



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 14

Sayı 1

Ocak-Haziran 2014

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
2014 (14/1) Ocak-Haziran
ISSN: 1303-3670

Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Başkan)
Doç. Dr. Bekir Tatlı, Doç. Dr. Nuran Öztürk,
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp, Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük

Redaksiyon ve Dizgi

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 hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

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

Yayın tarihi: Haziran 2014

Ç.Ü. İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Necmettin Erbakan Üniv.

Prof. Dr. Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Koşum, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Bilâl Kemikli, Dumlupınar Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman, Sütçü İmam Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri

(Hakemlerin isimleri unvan gözetilmeden harf sırasına göre dizilmiştir.)

- Yrd. Doç. Dr. Abdullah Özpolat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Ali Tan, *Medeniyet Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Özdemir, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Ahmet Yıldırım, *Yıldırım Beyazıt Üni. İslami İlimler Fakültesi.*
Doç. Dr. Bekir Tatlı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Burhan Baltacı, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Celalettin Çelik, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Habil Nazlıgöl, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Hakan Uğur, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Hanefi Bostan, *Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Hayri Kaplan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. İsmail Şık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Kadir Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Kemal Polat, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. M. Hakan Cevher, *Ege Üni. Devlet Türk Müziği Konservatuvarı.*
Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir, *İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).*
Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Mehmet Eren, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Muzaffer Tan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Mustafa Öztürk, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Nasi Aslan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Ömer Faruk Teber, *Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Ramazan Uçar, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Sami Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Sami Kiliçli, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Selahattin Polat, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Şükrü Keyifli, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
Prof. Dr. Zekeriya Güler, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

İÇİNDEKİLER

• MAKALELER

Muhammet YILMAZ

Bazı Hadislerin Sıhhat Durumuna Dair Ünlü Sûfi Necmüddîn el-Kübrâ'ya
Yöneltilen Sorular ve Cevapları..... 1

Münir YILDIRIM

Antik Dönemlerde Adana'da Dini İnanç 35

Bekir TATLI

"İslâm garip başladı..." Hadisine Orijinal Bir Bakış Açısı Getiren Mehmet
Feyzî Efendi'nin Peygamberlik ve Sünnet Anlayışı..... 49

Yusuf GÖKALP

İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik
Eleştirileri..... 89

Sami KİLİNÇLİ

Kur'an-ı Kerim'de Lağv Kelimesi ve Kullanımı..... 127

İzzet SARGIN

Yoksulluk ve Zenginlik Kavramlarına Zekât Bağlamında Farklı Bir Bakış..... 151

Hikmet TOKER

Şâirân-ı Hâssa 169

Satılmış ÖZ

Sosyolojik Bir Olgu Olarak Dini İhya Hareketlerinin Temelleri..... 187

Ali FİDAN

Cemil Meriç'in Perspektifinden Din, Toplum ve İdeoloji 215

Nagihan YANAR

Halîfe b. Hayyât ve Hadis İlmindeki Yeri 239

Semra ÇİNEMRE

Araştırma Görevlilerinin Sorun ve Beklentileri: İlahiyat Fakülteleri Örneği 261

Hatice TEBER

Haricî Gelenekte Nahvî ve Lügavî Tefsir -Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz Örneği- 291

• **SEMPOZYUMLAR**

Şükran ADIGÜZEL

İbn Sa'd Sempozyumu 307

Aygül DÜZENLİ

Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi- Gönül Sultanları Buluşması 311

• **KİTAP TANITIMLARI**

Tamer YILDIRIM

Tehzibü'l-Ahlâk (Yahya İbn Adi) 315

Aygül DÜZENLİ

Aydınli Bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı (M.Ş. Baş) 319

Bazı Hadislerin Sıhhat Durumuna Dair Ünlü Sûfî Necmüddîn el-Kübrâ'ya Yöneltilen Sorular ve Cevapları

Doç. Dr. Muhammet YILMAZ*

Atıf / ©- Yılmaz, M. (2014). Bazı Hadislerin Sıhhat Durumuna Dair Ünlü Sûfî Necmüddîn el-Kübrâ'ya Yöneltilen Sorular ve Cevapları, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 1-33.

Öz- İslâm Dini'nden beslenen ve tabiatıyla hadislere de bir şekilde yer veren ilim dallarından birisi de Tasavvuf'dur. Muhaddis denilebilecek sûfler olduğu gibi, sûfî diye nitelenen çok sayıda hadis ravisi veya âlimi de bulunmaktadır. Şu var ki, sûflilik yönü daha öne çıkanların, Tasavvuf alanında ortaya koyduğu eserlerde, sahihlerin yanı sıra zayıf ve mevzû hadislerin de bulunduğu görülmektedir. Bu durum, sadece sûflilere özgü olmamakla birlikte çoğu kez onlar hakkında genel kabul görmüş bir kanaate dönüşmüş gibidir. İşte bu bağlamda, Necmüddîn el-Kübrâ'nın kendisine yöneltilen sorulara bir hadisçi titizliğiyle verdiği yanıtlar, söz konusu genel kanaatin en azından onun hakkında geçerli olmadığını göstermektedir. Necmüddîn el-Kübrâ'nın öğrencisi tarafından yazılan ve makalemize konu olan risâle, Tasavvuf alanında sıkça atıf yapılan hadisler de dâhil olmak üzere, yaygın olarak dillerde dolaşan bazı rivayetlerin, muhaddislerin kriterlerini ve terimlerini kullanan bir tarikat kurucusu tarafından değerlendirilmesi bakımından kayda değer bir örnek teşkil etmektedir.

Anahtar sözcükler- Hadis, tasavvuf, Necmüddîn el-Kübrâ, sahîh, mevzû



Giriş

İslam Dini'nin ikinci kaynağı kabul edilen ve birçok problemin çözümünde başvuru- rulan Sünnet, ağırlıklı olarak Hz. Peygamber'in sözlerinden/hadislerinden oluşan büyük bir birikim halinde sözlü ve/veya yazılı olarak aktarıma sürecinde, gerek sened, gerekse metin itibariyle çeşitli problemlerle karşı karşıya gelmiştir. Sahih olanından mevzû olanına varıncaya kadar binlerce hadis, yine binlerce aktarıcının/râvînin durumunu araştırmayı zorunlu kılmış; ilmü'r-ricâl sayesinde tarihsel ve biyografik bilgilerin derlenmesine ve değerlendirilmesine de zemin hazırlamıştır. Doğrudan veya yorumlanarak dinin birçok alanı

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

ve çeşitli bilim dallarında delil olarak kullanılan hadislerin hangi kriterlere göre kabul edilip edilmeyeceği bağlamında usûlü'l-hadis ilmi titizlikle devreye sokulmuş, zamanla kendi içerisinde branşlara ayrılan hadis ilimleri içerisinde özellikle mevzû veya dillerde dolaşan meşhur hadisleri konu edinen eserler büyük bir ihtiyaca cevap vermeyi amaçlamıştır.

Derli toplu ilk örneklerini VI. (XII.) yüzyıldan itibaren takip edebildiğimiz bu tür eserlerin yanı sıra, bu konuda ilim meclislerinde diyalog tarzında gerçekleşen bilgi alışverişleri, kimilerince kayda alınarak sonraki kuşaklara miras bırakılmıştır. Özellikle hadis âlimlerinin bazı hadisler veya ravileri hakkında birbirlerine yönelttikleri sorular ve bunlara verilen cevapların kaydedildiği çalışmalar yapılmıştır. Benzer şekilde ilim taliplerinin sanki fıkıh konularında fetva istercesine bazı hadisler veya sünnet diye bilinen uygulamalar hakkında âlimlere sordukları sorular ve bu sorulara verilen cevaplar da ya müstakil eserler ya da başka eserlerin içerisinde bir bölüm olarak yer almaktadır. Soru ve cevap şeklinde icra edilen böyle bir ilmi etkinliğin doğal olarak -en azından- bir tarafında hadis uzmanı birisi bulunur, bir diğer ifadeyle muhaddis diye nitelenen âlim kişiler yer alır. Hadisleri delil alırken onların sıhhat derecesini irdeleyen fıkıh âlimleri de kısmen bu alana dâhil edilebilir. Fakat özellikle sûfi kimliğiyle tanınan, üstelik bir Tasavvuf mektebinin kurucusunun, hadislerle ilişkin sorulara yine hadisçi kimliğiyle cevaplar vermesi, pek rastlanılan bir durum değildir. İşte böyle bir durum, şimdide kadar hakkında yapılan çalışmalarda isminden hiç söz edilmeyen, daha doğrusu keşfedilmediği için varlığından haberdâr olunmayan bir risâle vesilesiyle Necmüddîn el-Kübrâ hakkında bu makalede söz konusu edilecektir.

Necmüddîn el-Kübrâ'nın Hayatı ve Eserleri

Yaptığı münâzaralarda herkese galip gelmesinden dolayı "et-Tâmmetü'l-Kübrâ" diye anılmış ve zamanla "et-Tâmmê" kelimesi unutulup sadece "el-Kübrâ" lakabıyla zikredilen Necmüddîn el-Kübrâ, dünya ve ahiretten sakınan anlamında "Ebu'l-Cennâb" künyesiyle meşhurdur. Çok kısa sürede çok sayıda mürid ve veli yetiştirmesi nedeniyle "Velî-trâş" ve "Sâni'u'l-evliyâ" diye de anılan Ebû Abdullah Necmüddîn Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Abdillâh el-Hîvakî el-Hârizmî (540-618/1145-1221) gençlik yıllarında hadis tahsiline çok meraklı olduğundan Nîşâbûr, İsfahân, Hemedân, Mekke, İskenderiyye, Bağdat, Tebrîz gibi ilim merkezlerinde bulunmuştur. Ebu'l-Me'âlif el-Ferâvî (ö. 587/1191), Hâfız Ebu'l-Alâ (ö. 569/1174), Ebu'l-Mekârim Ahmed el-Lebbân (ö. 597/1201), Ebû Cafer Muhammed es-Saydalânî (ö. 568/1173), Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî (ö. 576/1180) gibi hadis alimlerinden hadis dinlemiş, okumuş, rivayet etmiştir.¹

¹ Hayatı hakkında bkz. Gökbulut, Süleyman, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 78-83; Algar, Hamid, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 498-499.

Mısır'da iken ünlü sûfî Rûzbihân-ı Kebîr'e (ö. 584/1188) intisap etmiş, hadis tahsiline yönelik büyük ilgisi nedeniyle şeyhinden izin alarak el-Begavî'nin *Mâsâbîhu's-Sünne'sini* okumak üzere Tebriz'e gitmiştir. Tebriz'de Baba Ferec'e (ö. 568/1173) bağlanarak bir süre halvet ve riyazat hayatı yaşamış, daha sonra oradan ayrılarak Bitlis'te yaşayan Şeyh Ammâr-ı Yâsir'e (ö. 590/1194) intisap etmiş, bir müddet terbiye görerek icâzet almıştır. Onun işaretiyle Hûzistân'a giderek Şeyh İsmail el-Kasrî'nin (ö. 589/1193) elinden tasavvuf hırkası giymiş, manevi eğitimini tamamlamıştır. Şeyhinin tavsiyesi doğrultusunda oradan ayrılıp Mısır'a uğradıktan sonra memleketi Hârizm'e dönmüş, Moğol istilası sırasında şehit oluncaya kadar orada irşad faaliyetlerine devam etmiştir.²

Necmüddîn el-Kübrâ'nın Mecdüddîn el-Bağdâdî (ö. 606/1209), Radıyyüddîn Ali Lala (ö. 642/1244), Sa'düddîn Hammûye (ö. 650/1252), 'Aynüzzemân Cemâlüddîn el-Cîfî (ö. 651/1253), Necmüddîn Dâye er-Râzî (ö. 654/1256), Seyfüddîn el-Bâharzî (ö. 658/1259), Baba Kemâl el-Cendî (ö. 672/1273), Ziyâüddîn Mes'ûd eş-Şîrâzî (ö. 655/1257), Ebu'l-Müeyyed Muvaffak el-Hassî (ö. 634/1237) gibi meşhur olan halifelerinin yanı sıra daha birçok halifesi ve müridi olduğu bilinmektedir.³

Kolları vasıtasıyla Anadolu'dan Çin'e varıncaya kadar geniş bir coğrafyada yayılan Kübrevîyye tarikatının kurucusu olan Necmüddîn el-Kübrâ, *el-Usûlü'l-Aşere*, *Risâle ile'l-Hâ'imî'l-Hâ'if min Levmeti'l-Lâ'im*, *Âdâbü's-Sûfiyye*, *Fevâihu'l-Cemâl* ve *Fevâtihu'l-Celâl*, gibi hemen hepsi tasavvufla ilgili Arapça ve Farsça yirmiye yakın eser yazmıştır.⁴

Sûâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hivakî el-Kübrâ ve Yazarı

Hadis alanında *mevzuât* türü müstakil eserlerin telif edilmeye başladığı bir dönemde bir öğrencisinin sorduğu hadis ağırlıklı sorulara Necmüddîn el-Kübrâ'nın verdiği cevapları içeren ve öğrencisi tarafından kaleme alınan bu eser, küçük hacmine rağmen o dönemde yaygın olarak bilinen ve hakkında soru sorulma ihtiyacı hissedilen hadislerin neler olduğunu tespit noktasında fikir vermektedir. Birden fazla kişinin katıldığı ve farklı zamanlarda gerçekleşen derslerde, soruların sözlü olarak iletildiği ve cevaplandığı anlaşılmaktadır.

Soruları soran öğrencinin kim olduğuna dair eserde açık bir ifade, bir şahıs ismi bulunmamaktadır. Bununla beraber metnin başlangıcından önce, besmelenin ardından şu ifade yer almaktadır:

² Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 86-87.

³ Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 124-166; Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", XXXII, 499.

⁴ Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ*, s. 102-114; Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", XXXII, 500.

قال الشيخ الإمام جامع هذا الكتاب تغمده الله بغفرانه هذه أسئلة سألتها عن شيخنا ...

“Bu kitabı derleyen Şeyh İmam –Allah ona affıyla muamele etsin– şöyle dedi: Bunlar şeyhimize sorduğum sorulardır...”⁵

Yukarıdaki ifadedden “Bu kitabı derleyen” kişinin Necmüddîn el-Kübrâ'nın öğrencisi olduğunu rahatlıkla anlıyoruz. Tahminimizce “Bu kitap”tan maksat, soru ve cevapları içeren ve risale denilebilecek bir boyutta olan bu küçük eser değildir. Ele aldığımız risâle, koleksiyondaki ikinci eser olup, ilk sıradaki *Fusûlu'l-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* adlı eserden sonra yer almaktadır. *Fusûlu'l-İmâdî* ve *el-Fusûlu'l-İmâdiyye* diye de tanınan ilk eser, Hanefî fıkıhı alanında birçok kaynaktan derlenerek yazılmıştır.⁶

Burada verilen bilgilere göre bu hacimli fıkıh eserinin yazımı/tahriri/kitabete bazı dostlar tarafından üstlenilmiş olmakla beraber bu işin tamamlanması müellifin yani Şeyhülislam Cemâlüddîn'in oğlu tarafından gerçekleştirilmiştir. Eserin VIII. (XIV.) yy. istinsahlı bir nüshasında Cemâlüddîn ismi 'İmâdüddîn olarak kaydedilmiştir.⁷ Bu durumda müellifin lakabı çoğu nüshada Cemâlüddîn, bazılarında ise 'İmâdüddîn olarak geçmektedir ki imla bakımından ikisi yakınlık arz etmektedir. Eserin girişinde bu eserin herhangi bir devlet adamına ithaf edildiğine dair bir ifade bulunmaması, eserin orijinal adının *Fusûlu'l-İmâdî/Fusûlu'l-İmâdiyye/el-Fusûlu'l-İmâdiyye* diye anılması, yazarının lakabı olarak çoğunlukla 'İmâdüddîn lakabının kullanıldığını göstermektedir. Tabi ki birden fazla lakap veya künye ile anılması da mümkündür.⁸

⁵ *Sûâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hivakî el-Kübrâ*, Riyad Kral Abdülaziz Halk Kütüphanesi, yazmalar bölümü, nr. 2308/2, vr. 424a.

⁶ Merğînânî, Ebu'l-Feth Abdurrahîm b. Ebî Bekr, *Fusûlu'l-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Riyad Kral Abdülaziz Halk Kütüphanesi, yazmalar bölümü, nr. 2308/1, vr. 2a, 423ab.

⁷ Gölpinarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1972, III, 221-222.

