyarıcı ve baki olan hayatın âhiret olduğunu onlara hatırlatan cevâmiu'l-kelim/veciz bir hadis olduğunu söyleyebiliriz.

Bulunan yerler: Üç Şerefeli Camii.

38. "Hikmetin başı..."

رأس الحكمة مخافة الله

"Hikmetin başı Allah korkusudur."⁶⁰

Türk-İslâm mimarisinde çok yaygın bir şekilde yazılan bu ibare, bazen Rasûlullah'ın ve bazen de sahâbenin sözü olarak nakledilmiştir. Bunu Hz. Peygamber'in Tebuk seferi esnasındaki hutbesinde söylediği Ukbe b. Âmir'den gelen bir rivâyette dile getirilmiştir.⁶¹ Bu söz merfû olarak İbn Mes'ûd ve Ebû'd-Derdâ'dan da nakledilir.⁶² Kaynaklarımızda mevkuf olarak nakledilen rivâyetler de vardır; İbn Mes'ûd'dan gelen mevkuf bir rivâyete değinen Beyhakî, hemen peşinden merfû rivâyetin zayıf olduğunu belirtmiştir.⁶³ Sonuç olarak dikkat etmek gerekir ki, bu rivâyetin erken dönem kaynaklarında merfû olarak nakledilmesi pek de yaygın değildir.

Bulunan yerler: Türk İslâm Eserleri Müzesi.

⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 129, no: 34722; Ahmed, *Müsned*, II, 323, no: 8272; Müslim, *Zühd* 1, no: 2956; İbn Mâce, *Zühd* 3, no: 4113; Tirmizî, *Zühd* 16, no: 2324; İbn Hibbân, II, 463, 464, no: 687, 688.

⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 106 (İbn Mes'ûd'dan mevkuf), krş. VII, 68, no: 34252 (Hâlid er-Rib'î'nin sözü olarak ve "Re'su'l-hikmeti haşyetu'l-lâh" şeklinde); Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, III, 84 (İbn Mes'ûd'dan merfû); Kudâî, *Müsnedu's-Şihâb*, I, 100; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I, 470 (İbn Mes'ûd'dan mevkuf), 471 (merfû); a.mif., *Medhal*, s. 427 (mevkuf).

⁶¹ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I, 470, no: 744; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 507, no: 1350.

⁶² Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I, 470-471, no: 742, 743, 744 (ayrı ayrı merfû ve mevkûf olarak); Deylemî, *Firdevs*, II, 270, no: 3258; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 507, no: 1350. Aclûnî, aynı sözü İbn Abbas'ın hutbesinde irad ettiğini söylemişse de, onun İbn Abbas'tan nakline dair bir bilgiye ulaşamadık. Aclûnî'nin verdiği metin bizim işaret ettiğimiz İbn Mes'ûd rivâyetindeki metinle örtüşmektedir.

⁶³ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I, 470.

39. "İnsanların en hayırlısı..."

خير الناس من ينفع الناس وشر الناس من يضر الناس

"İnsanların en hayırlısı, insanlara faydalı olandır; insanların en şerlisi ise, insanlara zarar verendir."⁶⁴

Sultan II. Bayezid Camii'nde bu lâfızla yazılan rivâyet kaynaklarımızda daha çok şu şekilde kaydedilmiştir:

خير الناس من ينفع الناس / أنفعهم للناس

"İnsanların en hayırlısı, insanlara faydalı/en faydalı olandır."⁶⁵

Bu rivâyetin ilk dönemlerden ziyade nispeten daha sonraki asırlarda yaygınlaştığı anlaşılıyor. Aclûnî bu ibarenin خير الناس من ينفع الناس şeklindeki rivâyetinin hadis olduğunu söyleyen birisini görmediğini söyler ancak manasının sahih olduğunu belirtir.⁶⁶ Kaynaklarımızda işaret ettiğimiz üzere bu rivâyetin daha çok خير الناس أنفعهم للناس lâfzıyla nakledildiğini görmekteyiz. Bundan başka aynı anlamda, أحب الناس إلى الله تعالى أنفعهم للناس "Allah Teâlâ'ya insanların en sevimli geleni, insanlara en faydalı olanlarıdır" şeklinde nakledilen rivâyet de vardır.⁶⁷ Bütün bu rivâyetler birbirini desteklemekte olup, rivâyetin sıhhatini olumlu yönde etkilemektedir.

40. "Merhamet sahibi kişilere..."

الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء

"Merhamet sahibi kişilere Rahmân da merhamet eder. Sizler yeryüzündekilere merhamet edin ki size de gökte bulunanlar merhamet etsin."⁶⁸

Bulunan yerler: Sultan II. Bayezid Camii.

⁶⁴ Tümüyle bu lâfızda olan bir rivâyete ulaşamadık.

⁶⁵ Câbir b. Abdillâh'tan merfû olarak nakledilir. Bkz. Taberânî, *Evsat*, VI, 58, no: 5787; Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 208, no: 129, II, 223, no: 1234; Deylemî, *Firdevs*, IV, 177, no: 6549; Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, II, 246, no: 4044.

⁶⁶ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 472, no: 1254.

⁶⁷ İbn Ömer'den merfû olarak nakledilir. Bkz. Taberânî, *Kebîr*, XII, 453, no: 13646; Münzirî, *Terğîb*, III, 265, no: 3985.

⁶⁸ Abdullah b. Amr'dan merfû olarak rivâyet edilir. Bkz. Ebû Dâvud, *Edeb* 66, no: 4941; Tirmizî, *Birr* 16, no: 1924 (hasen-sahih bir hadis deniyor); Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, VII, 476, no: 11048; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 119-120, no: 314.

41. "İnsanlara merhamet..."

وقال النبي عليه السلام لا يرحم الله من لا يرحم الناس

"İnsanlara merhamet etmeyene Allah da rahmet etmez."⁶⁹

Bulunan yerler: Sultan II. Bayezid Camii (pencere kanatları).

42. "Cennet, cömertlerin..."

قال النبي عليه السلام الجنة دار الأسياء

"Cennet, cömertlerin yurdu"dur."⁷⁰

Hız. Âişe'den merfû olarak nakledilen bu rivâyetin erken dönem eserlerinde çok da yaygın olduğuna söylemek mümkün görünmüyor. İbn Hibbân bu rivâyetin "münker" olduğu kanaatindedir.⁷¹ Yine rivâyet hakkında Dârakutnî'nin "sahih değil", Zehebî'nin "münker" dediğini ve İbnü'l-Cevzî'nin ise onu *mevzû* rivâyetleri topladığı eserine aldığını öğreniyoruz.⁷² Sonuç olarak bu ibarenin Hız. Peygamber'e isnâdında zaaf bulunduğunu anlıyoruz.

Bulunan yerler: Üç Şerefeli Camii.

43. "Sadakanın en üstünü..."

أفضل الصدقة سقي الماء

"Sadakanın en üstünü, su içirmektir."⁷³

Bulunan yerler: Hacı Adil Bey Çeşmesi (1904).

⁶⁹ Genellikle Cerîr b. Abdillâh'tan merfû olarak nakledilir. Cümle tertibinde ekseriyetle takdim-tehir vardır. Bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 92, no: 661, 662; Humejdî, *Müsned*, II, 351, no: 802; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 214, no: 25356, 25357; Ahmed, *Müsned*, III, 40, no: 11380 (Ebû Saîd'den merfû olarak); Buhârî, *Tevhîd* 2, no: 6941. Krş. Müslim, *Fezâil* 66, no: 2319.

⁷⁰ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, I, 353; Kudâî, *Müsnedu's-Şihâb*, I, 100, 101, no: 117; Deylemî, *Firdevs*, II, 115, no: 2608.

⁷¹ İbn Hibbân, *Sikât*, VIII, 36, no: 12136 (rivâyetin râvilerinden Ahmed b. Abdillâh b. el-Hâris dolayısıyla değiniliyor).

⁷² Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, IV, 270, no: 4848; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 403, no: 1083.

⁷³ Sa'd b. Ubâde'den merfû olarak nakledilir. Aynı anlamda ve benzer ifadelerle bkz. Ahmed, *Müsned*, V, 284, no: 22512; İbn Mâce, *Edeb* 8, no: 3684; Ebû Dâvud, *Zekât* 41, no: 1679; Nesâî, *Vasâyâ* 9, no: 3664, 3665, 3666; İbn Huzeyme, *Sahih*, IV, 123, no: 2496, 2497; İbn Hibbân, *Sahih*, VIII, 135, no: 3348; Taberânî, *Kebîr*, VI, 20, no: 5379; Hâkim, *Müstedrek*, I, 574, no: 1511; Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, I, 80, no: 1261.

44. "Ben, beni zikredenle..."

أنا جليس من ذكرني

"Ben, beni zikredenle birlikteyim."⁷⁴

Bu ifadeler bazı kaynaklarda bir kutsî hadisin içerisinde geçmekte olup, Allah Teâlâ tarafından Hz. Musa'ya hitaben söylendiği belirtilmektedir. İnceleyebildiğimiz kadarıyla Allah Teâlâ'ya nispet edilerek nakledilen bu sözlerin Hz. Peygamber'e ref edilerek/merfû olarak aktarılması sorunludur. Çünkü işaret ettiğimiz üzere kaynaklarda bu sözler Hz. Peygamber'e ref edilmeden sadece Ka'b'ın anlatımıyla aktarılmıştır. Aynı ibarenin, Muhammed b. en-Nadr'ın kullandığı bir ifadede: "وما لي أستوحش وهو يقول أنا جليس من ذكرني" *Allah: 'Ben, beni zikredenle birlikteyim' dediği halde kendimi niçin yalnız hissedeyim?"* şeklinde yine Allah Teâlâ'nın sözüne telmih yapılarak kullanılmıştır.⁷⁵

Bulunan yerler: Türk İslâm Eserleri Müzesi (levha).