⁸ Eserin yazarının kim olduğuna dair ihtilaf eskiden beri devam etmektedir. Mesela Manisa İl Halk/Akhisar Zeynizâde Ktp., nr. 347'deki nüshanın zahriyesinde (1a) şu notlar yer almaktadır: “Kitabın sonunda bu eserin sahibi kendisini Ebu'l-Feth b. Ebü Bekr b. Abdülcelîl b. el-Halîl el-Merğînânî es-Semerkindî diye zikretmiştir. Kitabın başka bir yerinde dedesini *el-Hidâye*, *et-Tecnis* ve *l-Mezîd* yazarı olarak zikretmiştir. Burada bir problem vardır zira *el-Hidâye*'nin yazarı (Ebu'l-Hasen Burhânüddîn) Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl'dir (ö. 593/1197) ve buna göre *el-Hidâye* yazarı onun dedesi değil kardeşi olmaktadır. Bununla birlikte birinci dedeye değil ikinci ve daha yukarısındaki dedeye nispet etme uygulaması da söz konusudur, denilebilir. Fakat bu uygulama âdet ve örf açısından burada uzak bir ihtimaldir. Zira yazarlar eserlerinin sonunda isimlerini kaydederken tertibe uygun olarak neseplerini kaydederler. Burada ‘anne tarafından dedesi (kastedilmiş) olması da mümkündür’ denilemez çünkü *el-Hidâye* yazarının babalarını (Ebü Bekr, Abdülcelîl) kendi babaları olarak zikretmiştir.”

“Bu satırları yazan Ebu'l-Leys Ziyâüddîn el-Hanefî şöyle der: Ben daha sonra bu haşiyenin/notun sahibi olan Allâme Şeyh (Sedîdüddîn) Abdülevvel b. Cemâlüddîn (Muhammed b. İbrahim) el-Mürşid'nin (ö. 872/1467) şu satırları babasının yazısı altına kendi hattıyla yazmış olduğunu gördüm: ‘Burada bir problem yoktur zira *el-Hidâye* yazarının 'İmâdüddîn Ebü Bekr adlı bir oğlu vardır ve bu (Ebû) el-Feth onun oğludur. Bu durumda o (Ebu'l-Feth) b. Ebî Bekr Ali b. Ebî Bekr b. Abdülcelîl b. el-Halîl el-

el-Fusûlu'l-İmâdiyye'nin yazarını "Ebu'l-Feth Zeynüddîn Abdurrahîm b. İmâdüddîn Ebû Bekr b. Sâhibü'l-Hidâye" başlığı altında tanıtan Abdülhayy el-Leknevî (ö. 1304/1886) şu değerlendirmede bulunur:

"*el-Fusûlu'l-İmâdiyye*'yi inceledim. Yazarı, *el-Hidâye* yazarını 'Dedem Burhânüddîn el-Merğînânî' ve onun oğlu Ömer'i 'Amcam Nizâmüddîn' diye birçok yerde anmaktadır. Fakat yazarın eser sonundaki ibaresine göre o Ebu'l-Feth b. Ebî Bekr b. Abdülcelîl b. el-Halîl el-Merğînânî'dir. Buna göre o, *el-Hidâye* yazarının kardeşidir zira *el-Hidâye* yazarı Ali b. Ebî Bekr b. Abdülcelîl el-Merğînânî'dir. Zannımca ya bu ibarede isim/isimler düşmüştür ya da Ebû Bekr ile *el-Hidâye* yazarı değil onun oğlu İmâdüddîn kastedilmiştir. Bu durumda Abdülcelîl'e nispet edilmesi dedesinin babasına nispet edilmesi şeklinde anlaşılır."⁹

Kanaatimizce eserin sonunda yer alan nesep zincirindeki isimlerin tam veya eksikliği konusunu değil, eser içerisinde yazarın verdiği ipuçlarını temel alarak onun *el-Hidâye* yazarı Ali b. Ebî Bekr b. Abdülcelîl el-Merğînânî el-Ferğânî er-Riştânî'nin oğlu İmâdüddîn (veya: Cemâlüddîn) Ebû Bekr'in oğlu Zeynüddîn Ebu'l-Feth Abdurrahîm diye nitelenmesi tercihe şayandır.

Yazarın tam ismi konusunda tartışma sona ermemekle birlikte, yazarın bu fıkıh eserini 651 senesi Şaban ayı sonlarında (Ekim 1253) Semerkand'da tamamladığı bilgisi, onun bu tarihlerde hayatta olduğunu söylememize imkân vermektedir. Brockelmann'ın (ö. 1956) yazarın ölüm tarihini "yaklaşık olarak 670/1271 yılında" olarak belirtmesi¹⁰ bir kaynağa değil tahmine dayalı bir bilgi olarak görülebilir.

Yazarla ilgili bilgi veren ve bizim erişebildiğimiz tarihi kaynaklarda onun Necmüddîn el-Kübrâ ile buluştuğu veya ona öğrenci olduğuna dair bir kayda rastlanmasa da, 618/1221 tarihinde şehit olan Necmüddîn el-Kübrâ'nın birçok halifesi 630-670/1233-1271 tarihleri arasında öldüğüne göre 651/1253 yılında Semerkand'da hayatta olan yazarın onun ilim meclislerine katılması tarihen mümkündür.

Sûâlât/Es'ile Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ diye adlandırılan küçük eser Riyad Kral Abdülaziz Halk Kütüphanesi, yazmalar bölümü, nr. 2308/2, vr. 424a-427b arasında yer almaktadır. Eser adı, kütüphane kataloğunu hazırla-

Merğînânî olmaktadır. Bu nesepde *el-Hidâye* yazarı olan Ali, ya kâtip tarafından ya da âdetleri gereği böyle bir uygulamadan dolayı düşmüş (ve zikredilmemiş) olmalıdır. Bunu yazan Abdülevvel'dir.' Bu satırları yazan (Ebu'l-Leys Ziyâüddîn) şöyle der: Nesepde *el-Hidâye* yazarı ve onun babası düşmüştür. Buna göre *el-Fusûl(u'l-İmâdiyye)* yazarının ifadesini yukarıdaki dedeye nispet olarak anlamak gerekir ki, bu tür uygulamanın çok sayıda örneği vardır." (Merginânî, *Fusûlu'l-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Manisa İl Halk/Akhisar Zeynelzade Ktp., nr. 347, vr. 1a.)

⁹ Leknevî, Abdülhayy, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1417/1998, s. 159, 238.

¹⁰ Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Weimar 1898, I, 382.

yanlar tarafından verilmiştir. Makale ekinde ilk ve son sayfası sunulan eserin başlangıç cümlesi şöyledir:

"هذه أسئلة سألتها عن شيخنا وقدوتنا أبي الجناب نجم الملة والدين أحمد بن عمرو بن محمد بن عبد الله الخيوقى..."

Bitiş cümlesi:

“... واستبعد واستنكر هذا القول قال بالفارسية : روح چه زهره دارد و چه محل دارد درین مقام“

Her biri 22 satırdan ibaret 4 varak (8 sayfa) hacminde Risâle diye nitelenebilecek bu eserin, Muhammed Latif b. Dost Ali el-Kâbilî tarafından 10 Cemaziyevvel 969/16 Ocak 1562 tarihinde Kabil’de istinsahı tamamlanmıştır.

Necmüddîn el-Kübrâ’ya Hadis İle İlgili Sorulan Sorular ve Cevapları

Bu çalışmada Necmüddîn el-Kübrâ’ya talebesi tarafından sorulan tüm soru ve cevaplar göz önünde bulundurularak, benzer içerikli rivayetlerden seçtiğimiz örnekler, tarafımızdan oluşturulan konu başlıkları altında ele alınmıştır. Risâle metninde izlenen usûle sadık kalmayı tercih ederek Necmüddîn el-Kübrâ’ya yöneltilen soru ve onun verdiği cevabı (italik olarak) verdik. Ardından da ilgili rivayetin kısa tahririni sunmaya çalıştık. Böylece verilen cevapla tahric bilgileri arasında mukâyese yapılabilmesini amaçladık. Soruların yoğunlaştığı konuları ve Necmüddîn el-Kübrâ’nın öne çıkan sûflük yönünü göz önünde bulundurarak önce tasavvuf alanına ilişkin soru ve cevapları ele aldık.

1. Tasavvufta Meşhur Olan Rivayetler

Soru: “من عرف نفسه فقد عرف ربه” / Nefsini bilen Rabbini bilir” sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Hadis değildir.”¹¹

Ebû Nu’aym (ö.430/1038) bu sözün Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’ye (ö. 283/896) ait olduğunu ve ona bu sözün anlamı sorulduğunda “من عرف نفسه لربه عرف ربه لنفسه” / Kim kendisini Rabbine ait görür (O’nun kulu olduğu bilincine varır) ise, O’nun kendisinin Rabbi olduğunu bilir” şeklinde cevap verdiğini kaydetmektedir.¹² Ebû Nu’aym’ın bir başka rivayetine göre ise, Şerîk (ö. 177/794) İbrahim b. Edhem’e (ö. 162/779), Hz. Ali (ö. 40/660) ile Muâviye (ö. 60/679) arasında olup bitenleri sormuş, bunun üzerine o ağlamaya başlamış, Şerîk de bu soruyu sorduğuna pişman olmuştur. Sonra İbrahim b. Edhem başını kaldırarak “إنه من عرف نفسه اشتغل بنفسه ومن عرف ربه اشتغل بربه عن غيره” / Kim nefisini tanır/bilirse

¹¹ *Sûâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425b.

¹² Ebû Nu’aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, Matbaa-tü’s-Saâde, Kâhire, 1974, X, 208.

kendi nefsiyle meşgul olur; kim Rabbini tanır/bilirse başka bir şeyle değil Rabbi ile meşgul olur” cevabını vermiştir.¹³

Hz. Peygamber'e aidiyetine dair hadis kaynaklarında herhangi bir bilgiye rastlamadığımız bu rivayeti İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) uydurma kabul ettiği, Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin (ö. 615/1218) de bununla ilgili olarak “merfû olarak bilinmemekle birlikte Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin (ö. 258/871) sözü olarak nakledilir” dediği, ayrıca Nevevî'nin (ö. 676/1277) de bu sözü Hz. Peygamber'in hadisi olarak sabit görmediği, bununla birlikte manasını doğru kabul ettiği kaydedilmiştir.¹⁴

Soru: “لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك / Sen olmasaydın alemleri yaratmazdım” sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Sahih değildir. Ancak mana yönüyle şâhid rivayetler vardır.”¹⁵

Sağâni'nin (ö. 650/1252) mevzu hadisler arasında yer verdiği¹⁶ bu rivayet hakkında Aclûnî (ö. 1162/1748) “hadis olmasa da manası doğrudur” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁷ Ali el-Kârî (ö. 1014/1606), Sağâni'nin görüşünü kaydettikten sonra manasının doğru olduğuna Deylemî'nin (ö. 509/1115)¹⁸ İbn Abbas'dan (ö. 68/687) merfû olarak rivayet ettiği “أتاني جبريل فقال يا محمد لولاك ما خلقت الجنة ولولاك لما خلقت النار” / Cebrail bana geldi ve: ‘Ey Muhammed! Sen olmasaydın Cennet yaratılmazdı, Sen olmasaydın Cehennem yaratılmazdı” rivayetini delil gösterir ve İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) rivayetinde de “ولولاك ما خلقت الدنيا / Sen olmasaydın dünya yaratılmazdı” şeklinde geçtiğine işaret eder.¹⁹

¹³ Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, VIII, 15.

¹⁴ Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nurüddîn Ali b. Sultan Muhammed, *el-Esrârü'l-Merfû'a fi'l-Ahbâni'l-Mevdû'a (el-Mevdû'âtü'l-Kübrâ)* thk. Muhammed b. Lütfi Sabbağ. Dârü'l-Emâne, Beyrut 1986, s. 337. Bu sözün tasavvuf kaynaklarındaki kullanımı ve tahriri hakkında geniş bilgi için bkz. Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s. 229-231; Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yayınları, Konya 2001, s. 326-332; Açıknel, Yusuf, “Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir” Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 5, s. 173-200.

¹⁵ *Sûâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hivakî el-Kübrâ*, vr. 424b.

¹⁶ Sağâni, Ebü'l-Fedâil Radiyyüddîn Hasan b. Muhammed b. Hasan, *Mevdû'âtü's-Sağâni*, thk. Necm Abdurrahmân Halef, Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk 1985, s. 52

¹⁷ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II, 164.

¹⁸ Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Deylemî'nin İbn Abbas'dan rivayeti şöyledir: “يَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ وَعَزَّيْ: “يُوعَى اللهُ شَؤْيَةَ لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْجَنَّةَ وَلَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ النَّارَ” / Üçü Allah şöyle buyuruyor: İzzet ve celâlime yemin olsun ki, sen olmasaydın cenneti yaratmazdım. Sen olmasaydın dünyayı yaratmazdım. Krş. Deylemî, Ebû Şücâ' Şirûye b. Şehredâr b. Şirûye, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, thk. es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, V, 227.

¹⁹ Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-Merfû'a* s. 288. Bu rivayet hakkında geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 121-123.

Soru: Hz. Peygamber'in "كنت نبيا وأدم بين الماء والطين" / Âdem su ile toprak/balçık arasında iken ben nebî idim" hadisini hakkında ne dersiniz?

Cevap: "Sahihtir."²⁰

Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Hureyre'den (ö. 58/677) "متى وجبت لك النبوة / Sana nübüvvet ne zaman vacip oldu" sorusuna Hz. Peygamber'in "وأدم بين الروح والجسد" /Âdem ruh ve ceset arasında iken" cevabını verdiğini nakletmiş ve "Ebû Hureyre hadisi, hasen, sahih, gariptir. Bu hadisi bu tarik dışında bilmiyoruz. Bu konuda Meyseretü'l-Fecr'den de bir rivayet vardır"²¹ değerlendirmesini yapmıştır.²²

Sehâvî (ö. 902/1497) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi alimler ise hem sorudaki lafzın, hem de "وَكَنتَ نَبِيًّا وَلَا أَدَمَ وَلَا مَاءَ وَلَا طِينًا / Ben nebi iken Âdem de, su da, toprak da yoktu" şeklindeki rivayetin uydurma olduğunu ifade etmişler, bununla birlikte Meysere'den nakledilen "متى كنت نبيا" / Sen ne zaman nebi oldun?" sorusuna Hz. Peygamber'in "وأدم بين الروح والجسد" / Âdem ruh ve ceset arasında iken" şeklinde cevap verdiği bu rivayetin sahih olduğu kanaatindedirler.²³

Şevkânî (ö. 1250/1834) "كنت أول النبيين في الخلق وآخرهم في البعث" / Ben yaratılışta nebilerin ilki, gönderilişte ise sonuncusuyum" rivayeti bağlamında "كنت نبيا وأدم بين الروح والجسد" /hadisini şahid olarak getirmiştir. Bununla birlikte Sağânî'nin su ve toprak kelimelerini içeren rivayeti mevzû kabul ettiğini, İbn Teymiyye'nin de aynı görüşte olduğunu nakletmiştir.²⁴

Soru: "حب الدنيا رأس كل خطيئة" / Dünya sevgisi bütün hataların başıdır" sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: "Zayıftır."²⁵

İbn Ebî'd-Dünyâ (ö. 281/894)²⁶ ve Beyhakî (ö. 458/1066) Hasan el-Basrî'den (ö. 110/728) mürsel olarak rivayet etmişlerdir. Ayrıca Ali b. Ebî Tâlib'ten de senedsiz olarak

²⁰ Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ, vr. 424b.

²¹ Krş. Deylemî, *el-Firdevs*, III, 284.

²² Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. İzzüddîn Dallî, İmâdü't-Tayyâr, Yâsir Hasan, Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk 2011, Menâkıb, 1 (no: 3936), s. 1198.

²³ Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân, *el-Makasidü'l-Hasene*, thk. Muhammed Osman el-Huşî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985; s. 521; Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürrerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*, thk. Muhammed b. Lütfi Sabbağ, Câmîatü'l-Melik Suûd, Riyad 1988. s. 163; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 129.

²⁴ Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî, *el-Fevaidü'l-Mecmû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevdû'a* thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemanî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1392, s. 326. Tasavvuf kitaplarındaki kullanımı ve hadisin değerlendirilmesi için bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri*, s. 124-125.

²⁵ Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ, vr. 425a.