45. "İnsanların konuştuklarını..."

لا يدخل الجنة قتات

"İnsanların konuştuklarını gizlice dinleyen/yalancı kimse cennete giremez."⁷⁶

Bulunan yerler: Sultan II. Bayezid Camii.

46. "Dedikoducu/laf taşıyan..."

لا يدخل الجنة نمام

"Dedikoducu/laf taşıyan kimse cennete giremez."⁷⁷

Bulunan yerler: Sultan II. Bayezid Camii.

⁷⁴ Ka'b'ın anlatımıyla nakledilen rivâyetler için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 108, no: 1224, VII, 73, no: 34287; Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, VI, 42; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I, 451, no: 680; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 232-233, no: 611.

⁷⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, VIII, 217; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I, 458, no: 709.

⁷⁶ Oldukça yaygın bir şekilde ve merfû olarak Huzeyfe'den nakledilir. Bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 56, no: 421; Humeydî, *Müsned*, I, 210, no: 443; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 329, no: 26585; Ahmed, *Müsned*, V, 382, no: 23295; Buhârî, *Edeb* 50, no: 5709; Müslim, *İman* 168, no: 105; Ebû Dâvud, *Edeb* 38, no: 4871; Tirmizî, *Birr* 79, no: 2026 (hasen-sahih deniyor).

⁷⁷ Huzeyfe'den merfû olarak rivâyet edilmektedir. Bkz. Ahmed, *Müsned*, V, 391, no: 23373, 396, no: 23407, 399, no: 23435, 406, no: 23497; Müslim, *İman* 169, no: 105; Bezzâr, *Müsned*, VII, 301, no: 2898; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, VII, 493, no: 11101. Aclûnî, bu rivâyetle لا يدخل الجنة قتات rivâyetinin aynı anlamda olduğunu belirtir. Bkz. *Keşfu'l-hafâ*, I, 683, no: 3116.

47. "Dilini tutan..."

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صمت نجا

"Dilini tutan kurtulur."⁷⁸

Bulunan yerler: Eski Cami.

48. "Kim gülererek günâh işlerse..."

من أذنب ضاحكا فوالله تعالى أدخل النار وهو يبكي

"Kim gülererek günâh işlerse, Allah Teâlâ'ya yemin olsun ki ağlayarak ateşe girer."⁷⁹

Bu söz İbn Abbas'tan merfû olarak rivâyet edilmekte ise de kaynaklarımızda yaygın olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Bunun kelâm-ı kibar olması da muhtemel görünmektedir. Nitekim buradakiyle aynı anlamda benzer bir rivâyetin:

من يأتي الخطيئة وهو يضحك يدخل النار وهو يبكي

şeklindeki bir lâfızla Bekr b. Abdillâh el-Müzenî'nin sözü olarak nakledildiğini görüyoruz.⁸⁰

Bulunan yerler: Üç Şerefeli Camii.

49. "Amellerin en üstünü..."

قال النبي صلوات الله تعالى (عليه) وسلم أفضل الأعمال الصبر والسماحة

"Amellerin en üstünü, sabır ve hoşgörüdür."⁸¹

Bulunan yerler: Türk İslâm Eserleri Müzesi (levha).

50. "Babanın çocuğuna duası..."

دعاء الوالد لولده كدعاء النبي لأمته

⁷⁸ Merfû olarak Abdullah b. Amr b. el-Âs'tan nakledilir. Bkz. Ahmed, *Müsned*, II, 159, no: 6481, 177, no: 6654; Abd b. Humeyd, *Müsned*, I, 137, no: 345; Dârimî, *Sünen*, II, 387, no: 2713; Tirmizî, *Sıfatu'l-kıyâme* 50, no: 2501; Taberânî, *Evsat*, II, 264, no: 1933; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, IV, 254, no: 4983; Kudâî, *Müsnedu's-Şihâb*, I, 219, no: 334.

⁷⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 96; Deylemî, *Firdevs*, III, 578, no: 5810.

⁸⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 229, VI, 185; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, V, 429, no: 7157.

⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 167, no: 30393 (Câbir b. Abdillâh'tan merfû); Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, VII, 123, no: 9714 (Ubâde b. es-Sâmit'ten merfû). Cevabı bu şekilde olan rivâyetler genellikle kaynaklarımızda: "Hangi iman daha faziletlidir/iman nedir?" gibi sorulara karşılık olarak yer almaktadır. Mesela bkz. Ma'mer, *Câmi*, XI, 191 (Hasen'den, mürsel); Abdurrezzak, *Musannef*, III, 72, no: 4843 (Hasen'den, mürsel); Ahmed, *Müsned*, IV, 385 (Amr b. Anbese'den merfû); Mervezî, *Ta'zîmu kadri's-salât*, II, 607, no: 647 (Hasen-Câbir b. Abdillâh kanalıyla merfû).

"Babanın çocuğuna duası, Peygamberin ümmetine duası gibidir."⁸²

Deylemî tarafından Enes b. Mâlik'ten naklen rivâyet edilmiş olsa da kaynaklarımızda pek de yaygın olduğunu söylememiz mümkün görünmemektedir. Bu yüzden Hz. Peygamber'e isnâdı hususunda ihtiyatlı olunması daha uygundur. Muhtemelen bu ibare kelâm-ı kibar olabilir; nitekim Ebû Nuaym bunu İbrahim el-Harbî'nin sözü olarak nakletmiştir.

Bulunan yerler: Sultan II. Bayezid Camii.

51. "Rabbın rızası..."

وقال رضا الرب في رضا الوالدين

"Rabbın rızası, ana-babanın rızasına bağlıdır."⁸³

Burada dikkatimizi çeken bir husus şudur ki, Tirmizî, konuyla ilgili rivâyeti verdiği bab başlığını: رضا الوالدين "باب ما جاء من الفضل في رضا الوالدين" "Ana-baba rızasının fazileti hakkında gelen hadislerle ilgili bab" olarak kaydetmiş ve bu bab başlığı altında iki tane hadise yer vermiştir. Bu iki hadiste de geçen ifade: الوالد "el-vâlid" şeklindedir, yani bunlarda "el-vâlideyn" kelimesi kullanılmamıştır. Buradan hareketle belki de Tirmizî'nin, hadislerde yaygın olarak geçen "el-vâlid" kelimesinden sadece babayı değil, çocuğun doğumuna vesile olan hem anayı ve hem de babayı (vâlideyn) anladığını söylememiz mümkündür. Dolayısıyla bizim de genellikle rivâyetlerde geçen "el-vâlid" kelimesiyle ana-babanın bir arada kastedilmiş olduğunu söylememiz daha uygun gözükmektedir.

Bulunan yerler: Sultan II. Bayezid Camii.

⁸² Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 347 (İbrahim el-Harbî'nin sözü); Deylemî, *Firdevs*, II, 212, no: 3037; Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, II, 256, no: 4199; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, III, 525; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 487, no: 1299.

⁸³ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, VI, 177, no: 7830 (Abdullah b. Amr'dan merfû olarak). Her ne kadar konumuzu teşkil eden hadiste tensiye olarak الوالدين "el-vâlideyn" (ana-baba) şeklinde yazılmışsa da, kaynaklarımızda genellikle Abdullah b. Amr'dan merfû olarak الوالد "el-vâlid" (baba) şeklinde yaygındır. Bkz. Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, s. 14, no: 2 (Abdullah b. Ömer'den mevkuf olarak); Tirmizî, *Birr* 3, no: 1899; Bezzâr, *Müsned*, VI, 376, no: 2394; Vâsıtî, *Târîhu Vâsıt*, s. 45; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, VI, 177, no: 7831; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 168, no: 7249; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VIII, 136 (İbn Ömer'den merfû); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 520, no: 1390.

KAYNAĞI ŞÜPHELİ RİVÂYETLER

Araştırmamız esnasında hadis formunda kullanıldığı halde temel hadis kaynaklarında ve diğer kaynaklarda hadis olarak bulamadığımız rivâyetler de olmuştur. Şimdi de bunları ele almak istiyoruz:

1. "Mescidin içindeki mümin..."

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المؤمن في المسجد كالسمك في الماء المناقق في المسجد كالطير في القفص
"Mescidin içindeki mümin, denizin içindeki balık gibidir. Mescidin içindeki münafık, kafesin içindeki kuş gibidir."⁸⁴

Türk-İslâm mimarisinde pek çok yerde nakşedilen bu sözün muteber hadis kaynaklarında yer aldığına rastlayamadık. Kaynak olarak gösterdiğimiz Aclûni, her ne kadar bu söz hadis olarak şöhret bulsa da bunu bir hadis olarak bilmediğini, muhtemelen tâbiûndan Mâlik b. Dînâr'ın (v. 123/741) bir sözü olabileceğini belirtmiştir.

Bulunan yerler: Gazi Mihal Camii, Üç Şerefeli Camii, Türk İslâm Eserleri Müzesi (kapı kanatları).

2. "Vakti çıkmadan önce namazda..."

عجلوا بالصلاة قبل الفوت و عجلوا بالتوبة قبل الموت

"Vakti çıkmadan önce namazda, ölüm gelmeden önce ise tevbede acele ediniz."

Türk-İslâm mimarisinde oldukça yaygın olarak kullanılmakta olan bu ibare, çoğunlukla hadis olduğu belirtilmeden kaydedilmiştir. Bununla birlikte bazı mimari yapılarda hadis formunda yazıldığına da rastlıyoruz. Bu sözlerin muteber hadis kaynaklarımızda bulunmaması sebebiyle hadis değil, kelâm-ı kibar olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Doğrudan Hz. Peygamber'e isnâd edilmeden olsa da bazı Edirne camilerinde bu söz diğer hadislerin arasında zikredildiği için buraya almakta fayda gördük.

Bulunan yerler: Üç Şerefeli Camii, Sultan II. Bayezid Camii.

3. "Ümmetimin âlimleri..."