İsâ b. Meryem'in sözü olarak rivayet edilmiştir.²⁷ Ali el-Kârî bu ve benzer lafızlarla nakledilen diğer rivayetleri bir arada değerlendirmiş ve sonuç olarak şöyle demiştir: "Hz. Ali'den gelen rivayet isnadsız olduğundan uydurmadır. İsnadı olan rivayetler de birbiriyle ihtilafıdır. Bu rivayet, mürsel olarak rivayet edilmiş olmakla birlikte, cumhura göre mürsel hadis, isnadı sahih olduğu zaman huccettir. İbnül-Medînî (ö. 234/848), 'el-Hasen el-Basrî'nin mürselleri, ancak ondan sika kişiler nakletmişse sahihtir' derken, Darekutnî (ö. 385/995) onun mürsellerinin zayıf olduğu kanaatindedir."²⁸

Soru: "أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك" / En amansız düşmanın, iki yanın arasında-ki/yanı başındaki nefsendir" sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: " Sahih değildir." ²⁹

Beyhakî, *ez-Zühd*'de³⁰ İbn Abbâs hadisi olarak zayıf bir isnadla rivayet etmiştir. Bu senedde hadis uyduran Muhammed b. Abdirrahmân b. Gazvân bulunmaktadır. Dâre-kutnî onun hadis uydurduğunu belirtmiş, İbn Adî (ö. 365/976) de³¹ hadis uydurmakla itham edildiğini zikretmiştir.³²

Soru: "الفقر فخري" / Fakirlik iftiharımıdır" sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: "Müzekkirlerden/vaizlerden duydum." ³³

İbn Teymiyye bu hadisin yalan ve senedinin de zayıf olduğunu belirtmiştir. Bu söz Abdurrahman b. Ziyâd b. En'um'a (ö. 161/778) aittir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/ 1448) de bu hadisin "batıl" ve "uydurma" olduğunu söylemiştir.³⁴

Soru: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر" / Küçük cihattan büyük cihada döndük" sözü hakkında ne dersiniz?

²⁶ Krş. İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed b. Ubeyd, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Yasin Muhammed Sevvâs, Dâru İbn Kesir, Dimaşk 1999/1420, s. 26.

²⁷ Fettenî, Cemalüddîn Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî, *Tezkiretü'l-Mevdû'ât, İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye*, (y.y.) 1343. s. 173. Bu rivayetin tasavvuf kitaplarındaki kullanımı ve tahriri hakkında bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 346-347.

²⁸ Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 188.

²⁹ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 42ba.

³⁰ Krş, Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Kitâbü'z-Zühdi'l-Kebîr*, thk. Âmir Ahmed Haydâr, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1996, s. 156.

³¹ Krş. İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duâfâi'r-Ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abulmevcûd, el-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997, VII, 549.

³² Aclünî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 143. Ayrıca bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 325.

³³ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425a.

³⁴ Aclünî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 87; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 254; Ayrıca bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 353-354.

*Cevap: "Herhangi bir isnadını bilmiyorum. Ancak 'جاهدوا في الله حق جهاده' Allah uğrunda hakıyla cihad edin' ayetinin³⁵ tefsirinde gördüm."*³⁶

Bu hadis tefsirlerde söz konusu ayetinin açıklaması babında zikredilmiştir. Beyhakî *Zühd*'de Câbir b. Abdillâh (ö 78/697) hadisi olarak kaydetmiş ve "bu isnad zayıftır" demiştir.³⁷ Aclûnî, İbn Hacer'in "halk arasında meşhur olmakla birlikte, İbn 'Uleyye'nin (ö. 193/809) sözüdür" görüşünü naklettikten sonra şöyle demiştir: "Bu rivayet *İhyâ*'da yer almakta, ancak Gazzalî (ö. 555/1111) zayıf bir isnadla nakletmektedir."³⁸

Soru: "الشيخ في قومه كالنبي في أمته" / Kavmi içindeki şeyh/yaşlı, ümmeti içindeki peygamber gibidir" sözü hakkında ne dersiniz?

*Cevap: "Böyle söylenmektedir. Ancak sahih değildir."*³⁹

İbn Hibbân (ö. 354/965) İbn Ömer'den (ö 73/692)⁴⁰, Deylemî de İbn Abbâs'dan⁴¹ zayıf bir isnadla rivayet etmişlerdir.⁴² Sehâvî bu bilgilere ilave olarak İbn Teymiyye'nin "bazı ilim ehli böyle söylerdi, ancak bu söz Hz. Peygamber'e ait değildir" dediğini nakletmiş, ardından da benzer manadaki rivayetlerin tamamının batıl olduğunu zikretmiştir.⁴³ Şevkânî ise İbn Hacer ve daha birçok alimin bu rivayeti kesin olarak uydurma kabul ettiklerini nakletmektedir.⁴⁴

Soru: "تخلقوا بأخلاق الله" / Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanınız" sözü hakkında ne dersiniz?

*Cevap: "Bu bir şeyhin sözüdür."*⁴⁵

Tefsir ve tasavvuf eserlerinde sıklıkla kullanılan bu sözün Hz. Peygamber'e izafe edildiği de olmuştur.⁴⁶ Ancak hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e aidiyetine dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

³⁵ 22. Hac/78.

³⁶ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425a.

³⁷ Beyhakî, *Kitâbü'z-Zühd*, s. 165.

³⁸ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 424. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 211-212. Krş. İrâkî, Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn b. Abderrâhmân, *el-Muğnî 'an Hamli'l-Esfâr (İhyâ'nın hamîşinde)*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005, s. 882.

³⁹ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425b.

⁴⁰ Krş. İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zayed, Dârü'l-Vâ'î, Halep 1976, s. II, 39.

⁴¹ Krş. Deylemî, *el-Firdevs*, II, 373.

⁴² İrâkî, *el-Muğnî*, s. 98.

⁴³ Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-Hasene*, s. 412; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 17.

⁴⁴ Şevkânî, *el-Fevaidü'l-Mecmû'a*, s. 286. Ayrıca bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretileri*, s. 191.

⁴⁵ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 426a.

Soru: "كاد الفقر أن يكون كفراً / Fakirlik neredeyse küfür olacaktı" sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: "Hasan el-Basrî'nin mürsel rivayetidir."⁴⁷

Taberânî (ö. 360/971) "كاد الفقر أن يكون كفراً وكاد الحسد أن يسبق القدر / Fakirlik neredeyse küfür olacaktı, haset de neredeyse kaderin önüne geçecekti" şeklinde Ömer b. el-Hattâb'dan (ö. 23/643),⁴⁸ Ebû Nu'aym⁴⁹, Kudâî (ö. 454/1062)⁵⁰ ve Beyhakî⁵¹ de Enes b. Mâlik'ten (ö 91/717) merfû olarak rivayet etmiştir.

Sehâvî bu rivayeti Ahmed b. Menî'in (ö 244/859), Yezîd er-Rakkâşî tarihiyle Hasan (el-Basrî) ya da Enes b. Mâlik'ten "وكاد الحسد أن يسبق القدر / haset de neredeyse kaderin önüne geçecekti" ziyadesiyle merfû olarak naklettiğini ve Yezîd er-Rakkâşî'nin zayıf bir ravi olduğunu belirtmiş ardından Taberânî'nin de *el-Evsaf*'ta⁵² "كادت الحاجة أن تكون كفراً / muhtaçlık neredeyse küfür olacaktı" lafzıyla rivayet ettiğini, ancak bu rivayette de zayıf ravilerin bulunduğunu zikretmiştir.⁵³

İbn Teymiyye'ye bu hadisin sorulduğu, onun bu sözün yalan olduğunu ve Müslümanların kitaplarında bununla ilgili hiçbir şeyin bilinmediğini söylediği; ayrıca Sağânî tarafından da kesin olarak uydurma kabul edildiği belirtilmektedir.⁵⁴

Soru: "المخلصون على خطر عظيم / İhlas sahipleri büyük bir tehlike üzeredirler" sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: "Sahih değildir."⁵⁵

⁴⁶ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsirü'l-Kebîr (Mefatihü'l-Gayb)*, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1420, IX, 408; İsmâil Hakkı Bursevî, *Ruhü'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut (t.y.), III, 283.

⁴⁷ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425a.

⁴⁸ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî, *Kitâbü'd-Du'â*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413, s. 319.

⁴⁹ Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, III, 43.

⁵⁰ Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405, s. 342.

⁵¹ Krş. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şu'abü'l-İmân*, thk. Abdulalî Abdulhamîd, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2003, IX, 12.

⁵² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsaf*, thk. Târik b. İvâdullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire (t.y.), IV, 225.

⁵³ Sehâvî, *el-Makâsîdül-Hasene*, s. 497; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 107-108.

⁵⁴ Mübârekfûrî, Ebû'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990, VII, 17.

⁵⁵ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425b.

الناس كلهم مَوْتَى إِلَّا العلماء والعلماء كلهم نيام إِلَّا العاملون والعاملون كلهم Beyhakî, *Şu'abü'l-Îmân*, IX, 181. / Âlimler dışında insanların hepsi ölüdürler, amel edenlerin dışında âlimlerin hepsi uyukadırlar, ihlas sahipleri dışında amel edenlerin hepsi aldanmaktadırlar; ihlas sahipleri ise büyük bir tehlikeyle karşı karşıyadırlar.” şeklinde Zü'n-Nûn el-Mısırî'nin (ö. 245/859) sözü olarak nakletmiştir.⁵⁶ Sağânî bu rivayetin Hz. Peygamber'e iftira olduğu kanaatindedir.⁵⁷

Soru: “لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب، ولا نبي مرسل” / Benim Allah ile olduğum öyle bir vakit vardır ki, o vakit içinde O'nunla benim aramda ne bir mukarreb melek ne de bir mürsel nebi bulunur” sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Sahih değildir.”⁵⁸

Mutasavvıfların sıkça zikrettikleri bu sözü Kuşeyrî (ö. 465/ 1073) *Risâle*'de⁵⁹ لي وقت لا يسعني فيه غير ربي şeklinde rivayet etmiştir.⁶⁰ Ali el-Kârî hadis olmadığı kanaatindedir.⁶¹

2. İbadetlerle İlgili Rivayetler

Soru: “صلوة الاستفتاح” / İstiftâh namazı” hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Bunu Cafer b. Muhammed es-Sâdık'dan rivayet etmektedirler. Ancak ondan sahih olarak gelmemiştir.”⁶²

“Salâtü yevmi'l-istiftâh” da denilen ve Recep ayının on beşinde kılınan 50 rekatlık bu namazla ilgili rivayetlerin uydurma olduğu ifade edilmiştir.⁶³

Soru: “Recep ayının ilk Cuma gecesinde kılınan Reğâib namazı hakkında ne dersiniz?”

Cevap: “Bu konuda sahih bir rivayet gelmemiştir.”⁶⁴

⁵⁶ Beyhakî, *Şu'abü'l-Îmân*, IX, 181.

⁵⁷ Sağânî, *Mevdû'ât*, s. 38.

⁵⁸ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 424b.

⁵⁹ Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Dâru'l-Me'ârif, Kahire (t.y.), I, 190.

⁶⁰ Sehâvî, *el-Makâsîdül-Hasene*, s. 565; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 173-174.

⁶¹ Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 291; *el-Masnû' fî Ma'rîfeti'l-Hadisi'l-Mevdû' (Mevdû'âtü's-Suğrâ)*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuatî'l-İslâmî, Kahire 1984, s. 151.

⁶² *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 424a.

⁶³ Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Âsârü'l-Merfû'a fî'l-Ahbârî'l-Mevdû'a*, thk. Muhammed es-Sa'îd Besyûnî Zağlûl. Mektebetü'ş-Şarkî'l-Cedîd, Bağdat (t.y.), s. 112.

⁶⁴ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 424a.

İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), Enes b. Mâlik'ten Hz. Peygamber'in Reğâib namazı adıyla ikinci ile akşam arasında 6 selamla 12 rekatlık bir namaz kıldığını rivayet etmiş ve "Bu hadisi Rezîn b. Muâviye'nin (ö. 535/1140) kitabında buldum. Kütüb-i Sitte'nin herhangi birinde rastlamadım, ravilerinden ta'n edilenler vardır" demiştir.⁶⁵

Aclûnî de Receb ayının ilk Cuma gecesinde kılınan ve Reğâib namazı olarak isimlendirilen namazın, uydurma olduğunu, sünnet ve hadis imamlarına göre sabit olmadığını belirtmiştir.⁶⁶

Soru: "Receb ayı içerisinde veya bu ayın belli bir gününde oruç tutmak hakkında bir hadis var mıdır?"

*Cevap: "Hayır."*⁶⁷

İrâkî, Receb ayının ilk Perşembe gününde tutulacak oruç ve kılınacak namaz ile ilgili rivayeti, Rezîn'in kitabında zikrettiğini belirtmiş ve uydurma olduğunu söylemiştir.⁶⁸

Soru: "اللهم لك ركعت, اللهم لك سجدة", اللهم ربنا لك الحمد ملء السموات gibi duaları Hz. Peygamber imam olduğunda ya da tek başına kıldığı farz namazlarda okumuş mudur?"

*Cevap: "Hz. Peygamber bu tür duaları çoğunlukla nafil/sünnet namazlarda⁶⁹ okumuştur."*⁷⁰

Soru: "Hz. Peygamber, kusmadan dolayı abdest aldı. Bunun üzerine ona 'bu farz mı?' diye soruldu. O da 'Hayır, eğer farz olsaydı bunu Yüce Allah Kitabında zikrederdi' buyurdu." hadisini hakkında ne dersiniz?

*Cevap: "Hadisin isnadında problem vardır."*⁷¹

Dârekutnî bu hadisi el-Evzâî'den (ö. 157/774) 'Utbe b. es-Seken dışında rivayet eden olmadığını ve onun münkeru'l-hadis olduğunu belirtmektedir.⁷²

⁶⁵ İbnü'l-Esîr, Mecdüdîn Ebu's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammedb. Muhammed el-Cezerî, *Câmi'u'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût, Mektebetü'l-Hılvânî, (y.y.), 1971. VI, 154.

⁶⁶ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 417.

⁶⁷ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hıvakî el-Kübrâ*, vr. 424a.

⁶⁸ İrâkî, *el-Muğnî*, s. 240.

⁶⁹ Krş. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârud el-Fariî, *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Dâru Hicr, Mısır, 1999/1419, I, 129; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2008, II, 32, 133, 183, 184, Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, neşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, Salâtü'l-Müsâfirîn, 201 (no: 1812), s. 330-331; Tirmizî, *De'avât*, 32 (no: 3719), s. 1148.

⁷⁰ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hıvakî el-Kübrâ*, vr. 424a.

⁷¹ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hıvakî el-Kübrâ*, vr. 424a.

Soru: “İmâma ilk rukuda yetişen kişi, ilk rekate yetişmiş sayılır” hadisi hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Bu konuda sahih bir eser vardır.”⁷³

İbn Ebî Şeybe bu rivayeti Sa’îd b. el-Müseyyeb’in (ö. 93/711) sözü olarak naklederken⁷⁴, Beyhakî Abdullah İbn Ömer’in sözü olarak kaydetmiştir.⁷⁵

Soru: “رجب شهر الله وشعبان شهري ورمضان شهر أمتي / Receb Allah’ın ayı, Şa’bân benim ayım, Ramazan da ümmetimin ayıdır” sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Sahih değildir.”⁷⁶

Deylemî Enes b. Mâlik’ten merfû olarak rivayet etmiş⁷⁷ olmakla birlikte, İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1200) uydurma olduğunu zikretmiş,⁷⁸ İbn Hacer de bu görüşe katılmıştır.⁷⁹

Soru: “Hapşıran bir kimsenin (Elhamdü lillâh dedikten sonra) Fatıha sûresini sonuna kadar okuması” ve “Cuma günü müezzin ‘أشهد أن محمداً رسول الله’ / Eşhedü Enne Muhammeden Rasûlullâh” dediğinde başparmakları öpmek daha sonra da iki göze sürmek” hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Bu konularda sünnet bir uygulama yoktur, bilakis bunlar bidattir.”⁸⁰

Münâvî (ö. 1031/1622) birinci rivayetin aslının olmadığı ve bu uygulamanın mekruh olduğu görüşündedir.⁸¹ Sehâvî ikinci rivayeti Deylemî’nin Hz. Ebû Bekr’in sözü olarak

⁷² Dârekutnî, Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü’l-Dârekutnî*, thk. Şu’ayb el-Arnaût, Hasan Abdülmün’ım Şelebî, Heysem Abdülgafûr, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2004, I, 292.

⁷³ *Sûâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hıvakî el-Kübrâ*, vr. 424a.

⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Kitâbü’l-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, haz. Kemâl Yûsuf el-Hüt. Dârü’t-Tac, Beyrut 1989, I, 220.

⁷⁵ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, II, 128.

⁷⁶ *Sûâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hıvakî el-Kübrâ*, vr. 424b.

⁷⁷ Deylemî, *el-Firdevs*, II, 270 (no: 3276)

⁷⁸ İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali, *el-Mevdû’ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, *el-Mektebetü’s-Selefiyye*, Medine 1966-1968, II, 124.

⁷⁹ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 423-424. Ayrıca bkz. İbn ‘Arrâk el-Kinânî, Ebu’l-Hasan Nureddîn Ali b. Muhammed, *Tenzihü’s-Şerî’ati’l-Merfû’a ‘ani’l-Ahbâri’s-Şerî’ati’l-Mevdû’a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Abdullah Muhammed es-Sıddik, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1399, II, 90; Şevkânî, *el-Fevâidü’l-Mecmû’a*, s. 47-48,

⁸⁰ *Sûâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hıvakî el-Kübrâ*, vr. 424a.

⁸¹ Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf, *et-Teysir bi Şerhi’l-Câmi’i’s-Sagîr Mektebetü’l-İmam eş-Şafî*, Riyad 1988, I, 116.

naklettiğini belirtir ve bu konuda Hz. Peygamber'den gelen sahih bir rivayet olmadığını kaydeder.⁸²

Soru: "من مات في طريق الحج يكتب له كل سنة حجة" / Kim hac yolunda ölürse ona her sene bir hac yazılır" hadisi hakkında ne dersiniz?

Cevap: "Bu hadisin senedi zayıftır."⁸³

"من مات في طريق الحج كتب له حجة مبرورة في كل سنة" / Kim Hac yolunda ölürse, onun için her sene için kabul edilmiş bir hac sevabı yazılır" lafzıyla "garib" bir rivayettir. Ebû Ya'lâ (ö. 307/919)⁸⁴ ve Taberânî "من خرج حاجا فمات كتب له أجر الحاج إلى يوم القيامة..." şeklinde uzunca bir rivayet olarak nakletmişlerdir. Taberânî ayrıca şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bu hadisi 'Atâ b. Yezîd el-Leysi'den Cemîl b. Ebî Meymûne, ondan da sadece Muhammed b. İshâk rivayet etmiş; ayrıca Ebû Muâviye bu rivayette tek kalmıştır."⁸⁵

Soru: "Günümüzde Arapların Mescid-i Harâm'da alış veriş vb muâmelelerine ruhsat var mıdır? Zira ben Hz. Peygamber'den لا أربح الله تجارتك / Allah senin ticaretini kazançlı kılmazın şeklinde bir hadis rivayet eder ve Mescid-i haramda bu tür uygulamaların mekruh olduğuna bu rivayeti delil alır idim. Hacılardan bir grup "Biz Arapların çoğu alışverişlerini Mescid-i Haram'da yaptıklarını gördük" demişlerdir."

Cevap: "Nas⁸⁶ mutlakdır ve onların yaptıkları bidattir."⁸⁷

Soru: "Çarşı, sokak ve yollarda Kur'an okuma" hakkında ne dersiniz?

Cevap: "Hz. Peygamber'e Kur'an yolda iken nazil olmuştur. Dolayısıyla bunda bir sakınca yoktur."⁸⁸

Soru: "نحن نحكم بالظواهر" / Biz zahiri durumlara göre hüküm veririz" sözü hakkında ne dersiniz?

⁸² Sehâvî, *el-Makâsîdül-Hasene*, I, 605.

⁸³ *Sûâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425a.

⁸⁴ Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, *el-Mu'cem (Mu'cemu Şüyuhî Ebî Ya'lâ)* thk. İrşâdü'l-Hak el-Eserî, İdâretü'l-Ulûmî'l-Eseriyye, Faysalâbâd 1407, s. 105.

⁸⁵ Taberânî, *el-Mu'cemül-Evsat*, V, 282; Zeylaî, Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nasbü'r-riye li-Ehâdîsî'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Rayyân, Beyrut 1997, III, 159.

⁸⁶ Krş. Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhalik el-Basrî, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdulhâlik, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988-2009, XV, 47; İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1975, II, 274; Taberânî, *el-Mu'cemül-Evsat*, III, 97; Tirmizî, *Buyû'*, 74 (no: 1369), s. 594.

⁸⁷ *Sûâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 424b.

⁸⁸ *Sûâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 427a.

Cevap: “Hadis değildir.”⁸⁹

Bazı tefsir kitaplarında “نحن نحكم بالظواهر والله يتولى السرائر / Biz zâhiri durumlara göre hüküm veririz, Allah ise gönüllerde saklı olanları bilir” lafzıyla Hz. Peygamber’e nispet edilmektedir.⁹⁰ Usûl alimleri ve büyük fakihler arasında “امرت ان أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر / Ben, zâhire göre hüküm vermekle emrolundum, gönülleri bilen ise Allah’tır” şeklindeki meşhur olmuştur. Nevevî *Şerhu Müslim*’de⁹¹ “إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم / Ben insanların kalbini açıp bakmakla, göğüslerini yarmakla emrolunmadım” hadisi bağlamında zikretmiştir. Bununla birlikte meşhur hadis kitaplarında yer almamaktadır. İrâkî “aslı olmadığını” kesin bir dille ifade ederken, Mizzî (ö.654/1256), İbn Mülakkin (ö. 723/1804) ve Zerkeşî (ö. 794/1391) gibi alimler de bu lafızla bilinmediğini belirtmişlerdir. Suyûtî ise İmam Şâfiî’ye (ö. 204/819) ait olduğunu kaydetmiştir.⁹²

Soru: “إياكم والحمرة فإن الحمرة من زينة الشيطان وإن الشيطان يحب الحمرة” / Kırmızıdan sakının. Zira Kırmızı şeytanın süsüdür ve şeytan kırmızıyı sever” sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Mekruh olduğu ile ilgili rivayet vardır.”⁹³

‘İmrân b. Husayn’ın Hz. Peygamber’den naklettiği “إياكم والحمرة فإنها أحب الزينة إلى الشيطان / Kırmızıdan sakının. Zira o Şeytan’ın en sevdiği süstür” şeklindeki rivayeti Taberânî iki ayrı isnadla rivayet etmiş ve isnadın birinde Ya’kub b. Hâlid b. Necîh el-Bekrî el-Abdî olduğunu ve bu kişiyi bilmediğini, diğer isnaddaki ravilerin ise sika olduklarını belirtmiştir.⁹⁴ Taberânî’nin Râfi’ b. Yezîd es-Sekaffî’den merfû olarak naklettiği⁹⁵ “إن الشيطان يحب الحمرة فأياكم والحمرة وكل ثوب ذي شهرة” şeklindeki rivayetin isnadında ise Ebû Bekr el-Hüzeli vardır ki bu kişi zayıftır.⁹⁶

Soru: “الشتاء غنيمة الغارمين” / Kış, borçluların ganimetidir” sözü hakkında ne dersiniz?

⁸⁹ Süâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ, vr. 426b.

⁹⁰ Ebu Hayyan el-Endülüsî, Esirüddîn Muhammed b. Yusuf el-Ceyyanî, *el-Bahru’l-Muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1420, IV, 404; İsmail Hakki Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, IX, 422.

⁹¹ Kırş. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1972/139, VII, 163.

⁹² Sehâvî, *el-Makâsîd’l-Hasene*, s. 162; Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-Merfû’a*, s. 134-136, Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 192.

⁹³ Süâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ, vr. 427a.

⁹⁴ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire (ty)., XVIII, 148.

⁹⁵ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, VII, 353.

⁹⁶ Heysemî, Ebu’l-Hasan Nurüddîn Ali b. Ebî, *Mecme’u’z-Zevâid ve Menbe’u’l-Fevâid*, Hüsamüddîn el-Kudsî, Mektebetü’l-Kudsî, Kâhire 1994, V, 130.

Cevap: “Hadis değildir. Ancak bu konuda “الشتاء ربيع المؤمن / Kış müminlerin baharındır” şeklinde bir rivayet vardır. Bunun anlamı nedir diye Hz. Peygamber’e sorulduğunda, ‘Kışın gündüzler kısalır, mümin oruç tutar; geceler de uzar, geceyi namazla ihyâ eder. İlkbaharda nimetler bol olur. İşte bu da müminin nimetlenmesidir’ demiştir.”⁹⁷

İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) “الشتاء غنيمة” / Kış ganimettir” ve “الشتاء غنيمة العابد/Kış, âbidin ganimetidir” lafızlarıyla Hz. Ömer’in sözü olarak nakletmiştir.⁹⁸

“الشتاء ربيع المؤمن طال ليله فقامه وقصر نهاره فصامه” / Kış, müminin baharındır. Gecesi uzun olur, namaz kılar; gündüzü kısa olur, oruç tutar” şeklindeki rivayetle ilgili Aclûnî’nin değerlendirmesi şöyledir: “Ebû Ya’lâ⁹⁹ bu rivayetin tamamını, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)¹⁰⁰ ve Ebû Nu’aym¹⁰¹ da “الشتاء ربيع المؤمن” kısmını Ebû Sa’îd’den merfû olarak rivayet etmişlerdir. Senesinde kimilerine göre zayıf, kimilerine göre de sika olan Ebu’l-Heysem vardır. Bu hadisin şâhid rivayetleri bulunduğundan hasen liğayrih kabul edilir. Taberânî’nin¹⁰² naklettiği ve senesinde zayıf bir ravi olan Sa’îd b. Beşîr’in bulunduğu Enes’den merfû olarak rivayet edilen الصوم في الشتاء الغنيمة الباردة hadisi, bu şâhid rivayetlerden birisidir.¹⁰³ Beyhakî de el-Muğîre b. Ziyâd hadisi olarak zikretmiş ve “Muğîre, Ebû’z-Zübeyr >Câbir tarikiyle naklettiği merfû rivayetlerinde kuvvetli değildir” demiştir.¹⁰⁴

2. Hz. Peygamber ve Sahâbe İlgili Rivayetler

Soru: “الملك عادل / Ben adil melik zamanında doğdum” sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Bu Hz. Peygamber adına söylenmiş yalan ve uydurmadır. Nasıl olur da Hz. Peygamber kâfir birini adil olarak niteler? Hz. Peygamber böyle bir övmeden beridir.”

105

Fettenî (ö. 986/1578), bu rivayetin aslının bulunmadığını, Allah’ın hükmü ile hükmetmeyen birinin âdil olarak isimlendirilmesinin caiz olmadığını, İbn Kudâme’den merfû

⁹⁷ Süâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ, vr. 425a.

⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, Kitâbü’l-Musannef, II, 344; XIV, 176. Ayrıca bkz. Ebû Nu’aym, Hilyetü’l-Evliyâ, IX, 20.

⁹⁹ Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî, Müsnedu Ebî Ya’lâ, thk. Hüseyin Selim Esed, Dârü’l-Me’mûn li’t-Türâs, Dımaşk 1984, II, 324.

¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned, XVIII, 245.

¹⁰¹ Krş. Ebû Nu’aym, Hilyetü’l-Evliyâ, VIII, 325.

¹⁰² Krş. Taberânî, el-Mu’cemü’s-Sağîr, II, 26.

¹⁰³ Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, II, 5.

¹⁰⁴ Sehâvî, el-Makâsîdü’l-Hasene, s. 333.

¹⁰⁵ Süâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ, vr. 424b-425a.

olarak nakledilen “Ben Melik Kısra zamanında doğdum” sözünün de senesinde inkıta olduğu için sahih kabul edilmediğini belirtmiştir.¹⁰⁶

Soru: “Gülün, Hz. Peygamber’in terinden, kınanın da onun kanından meydana geldiğine inan kişiler hakkında ne dersiniz?”

Cevap: “Bu sözün aslı yoktur.”¹⁰⁷

İçerisinde kınadan bahsedilmeyen “إن الورد خلق من عرق النبي صلى الله عليه وسلم” / Gül, Hz. Peygamber (sav)’in veya Burak’ın terinden yaratılmıştır” şeklindeki rivayet, uydurma olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁸

Soru: “أنا أفصح العرب والعجم ولا فخر” / Övünmek için söylemiyorum, ben Arapların ve Acemlerin en fasihiyim” sözü hakkında ne dersiniz?”

Cevap: “Hz. Peygamberden rivayet edilmiştir.”¹⁰⁹

Bu konuda anlam olarak birbirine yakın metinler vardır. “أنا أفصح من نطق بالضاد” / Ben Dâd harfini konuşanların en fasihiyim” şeklindeki rivayet ile ilgili olarak “Manası doğrudur, ancak İbn Kesîr (ö. 774/1372) ve İbnü’l-Cevzî’nin dediği gibi halk arasında meşhur olmakla birlikte aslı yoktur” denmiştir. Yine “أنا أفصح العرب بيد أني من قريش” / Ben Arapların en fasih konuşanıyım. Zira ben Kureyş’tenim” ifadesi hakkında da Suyûtî’nin “Bunu garip rivayetlerde bulunan kişiler zikretmiştir, ancak kaynağını da isnadını da bilen yoktur” dediği nakledilmiştir.¹¹⁰

Soru: “Hz. Peygamber’in peygamberlik öncesi durumu hakkında ne dersiniz?”

Cevap: “Muvahhid idi ve Allah’ı biliyordu. Tevhidle meşguldü. Hadiste¹¹¹ de geldiği gibi sıla-i rahim yapar, hak yolda olanlara yardım ederdi.”¹¹²

Soru: “أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم” / Ashâbım yıldızlar gibidir, hangisine uyarmanız doğru yola ulaştırır” hadisi hakkında ne dersiniz?”

Cevap: “Hz. Peygamber’den rivayet edilmiştir. Ancak isnadı sahih değildir.”¹¹³

Abd b. Humejd’in (ö. 249/863) Müsned’inde İbn Ömer’den “مثل أصحابي مثل النجوم” / Ashâbımın misâli yol gösteren yıldızlar gibidir; hangisinin

¹⁰⁶ Fettehî, *Tezkiratü’l-Mevdû’ât*, s. 88. Ayrıca bkz. Sehâvî, *el-Makâsîdül-Hasene*, s. 707.

¹⁰⁷ *Süâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 424b-425a.

¹⁰⁸ Sehâvî, *el-Makâsîdül-Hasene*, s. 770.

¹⁰⁹ *Süâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 426a.

¹¹⁰ Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfû’a*, s. 137; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 200-201.

¹¹¹ Krş. Buhârî, *Bed’ül-Vahy*, 1 (no: 3) s. 192; Müslim, *İmân*, 252 (no: 160), I, 139.

¹¹² *Süâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425a.

¹¹³ *Süâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 424a.

sözüne sarılırsanız doğru yola ulaşırsınız” şeklinde rivayet edilmiştir.¹¹⁴ Beyhakî, Cevvâb b. ‘Ubeydillah’dan “... إن مثل أصحابي كمثل النجوم...” lafzıyla nakletmiş ve “bu hadisin metni meşhur, ancak isnadları zayıftır” demiştir.¹¹⁵ İbn Abdilber (ö.463/1071), isnadının sahih olmadığını belirtmiştir.¹¹⁶

Soru: “ما صب الله في صدري شيئا إلا وصيبته في صدر أبي بكر” / Allah benim gönlüme neyi dökmüş ise, ben de aynını Ebû Bekr’in kalbine döktüm” hadisi hakkında ne dersiniz?

Cevap: “İsnadı zayıftır.”¹¹⁷

İbnü'l-Cevzî, Hz. Ebû Bekir'in fazileti hakkında rivayet edilen çok sayıda rivayeti terk ettiğini, bunlar içinde mânâ olarak sahih rivayetler bulunduğunu, bazı rivayetlerin ise hiçbir değeri olmadığı halde halk arasında söylenmeye devam edildiğini belirtmiştir.¹¹⁸ Aclûnî, bu rivayeti, Ebû Bekir hakkında uydurulan haberler arasında zikretmiştir.¹¹⁹

Soru: “أنا مدينة العلم وعلي بابها” / Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısı” hadisi hakkında ne dersiniz?

Cevap: “İsnadı zayıftır.”¹²⁰

Tirmizî (ö. 279/892) bu hadisi İsmâil b. Mûsâ, Muhammed b. Ömer b. er-Rûmî, Şerîk, Seleme b. Küheyl, Süveyd b. Gafele, es-Sunâbihî, Hz. Ali tarihiyle “أنا دار الحكمة / Ben hikmet eviyim, Ali de kapısı” lafzıyla rivayet etmekte ve “Bu, garib münker bir hadistir. Bazıları bu hadisi Şerîk'ten rivayet etmişler ancak burada es-Sunâbihî'yi zikretmemişlerdir, bu hadisin Şerîk dışında sika bir kimseden geldiğini bilmiyoruz.” demektedir.¹²¹ Taberânî İbn Abbas'tan “أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد العلم فليأتها من بابها” / Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısı. Kim ilim isterse, kapısından girsin” lafzıyla zikretmiştir.¹²² Hâkim bu

¹¹⁴ Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Subhî el-Bedrî-Mahmûd Muhammed Halîl, es-Sa'âdî, Mektebetü's-Sünne, Kâhire 1988, I, 250.