علماء أمتي كأئبياء بني اسرائيل

"Ümmetimin âlimleri, İsrâiloğullarının peygamberleri gibidir."⁸⁵

⁸⁴ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 388, no: 2689; Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, VII, 58.

⁸⁵ Hadis olarak kaynağı bulunamadı.

Son derece meşhur bir hadis gibi görünse de gerçekte Hz. Peygamber'e aidiyeti oldukça şüpheli bir sözdür. Aliyyü'l-Kârî, mevzû (uydurma) rivâyetleri topladığı meşhur eserine bunu da almış ve aslı olmadığı yönünde bazı nakillerde bulunmuştur.⁸⁶ Aclûnî de aslı olmadığına ve muteber bir kitapta mevcudiyetinin bilinmediğine işaret eder.⁸⁷ Münâvî'nin kaydettiğine göre, Hafız el-İrâkî, kendisine insanların dilinde meşhur olmuş bu söz sorulduğu vakit, onun aslının olmadığını, isnâdının bulunmadığını; ayrıca sahih olarak nakledilen: "*Âlimler peygamberlerin varisleridir*"⁸⁸ hadisinin, böyle bir söze ihtiyaç bırakmadığını vurgulamıştır.⁸⁹ Netice itibarıyla bu meşhur sözün hadis olarak nakledilmemesi gereği ortaya çıkmaktadır.

Bulunan yerler: Eski Cami.

4. "*Dünya bir leştir...*"

الدنيا جيفة وطالباها كلاب

"*Dünya bir leştir; onun talipleri köpeklerdir.*"⁹⁰

Bu rivâyetin kaynaklarımızda Hz. Peygamber'e ait bir hadis olarak nakledildiğine dair sahih bir habere rastlayamadık. Bununla birlikte bu sözün Hz. Ali'ye ait bir kelâm-ı kibar/vecize olması muhtemel görünüyor. Nitekim Ebû Nuaym el-İsfehânî (v. 430), Ali b. Ebî Tâlib'in şöyle söylediğine dair bir rivâyet nakletmektedir: "*Dünya bir leştir; kim ona talip olursa, köpeklere karışma/onlarla bir arada bulunma konusunda sabırlı olsun!*"⁹¹ Aclûnî de bu sözün her ne kadar manası sahih olsa da hadis olmadığını söylemiş, bunun mevzû olduğuna dair es-Sağânî'nin bir beyanını nakletmiştir.⁹²

Bulunan yerler: Üç Şerefeli Cami.

⁸⁶ Aliyyü'l-Kârî, *Masnû'*, s. 123, no: 196 (Demîrî, Zerkeşî ve Askalânî'den naklen).

⁸⁷ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 83, no: 1744.

⁸⁸ Ebû'd-Derdâ'dan merfû olarak rivâyet edilir. Bkz. Ahmed, *Müsned*, V, 196, no: 21763; Dârimî, *Sünen*, I, 110, no: 342; Buhârî, İlim 10 (bab başlığında); İbn Mâce, *Mukaddime* 17, no: 223; Ebû Dâvud, İlim 1, no: 3641; Tirmizî, İlim 19, no: 2682.

⁸⁹ Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, IV, 384.

⁹⁰ Hadis olarak kaynağı bulunamadı.

⁹¹ Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, VIII, 238. Ayrıca bkz. Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, s. 317, I-III, Beyrut 1996; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 492, no: 1313.

⁹² Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 492, no: 1313.

5. "Dünya âhiretin..."

الدنيا مزرعة الآخرة

"Dünya âhiretin tarlasıdır."⁹³

Mimaride sıkça kullanılan bu sözün Hz. Peygamber'in bir hadisi olduğuna dair sağlam bir bilgiye sahip değiliz. Sağânî, Fetteñî ve Aliyyü'l-Kârî'ye göre bu söz mevzudur.⁹⁴ Sehâvî, İmam Gazzâlî'nin bu rivâyeti *İhyâ* adlı eserinde naklettiğini, buna karşılık kendisinin bu sözün kaynağına ulaşamadığını dile getirmiştir.⁹⁵ *İhyâ*'nın hadislerini tahrir eden Hafız el-İrâkî de aynı şekilde bu lâfızla merfû bir rivâyete rastlayamadığını söyler.⁹⁶ Aliyyü'l-Kârî ve Aclûnî anlamının: "من كان يريد حث الآخرة ندد له في حثه" *"Kim âhiret sevabını dilerse, onun sevabını artırırız."* âyetinden⁹⁷ iktibas edilmiş olması sebebiyle bu rivâyeti mana olarak sahih bulmuşlardır.⁹⁸

Bulunan yerler: Eski Cami.

6. "İnsanlar amellerinin ..."

الناس مجزيون بأعمالهم إن خيرا فخير وإن شرا فشر

"İnsanlar amellerinin karşılığını tam olarak alacaklardır; hayra karşılık hayır, şerre karşılık şerdir."⁹⁹

Edirne Yıldırım Beyazıt Camii'nde doğrudan Hz. Peygamber'e izafe edilmeden nakşedilen bu sözü çalışmamıza almamızın nedeni, hem bunun sözkonusu mimari yapıda diğer hadislerin arasında zikredilmiş olması, hem de bazı âlimlerin bu sözden bahsederken "hadis" lâfzını kullanmalarındır. Mesela Suyûtî, meşhur rivâyetleri topladığı eserinde bu sözden bahsederken "hadis" lâfzını kullanır ve bu hadisin İbn Cerir et-Taberî tarafından İbn

⁹³ Kaynağı bulunamadı.

⁹⁴ Sağânî, *Kitâbu'l-mevdûât*, s. 3; Fetteñî, *Tezkiratu'l-mevdûât*, s. 174; Aliyyü'l-Kârî, *Masnû'*, s. 101 (no: 135); a.mlf. *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa*, s. 206 (no: 205).

⁹⁵ Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, s. 260 (no: 497). Rivâyetin *İhyâ*'daki yeri için bkz. IV, 31.

⁹⁶ İrâkî, *Tahrîcu ehâdisi'l-İhyâ*, VIII, 87.

⁹⁷ Şûrâ, 42/20.

⁹⁸ Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa*, s. 206 (no: 205); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 495 (no: 1320).

⁹⁹ Hadis kaynaklarında bulunamadı.

Abbas'ın mevkuf bir rivâyeti olarak kaydedildiğinden söz eder.¹⁰⁰ Sehâvî'nin de kitabının ilgili kısmında bu rivâyette ilgili olarak kullandığı ifade: حديث الناس مجزيون بأعمالهم şeklindedir.¹⁰¹ Bununla birlikte müellif bu sözün yorumunu bu kısımda vermemiş, الجزء من جنس العمل kısmına havale etmiştir. Fakat o kısımda da Sehâvî, الناس مجزيون بأعمالهم ifadesini hadis değil, nahivcilerin kitaplarında yer alan bir söz olarak verir; ayrıca bunun İbn Abbas'tan mevkuf olarak nakledildiğine değinir.¹⁰² Konumuzu teşkil eden bu sözü Kurtubî hadis olduğuna değinmeden büyük dilci Sîbeveyh'ten, Münâvî ise Ebû Hayyan'dan naklen kaydeder.¹⁰³

Netice itibarıyla muteber hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in bir sözü olarak bulamadığımız bu sözün kelâm-ı kibâr olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Aliyyü'l-Kârî bu ibare ile هل تجزون إلا ما كنتم تعملون "Sizler ancak yaptıklarınızın karşılığını görmektesiniz."¹⁰⁴ âyeti arasındaki uyumu göstererek bu rivâyetin anlamca doğru olduğunu ihsas ettirmiştir.¹⁰⁵

Bulunan yerler: Yıldırım Bayezid Camii.

7. "Ve'lerden..."

قال النبي عليه السلام اتقوا الواوآت

"Ve'lerden sakının!"¹⁰⁶

Hz. Peygamber'e isnâd edilerek nakşedilen bu sözün muteber kaynaklarımızda hadis olarak nakledildiğine dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Nadiren de olsa muahhar döneme ait bazı eserlerde hadis olduğu belirtilmeden değinilen¹⁰⁷ bu sözün kelâm-ı kibâr olması muhtemeldir ve Hz. Peygamber'in bir hadisi olarak nakledilmesi doğru değildir.

¹⁰⁰ Suyûtî, *ed-Düreru'l-müntesira fî'l-ehâdîsi'l-müştehira*, s. 20. Ayrıca bkz. Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevdûa*, s. 353 (no: 554).

¹⁰¹ Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, s. 517.

¹⁰² Sehâvî, *age.*, s. 208.

¹⁰³ Kurtubî, *Tefsîr*, XIV, 338; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, V, 420. Rivâyet için ayrıca bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 397 (no: 1070'in yorumunda), II, 414 (no: 2792).

¹⁰⁴ Neml, 27/90.

¹⁰⁵ Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevdûa*, s. 353 (no: 554).

¹⁰⁶ Hadis kaynaklarında bulunamadı.