¹¹⁵ Beyhakî, *el-Medhal ile's-Sünen*, thk. Muhammed Ziyâurrahmân A'zamî. Dârü'l-Hulefa li'l-Kitâbi'l-İslamiyye, Kuveyt (t.y.) s. 163.

¹¹⁶ İbn Abdî'l-Berr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdîllah b. Muhammed en-Nemerî el-Kurtubî, *Câmî'u Beyânî'l-İlm ve Fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dârü İbnî'l-Cevzî, Suudi Arabistan, 1994, II, 924. Ayrıca bkz. Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-Hasene*, s. 69.

¹¹⁷ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425a.

¹¹⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, I, 319. Ayrıca bkz. Fettenî, *Tezkiratü'l-Mevdû'ât*, s. 93; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-Merfû'a*, s 138.

¹¹⁹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 203. Ayrıca bkz. el-Hût, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Derviş, *Esna'l-Metâlib fî Ehâdisi Muhtelifi'l-Merâtib*, Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 199/, s. 248.

¹²⁰ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425a.

¹²¹ Tirmizî, *Menâkıb*, 73 (no: 4057).

¹²² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XI, 65.

lafızla gelen rivayetin “sahihu’l-isnad” olduğunu belirtir, ancak Zehebî (ö. 748/1347) uydurma olduğu kanaatindedir.¹²³ Sehâvî; Ebû Muâviye ed-Darîr, A’miş, Mücahid tarihiyle İbn Abbas tarafından “فمن أراد العلم فليأته من بابيه” ziyadesiyle nakledilen hadis ile Hz. Ali’den gelen Tirmizî rivayeti hakkında Darekutnî’nin “Bu hadis muztaribtir, sabit değildir. Zaten Tirmizî de münker olduğunu söylemiştir” sözünü nakletmekte; ardından da İbnü’l-Cevzî, Zehebî gibi çok sayıda hadis aliminin her iki rivayeti uydurma kabul ettiğini eklemektedir.¹²⁴

Soru: “Hz. Ali’nin eli kesilen birine Fatıha sûresini okuduğu ve o kişinin elinin iyileştiği” ile “Âmâ birinin Hz. Ebû Bekir’in sakalını tuttuğu, bununla Allah’tan şifa istediği ve o kişinin görür hale geldiğini” söyleyen kimseler hakkında ne dersin?”

Cevap: “Her iki konuda da sahih bir rivayet yoktur.”¹²⁵

Soru: “خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميراء / Dininizin üçte ikisini şu Humeyra’dan öğreniniz” sözü hakkında ne dersin?”

Cevap: “Zayıftır.”¹²⁶

Bu rivayet hakkında İbn Hacer “Herhangi bir isnadını bilmiyorum, *Nihâye*¹²⁷ dışında herhangi bir hadis kitabında bununla ilgili bir rivayet görmedim. İbnü’l-Esîr de kimin tahriç ettiğini belirtmemiştir.” derken, Zehebî “senedi bilinmeyen uydurma rivayetlerden” değerlendirmesini yapmıştır. Ayrıca içinde “Humeyrâ” kelimesinin bulunduğu bütün rivayetlerin yalan ve uydurma olduğu ileri sürülmüştür.¹²⁸

3. İtikâdî Konularla İlgili Rivayetler

Soru: “من تشبه بقوم فهو منهم / Kim bir kavme benzerse, o da onlardan olur” sözü hakkında ne dersiniz?”

Cevap: “Sahih bir hadistir.”¹²⁹

Ma’mer b. Râşid (ö. 153/770), Katâde’den Ömer b. el-Hattâb’ın sözü olarak kaydetmiştir.¹³⁰ Bezzâr (ö. 292/905) Muhammed b. Merzûk, Abulazîz b. el-Hattâb, Ali b.

¹²³ Hâkim en-Nisabûrî, Ebû Abdillâh İbnü’l-Beyyî Muhammed, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn (Telhîs ile birlikte)*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1990/1411, III, 137.

¹²⁴ Sehâvî, *el-Makasidü’l-Hasene*, s. 169. Ayrıca bkz. Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 203.

¹²⁵ *Süâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 424b.

¹²⁶ *Süâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425b.

¹²⁷ Krş. İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fi Garîbi’l-Hadis ve’l-Eser*, thk. Tahir Ahmed Zavi- Mahmud Muhammed Tanahî, Dâru İhyai’l-Kütübü’l-Arabiyye, Kahire 1963, I, 438.

¹²⁸ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 374.

¹²⁹ *Süâlât Ecâbe ‘anhâ Ebu’l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425b.

Gurâb, Hişâm b. el-Hassân, Muhammed b. Sîrîn, Ebû Ubeyde b. Huzeyfe, Babası (Huzeyfe) tarihiyle Hz. Peygamber'in sözü olarak zikretmiş ve şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bu tarih dışında Huzeyfe'den müsned rivayetini bilmiyorum. Ali b. Gurâb'dışındaki raviler, Hişâm b. el-Hassâ, Muhammed b. Sîrîn tarihiyle Ebû Ubeyde'nin, babası Huzeyfe'den mevkuf rivayeti olarak nakletmişlerdir."¹³¹

Taberânî yukarıdaki tarikle kaydettikten sonra "Bu hadisi Hişâm b. Hassân'dan Ali b. Gurâb dışında rivayet eden yoktur. Aynı şekilde Ali b. Gurâb'dan da Abdülazîz b. el-Hattâb dışında hiç kimse rivayet etmemiştir" diyerek Muhammed b. Merzûk'un bu rivayette tek kaldığını zikretmiştir.¹³² İbn Ebî Şeybe¹³³ ve Ebû Davûd¹³⁴ (ö. 275/889) bu hadisi İbn Ömer'den sahih bir senedle rivayet etmişlerdir.¹³⁵

Soru: "إختلاف أمتي رحمة" / Ümmetimin ihtilafı rahmettir" sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: "Zayıf bir hadistir."¹³⁶

Bu rivayet muteber hadis kaynaklarında yer almamakla birlikte "إختلاف أصحابي لكم رحمة/Ashabım ihtilafı sizin için rahmettir", "إختلاف أصحابي رحمة لأمتي", "Ashabımın ihtilafı ümmetimin için rahmettir" şeklinde nakledilen benzer rivayetler¹³⁷ "aslı olmadığı", "senedsiz rivayet edildiği" ve "senedinin zayıf olduğu" gibi gerekçelerle tenkid edilmiştir.¹³⁸ Ali el-Kârî çok sayıda hadis aliminin, bu rivayetin aslı olmadığı görüşünde olduklarını zikrettikten sonra bu konudaki rivayetlerle ilgili tartışmalara yer vermiştir.¹³⁹

Soru: "تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق" / Yarattılan(lar)ı tefekkür edin, Yaratan'ı değil" sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: "Hadis değildir."¹⁴⁰

¹³⁰ Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'anî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahmân A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1983, XI, 453.

¹³¹ Bezzâr, *Müsned*, VII, 368.

¹³² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, VIII, 179.

¹³³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 471.

¹³⁴ Ebû Davûd, *Libâs*, 4 (no: 4031) s. 569.

¹³⁵ Bu hadisin bağlamı ve yorumu ile ilgili olarak Mirza Tokpınar tarafından *Hadislere göre Yahudi ve Hristiyanlara Uymak* (İnsan Yayınları, İstanbul 2003) isimli müstakil bir çalışma yapılmıştır.

¹³⁶ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425b.

¹³⁷ Bkz. Beyhakî, *el-Medhal*, s. 162.

¹³⁸ Sehâvî, *el-Makâsîdül-Hasene*, s. 69; Ayrıca bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 64-65.

¹³⁹ Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-Merfû'a*, s. 108-109.

¹⁴⁰ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425b.

Aclûnî, anlam itibariyle bu rivayete yakın olarak “ تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله ” şeklinde İbn Ömer ve İbn Abbâs gibi sahabilerden gerek merfû gerekse mevkuf olarak nakledilen rivayetlerin mana olarak sahih olmakla birlikte sened açısından zayıf olduklarını ifade etmiştir.¹⁴¹

Soru: “الناس على دين ملوكهم / İnsanlar meliklerinin dini üzeredir” sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Hadis değildir.”¹⁴²

Sehâvî, “hadis olarak bilmiyorum” demiştir.¹⁴³

Soru: “حب الوطن من الإيمان / Vatan sevgisi imandandır” sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Böyle bir rivayet vardır. Hz. Peygamber Mekke’ye özlem duyuyordu. Onun bir şeyi sevmesi ancak imandandır, bu konu da böyledir.”¹⁴⁴

Sağânî, ‘uydurma’ olduğunu söylemiş; Sehâvî, ‘manası doğru olmakla birlikte hadis olarak rastlamadım’ demiştir.¹⁴⁵ Ali el-Kârî ise bu sözün manasının doğru olduğunu görüşünü reddederek, vatan sevgisi ile iman arasında bir mülazemet bulunmadığına dikkat çekmiştir.¹⁴⁶

4. Ahlâk ve Âdâb ile İlgili Rivayetler

Soru: “شاووهن وخالفوهن / Onlara (kadınlara) danışın. Ancak (dediklerinin) hilafını yapın” sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Zayıf bir rivayettir.”¹⁴⁷

Bu lafızla sabit olmadığı ve hadis olarak bilinmediği vurgulanmış; mana yönüyle benzer şekilde nakledilen merfû rivayetlerin ise sened açısından tenkid edildiği ifade edilmiştir.¹⁴⁸

Soru: “كما تعيشون تموتون وكما تموتون تحشرون / Nasıl yaşıyorsanız öyle ölürsünüz ve nasıl ölürseniz öyle haşrolunursunuz” sözü hakkında ne dersiniz?

¹⁴¹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 311-312.

¹⁴² *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425b.

¹⁴³ Sehâvî, *el-Makâsîdül-Hasene*, s. 689. Ayrıca bkz. Şevkânî, *el-Fevâidül-Mecmû'a*, s. 210.

¹⁴⁴ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 426ba.

¹⁴⁵ Acluni, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 345-346.

¹⁴⁶ Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 189-190.

¹⁴⁷ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425a.

¹⁴⁸ Sehâvî, *el-Makâsîdül-Hasene*, s. 400; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 226.

Cevap: “Zayıf bir rivayettir.”¹⁴⁹

Bazı tefsir kitaplarında Hz. Peygamber'e nispet edilmekle birlikte¹⁵⁰ bu rivayetle ilgili muteber hadis kitaplarında herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

Soru: *التكبر على المتكبر صدقة* / Kibirli olan kimseye karşı kibirli davranmak sadakadır” sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Bu şekilde bir rivayet vardır. Ancak sahih değildir.”¹⁵¹

Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) “meşhur bir söz” dediği bu rivayet, halk arasında daha çok *التكبر على المتكبر حسنة* / Kibirli olan kimseye karşı kibirli davranmak güzeldir” şeklinde şöhret bulmuştur.¹⁵²

Soru: *اذكروا الفاسق بما فيه* / Fâsık kimseyi yaptığı ile anlatın” sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Bu zayıf bir rivayettir.”¹⁵³

Bazı kitaplarda Hz. Peygamber'e nisbet edilen bu rivayete¹⁵⁴ anlam olarak yakın olan “*اذكروا الفاجر بما فيه يحذرہ الناس* / İnsanları sakındırmak amacıyla kötü kimseyi yaptığı ile anlatın” şeklinde nakledilen Muâviye b. Hayde rivayetinin de sahih olmadığı ifade edilmiştir.¹⁵⁵

Soru: *من تواضع لغني لغناه ذهب ثلثا دينه* / Kim zenginliğinden dolayı bir zengine tevazu gösterirse, dininin üçte ikisi gider” sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: “Mervi bir hadistir.”¹⁵⁶

Beyhakî, İbn Mes'ûd'dan “*من خضع لغني ووضع له نفسه إعظاما له وطمعاً فيما قبله*” lafzıyla rivayet etmiştir.¹⁵⁷ Beyhakî'nin bu konuda merfû olarak naklettiği benzer bir rivayet bulunmaktadır.¹⁵⁸ Ali el-Kârî bu konudaki görüşleri naklettikten sonra Beyhakî'nin naklettiği hadisin isnadının zayıf olduğunu belirtir.¹⁵⁹

¹⁴⁹ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425a.

¹⁵⁰ Bkz. İsmail Hakki, *Ruhu'l-Beyân*, II, 264.

¹⁵¹ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425b.

¹⁵² Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, s. 175. Ayrıca bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 313

¹⁵³ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425b.

¹⁵⁴ Ebû Mansûr el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah, *el-Fark beyne'l-Fırak, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde*, Beyrut 11997, s. 291; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III, 589.

¹⁵⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 313.

¹⁵⁶ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, vr. 425b.

¹⁵⁷ Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, X, 503.

¹⁵⁸ Krş. Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, XII, 374.

¹⁵⁹ Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a*, 326.

Soru: *تفكر ساعة خير من عبادة سنة* / *Bir saat (kısa bir süre) tefekkür, bir yıl ibadetten daha hayırlıdır*” sözü hakkında ne dersiniz.

Cevap “*Bir şey değildir.*”¹⁶⁰

İbn Hıbbân, Ebû Hureyre hadisi olarak zayıf bir isnadla bir yıl yerine “altmış yıl” lafzıyla nakletmiş; aynı tarikten gelen rivayeti İbnü'l-Cevzî “mevzû” olarak nitelendirmiştir. Deylemî'nin *Müsnedü'l-Firdevs*'de “seksen yıl” lafzıyla Enes b. Mâlik'den naklettiği rivayetin senedi zayıftır. Bu söz, “Bir saat (kısa bir süre) tefekkür, bir gecelik ibadetten daha faziletlidir” şeklinde İbn Abbas'ın sözü olarak da zikredilmiştir.¹⁶¹

Soru: *أنا جليس من ذكرني* / *Ben beni zikredenin yanındaım*” sözü hakkında ne dersiniz?

Cevap: “*Garib hadistir.*”¹⁶²

Deylemî, Hz. Âişe'den merfû olarak nakletmiştir. Beyhakî *Şu'abü'l-İmân*'da¹⁶³ Ka'bü'l-Ahbâr'ın (ö. 32/653) şöyle dediğini nakleder: “Birgün Musâ (as) *يا رب أ قريب أنت* / *Ey Rabbim, bana yakın mısın? Sana yavaş sesle yalvarayım. Uzak mısın? Yüksek sesle çağırayım*” deyince Yüce Allah ona “*Ey Mûsâ! أنا جليس من ذكرني* / *Ben, beni zikredenin yanındaım*” demiştir.¹⁶⁴

Değerlendirme ve Sonuç

Bir öğrencisi tarafından Necmüddîn el-Kübrâ'ya yöneltilen sorular ve onun vermiş olduğu cevaplarından oluşan bu risâlede, tespit edebildiğimiz kadarıyla toplam soru sayısı 170 civarındadır. Bunların büyük çoğunluğunda sadece bir konu/rivayet/hadis hakkında bilgi istenirken, birkaç konu/rivayet/hadisın bir soruda birleştirildiği de olmuştur.

Bir makalenin hacmi ve sınırlarını aşacağı düşüncesiyle bütün soru ve cevapları ele alma imkânı bulamadığımız bu çalışmada, belli konu başlıkları tespit edilerek sınırlı sayıda soru ve cevabı üzerinde durulmuştur. Burada öncelikle Necmüddîn el-Kübrâ'nın verdiği cevaplar zikredilmiş ardından söz konusu rivayetle ilgili hadis alimlerinin değerlendirmelerine kısaca işaret edilmiştir. Böylece müellifin verdiği cevaplarla, hadis alimlerinin görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

¹⁶⁰ *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hıvakî el-Kübrâ*, vr. 425b.

¹⁶¹ *Sehâvî, el-Makâsîdül-Hasene*, s. 357. Bu rivayetin tasavvuf kaynaklarında kullanımı ve tahriri için ayrıca bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 405-406.

¹⁶² *Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hıvakî el-Kübrâ*, vr. 425b.

¹⁶³ Krş. Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, II, 171.

¹⁶⁴ *Sehâvî, el-Makâsîdül-Hasene*, s. 167-168; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 201. Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 108.

Kübreviyye tarikatının kurucusu ünlü sūfiye yöneltilen bu sorular, halk arasında şöhret bulmuş bazı sözler ile hadis olarak bilinen bazı rivayetlerin kaynaklarının tespit edilerek Hz. Peygamber'e ait olanların belirlenmesi ve sıhhat durumlarının ortaya çıkarılması yönündeki gayretlerin Necmüddîn el-Kübrâ'nın yaşadığı dönem ve coğrafyada da bütün hızıyla devam ettiğini göstermektedir.

Soruların çoğunlukla "سألته عن قولهم / Ona (şu) sözlerinden sordum" şeklinde ifade edilmesi, ilk bakışta, cevaplanması istenen hususların halk arasında meşhur olan sözler türünden olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Ancak soruların muhtevasına bakıldığında, söz konusu rivayetlerin öncelikle hadis olup olmadığı, hadis ise sıhhati, değilse manasının doğruluğu/yanlışlığı gibi açılarından bir değerlendirmeye tabi tutulduğu açıkça görülmektedir. Bunun yanında "سألته عن هذا الحديث / Şu hadisi sordum", "سألته عن قوله عليه" gibi ifadelerle cevaplanması istenen sorunun, hadis olduğu ya da en azından hadis olarak bilindiği, dolayısıyla sıhhat durumunun merak edildiği görülmektedir.

Necmüddîn el-Kübrâ, kendisine yöneltilen soruları bir muhaddis gibi ele almış ve değerlendirmelerini hadis alimlerinin istilahları üzerinden yapmıştır. Söz konusu sorulara verdiği cevapların tarafımızdan yapılan tahrir bilgileriyle büyük oranda örtüşüyor olması, onun ilgili literatüre hakim olduğunun bir göstergesi olarak ifade edilebilir.

Sonuç olarak başta tasavvuf olmak üzere tefsir, ahlak, vaaz ve irşad gibi alanlarında yazılmış kitaplarda, çoğu zaman herhangi bir isnad zikredilmeksizin Hz. Peygamber'e izafe edilen ve bu yüzden dillerde hadis olarak yerleşmiş çoğu rivayeti, sūfi bir alimin bir hadisçi titizliğiyle ele alması ve isabetli değerlendirmelerde bulunması eşine çokça rastlanılan bir durum değildir.

Ek 1: Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hivakî el-Kübrâ, Riyad Kral Abdülâziz Halk Kütüphanesi, yazmalar bölümü, nr. 2308/2, vr. 424a.

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الامام جامع هذا الكتاب بائنه الله عز وجل ان هذه اصولها سلمتها عن شيخنا وقد وثقنا الى القاب
بسم الله والدين اجددين محمد و محمد عبد الله الخوني رضي الله عنهما على من تابعه سألته عن قول الله تعالى ركعتا انزلناه في
ليلة مباركة ابي ليلة البراءة ومثل ورد حديث مخصوص من اصحابه هذه الليلة فقال قال بعض المشركين هي ليلة النصف شعبان
وجاءت في فضلها آثار فضيلة آثار فضيلة من جهة الاستناد وقد كتبت لي في شأن هذه الليلة ورقة هي هكذا وسألته عن صلوة الاستسحاح فقال
يكون ذلك عن جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه وسألته عن صلوة الرغاية اقول ليلة الجمعة رجب فقال ما هي صلوة رجب
ورد حديث مخصوص في صياح يوم اوشح من رجب فقال لا صلوة عن كتابنا الترمذي عن جعفر بن زكريا انتم على جميعه فقال الترمذي
الاجاديت في الرغيبه صحاح وحيسان وفيها اجاديت صغيرة لا يعرفها الا الثقات وسألته عن هذا الحديث اصحاحي لا يخبر
بائع اهدى بيم اهدى فقال قد روي هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يصح الاستناد اليه وسألته عن هذا الحديث من ادرك الامام في
الركوع فنادى ركعتي فقال فيه انه صحح وسألته عن زيارة الفاتح عقيب العطر وعن تقبل الابهام يوم الجمعة عند قول
اشهد ان محمدا رسول الله وسبحها على العيين فقال ليس من سنن بل هي بدعة وسألته عن هذه الاذكار مثل انا لله والحمد لله والحمد لله
اللهم كن لي نكته والحمد لله سبحوت وغيرها امان الله صلى الله عليه وسلم يزارها في المكتوبات حال كونه اماما ما اذا كان من ذواتها
كان الغالبه يذكرها في صلوات النوافل والتلوات وسألته عن هذا الحديث توخا رسول الله صلى الله عليه وسلم من تقبل
افضلها رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وكان في فضل ذكرها الله في كتابه فقال في كتابه شيخ وسألته عن هذا الحديث يخرج
منه ليشرة بالجز فقال كذا توخا رسول الله صلى الله عليه وسلم وتصرون وجهه وقال في خطابه عليه وسألته عن هذا الحديث لا تسافروا
والتمت في العرفه كذا بعض موضوع وسألته عن ازدواج زوج آدم عليه السلام مع القالب فقال ان ازدواج في الدنيا طالع
صده عطفه فقال له الملائكة عليهم السلام يريد الله رفعه الى السماء وقيل ولد له في الجنة وزوت سما وكان قد
الجن فقتل ما هذا فقال هذه ليمه من نعم الله وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليل حط الموت من جسمه فقال هذا صحيح
وقال لي في هذا اليوم الذي كان فيه جودا وكان في القريظون الكبير حينئذ الشفة الشرقية من الحاناه وفضل في خاطر ان يخرج
من هذه البلده لانهم يكرهون ويكرهون رؤيتهم فمؤدب من حفرة الربت ياركه وتطول لم يمكن هذا
الزمن فقال الشيخ هكذا احاطت ببعضها بالعربيه وبعضها بالفا سيبه فسكنت وظلمت وقال ربيت النبي صلى الله عليه وسلم
المناج في الايكندر ومع ابوبكر الصديق رضي الله عنهما فقال في النبي صلى الله عليه وسلم انوار القرآن بالليل واروا اجاديت بالهنا فقال الشيخ
النه يا ابوبكر وقال ابوبكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ابوالجبار فقال ابوبكر اذ ابوالجبار بالتخفيف فقال في النبي صلى الله عليه وسلم

Ek 2: Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ, vr. 427b.

عند الاذان ما في الحاق عليه بزوال الايمان قال هذا الذي روي في الصحيح من الحديث وسعفت منه قال سمعت الامام الكبير عليه السلام
ابن فضلان البغدادي يقول كان ببغداد رجل زاهد بطيوس ثلثة اشهر صائيا ويأكل الكراة واجدة ويطبخ
بالذنب ويتعد في الشيب ولا يتكلم مع الناس فاجتمع اليه وقلنا لان لم نسلم فغنا فكتب لنا شيئا يؤجبهنا به فنحننا
الرداة وقلنا فكتب الطريوق وافترق وساكنه فقلنا وقلنا عن قولهم انفس الموت وان لم تغذوه قال حديث النبي عليه السلام
من قولهم من عمل بما علم ورثه الله فانه كاعلم ما لم يعلم وعنه قولهم صدق النبي عليه السلام في المعراج وخرج نضرة نوزوا العرش فقال
عنا النبي عليه السلام ولم يزل يمدني في مدائني ولم يزدني استجدد له عن قولهم كل ما ليس من حق منسبت والولد يتبع الاب
في الرقة والبر والولد يتبع جده الابوين دينا وجزء حكمه فقلنا وانا بعدت من سلب الشهوة عن قلوبنا المحيا بدم قال الكلب من السلام
الامر من النور ولم يزل يمدني عن النبي عليه السلام وسأله عن امك من عودة النبي عليه السلام بنار الكعبلة قال لم
الجباس لغير ارضي فذلك الاما عاتك فرفع نوبه فقلنا انك من عود غشش اعلمه وشمصه اليه اليه البار كما روي بعد ذلك من سلبنا
عوده فقلنا وكما جاز في الحديث قلت للشيخ اما كان يودن كمن العودة فاسيا قال ليس كان الرجال والانس
بالكعبه عبا ياد يودن ذلك عبادة وذكر الشرح فلما جاز الاستلام لشيخه ذلك وحرم الا لا تطوفن بابيت مريانا بغيره فقلنا
وقلت لم يبع النبي عليه السلام فقال لم يكن صاحب شريح كان نورا دين موعظه عليه فقلت لم يبيع حوسه عليه قال
لا يا بصير عليه قلت ليس كان التوارثا بما قال واه نوابت كان بكمه اما ان فخر الادرة مهران النزل وزير من
فانها كانا ستيان التبايح وذاك كان على دين الحق حوسه عليه ولم يكن ثم توارثوا احد على اصل الدين وسأله عن قولهم
الاسلام بطيوس ولا يغلي قال حديث وشهدوا بالهجره وقلت له اري بعض الناس يذكر في المشايخ سبوا الى قولهم ان
الروح فقلنا في ذلك من طريق الاسرار والمكاشفات شمس صحه اهدى قديم ام لا فقال لا تصدقهم واسجدوا كشركهم
القولوا قالوا ان ربه يبعهم بجزيره دار وجر مجلد دار ودرين فمما قد انتهت كتاب هذه الاجابات
في اليوم العاشر من شهر جماد الاخرة سنة تسع وستين وسبعمائة على يد السيد الهادي النجفي محمد
ان درست على الكاتب عفو الله له ولوالديه
واحسن اليها واليه اللهم الكاتب
ولم يزل يمدني في مدائني
وما بعينه

Kaynaklar

- Abd b. Humejd, Ebû Muhammed Abd b. Humejd b. Nasr el-Kissî (ö. 249/863), *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmîrî, Mahmûd Muhammed Halîl, es-Sa'îdî, Mektebetü's-Sünne, Kâhire 1988.
- Abdürrezzâk b. Hemmam, Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî, (ö. 211/827), *el-Musannef*, thk. Habibürrahman A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1983.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed (ö. 1162/1748), *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Açikel, Yusuf, "Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir" Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 5, s. 173-200.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî (ö. 241/855), *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2008.
- Algar, Hamid, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, , İstanbul 2006, XXXII.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nurüddîn Ali b. Sultan Muhammed (ö. 1014/1606), *el-Esrârü'l-Merfû'a fi'l-Ahbârî'l-Mevdû'a (el-Mevdû'âtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed b. Lütfi Sabbâğ. Dâru'l-Emâne, Beyrut 1986; *el-Masnu' fi Ma'rifeti'l-Hadisî'l-Mevdû' (el-Mevdû'âtü's-Suğrâ*), thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuatî'l-İslâmî, Kahire 1984.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah (ö. 429/1038), *el-Fark beyne'l-Fırak*, Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, Beyrut 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- , *Şu'abü'l-İmân*. thk. Abdulalî Abdulhamîd, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2003.
- , *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Ziyaurrahman A'zamî, Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslamiyye, Kuveyt (t.y.).
- , *Kitâbü'z-Zühdi'l-Kebîr*, thk. Âmir Ahmed Haydâr, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1996.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basrî (ö. 292/905), *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah- Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdülhâlik, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988-2009.

- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Weimar 1898.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. İzzüddîn Dalî, İmâdü't-Tayyâr, Yâsir Hasan, Müessesetü'r-Risâle, Dımeşk 2012.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Hasan Abdülmün'im Şelebî, Heysem Abdülgafûr, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şirûye b. Şehredâr b. Şirûye (ö. 509/1115), *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, thk. es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- Ebû Dâvûd et-Tayalisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârud el-Fârisî (ö. 204/819), *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayalisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır 1419/ 1999.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistanî (ö. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999.
- Ebû Hayyân el-Endülüsî, Esirüddîn Muhammed b. Yusuf el-Ceyyanî (ö. 745/1344), *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah b. İshâk (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Matbaatü's-Saâde, Kâhire 1974.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ (ö. 307/919), *el-Mu'cem (Mu'cemu Şüyûhi Ebî Ya'lâ)*, thk. İrşâdü'l-Hak el-Eserî, İdâretü'l-Ülûmi'l-Eseriyye, Fay-salâbâd 1407.
- , *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk 1984.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *et-Tefsirü'l-Kebîr (Mefâtihü'l-Gayb)*, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî (ö. 986/1578), *Tezkiretü'l-Mevdû'ât (Kânûnü'l-Mevdû'ât ve'd-Du'afâ, İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Münîriyye, (y.y.) 1343.*
- Gökbulut, Süleyman, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1972.

- Hâkim en-Nisabûrî, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyî Muhammed (ö. 405/1014), *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990/1411.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nurüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân (ö. 807/1405), *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, Hüsamüddîn el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire 1994.
- Hût, Ebû Abdîrrahman Muhammed b. Dervîş (ö. 1276/1859), *Esna'l-Metâlib fî Ehâdisi muhtelifi'l-Merâtib*, Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İrâkî, Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn b. Abdîrrahmân, *el-Muğni 'an Hamli'l-Esfâr (İhyâ'nın hamışinde)*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005
- İbn Abdî'l-Berr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî el-Kurtubî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1994.
- İbn Arrâk, Ebü'l-Hasan Nurüddîn Ali b. Muhammed b. Ali Kinânî (ö. 963/1556), *Tenzihü's-Şerî'ati'l-Merfû'a 'ani'l-Ahbari's-Şerî'ati'l-Mevdû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif-Abdullah Muhammed es-Siddik, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1399.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim (ö. 235/849), *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, haz. Kemâl Yûsuf el-Hût, Dârü't-Tac, Beyrut 1989.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd 281/894, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Yasin Muhammed Sevvas Dâru İbn Kesir, Dımaşk 1999/1420.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtîm Muhammed (ö. 354/965), *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, Dârü'l-Vâî, Haleb 1976.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî, (ö. 311/924), *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1975.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammedb. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/1210), *Câmi'u'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût, Mektebetü'l-Hılvânî, (y.y.) 1971;
- , *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Tahir Ahmed Zavi-Mahmud Muhammed Tanahî, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1963.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali (ö. 597/120), *el-Mevdû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966-1968.

- İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhü'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut (t.y.).
- Kudâî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer (ö. 454/1062), *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdi b. Abdilmecid Selefî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik (ö. 465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Dâru'l-Me'ârif, Kahire (t.y.).
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed (ö. 1304/1886), *el-Âsârü'l-Merfû'a fî'l-Ahbârî'l-Mevdû'a*, thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zağlûl, Mektebetü's-Şarki'l-Cedîd, Bağdat (t.y.).
- , *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1417/1998.
- Merginânî, Abd er-Rahmân b. Ebû Bekr, *Fusûlu'l-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Manisa İl Halk/Akhisar Zeynelzade Ktp., nr. 347.
- , *Fusûlu'l-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Riyad Kral Abdülaziz Halk Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, nr. 2308/1.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahîm (ö. 1353/1935), *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'it-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tacilârifin b. Ali (1031/1622), *et-Teysir bi-Şerhi'l-Câmi'is-Sagîr* Mektebetü'l-İmam eş-Şafîf, Riyad 1988.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, neşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Dâru lhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1972/1392.
- Sağânî, Ebü'l-Fezâil Radiyyüddîn Hasan b. Muhammed b. Hasan (ö. 650/), *Mevdû'âtü's-Sağânî*, thk. Necm Abdurrahmân Halef, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk 1985.
- Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osman Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasanî (ö. 227/842), *Sünen*, thk. Habîburrahmân A'zamî, Dâru's-Selefiyye, Hindistan 1982.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 902/1497), *el-Mekasidü'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehire*, thk. Muhammed Osman el-Huşf, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985.

- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *ed-Düerü'l-Müntesire fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehire*, thk. Muhammed b. Lütfi Sabbâğ, Câmiatü'l-Melik Suud, Riyad 1988.
- Süâlât Ecâbe 'anhâ Ebu'l-Cennâb Necmüddîn el-Hîvakî el-Kübrâ*, Riyad Kral Abdülaziz Halk Kütüphanesi, yazmalar bölümü, nr. 2308/2.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (ö. 1250/1834), *el-Fevaidü'l-Mecmû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a* thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemanî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1392.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî (ö. 360/971), *Kitâbü'd-Du'â*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413.
- , *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire (t.y.)
- , *er-Ravdü'd-Danî ile'l-Mu'cemi's-Sagîr li't-Taberânî*, thk. Muhammed Şukûr Mahmûd el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1985.
- , *el-Mu'cemü'l-Evsaf*, thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire (t.y.).
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, thk. İzzüddîn Dallî, İmâdü't-Tayyâr, Yâsir Hasan, Müessesetü'r-Risâle, Dımeşk 2011.
- Tokpınar, *Mirza Hadislere göre Yahudi ve Hristiyanlara Uymak (eleştirel yorum)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yayınları Konya 2001.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara 2000.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdullah b. Yusûf b. Muhammed (ö. 762/1360) *Nasbü'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Rayyân, Beyrut 1997.