¹⁰⁷ Bazı eserlerde bu söze (قيل) "Denildi ki..." şeklinde temrîz siygasıyla yani zayıf olduğu hissettirilerek işaret edilir. Bkz. İsmail Hakkı, *Tefsîru Hakkı*, VII, 144, I-XVII, ts.; Zeynu'l-âbidîn b. Necm el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, XVII, 377, I-XXV, ts.; Hâdimî, *Berîka*

Bulunan yerler: Eski Camii (restorasyondan önce).¹⁰⁸

RUMELİ ve BALKANLARDA TÜRK MİMARİ ESERLERİ

Sühey Ünver'in konuyla ilgili tespitleri oldukça çarpıcıdır: "Türkler Rumeli'yi şahsî adaletlerinin vicdanlarına verdiği huzurla kaderlerinin icabı ele geçirmişler ve orada bu sayede asırlarca oturacaklarına o kadar emin olmuşlar ki, aldıkları şehirlerin istikbal emniyetini düşünmeye lüzum görmeden hemen girdiklerinin ertesi günlerinde Anadolu'daki sosyal müesseselerinin birer mimarice farklı benzerini buldukları yerlerin genişlik ve önemine göre yapmışlardır. Zira oralarda payidar olacaklarına inanmışlardır. Rumeli'de medenî müesseselerimize bakalım; bugün oralarda mahalli halkça yapılanlarından yine adetçe çoktur. Bütün hüviyetimizle mahalli halka öyle aktarılmışızdır ki, bugün oralarda bunun tesirinin ne kadar yerleşmiş olduğunu hissetmemek kabil değildir. Bugün Rumeli Türkünün geçmiş asırlarda hayat ve yaşayışlarını bıraktığı mahalli tesirlerle şimdiki sakinlerinde görmek mümkündür. O kadar ki, birçok yerlerde Hıristiyanlık ananeleri müstesna, bizim bıraktığımız maddi ve manevi tesirlerden başka bir şey göstermek de çok defa zordur. Yani Rumeli medeniyetimiz, onları bıraktığımız halde hâlâ ayakta durmaktadır diyebiliriz. **Edirne** de, Balkanlara kadar örnek ittihaz edilen ve kendisinin aynı bir çocuğu mesabesinde önce **Filibe**'yi doğuran bir şehrimizdir. Edirne'yi aldığımızda ileri karakollarımız Balkanların ortasındadır ve her gittiğimiz yerde kalmaktayız."¹⁰⁹

"Rumeli'deki şehirler, Anadolu'dakiler gibi hamam, medrese, çarşı, bedesten ve mektepleri ihtiva etmek üzere aynı olarak kurulmakta ve Anadolu'dan bu müesseselerle dolu

mahmûdiye fi şerhi Tarikati Muhammediyye, V, 153, I-VI, ts. (Bu eserler Şâmîle-2'den alınmıştır.). Hadis olduğu belirtilmeden değinilen bu sözle ne kastedildiği açık değildir. Bir görüşe göre burada kastedilen, و "vâv" ile başlayan bazı işlerden uzak durmaktır. Sözelimi bunlar, ولاية "vilâyet", وزارة "vezâret", وصاية "visâyet", وكالة "vekâlet", وديعة "vedîa", وقف "vakf" gibi kelimelerdir ki, genellikle İslâm hukukunda yönetim ve idare gibi sorumluluğu büyük olan bazı hususları ifade etmek için kullanılır. Kastedilen husus ise, ehil olmadığı halde insanların idaresini ele almak yahut onları yönetmek için mücadele etmekten, bu uğurda yöneticilere yaltaklıkta bulunmaktan sakınmak, sorumluluk gerektiren konularda umursamaz davranmaktan uzak durmak vs. olsa gerektir. Belirttiğimiz üzere kaynak problemi olan bu sözün Hz. Peygamber'e isnâd edilerek hadis olarak nakledilmesini doğru buluyoruz.

¹⁰⁸ Dikici, Ziya, *Edirne Camilerinde Yazı*, s. 46. Bu rivâyet hadis olarak Bursa Ulu Camii'nde de yer almaktadır.

¹⁰⁹ Ünver, "Edirne Medeniyetimiz ve Tezyinî Misalleri", s. 234-236.

şehirlerden Rumeli'ye geçip beğendiği yerlerde oturmayı tercih edenler bu tesislerin aynı bulmakta ve bu noktadan doğduğu ve büyüdüğü yerlerde bulunduğu intibainı daima muhafaza etmektedir. Bu cihetle dâussılaya (sıla hasreti hastalığına) az tutulmuşlardır. **Edirne** ve onun ufak modeli **Filibe**'de ve **Sofya**'da aynı tesisleri aşağı yukarı birbirine benzer tarzda buluyoruz.¹¹⁰ Edirne'de bir taraftan orduların Rumeli'ye sevk ve idaresi, yerlilerin haklarını koruyarak iskân meseleleri arasında imar başlamış bulunuyor ve aynı da diğer şehirlerde Türkleşme hareketleriyle hemahenk olarak yapılıyordu."¹¹¹

Osmanlı'nın Rumeli ve Balkanlar'da yapmış olduğu eserlerin sayısı binlerle ifade edilmektedir. Buna göre Romanya'da 234, Macaristan'da 724, Yugoslavya'da 6616, Yunanistan'da 3771, Arnavutluk'ta 1015 ve Bulgaristan'da 3339 olmak üzere Avrupa'da sadece tescil edilmiş olan 15.699 Türk İslâm eseri mevcuttu.¹¹² Yaklaşık 16 bini bulan bu eserlerden zamanımıza kadar gelebilenlerin sayısı ne yazık ki belki % 1-2 bile değildir.

Bu coğrafyayla ilgili olarak Ayverdi şu tespitlerde bulunur: "**Macaristan** ve **Romanya**'daki Osmanlı eserlerinin pek azı kalmıştır. **Yugoslavya**'da ise nispeten daha fazla eser kalabilmiştir. Yugoslavya'da daha fazla eser kalabilmiş olması, oraların ancak Balkan harbinden sonra elden çıkması ve eserlerin en kesif olduğu **Bosna-Hersek**'te Boşnakların yerlerinden pek oynamamış bulunmaları ve bu aziz dindaşlarımızın, Ortodoks ve Katoliklere karşı koyan dinî asabiyet ve hamiyet sahibi pek cesur ve gayretli insanlar olması; **Makedonya**'nın yakın vakte, 1963 zelzelesine kadar evlâd-ı fâtihanla meskûn kalması ve yerli **Arnavut** Müslümanların direnmesi sebebiyle mümkün olabilmıştır. Yoksa Yugoslavya'nın Hıristiyan kısmında kalan eserler parmakla sayılacak bir mertebede azdır. Sava nehrine kadar olan **Hırvatistan** ve **Slovenya** ise en büyük eser tahripçisi **Habsburgların** hâkimiyeti altında uzun müddet kaldığından oralarda hiçbir Osmanlı âbidesi yoktur. Yalnız evvelce Bosna'ya ait iken federasyon sırasında Hırvatistan'a geçen Udbina

¹¹⁰ Filibe ve Sofya Rumeli'deki en müstesna 10 şehirden ikisi durumundaydı. Bu şehirler Osmanlı tarafından alındıktan hemen sonra süratle imarı yoluna gidilmiş ve cami, okul, medrese, dârukkurrâ, tekke, hamam, han, kervansaray gibi pek çok eser yapılmıştı. Ne yazık ki bunların kahir ekseriyeti ortadan kaldırılmış ve izleri bile bırakılmamıştır. Filibe'de bulunan 50 kadar camiden 1979 yılı sonunda muhafaza edilebilenlerin sayısı sadece 2'dir. Sofya'daki 53 camiden ibadete açık ve ayakta kalan tek cami ise Banyabaşı/Molla Efendi Kadı Seyfullah Camii (yapımı h.974/m.1566)'dir. Bkz. Keskiöğlü, Osman-Özaydın, A. Taha, "Bulgaristan'da Türk-İslâm Eserleri", *Vakıflar Dergisi*, XVII, s. 115, 121, Ankara 1983.

¹¹¹ Ünver, "Edirne Medeniyetimiz ve Tezyinî Misalleri", s. 236-237.

¹¹² Keskiöğlü, Osman, "Şumnu'da Türk İslâm Eserleri", *Vakıflar Dergisi*, XX, s. 390, Ankara 1988.

gibi iki-üç şehirde birkaç eser vardı; onlar da şimdi yok olmuştur. Tâbî bir krallık, sonra istiklâlle idaresi bir asrı bulan **Bulgaristan**'da ise evvelden tasmin edilmiş bir sistem dairesinde eski eserler tahrip edildiğinden, bıraktığımız sayısız âbidelerden pek azı ayakta kalabilmiştir. **Yunanistan**'ın Teselya'dan aşağı kısmı 150 senede tamamen temizlenmiştir. Balkan harbinden sonra kaybolan yerlerde birkaç harap bina göze çarpar. **Arnavutluk** bir meçhuller diyarıdır; camilerin kiliselerle beraber tahrip edildiklerini herkes bilmektedir."¹¹³

"Makedonya, Bosna-Hersek, Adriyatik'e uzanan kolunda Hırvatistan cumhuriyetleri ve Kosova eyaletinde kalan Müslümanlar tarihî ve dinî binalarını korumak ve kurtarmakta insan takati fevkinde titizlik ve gayret göstermişler, mühim bir kısmını muhafaza ve ihya edebilmişlerdir. Bu himmete Osmanlıların Taşlıca Sancağı dedikleri ve 1945'te Karadağ'a peşkeş çekilen kısım halkının salâbetini de eklemek lâzımdır. Geriye kalan Hırvatistan'ın Sava nehri şimalindeki büyük kısmı, Tuna dirseğinin şarkında kalan Voyvodine'de **Habsburglar** hiçbir şey bırakmamıştır. **Sırbistan Cumhuriyeti**'nde ise Osmanlı eserlerinin akıbeti **Avusturya** eline geçen yerlerden kıl payı farklı olmuştur. Ancak yüzde birkaç denebilecek numunelikler kalmıştır. XVII. asır ortasında Evliya Çelebi Belgrat'ta 217 cami ve mescit bulunduğunu sicillere istinaden söylüyor. Ondan sonra Osmanlı idaresinde kaldığı iki asırda da ilâveler olmuştur. Yuvarlak rakamla 250'ye çıkmıştır. Bunlardan 1 tane, yanlış değil tek 1 tane kalmıştır! % 4, binde dört!"¹¹⁴

"Romanya'nın Eflâk-Buğdan mıntıkları muhtar olduğundan, Osmanlılar ahde riayet etmişler ve buralarda iskân mahallesi tesis etmemişler ancak hudutlardaki kalelerde asker bulundurup Romanya'yı dışarıdan gelecek hücumlara karşı korumakla iktifa etmişlerdir. Bu sebeple Romanya'nın en büyük kısmını teşkil eden bu arazide Osmanlı hayrat eseri yoktur. Yalnız Dobrice Osmanlı eyaleti olduğundan birçok mimari eseri ihtiva etmekte idi. Ne yapalım ki, buralar 1829'daki Osmanlı-Rus harbinde çar ordularına geçit yeri olmuş, XVI. ve XVII. asırdan yalnız 2 cami kalmış, birkaçının yerine Sultan II. Mahmud, daha ziyade Sultan Mecid ve Aziz zamanlarında basit camiler inşa olunmuştu. Medrese, han, hamam gibi tesislerden eser kalmamıştır. Romanya'nın Erdel yani Transilvanya, Banat, Sirem mıntıkları, Macaristan'ın da tamamı Habsburgların pençesi altına düştüğünden, bir plân dâhilinde pek kısa zamanda temelden silinip süpürülmüştür. Romanya'nın Dobrice'den gayrı kısımlarında ise Avusturyalılar hiçbir Osmanlı eseri bırakmamışlardır. Bulgarlar ise

¹¹³ Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri I -Romanya Macaristan*, Medhal, s. X, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 2000.