The Questions Concerning Authenticity Status of Some Hadiths Addressed to Najm al-Dīn al-Qobrā and His Answers

Citation /©-Yılmaz, M. (2014). The Questions Concerning Authenticity Status of Some Hadiths Addressed to Najm al-Dīn al-Qobrā and His Answers, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (1), 1-33.

Abstract- *Tasawwuf is also a field among disciplines which are supplied with the Islam religion and so need to touch on the hadithes in some way. Just as we can see Muslim mystics called Muhaddith, too, we can see many hadith scholars or narrators called Muslim mystic. However, when Hadith scholars examines the works written, in the field of Tasawwuf, by the ones distinguished with their mystical aspects, they can realize that those books contain some weak or fabricated hadithes as well as the sound ones. This case does not pertain all to mystics, but many scholars studying in the Islamic disciplines have such a general opinion. In this context, the answers given, from point of mohaddithian view, by Muslim mystic called mohaddith, Najm al-Dīn al-Qobrā, for some questions addressed to him, show that this general opinion is not true, at least, of him. The epistle, which is written by one of his disciples, and the subject of our article, is a notably example in terms that the order founder examines the common hadithes in his period, including the ones frequently referred in the field of Tasawwuf, by applying techniques, terms, and principles of the mohaddithes.*

Keywords- *Hadith, tasawwuf, Najm al-Dīn al-Qobrā, saheeh hadith, mawdu (fabricated) hadith*

Antik Dönemlerde Adana'da Dini İnanç

Doç. Dr. Münir YILDIRIM*

Atıf / ©- Yıldırım, M. (2014). Antik Dönemlerde Adana'da Dini İnanç, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 35-48.

Öz- Adana, stratejik konumu dolayısıyla bugün olduğu gibi geçmiş dönemlerde de egemenliği altında bulunduğu yönetimlerde önemli bir yerleşim merkezini temsil etmiştir. Bu özelliği ile Adana daima dikkat çeken bir şehir olarak tarihte yerini almıştır. Adana, tarih boyunca siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel bir özellik gösterdiği gibi dinsel alanda da pek çok tecrübeye sahip olmuştur. Adana yaşamış olduğu tarihi atmosferde farklı dini düşünce ve akımların etkisi altında kalmış ve bu durum, şehrin yaşam tarzın hissedilir derecede etkilemiştir.

Anahtar sözcükler- Adana, Anadolu, Din, Kizzuwatna, Kilikya



Amaç ve Kapsam

Bu çalışma, günümüzde Türkiye'nin metropol kent merkezlerinden biri olan Adana'nın antik dönemlerde geçirmiş olduğu dini tecrübesini konu edinmektedir. Adana'nın sosyal, kültürel, ekonomik ve tarihi yapısı hakkında şimdiye kadar yeterli sayılabilecek çalışmalar yapılmasına rağmen şehrin dini tarih ve dini anlayışı konusunda akademik araştırmaların istenilen düzeyde olmadığı kanaatindeyiz. Bu çalışmadaki temel amaç Adana'nın dini tarihi sürecindeki gelişimini ortaya koyarak şehrin eksik bırakılmış bir yönünü aydınlığa çıkarmaktır. Bu türde yapılan çalışmaların Adana'nın dini tarihi ve kültürel yapısındaki değişimleri anlamamıza ışık tutacağı âşikardır. Kısacası bu çalışma ile başta Adana olmak üzere Türk kültür tarihine katkı sağlamak amaçlanmıştır. Bu çerçevede bu çalışmamızda öncelikle Adana'nın antik dönem dini yapısı üzerinde durmaya çalışacağız.

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: myildirim@cu.edu.tr

Giriş

Yerleşim yerlerinin din, bilim ve düşünceyle ilişkisi, çeşitli bakımlardan ele alınabilir. Örneğin coğrafi konum, dini inançların ve kutsal mekânların merkezi olduğu gibi, bilim ve düşüncenin doğal bir mekânı haline de gelebilmektedir. Bu yüzden şehirlerin uzun süre ayakta kalmasının buldukları coğrafya ile yakından ilişkisi vardır. Burada her şeyden önce şunu vurgulamak gerekir ki, Adana tabiriyle, hem eski dönemlerde Kilikya'nın merkezinde olan bir şehir hem de geniş bir coğrafi alana sahip bölge kastedilmektedir. Burası sonraki dönemlerde Adana ve çevresini isimlendirmek amacıyla "Çukurova" tabiriyle de ifade edilmiştir. Dolayısıyla Adana'dan kasdın Kilikya bölgesinde bulunan Adana şehri ile diğer önemli ve büyük yerleşim yerlerinden müteşekkil coğrafyadır.

Kuruluşundan itibaren Adana ve bölgesinin dini inanışlarını ve aynı zamanda dini tarihini tam olarak ortaya koymak her şeyden önce zengin bir malzeme birikimine bağlıdır. Bu açıdan Adana'nın eski dini ve kültürel yapısını bütünüyle aydınlatmak mümkün değildir. Adana'nın özellikle Hıristiyanlık öncesi dönemlerde farklı imparatorlukların egemenliği altında kalması, yöre halkının tanrı anlayışlarında, dini inanışlarında, kültürel dokunun şekillenmesinde belirleyici bir etmendir. Bu bağlamda önce Adana'nın tarihteki konumuna ve Adana'nın da içinde bulunduğu Anadolu'nun dinî zenginliğine değinilecek, daha sonra da Adana'nın eski çağlarda ana hatlarıyla ön plana çıkan dini inanışlarını değerlendirme yoluna gidilecektir.

1. ADANA VE TARİH

A. Tarih'te Adana

Günümüzde Adana kent merkezinde kalan Tepebağ ve İncirlik gibi yerlerde yapılan arkeolojik çalışmalarda Taş devrinden beri burada insanların yaşadığına işaret edilmektedir. Adana, Kilikya ovasının merkezi, nehir vasıtasıyla denizle bağlantısı, Akdeniz dünyasının en önemli geçidine ve bölgenin dışa açılan kapılarına sahip olmasının kazandırdığı avantajlarla çok uzun bir süre ayakta kalmayı başarmıştır. Adana'nın da içinde yer aldığı bölgenin tarihi süreçte bilinen en eski isiminin "Kizzuwatna" olduğunu söylemek doğru olsa gerektir. Kizzuwatna isminden sonra bu bölgeye tarihçi Herodot ve coğrafyacı Strabon'un taşlık ve ovalık olmak üzere ikiye ayırdığı "Kilikya" adı verilmeye başlanmıştır. Yine yakın dönemden itibaren merkezi Adana olan, Tarsus'u, Mersin'in bir bölümünü, hatta İskenderun'u kapsayan ovalık Kilikya'ya günümüzde Çukurova denilmektedir. Tarih boyunca bu bölge Anadolu ve Mezopotamya arasında köprü vazifesi görmüş, fiziki ve coğrafi yapısıyla önemli bir bölge olagelmıştır. Bununla birlikte tarih boyunca bu bölgede pek çok kent kurulmuş, bunların bir kısmı da günümüze kadar gelebilmiştir. Nitekim bu bölgenin en

önemli yerleşim yerlerinde biri şimdiki Tepebağ'da kurulmuş olan Adania kentidir. Ayrıca diğer kentler Tarsus, Aigai (Yumurtalık), Magarsos (Karataş), İssos (Yumurtalık-Erzin arası), Anazarba (Anavarza), Castabala (Osmaniye), Yumuktepe (Mersin), Silifke ve Antakya'dır.¹

Kizzuwatna krallığını takiben bu bölgede Hititler dönemi başlamıştır. Hitit devletinin M.Ö. 1196–1189 yılları arasında, batıdan gelen akınların etkisiyle devrilmesinden sonra Kizzuwatna ve Hitit'in devamı sayılan Que devleti kurulmuştur. Bu bölge, Que devletin yıkılmasıyla birlikte Asurluların, Perslerin ve Büyük İskenderin egemenliği altına girmiştir. Büyük İskenderle başlayan Roma döneminde Adana'da tarihi ve sosyal açıdan öne çıkan gelişme Taşköprü'nün inşası ve ünlü hatip Çiçeron'un yöneticiliğidir.²

Adana'da İslami dönem Hz. Ömer devrindeki Arap akınları ile başlasa da asıl hâkimiyet Emevi Halifesi Abdulmeliktedir. Bununla birlikte Abbasi hükümdarı Harun Reşid (M.S. 786–809) zamanında kent müslümanların ve ilk kez Türklerin yerleşimine açılmıştır. Bu dönemden sonra XIV. Yüzyıl'da tekrar Bizans'ın egemenliğine geçen kent, kısa aralıklarla Haçlıların, Konya Selçuklularının ve tekrar Bizanslıların hâkimiyetine girmiştir.³

B. “Adana” Adı

“Adana” adının kökleri çok eski devirlere kadar uzanmaktadır. Bölge ile birlikte Adana kentinin ismi de değişik şekillerde adlandırılmıştır. Bu çerçevede tarih içinde “Erdenne, Edene, Ezene, Azana, Batana, Danuna, Adaniya ve Adana” diye tanımlanan Adana ismine ilk kez, Boğazköy'de yapılan kazılarda çıkartılan ve M.Ö. 1550 yılına ait bir metinde “Uru Adania” olarak rastlanmaktadır. Bölgeyi anlatan değişik kaynaklarda bu adın “Adaniya” dan geldiği de vurgulanmaktadır. Diğer taraftan “Adana” adının çok önceden Hitit döneminde kullanılan adına yakın ifade edilmesi onun yaklaşık 3500 yıllık bir geleneğe sahip olduğunu da ortaya koymaktadır.⁴ Filhakika Adana, uzun süreden beri aynı adı kullanan ve en az dört bin yıllık bir geçmişe sahip kenttir.

¹ S. Haluk Uygur, *Tarihi, Turistik Yerleri ve Kentsel Dokusuyla Çukurova'nın Merkezi: Adana*, Adana 2008, s. 5,9-10; Besim Darkot, “Adana”, *İslam Ansiklopedisi* (M.E.B.) C. I, Eskişehir 1997, s. 127.

² Kasım Ener, *Tarih Boyunca Adana Ovasına (Çukurova) Bakış*, Adana 1990, s. 78; Sargon Erdem, “Adana”, T.D.V.İ.A. C. I, İstanbul 1988, s. 349.

³ Uygur, *Tarihi, Turistik Yerleri ve Kentsel Dokusuyla Çukurova'nın Merkezi: Adana*, s. 12–13; Darkot, “Adana”, s. 128; Erdem, “Adana”, 349.

⁴ Bkz. Ahmet Ünal, “Çukurova'nın Antik Devirlerde Taşındığı İsimler ile Fiziki ve Tarihi Coğrafyası”, *Efsaneden Tarihe Tarihten Bugüne Adana Köprübaşı*, İstanbul 2000, s. 18–41; S Erdem, “Adana”, s. 349.

Tarihi belgelerde Adana'nın adına Hitit kralı Telipnu'nun mektubunda ve Hitit çivi yazılı metinlerinde "Adania" ya da "Ataniya" biçiminde rastlanır. Böylece bu bölgede diğer şehirlerdeki gibi "na" ekinin Adana için de kullanılması Luwi dilinin baskın unsur olduğunu göstermektedir.⁵ Yine Adana yer adı eski Yakın Doğu ve Mısır kaynaklarında M.Ö. 1550'den beri bilinen "Adaniya" ve "Danuna" ile de ilişkilendirilir. Hitit metinlerinde geçen "Adanuwa" tabiri ise Adana ile olan açık benzerliğine rağmen buranın Anadolu'nun kuzeyinde Kızılırmak vadisinde yer aldığı ifade edilir.⁶ Eski adıyla Adana'nın Çukurova denilen bölgenin en önemli yerleşim yeri olduğu kaydedilmekle birlikte Seyhan nehrinin kıyısında bu adla (Adania) anılan yerin bugünkü Adana olup olmadığı açık değildir. Bununla birlikte tarih boyunca değişik isimlerle anılmış olan bu bölgenin merkezini Adana kenti olduğu da bilinen bir hakikattir.

Tarihte pek çok uygarlığa ev sahipliği yapan günümüzde de Çukurova'nın merkezi durumundaki şehir Adana'dır. Adının kökeni konusunda değişik görüşler bulunsa da Gök Tanrı Uranus'un oğlu Adanus'tan geldiği kuvvetle muhtemeldir. Bu bağlamda Adana, kurulduğu günden itibaren aynı adı koruyan, M.Ö. 6000'li yıllara kadar geri giden en eski yerleşim yerlerinden biridir.

2. ADANA VE DİN

Adana'nın antik dönemlerdeki dini inanışlarına geçmeden önce aynı devirlerde bu bölgeyi de kapsayan Anadolu'daki dini yapıya değinmek gerekmektedir. Zira Anadolu, ilk yüzyıllardan itibaren pek çok topluma ev sahipliği yapmış ve bu toplumlarda görülen özgün dini inanışları kendisinde barındırmıştır.

A. Anadolu'nun Eski Dini İnançları

Adana'nın da içinde bulunduğu coğrafi bölge en geniş anlamda eski devirlerden beri "Anadolu" olarak bilinmekteydi. Eski çağlardan itibaren Anadolu'daki dini hayat her yer ve zeminde bütünlük arzemesine de benzer dini inanç ve motifleri bir arada barındırmaktaydı. Yazının icadıyla birlikte Anadolu'da görülen büyük medeniyetlerden biri belki de ilki "Hitit" lerdir. Hititler Anadolu'da ilk defa yazıyı kullanan, inanç ve ibadetleriyle ilgili en eski yazılı belgeler bırakan toplumlardır. Öyle ki, ortaya çıkarılan Hitit devlet arşivi vesikalarının neredeyse dörtte üçü dini metinleri ihtiva etmektedir. Bu metinler, mabet talimatnameleri, bazı hastalıklara karşı büyümlü sözler ve işlenen günahlara kefareti için sunulan kurban

⁵ Bkz. Bilge Umar, *Türkiye Halkının İlk Çağ Tarihi*, İzmir 1982, s. 140.

⁶ Ahmet Ünal-Serdar Girginer, *Kilikya-Çukurova: İlk Çağlardan Osmanlılar Dönemine Kadar Kilikya'da tarihi Coğrafya, Tarih ve Arkoloji*, İstanbul 2007, s. 67.

yöntemlerinden bahseden yazılardır. Ayrıca tanrıları tasvir için heykel ve kabartmaların kullanıldığı metinlere de rastlanmıştır. Yazılı arşiv belgelerinin dışında arkeolojik malzemeler, dinsel metinlerin verdiği bu bilgileri tasdik etmekte ya da bunları tamamlamaktadır. Bunların dışında da açık hava mabedlerinin duvarlarında her tanrıyı kendi sembolüyle gösteren ve elleri üzerine Hitit hiyerogliflerinde adları yazılan tanrı tasvirleri de bulunmaktadır.⁷

Aa. Tanrı İnancı

Adana ve etrafını kuşatan bölgenin dini motiflerinin anlaşılabilmesi için Hititlerin dini tarihine bakmak gereklidir. Hititlerin dini inancının merkezini teşkil eden tanrı inancı politeist karakterlidir. Hitit tanrılar panteonunda pek çok tanrının yer aldığı hatta bu sayının bine kadar ulaştığı çeşitli belgelerde ileri sürülür.⁸ Hitit tanrılar meclisinde Hatti, Luvi, Huri, Mitanni gibi tanrıların yanında Sümer, Akad ve Asur tanrıları da yer almış ve Hitit panteonu kozmopolit bir yapıya bürünmüştür. Mezopotamya tanrılarında gök, yer ve okyanus tanrılarını temsil eden Anu, Enlil, ve Ea üçlüsü Hititler tarafından da saygı görmüştür. Yine bununla birlikte ay, güneş, yıldız tanrıları Sin, Şamaş ve İştar üçlüsü de bunlar arasında yer almıştır.⁹

Anadolu'nun geniş coğrafyasında yerli kavimlerden Hattilerin tanrılarına da tapıldığı, Hattice dualardan ve tanrı isimlerinden anlaşılmaktadır. Bunların en önemlisi, güneş tanrıçası unvanıyla anılan Vuruşemu ile oğlu Telipinu, kızı Mezullaş ve torunu Zintuhu'dur. Bunların yanında Luvi Tanrılarında fırtına tanrısı Dattaş da zikredilir. Hititler, çevrelerindeki topluluklardan özellikle Hurilerin dini inancına büyük ilgi gösterir, kutsal metinlerinde de Huri tanrısı çok zikredilir. Öyle ki, Hurilerin baş tanrısı Teşup ve eşi Hepat da Hitit tanrılar meclisinin baş ilahlarıdır. Hitit milli tanrılarında en önemlisi fırtına tanrısı Teşup, hanımı ve aynı zamanda baş tanrıça Hepat, deniz tanrısı Aruna, ocak tanrısı Haşşaş, güneş tanrısı Utu, ateş tanrısı Pahhur, pınar tanrısı Şuppilulia, aşk ve harp tanrıçası Lelvani, atalar tanrısı Şuinaş'tır. Zikredilen bu tanrılardan anlaşıldığı üzere Hititler de Romalılar gibi ocak ve atalar, Babilliler gibi ateş ve güneş kültüne sahiptiler. Hitit tanrılarının insan şeklinde tasavvur edildikleri bıraktıkları yazılı metinlerden ve bu metinler üzerindeki kabartmalardan görülmektedir. Bu belgelerde tanrı veya tanrılar efendi, insan ise köledir. Diğer taraftan

⁷ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2002, s. 45- 46; Mircea Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, Çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 167.