¹¹⁴ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri II -Yugoslavya*, Takdim, s. VI.

meskût geçme, unutturma usulleri mucibince Osmanlı eserlerini yok farzetmişler, kendileri de neşriyat yapmamışlardır. Bulgarlar, muhafaza edip kendilerine bıraktığımız Bizans eserleri hakkında ise o da nadir olmak üzere neşriyat yapmışlardır. Bulgaristan'da zamanımıza intikal eden Osmanlı eserlerinin oranı en iyimser bir hesapla % 2,5 kadardır. Sadece Filibe'de 1876 Rus işgali sırasında bir gecede 20 cami yıkılmıştır."¹¹⁵

Bulgaristan'da inşa edilmiş, aynı zamanda insanlığın ortak kültür mirası olan ve sayıları binlerle ifade edilen Türk mimari eserleri 1877-78 Osmanlı-Rus savaşından ve bu savaştan sonra sürdürülen politikalarından hayli olumsuz etkilenmiş; kendilerini inşa eden insanların torunları ile aynı akıbeti paylaşmak durumunda kalmışlardır.¹¹⁶

BALKANLARDA HADİS KULLANILAN MİMARİ MEKÂNLAR

Bu şartlar altında günümüze intikal edebilen yazıları tespit etmek oldukça müşkil bir hal almaktadır. Yine de ulaşabildiğimiz kaynaklardan tespit edebildiğimiz bazı rivâyetleri burada sıralamak istiyoruz:

1. "Kim Allah için bir mescit inşa ederse..."

Bosna Hersek **Mostar Nasuh Ağa (Vucjakovic) Camii'**nin kitabesinde¹¹⁷ şu ifadeler yazılıdır:

من بنا مسجدا في سبيل الله المعين
تاريخها رحمة الله عليه دائمين

"Men benâ mesciden fi sebîlil-lâhi'l-Muîn, târifuhâ rahmetullâhi aleyhi dâimîn."
Burada çok açık bir şekilde "Kim Allah için bir mescit yaptırrırsa, Allah da cennette ona bir ev

¹¹⁵ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri IV –Bulgaristan Yunanistan Arnavudluk*, Mukaddime, s. 1-2; Yüksel, İ. Aydın, "Bulgaristan'da Türk Mimari Eserleri", *Vakıflar Dergisi*, XX, s. 467-468, Ankara 1988.

¹¹⁶ Bulgaristan'da bulunan Türkler de Osmanlı eserleri gibi büyük bir yok etme politikasına maruz bırakılmıştır. Bu anlamda 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı Bulgaristan Türklerinin tarihinde çok önemli bir dönüm noktası olmuştur. Türkler bu savaş sonucunda 500 yıldır sahibi ve hâkimi olarak üzerinde yaşadıkları topraklarda bir "azınlık" durumuna düşmüşler ve sayısal olarak nüfusları yarı yarıya azalmıştır. Okumuş, varlıklı, şehirli, liderlik kabiliyetine sahip insanlar bu savaş esnasında ve sonrasında yürütülen politikalarla Bulgaristan'dan göç etmek zorunda kalmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Turan, Ömer, "1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın Bulgaristan'daki Türk Varlığına ve Mimari Eserlerine Etkisi", *Balkanlarda Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarisi Uluslararası Sempozyumu (11-19 Mayıs 2000, Şumnu-Bulgaristan)*, II, 763-771, I-II, Ankara 2001.

¹¹⁷ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, II, 237.

yapar." şeklinde Edirne'de ve Anadolu'nun pek çok vilâyetinde yaygın olarak yazılan hadise telmihte bulunulmuştur.

Aynı hadis bu defa **Saray Bosna Malkoçoğlu Bâli Bey Camii**'nin kitâbesinde¹¹⁸ tam metin olarak şöyle yazılmıştır:

قال النبي من بنا مسجدا لله بنا الله له بيتا في الجنة

Bu meşhur hadisin **Yayçse (Jayce) Dizdar Hüsam Ağa Camii**'nin tamir kitâbesinde¹¹⁹ tam metin olarak ve daha doğru bir hatla şu şekilde yazıldığı dikkat çekmektedir:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بنى مسجدا لله بنى الله له بيتا في الجنة

Görüldüğü üzere mescit inşasının fazileti hakkındaki bu hadis Anadolu'da olduğu gibi Balkan mimari eserlerinde de en yaygın yazılan rivâyet durumundadır.

2. "Mescidin içindeki mümin..."

قال رسول الله عليه السلام المؤمن في المسجد كالسمك في الماء المنافق في المسجد كالطير في القفص

"Mescidin içindeki mümin, suyun içindeki balık gibidir; mescidin içindeki münâfik ise kafesin içindeki kuş gibidir."

Yayçse (Jayce) Dizdar Hüsam Ağa Camii'nin tamir kitâbesinde¹²⁰ açıkça Hz. Peygamber'e isnâd edilerek yazılan bu ibarenin hadis değil, Mâlik b. Dînâr'ın (v. 123) sözü yani kelâm-ı kibar olmasının muhtemel olduğuna daha önce değinmiştik. Ayverdi de bu ibarenin Yugoslavya **Ohri** şehrindeki **Ayasofya Fethiye Camii** minberindeki kullanımından bahsettikten sonra bunun kelâm-ı kibar olduğu ifadesini kullanmıştır.¹²¹

3. "Lâ ilâhe illâllahu'l-melik..."

لا اله إلا الله الملك الحق المبين محمد رسول الله صادق الوعد الأمين

"Gerçek ve apaçık hükümrân olan Allah'tan başka ilah yoktur. Sözüne sadık ve güvenilir Muhammed Allah'ın elçisidir."¹²²

¹¹⁸ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, II, 317. Ayverdi, bu kitâbenin sonradan konduğunun belli olduğu yorumunda bulunmuştur.

¹¹⁹ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, II, 503.

¹²⁰ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, II, 503.

¹²¹ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, III, 138.

¹²² İkinci kısmın bu lâfızla hadis olduğuna dair bir bilgiye rastlayamasak da, "*Muhammedun Rasûlullah*" ifadesi yaygın olarak bulunmaktadır. İlk kısım ise kaynaklarımızda mevcuttur. Hz.

Yugoslavya **Yakova Hadım Ağa Camii**'nin girişinde, son cemaat yeri portalinde yazılı olan¹²³ bu ibarenin özellikle ilk kısmı rivâyetlerde yer alırken, ikinci kısmın bu şekliyle hadis kaynaklarında yer aldığını bilmiyoruz.

4. "Bir saat adalet etmek..."

Sultan Süleyman'ın **Kızıl Elma Sarayı** (Macaristan Budin/Budapest) duvarına kendi yazısıyla:

"Gaziler meskenidir bunda beğim gayrolmaz,
Bunda zulm eyleyenin âkıbeti hayrolmaz"

beytini nakledip altına: "*Bir saat adl etmek yetmiş sene ibadetten efdaldır*"¹²⁴ hadisini yazdırdığı belirtmiştir.¹²⁵ Bu rivâyetin bu şekliyle ilk dönem kaynak eserlerinde pek yer almadığı dikkat çekiyor.

5. "Vakti çıkmadan evvel namazda..."

عجلوا بالصلوة قبل الفوت وعجلوا بالتوبة قبل الموت

"Vakti çıkmadan evvel namazda, ölmeden önce de tevbede acele ediniz."

Banaluka Arnavûdiye Defteriye Camii'nde kitâbenin altında yazılı olan bu ifade hadis olduğu belirtilmeden kaydedilmiştir.¹²⁶

Aynı ibarenin **Yunanistan Gümölcine Yeni Camii** mihrabının sağ ve solunda da hadis olduğuna dair bir ifade kullanılmadan yazıldığını görüyoruz.¹²⁷ Bu metnin Anadolu'daki

Ali'den nakledilen rivâyet için bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 280; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 358; İbnü'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mütenâhiye*, II, 837; Râfiî, *et-Tedvin fî ahbâri Kazvîn*, IV, 65; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, II, 492.

¹²³ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, III, 314; Arık, Rüşan, "Batılılaşma Sürecinde Balkan-Anadolu Beraberliği", *Balkanlarda Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarisi Uluslararası Sempozyumu*, I, 87.

¹²⁴ Ebû Hureyre'den merfû olarak nakledilen bu rivâyet çok yaygın değildir. Bkz. Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, III, 117, no: 3305 (yetmiş yerine *altmış sene* ifadesi var); Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, IV, 67 (yetmiş yerine *bir sene* ifadesi var); İbn Hacer, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, II, 167, no: no: 817 (yetmiş yerine *bir sene* ifadesi var).

¹²⁵ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, I, 83 (Evlîyâ Çelebi'den naklen).

¹²⁶ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, II, 38.

¹²⁷ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, IV, 354; Yenişehirlioğlu, Filiz, *Türkiye Dışındaki Osmanlı Mimari Yapıtları*, s. 228, Ankara 1989.

pek çok mimari mekânda hadis olarak yazıldığına da şahit olmaktadır; bununla birlikte bu sözün hadis değıil kelâm-ı kibar olması kuvvetle muhtemeldir.

6. "Allah'a itaat etmek..."

قال عليه السلام طاعة الله غنيمَة

"Allah'a itaat etmek bir ganimettir."

Makedonya Kalkandelen Alaca Camii'nin duvarında hadis olarak yazılmış olan¹²⁸ bu ifadenin temel hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in bir sözü olarak yer aldığına dair bir bilgiye ulaşamadık.

7. "Güzel yazı..."

من كتب بحسن الخط دخل الجنة

"Kim güzel yazı ile yazarsa, cennete girer."

Bu ibare Bosna Hersek Banaluka (Banja Luka) şehrinde **Hünkâriye Sultan Süleyman Careva Camii**'nin tecdit kitâbesinde yazılıdır.¹²⁹ Her ne kadar bu metin hadis olduğu ifade edilmeden yazılmışsa da ifadenin söyleniş tarzı ve âhirete dair gaybî bir bilgi içermesi açısından hadis olduğu izlenimi bırakmaktadır. Ancak kaynaklarımızda böyle bir rivâyete rastlayamadık.

8. "...yıldırım gibi cennete girer"

...يوم القيامة ويمر بيمينه على الصراط كالبرق الخاطف ويدخل الجنة بغير حساب صدق رسول الله وصدق حبيب الله

"...kıyamet gününde sırat üzerinden yıldırım gibi geçer ve hesapsız olarak cennete girer..." şeklinde çevirebileceğimiz bir rivâyet **Üsküp Yahya Paşa Camii** kitabesinde hadis olarak yazılmıştır.¹³⁰ Ancak söz konusu rivâyetin muteber hadis kaynaklarında yer aldığına dair bir bilgiye ulaşamadık.

¹²⁸ Arık, Rüşan, "Batılılaşma Sürecinde Balkan-Anadolu Beraberliği", *Balkanlarda Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarişi Uluslararası Sempozyumu (11-19 Mayıs 2000, Şumnu-Bulgaristan)*, I, 85, I-II, Ankara 2001.

¹²⁹ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, II, 28-29.

¹³⁰ Ayverdi, *age.*, III, 281.

9. "Bir hadis?"

Yakova Hadım Ağa Camii mihrabında hadis formunda kullanılan bir ibare daha vardır ki bunun tam olarak ne anlama geldiği hakkında bilgi sahibi değiliz. Bu ibare hakkında Ayverdi şöyle demiştir: "Mihrap yaşmağı sivri kemerli bir kubbeciktir. İçinde küllema...âyet-i kerimesi, çerçevenin üst başında yuvarlak içinde hadis-i şerif olduğu işaret edilerek:

قال النبي لا اله الا الله لا اله الا الله لا اله الا الله

yazısı vardır. Hadis-i şerif deniyorsa da kelâm-ı kibar olabilir."¹³¹ Aynı ibarenin **Yakova Âcize Baba Tekyesi-Büyük Tekye**'de de yazıldığı dikkat çekmektedir.¹³² Ancak kaynaklarımızda böyle bir rivâyete rastlayamadığımız gibi ibarenin ne anlama geldiğini de çözemedik. Muhtemelen metinde yer alan kelimeler sonradan bozulmuş ve cümle düşüklüğü meydana gelmiş olabilir.

EN ÇOK KULLANILAN HADİSLER ve VERİLEN MESAJLAR

Buraya kadarki bölümde Edirne ve Balkanlarda çeşitli mimari eserlerde kullanılan hadisleri görmüş olduk. Edirne'de kullanılan yaklaşık 60 kadar rivâyet vardır ki bunların büyük bir kısmının yani 50 kadarının (% 83) kaynağına ulaşılmış, ancak % 17'ye tekabül eden 10 civarında rivâyetin temel hadis eserlerinden kaynağı bulunamamıştır. % 83'lük kısmın da önemli bir miktarının rivâyetinde bir problem dikkat çekmemektedir. Bunlar hem *Kütüb-i Sitte*'de hem de onun dışındaki hadis kitaplarında ve bu arada mimaride kullanılan hadislerle kaynaklık eden Kudâî'nin *el-Müsnedu's-Şihâb* adlı eserinde yer bulmuştur. Her hâlükârda sahih/hasen olan ve amel edilebilir rivâyetlerin oranının % 70 civarında olduğunu söylememiz mümkündür ki bu da iyi bir oran sayılabilir. Bu demektir ki, kullanılan hadislerin seçimini yapan bâni ya da mimarlar büyük oranda problemsiz rivâyetlerin seçilmesine özen göstermiş olmakla birlikte zaman zaman hadis tekniği açısından mesnetsiz rivâyetler de kullanmışlardır.

Bu bilgileri verdikten sonra bir de, Edirne dinî mimarisinde en çok yazılan 10 hadisin hangileri olduğuna işaret etmek istiyoruz:

1. En sık kullanılan hadis: "*Kim Allah için bir mescit yaptırırsa, Allah da onun için cennette bir ev yapar.*" hadisidir.
2. "*Namaz dinin direğidir.*"
3. "*Allah'ın farzlarını eda et ki, itaat edilen/saygı duyulan biri olasın.*"

¹³¹ Ayverdi, *age.* , III, 314.

¹³² Ayverdi, *age.* , III, 316.

4. سبحان الله والحمد لله ولا اله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم "Bütün övgüler her türlü noksandan münezzehtir olan Allah'adır, Allah'tan başka ilah yoktur, Allah en yücedir, güç ve kuvvet ancak yüce ve azamet sahibi Allah'ındır."

5. "Amellerin değeri niyetlere göredir."

6. "Ümmetimin en şereflipleri (gönlü) Kur'ân yüklü olanlardır."

7. "Şefaetim, ümmetimin (özellikle) büyük günâh sahiplerinedir."

8. "Ey Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, âhirette de iyilik ver ve bizi ateşin azabından koru!"

9. "Âlimler peygamberlerin vârisleridir."

10. "Kul ile küfür arasında namazı terk vardır."

Yine Edirne mimarisinde hadis formunda kullanıldığı halde temel hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in bir sözü olarak yer almayan en sık yazılan iki söz şunlardır:

1. "Mescidin içindeki mümin, suyun içindeki balık gibi; mescidin içindeki münâfık ise kafesin içindeki kuş gibidir."

2. "Vakti çıkmadan evvel namazda, ölüm gelmeden evvel tevbede acele ediniz."

Buna karşılık Rumeli ve Balkanlar'da en fazla kullanılan hadislere geldiğimizde de benzer bir durumla karşılaşyoruz. Tespitlerimize göre en sık kullanılan hadis yine Allah rızası için mescit yaptıran kişiye Allah'ın cennette bir ev yapacağına dair hadistir. En sık yazılan diğer metinler ise mescidin içindeki mümin ve münâfıkla ilgili benzetmelerle ilgilidir. Üçüncü olarak da namazda ve tevbede acele etmeyi emreden sözdür ki, bu son söz hadis olduğu söylenmeden yazılmıştır. Dolayısıyla Edirne ve Balkanlarda yazılan hadislerin kısmen örtüştüğünü söylememizde bir sakınca olmasa gerektir. Bununla birlikte Balkanlar'da yazılanlar kaynak açısından daha problemlidir. Elbette ki, bu yorumumuz eldeki kısıtlı miktardaki rivâyete dayanarak yapılmış eksik bir yorum olarak görülmelidir. Bu coğrafyadaki mimari eserlerin tarih düşmanı bazı kavimler tarafından büyük ölçüde tahrip ve yağma edildiği göz önünde bulundurulunca, normal şartlarda Edirne ve Balkanlar arasında pek bir fark olmaması gerektiği kanaatindeyiz. Bu nedenle gerçek sayıyı belki de hiçbir zaman öğrenme imkânımız olmayacaktır. Fakat bu ayıp, onları yok edenlerin alnında kara bir leke olarak kıyamete kadar kalmaya devam edecektir.

Mimaride en çok yazılan hadislerin genellikle namaz, dua, zikir, tesbih, Kur'ân okuma, ilim tahsil etme, insanlara faydalı olma, merhameti ve dayanışmayı yaygınlaştırma gibi çok çeşitli konuları ihtiva ettiği ve insanları güzel ahlâka ve erdemli bireyler olmaya teşvik gayesi taşıdığı dikkat çekmektedir. Bu anlamda **bireyin Allah'a ve topluma karşı sorumluluğunu ön plâna çıkaran hadislerin tercih edilmesi** gerçekten manidardır. Çünkü

birey, toplumu oluşturan inanların en küçük birimi olarak büyük bir önemi haizdir. Onun iyi olması toplumun yükselmesini netice vereceği gibi bozulması sonucunda ise toplum temelinden sarsılacaktır. Bu yüzden her bireyin öncelikle kendini arındırması ve Allah'a ve beraber yaşadığı insanlara karşı sorumluluklarının bilincinde olması son derece önemlidir.

İslâm toplumlarına baktığımızda, mimari mekânlarda süsleme unsuru olarak kullanılan metinlerin geneli Kur'ân âyetlerine ve Peygamber sözlerine/hadisler dayananlardır. Böylelikle insanların görsel olarak da eğitilmesi yoluna gidilmiştir. Bu mekânları ziyaret eden insanlar adeta her an Allah Teâlâ'nın ve Hz. Peygamber'in sözleri ile bilgilendirilmeye ve uyarılmaya devam etmekte ve kendilerine çekidüzen vermeye davet edilmektedir. Verilen bu mesajın uzun yıllar yerine ulaştığını ve ziyaretçiler tarafından hüsn-i kabulle karşılandığını söyleyebilir yahut varsayabiliriz. Günümüze gelindiğinde yine mimari dekorasyonda kullanılan metinlerin ekseriyetle âyetlerden ve hadislerden tercih edildiğini görüyoruz. Ancak günümüz insanına Kitap ve Sunnet'in verdiği mesajların doğru ve eksiksiz ulaştırılması için belki de eskisinden daha fazla gayret gösterilmeli ve mesajın onların anlayış seviyelerine mümkün mertebe yaklaştırılması sağlanmalıdır. Çünkü çoğu Arapça olan bu metinlerin mevcut halleriyle, sadece bunları okuma konusunda uzman ya da yeterli altyapıya sahip kişilerce anlaşılma durumu söz konusudur. Buna karşılık insanların çoğunun bu metinleri okuyabilecek durumda olduklarını söyleyebilmek gerçekten zordur. Bu nedenle bu metinlerin sadece görsel birer tablo gibi asılı durmaları, istenen faydanın elde edilmesine yetmeyecektir. Arapça hüsn-i hattın yanı sıra bunların Türkçe olarak da güzel istiflerle sunulması ve ehil kişilerce cemaate zaman zaman açıklanması/hatırlatılması daha anlaşılır olmalarını sağlayacağı gibi mesajın da yerine ulaşmasına yardımcı olacaktır diye düşünüyoruz.

İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı

VI. Koordinasyon Toplantısı

Dr. Burhan BALTACI*

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
03-05 Temmuz 2009, Erzurum

§§§

İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı VI. Koordinasyon Toplantısı Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde 03–05 Temmuz 2009 tarihlerinde Erzurum'da yapılmış, program aşağıdaki şekilde gerçekleştirilmiştir.

PROGRAM

Birinci Gün–3 Temmuz 2009 Cuma

Açılış Oturumu (14.00–15.00, Atatürk Üniversitesi Oditoryumu Mavi Salon)

Saygı Duruşu ve İstiklal Marşı ile başlayan oturum Atatürk ÜİF.'den Yrd. Doç Dr. Ali Yılmaz'ın Kur'an-ı Kerim tilaveti ile açıldı.

Protokol Konuşmaları

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Atatürk ÜİF. Tefsir Anabilim Dalı Başkanı)

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Atatürk ÜİF. Dekanı)

Prof. Dr. Sebahattin TÜZEMEN (Atatürk Ü. Rektör Vekili)

* Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Arş.Gör., baltaciburhan@hotmail.com

Panel (15.00–16.30, Atatürk Üniversitesi Oditoryumu Mavi Salon)

Panel Atatürk ÜİF. Dekanı Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU tarafından yönetildi. İlk panelist “*Kur’an-ı Kerim Işığında İnsânî ve Sosyal Gelişim*” başlıklı bildirisini ile Fırat ÜİF.’den Dr. Hüseyin Emin SERT idi. Bildiri insanî gelişim, ailevî gelişim, kurumsal gelişim (iş dünyası), toplumsal gelişim ve küresel gelişim olmak üzere beş ana bölümden oluşmuştur. Bilimin hayata taşınmasının hedeflendiği bildiride “İnsan Kitabı, Kâinat Kitabı ve Kutsal Kitabın birbiriyle çelişmediği” önermesine vurgu yapıldı.

İkinci olarak OMÜİF.’den Prof. Dr. İshak Yazıcı “*Hidayet Rehberi Kur’an’ın Yorum İlkeleri ve Güncel Bazı Araştırmalarda Öne Sürülen Aykırı Yaklaşımlar*” başlıklı bildirisini sundu. Bildiride “Kur’an’ın bir hidayet kitabı” olmasından hareketle onun doğru ve sağlıklı anlaşılması için birtakım ilkelerin var olması gerektiği vurgulandı. Hz. İsa’nın yeryüzüne inip inmemesi veya ölümü örneğindeki tartışmalardan hareketle sunulan tebliğde Kur’an’ın doğru anlaşılması için çeşitli ilkeler vazedilmesi gerektiği üzerinde duruldu. Bunlardan en önemlisinin Kur’an’ın bütünlüğü ilkesi olduğu ifade edildi. “Cennet ve cehennem ahvali ve cehennemdeki azabın mahiyeti” ile ilgili tartışmalar da bildiride örnek olarak sunuldu. Bildiride, dinî hususlardan bir konu hakkında ret veya kabul noktasında bir tercihte kalındığı takdirde kabul yönünde tercihte bulunulması gerektiği tavsiyesinde bulunuldu.

Atatürk ÜİF.’den Prof. Dr. Ali EROĞLU tarafından sunulan “*Kur’an-ı Kerim’deki Tekrarların Anlamı Üzerine*” adlı bildiri ile panel devam etti. Bildiride bir lafzın tekrarının bütün dillerde mevcudiyetinden hareketle Kur’an’da da var olan tekrarların sebepleri ve önemi üzerinde duruldu. Bu açıdan bakıldığında hitabet söz konusu olunca en önemli unsurun tekrar olduğu, tekrarın evrensel bir yasa olduğu ve Kur’an’ın da bu evrensel yasa ile etkili olduğu belirtildi. Konu ile ilgili Kur’an’dan örnekler verilen bildiride bu örnekler üzerinden tekrarın gereği ve önemi açıklandı.

İkinci Gün–4 Temmuz 2009 Cumartesi

Tefsir Anabilim Dalı Konuları Müzakere Oturumları (09.00–13.00, Milli Eğitim Bakanlığı Erzurum Hizmetiçi Eğitim Enstitüsü Tesisleri)

Oturumlar Atatürk ÜİF.'den Prof. Dr. Sadık KILIÇ tarafından yönetildi. **Birinci Tebliğ** Harran ÜİF.'den Prof. Dr. Ahmet BEDİR tarafından “*Bologna Süreci*” başlığı ile sunuldu. Tebliğde Bologna Süreci, tarihçesi ve içerik hakkında teorik bilgiler verildi. Tebliğde Bologna Süreci nedir, üniversitelerden neler ister, Tefsirden neler ister sorularına cevap arandı.

İkinci tebliğ Erciyes ÜİF.'den Prof. Dr. Celal KIRCA tarafından “*Tefsir Dersleri Genel Yeterlilik Ölçütleri*” başlığı ile sunuldu. Kırca'nın sunumunu aşağıdaki şekildedir: “İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı V. Koordinasyon Toplantısında kurulan ve Prof. Dr. C. Kırca, Prof. Dr. K. Atik, Prof. Dr. N. Temel, Prof. Dr. M. Okuyan, Prof. Dr. İ. Şengül, Prof. Dr. M. Aydın, Prof. Dr. H. Yaşar, Prof. Dr. H. Çiçek, Prof. Dr. A. Akpınar, Prof. Dr. M. Soysaldı, Prof. Dr. A. Bedir, Doç. Dr. M. Sülün, Doç. Dr. B. Gökkır, Doç. Dr. Ş. Demir, Yrd. Doç. Dr. N. Gökkır'dan oluşan “Tefsir Dersleri Genel Yeterlilik Ölçütlerini Belirleme Komisyonu” genişletilmiş şekliyle 1–4 Şubat 2009 tarihlerinde İstanbul'da Zübeyde Hanım Öğretmen Evi'nde toplanarak yeterlik kriterlerini ve ders adlarını tespit etmiş; bu komisyonun kendi içerisinde seçtiği ve Prof. Dr. C. Kırca, Prof. Dr. H. Yaşar, Prof. Dr. A. Bedir, Doç. Dr. Ş. Demir, Doç. Dr. M. Sülün, Doç. Dr. B. Gökkır, Yrd. Doç. Dr. N. Gökkır'dan oluşan bir komisyon ise ders içeriklerinin tespitini ve “Bologna Kriterleri”ne uyarlama işlemini 30 Nisan–2 Mayıs 2009 tarihlerinde Kayseri'de yaptığı toplantı ile tamamlamıştır. Yapılan bu çalışmalarda:

1.Tefsir dersleri için öngörülen yeterlik kriterlerinin belirlenmesinde; a.İlahiyat Fakültelerinin görev alanlarının yani misyonunun ne olduğunun, b.Gelecek tasavvuru olarak tanımlayabileceğimiz vizyonunun ne olduğunun veya ne olması gerektiğinin mutlaka göz önünde bulundurulmasına,

2.İlahiyat Fakültelerinin, a.Eğitim ve öğretim planlarında yer alan derslere ait bilgileri öğrencilerine aktarmak, yani bilgi aktarımı yapmak, b.Diyane'te İmam, Vaiz, Müftü, Kuran Kursu Öğreticisi, İmam Hatip Liselerine Meslek Dersleri Öğretmeni, Orta Öğretime ise Din

Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni yetiştirmek, c.İlahiyat Fakülteleri için bilim adamı yetiştirmek, mümkün olduğu ölçüde düşünce ve bilgi üretmek, sanayi ve bilgi toplumunun sorunlarına hayatın içinden yine hayata yönelik cevaplar aramak” şeklinde tanımlanan misyonuna uygun hareket edilmesine,

3.Gelecek tasavvurunu/vizyonunu da göz ardı etmeden mevcut misyona göre İlahiyat Fakültelerinin “Tefsir Dersleri Genel Yeterlik Kriterleri”nin, öncelikli olarak tespit edilmesine, daha sonra da bu genel kriterlere göre derslerin ve ders içeriklerinin belirlenmesine,

4.Tefsir Dersleri Genel Yeterlik Kriterleri belirlenirken, Lisans düzeyinde daha yüzeysel ve daha genel kriterlerin tespit edilmesine, söz konusu kriterlerin, öğrencilere Tefsirle ilgili kavram ve terimleri, Kuran yorumcularını ve yorumlarını tanıma, okuyup anlama ve mukayese edebilme becerisi kazandırmaya yönelik olmasına,

5.Yüksek Lisans seviyesindeki kriterler belirlenirken yüzeysellikten ve genellikten ziyade, derinliği hedefleyen bir bilgi elde etmeye; elde edilen bilgileri tahlil edebilme, mukayese ve eleştiri becerisi kazandırmaya yönelik olmasına,

6.Doktora seviyesindeki kriterler belirlenirken Yüksek Lisans seviyesinin de üstünde ve ileri seviyede Tefsir problemlerine vakıf olmaya, problem çözebilme, Kuran’ı doğrudan anlamaya ve bilgi üretebilme becerisini kazandırmaya yönelik olmasına azami ölçüde özen gösterilmiştir.”

Bologna Sürecinde Tefsir dersinde kalite güvencesinin sağlanması için tanımlanmış kalite göstergeleri çerçevesinde Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora Kriterleri aşağıdaki şekilde tespit edilmiştir:

A.Lisans Kriterleri

1.Tefsirle ilgili temel kavram ve terimleri net bir şekilde anlamak,

2.Tefsir, Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kurân'a ilişkin belli başlı eserler hakkında bibliyografik ve kronolojik bilgiye sahip olmak, genel anlamda içerikleri hakkında bilgi sahibi olmak,

- 3.Kur'ân Tarihi hakkında ana hatlarıyla bilgi sahibi olmak,
- 4.Kur'ân mealleri hakkında bilgi sahibi olmak; lisans dönemi boyunca bütün Kur'ân'ı mealden okumuş olmak,
- 5.Kur'ân'ın ana konularını bilmek,
- 6.Arapça-Türkçe tefsir metinlerini okuyup anlamak,
- 7.Tefsir Tarihini, gelişimini, yapısal özelliklerini, ortaya çıkan tefsir ekollerini bilmek ve yorum farklılıklarının ekolleşmeden kaynaklandığının farkında olmak,
- 8.Kısa sureler, aşırılar ve pratik hayatla ilgili ayetler ezberlenip anlaşılmalı...

B.Yüksek Lisans Kriterleri

- 1.Araştırma tekniklerini öğrenerek alanı ile ilgili araştırmaları içeren bibliyografyaları taramak,
- 2.Tefsirle ilgili problemleri ve konuları sebepleri ile tanımak ve bunların analizini yapabilmek,
- 3.Kur'ân yorumunun tarihi süreç içindeki oluşumunu ve gelişimini bilmek, yapılan yorumları değerlendirmek,
- 4.Tefsir ekollerini; ortaya çıkışları, anlama yöntemleri, yorum farklılıkları ve sebepleri ile bilmek,
- 5.Tefsirle ilgili fikirlerin, düşüncelerin ve verilerin farkında olmak ve bunları değerlendirebilmek,
- 6.Müfessirlerin anlama ve yorumlama yöntemleri hakkında bilgi sahibi olmak,
- 7.Tarihî süreç içinde Kur'ân yorumunun oluşumu ve gelişimini tanıyarak yapılan yorumları değerlendirme becerisi kazanmak,
- 8.Tefsir kaynaklarını tanımak, mukayese edebilmek ve yararlanabilmek,
- 9.Kur'ân kelimeleri ile ilgili temel lügat çalışmalarını kullanma ve kavramsal/semantik analiz becerisini kazanmış olmak,

10. Kur'ân mealini en az bir defa okumuş olmak ve Kur'ân'ın içeriğini tanımak,
11. Tefsir metinlerini mukayeseli olarak okuyup anlamak,
12. Kur'ân temalarını Kitab-ı Mukaddes'ten karşılaştırmalı olarak okuyabilme becerisini kazanmak.

C.Doktora Kriterleri

1. Geçmişten günümüze intikal eden ve günümüzde ortaya çıkan Tefsir problemleri hakkında ileri derecede bilgi sahibi olmak, bu problemlerin analizini ve değerlendirmesini yaparak sahaya katkıda bulunmak,
2. Tefsirdeki yöntem tartışmaları hakkında ileri düzeyde bilgi sahibi olmak,
3. Kur'ân ayetlerini hayatın içinde anlamlandırma becerisi kazanmak,
4. Alandaki konulara sistematik ve interdisipliner bakış açısıyla yaklaşabilmek,
5. Hakemli dergilere makale yazabilmek veya bilimsel toplantılarda tebliğ sunabilmek,
6. Bir Tefsir yöntemini kendi alanına uygulayarak özgün çalışma yapabilmek,
7. Kur'ân'ı anlama ve yorumlama yöntemlerine vakıf olmak ve bunları uygulayabilmek,
8. Temel bir tefsir kitabı okumuş olmak ve bir bilgi objesi olarak Kur'ân'ın kuşatıcılığı hakkında ileri düzeyde bilgi sahibi olmak.

Bu kriterler doğrultusunda dersler ve içerikleri de belirlenmiştir. Tefsir akademisyenlerinin büyük çoğunluğunu bilgisi olması hasebiyle dersler ve içeriklerine bu yazıda yer verilmeyecektir. Toplantıların bu bölümünde her iki sunum da Bologna Sürecini içermesi hasebiyle ortak tartışmaya açılmış ve Tefsir akademisyenleri tarafından değerlendirilmiştir. Katılımcıların tamamına yakını komisyon çalışmalarını olumlu değerlendirmiş ve yapılan çalışmaları faydalı bularak komisyon üyelerine tebrik ve teşekkürlerini sunmuşlardır.

Üçüncü tebliğ Marmara ÜİF.'den Prof. Dr. Nihat TEMEL tarafından "*Kıraat Bilim Dalı Anabilim Dalı Olmalı mı?*" başlığı altında sunuldu. Bu bildiri de MÜİF. olarak Tefsir Anabilim Dalı'nın altında bilim dalı olan kıraatın "Kur'an ve Kıraat İlimleri Anabilim Dalı" adıyla müstakil bir anabilim dalı olması için yapılan başvuru hakkında geniş bilgi sunuldu. Amaç ve gerekçe, dayanaklar ile kapsam hakkında bilgi verildi. İlgili anabilim dalının Kur'an ve Tarih Bilim Dalı, Kıraat Bilim Dalı, Tecvit Bilim Dalı olmak üzere üç bilim dalına ayrılması önerilmektedir. Müzakereye açılan bu tebliğ geniş tartışma alanı buldu. Tefsirin alt bilim dalı olarak Kıraat kadro ihtiyacının karşılanmadığından hareketle olumlu olacağı ifade edilmekle beraber ciddi eleştiriler de yapıldı. Bunlardan en önemlileri; Kıraatın anabilim dalı olması için yapılacak başvurunun birlikte bir komisyon tarafından yapılması gerektiği, sadece MÜİF. tarafından yapılmasının doğru olmadığı yönündeki eleştirilerdir. Ayrıca eleştiriler, Kıraatın Tefsir'den ayrıldığı zaman akademik çalışma alanının daralacağı ve akademisyenlerin bu alanda tefsirde olduğu gibi geniş bir alanda çalışamayacakları noktasında odaklandı. Tefsirin konuları arasında yer alan Kur'an İlimleri'nin anabilim dalının isminde yer alması ve bu konuların kıraatte işlenecek olmasına da itirazlar yöneltildi. Kur'an İlimleri'nin Tefsir Anabilim Dalı'nın konusu olduğu ısrarla vurgulandı ve bunun Kıraate alınmasının doğuracağı sıkıntılar konu edildi. Bütün bunlara ek olarak Tefsir'in Kıraatten rahatsız olmadığı da belirtilerek, Kıraat akademisyenlerine "Sizlerden ayrılmak istemiyoruz." "Bu ve benzeri toplantılarda sizleri de aramızda göremez isek üzüntü duyarız." şeklinde nükteli mesajlar da verildi.

Aynı gün öğle arasından sonra Erzurum'un tarihi yerlerine düzenlenen gezi ile program devam etti. Bir sonraki gün DSİ Teke Deresi Göleti'nde Atatürk ÜİF. Öğretim elemanları ile beraber düzenlenecek olan piknik yağmurun azizliği sebebiyle kapalı mekânda gerçekleşti ve akademisyenler arasında bilimsel konuların da içinde bulunduğu geniş müzakere ortamı fırsatı bulundu. Ayrıca Atatürk ÜİF. Dekanı Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU'nun başkanlığında geniş katımlı bir değerlendirme toplantısının yapılmasına da fırsat doğmuş oldu. Toplantının olumlu yönlerinin öne çıkarıldığı bu müzakerelerde daha farklı olarak neler yapılabileceği üzerinde görüş alışverişinde bulunuldu. 2010 yılındaki Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısının Konya'da Selçuk ÜİF.'nin ev sahipliğinde yapılması kararlaştırıldı. Bizler de bu toplantının gerçekleşmesinde katkılarından

dolayı Atatürk ÜİF. Dekanı Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU'na, özellikle programın yükünü omuzlayan Atatürk ÜİF. Tefsir Anabilim Dalı Başkanı Hocamız Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ'ye; Prof. Dr. Ali Eroğlu, Prof. Dr. Veysel Güllüce, Prof. Dr. Orhan Atalay, Prof. Dr. Şehmus Demir, Doç. Dr. Mehmet Dađ, Yrd. Doç. Dr. Ali Yılmaz'dan oluşan tertip heyetindeki hocalarımıza teşekkürlerimizi arz ediyoruz.

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, Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
9. Dergide yayımlanması istenen yazılar posta yolu ile **3 nüsha** olarak (ayrıca e-posta yolu ile ilahiyatdergi@cu.edu.tr adresine) 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. Yazıların imlâsında Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu 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. Makalelerde kullanılan kaynaklar, makale sonunda "kaynakça" listesi olarak verilmiş olmalıdır.
17. Dipnotlarda kitap isimleri italik olarak yazılmalı, makale isimlerinde ise makale başlığı tırnak içinde ve normal, yer aldığı kitap ve dergi ismi italik olarak yazılmalıdır.