⁸ Güngör Karauğuz, *"Hitit Mitolojisi"*, Mitoloji ve Din, Edt. Remzi Duran, Anadolu Üniv. Açık Öğretim Fak. Yay. Eskişehir 2012, s. 54.

⁹ Hüseyin G. Yurtaydın-Mehmet Dağ, *Dinler Tarihi*, Gündüz Matbaacılık, Ankara 1978, s. 46-47; Sarıkçıoğlu, *Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi*, s. 46.

Hititlerin ölen krallarına “Tanrı oldu” demeleri, onların kralların da kutsallığına inandıklarını göstermektedir. Yine tanrılarını insanlar gibi tasavvur ederek, tanrılarının da maddi, manevi ihtiyaçlara sahip olduklarına, evleri, aşkları ve intikamları, çocukları olduğuna inanırlar.¹⁰ Hitit tanrılar panteonunda güneş tanrıçası “Arinna” ve göğün güneş tanrısı da önemli bir yere sahiptir. Göğün güneş tanrısı her sabah denizden doğup yükselmekte ve her şeyi görmekte, insanlarla hayvanlar arasında her işi düzenlemektedir. Bunun yanında toprak altı güneş tanrısına da rastlanır. İyi bir niteliğe sahip bu tanrı toprak altında kötülüklerin çıkmasını engellemektedir.¹¹

Ab. Dini Hayat

Anadolu'nun ilk yerleşik topluluklarından olan Hititler'de tanrılar ve buna bağlı olan inançlarla birlikte çeşitli ritüeller de bulunur. Ancak eldeki verilerde Hititlerin tanrı ve diğer inançlarının yanında ibadet hayatıyla ilgili bilgiler fazla yer kaplamamaktadır. Öte yandan Hititler'de, kral ve kraliçenin çeşitli bayram ve kurban merasimlerinde yaptıkları ibadete büyük önem verilir. Bu ibadetler esnasında ilk şart daha doğrusu ön şart şüphesiz temizliktir. Böylelikle insanlardan tapınaklara gidebilmek, dua edebilmek, kurban sunabilmek için ilk kural olarak temiz olmaları istenmektedir. Yine tanrılara ibadet esnasında sunulan yiyecek ve içeceklere domuz, köpek gibi murdar sayılan hayvanların yaklaşması haramdı. Herhangi bir insanın günahkâr olup olmaması da suya atılmakla anlaşılmakta, eğer kişi batarsa suçlu ve günahkâr, eğer su üzerinde kalırsa günahsız ve temizdi.¹²

Tanrılara sunulan yiyecek ve içeceklerin karşılığında insanlar uzun ömür, sağlık ve refah, savaşta zafer gibi dileklerde bulunurdu. Hititlerin ibadetlerinde çeşitli nedenlerden dolayı sığır, koyun ve keçiden oluşan hayvanlarla birlikte her türlü gıda maddesinden sunulan kurbanlar da önemli bir yer teşkil etmekteydi.¹³ Ayrıca adak ve günahların affı için keffaret kurbanları da tanrılara adanmaktaydı. Anadolu'nun komşu olduğu bölgelerde görülen insan kurban geleneği Hititler'de nadir rastlanan bir durumdan ibaretti.¹⁴

Anadolu'nun yerleşik inançlarını en güzel bir şekilde temsil eden Hititler'de, tanrılarının iradelerini öğrenmek için çeşitli usullere başvurulurdu. Bunlar içerisinde şimşek çakması, yıldırım çarpması, kuşların uçması gibi tabii hadiseler tanrı iradesinin tezahürü sayı-

¹⁰ Sarıkçıoğlu, *Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi*, s.46- 47.

¹¹ Halikamas Balıkcısı. *Anadolu Tanrıları*, İstanbul 2010, s. 90.

¹² Sarıkçıoğlu, *Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi*, s. 47.

¹³ Yurtaydın-Dağ, *Dinler Tarihi*, s. 50.

¹⁴ Sarıkçıoğlu, *Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi*, s. 48.

lırdı. Hitit kâhinleri kuş falına bakarak kuşun uçuş istikametine veya diğer hareketlerine göre yorumda bulunurlardı. Ayrıca kurban olarak sunulan hayvanların iç organlarına bakarak da tanrıların iradelerini anlamaya çalışırlardı. Bazı durumlarda rahip, mabette istirahat yapmak suretiyle rüyaları hakkında krala bilgiler sunardı. Ayrıca Hititler, kötü ruhların ve perilerin varlığına inanır, onlardan gelecek kötülüklerden korkarlardı. Toplum içerisinde büyü yapmak yasak olmak birlikte cezası da ölümle sonuçlanan bir müeyyideydi. Bununla birlikte büyüünün karşısında karşıt büyü yapmak ve eski büyüü bozmak da serbest bırakılmıştı.¹⁵

Anadolu'daki ölüm ve buna bağlı olan inançlar açısından da Hititler'de gerekli bilgilere rastlanmaktadır. Yapılan arkeolojik kazılardan Hititler'de kral ailesinin ve Hitit büyüklerinin yakıldığı diğer taraftan da halka ait ölümlerin ise gömüldüğü ortaya çıkarılmıştır. Ölümleri yakma adetleri ve mezarların hediye bakımından fakirliği, Hititlerin zayıf bir ölüm sonrası hayata ya da Hinduizm'deki gibi ruh ve tenasüh anlayışına sahip olduklarını gösterir.¹⁶

Anadolu'daki dini hayat ibadet amacıyla yapılan ve ince mimari tarzlarını yansıtan mabetlerde de kendini göstermiştir. Bunun en güzel örneklerinden biri de Hitit mabetleridir. Hitit dininde, tapınaklar tanrının evi, rahipler de bu evin hizmetkârları konumundaydı. Hitit mabetleri belirli bir yön ve şekilden ziyade genellikle arazinin durumu ve ihtiyaca göre bir planda inşa edilmişlerdi. Hitit mabetlerinde hususiyetle orta yerde uzun bir salon ve en kutsal sayılan küçük bir odanın varlığı dikkat çekirdi. Mabetlerdeki pencerelerin derin şekilde dışarıya açılması ve mabet damlarının düz olması Hitit mabet tarzını yansıtan ayırıcı özellikler arasındaydı. Burada tanrılar insan gibi düşünülüyüdünden, mabetlerdeki tanrıların, önceden tespit edilen fiziki ihtiyaçları rahipler tarafından karşılanırdı. Rahiplerin günlük olarak yapmak zorunda oldukları görevleri tanrılara yiyecek ve içeceklerin başka amaçlar için kullanılmasını ve halka verilmesini önlemektir. Hititlerin bereket tanrısı "Telipinu" hakkındaki kaybolan tanrı efsanesinde, Telipinu'nun önüne konulan, yaz kış yeşil kalan ve ağaçta asılan torbanın içinde yağ, tahıl, sığır eti ve şarabın varlığına dikkat çekilir. Diğer taraftan Hititlere ait çeşitli kabartmalarda ve çivi yazılı metinlerde çok miktarda içki sahnesi tasviri bulunması içkinin hem içecek hem de ritüel olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu manada bira ve şarap en önemli içecektir.¹⁷

¹⁵ Şaban Kuzgun, *Dinler Tarihi* Dersleri I, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1993, s. 147-148; Sarıkçıoğlu, *Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi*, s. 48.

¹⁶ Sarıkçıoğlu, *Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi*, s. 48.

¹⁷ Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1973; Sarıkçıoğlu, s. 49.

B. Adana'da Dini Durum

Antik dönemlerden itibaren Adana bölgesinde yaşayan toplulukların dini inanışlarını da görmek mümkündür. Buradaki dini inanış, ibadet ve dini motifler çeşitli şekillerde kendini ifşa etmekteydi. Bu bağlamda Adana ve çevresinde dini inanışları konu alan mitolojik rivayetlerde tanrılarla ve dini ritüellerle ilgili ilginç bulgular mevcuttu.

B.a. Tanrı İnancı

Hurriler döneminde Hitit tanrılar panteonunun baş tanrıları hava tanrısı "Teşup" ve eşi güneş tanrıçası "Hepat" bu bölgedeki insanların tapındıkları tanrılardı. Eski Yunan'da olduğu gibi panteondaki tanrıların ayrı isimleri ve her tanrının belirli görevleri bulunurdu. Bu tanrılar, dişi-erkek özellikte fırtına, şimşek, güneş, ay ve yer tanrılarıydı. Yine Adana ve çevresindeki tanrılar aynı zamanda eski Sümer ve Babil tanrı isimleriyle benzerlik gösterirdi. Bunlar; kader tanrısı "Mah", "Zukki", "Anzilla", "Sedir Tanrıları", "Ninova İştarı", "Fırtına Tanrısı", "Hepat", "Sarruma", "Tenu", Yedi Tanrılar", "Isu", "Tiyabendi", "Kalkanın Koruyucu Tanrı", "Aa" ve "Atalar Tanrıları"dır. Hurri ve Kizzuwatna dönemlerindeki tanrısal figürler yabancı tanrılarla savaş yapar, insanlar da düşman tanrılarını kandırarak amacıyla büyü yoluyla bir takım kehanetlere başvururlardı. Büyüsel yollardan biri de tanrıların geçeceği yolların envai çeşit yiyecek ve içeceklerle süslenerek düşman tanrıların kandırılıp çağrılmasıydı.¹⁸

Hurriler döneminde bu tanrılara çeşitli ibadet ve kurban sunmak amacıyla tapınaklar inşa edilmişti.¹⁹ Sunulan kurban etlerinin yakılmasıyla gökyüzündeki tanrılar duman ve kokuyu alarak yeryüzüne inmekte ve bu kurban törenine de "duman kurbanları" adı verilmekteydi. Yapılan bu kurban töreninden maksat, et ve diğer kurban malzemelerinin yakılarak dumanının yukarı çıkarılması suretiyle gökyüzündeki tanrıların dikkatini çekmek, onları yeryüzüne indirmek ve bu suretle tanrılardan istenilen dileklerin dinlenmesini sağlamaktı.²⁰

Adana bölgesinin erken devirlerinde çeşitli tabletlerde, edebi eserlerde tanrı inanışlarını yansıtan mitolojik bilgilere de rastlanmaktaydı. Hurriler döneminde kalan belgelerde inanılan tanrılar tipik Yunan tanrıları karakterindeydi. Zira Hurri halkı tanrılarının insanların gibi zaaf içerisinde olduklarını, antropomorfik özellikler yansıttıklarını ve herhangi bir

¹⁸ Ünal-Girginer, *Kilikya-Çukurova: İlk Çağlardan Osmanlılar Dönemine Kadar Kilikya'da tarihi Coğrafya, Tarih ve Arkoloji*, s. 154.

¹⁹ Ünal-Girginer, *age.*, s. 103.

²⁰ Ünal-Girginer, *age.*, s. 154.

olay karşısında nasıl tepki verdiklerini bilmektedir. Hurri mitolojik destanlarında kendi tanrıları, en ufak bir tehlike ve tehdit karşısında korkan, su kanalları gibi gözyaşı döken, kendi hâkimiyet ve ihtiraslarına düşkündü.²¹ Burada aynı zamanda Hurrilerin tanrılarının diğer komşu bölgelerdeki halkların tanrılarıyla olan mücadelesi ve savaşları da vurgulanmaktaydı. Hurriler döneminde tanrılarla ilgili bir başka mitolojik efsane güneş tanrısının inekle çiftleşmesinden olan çocuğun macerasıdır. Buna göre söz konusu inek, yeşil çayır-liklarda otlar, iyice semizleşir ve güzelleşir, gökyüzünden onu gören güneş tanrısı ona tutulur, yere inerek flört kurmaya başlar ve bunun sonucunda da bir çocuk meydana gelir.²²

Adana çevresinde inanılan tanrılar panteonunda “Karanlık Yeraltı” ve “Kara Tanrı” denilen kötülük tanrısı da bulunmaktaydı. Kötülük tanrısı yerin altında yaşamakta ve kendisine insanların ibadette bulunmasını istemektedir. Bu tanrı, yeryüzünde yaşayan insanlarla bazı durumlarda anlaşma yapmakta, bu anlaşmalara sadık kalmayan insanları da cezalandırmaktaydı.²³

B.b. Dini Hayat

Kizzuwatna döneminde başta hekimler olmak üzere rahiplerin ve büyücülerin değişik şekillerde uyguladıkları ayin ve ritüeller de yer almaktaydı. Bunlardan “Ammihatna” adlı hekimlerin ayininde herhangi bir rahatsızlığı bulunan kimseler için yedi gün süren tedaviler yapılmaktaydı. “Ammihatna” ve “Tunnawiya” hekimlere verilen adlar olup böyle nitelenen hekimler iyileştirme ritüelini yerine getirmekteydi. İyileştirme ayininde dini açıdan temiz bir insan veya rahip, hasta olan kişinin yemeğine kötü şeyler karıştırarak rahatsızlığın tedavisine başvururdu. Ayrıca bunların dışında temizleme amacıyla su kenarında icra edilen “İrmak Ayini”nde, erkek ve kadınlar kirlilikten arındırılırdı. Yine kralın kemiklerinin mezar- dan dışarı çıkarılması ve bir doğum ritüeli de bulunmaktadır. Doğum ritüelinde doğum yapan bir kadının sandalyesinde oturduğu bir sırada sandalyenin bebek yakalama kabının parçalanması ve çivilerinin kırılmasıyla ayin uygulanmakta ve doğum yapan kadına yardım amaçlanmaktaydı. İcra edilen tüm bu ayinlerde esas olan husus temizliğin sağlanmasıydı.²⁴

Kizzuwatna döneminde icra edilen ilginç dini ayinlerden biri de özellikle savaş sırasında yabancı tanrıların ülkeye çekilmesi ayinidir. “Evocatio” denilen bu ayinde, kaybolup

²¹ Ünal-Girginer, *age.*, s. 104–105.

²² Ünal-Girginer, *age.*, s. 105.

²³ Ünal-Girginer, *age.*, s. 135.

²⁴ Ünal-Girginer, *age.*, s. 154–155.

giden veya düşmanlara ait olan tanrıları tekrar ülkeye getirip onların lütfuna ulaşılması hedeflenmektedir. Bu ayın aynı zamanda haince, sinsice ve bencilce uygulanan bir psikolojik savaş yöntemidir. Bu psikolojik taktikte, görkemli ziyafet masalarına envai çeşit yiyecek ve içecekler konmaktadır. Yine bu ayinde tanrıların ayaklarının incinmemesi için tüm yönlere toplamda dokuz adet olmak üzere yumuşak bezler, kırmızı halılar, ağaç yaprakları dōşenmektedir.²⁵

Kizzuwatna dönemine ait bir “evocatio” ayini Şu Şekilde icra edilmektedir. “*Büyü rahipleri tanrıları sekiz yoldan, çayırlardan, meralardan, dağlardan, ırmaklardan, denizden, kaynaklardan, ateşten, gökten ve yerden çekip getirmek istediklerinde Şunları temin ederler: Bir sepet alır; sepet ise Şöyle tanzim edilmiştir. İçine bir kâse konmuştur, onun üzerine somun ekmeği ve lapa, somun ekmeğinin üstüne bir sedir ağacı dalı çakılmıştır. Sedir dalının üst tarafına ise kırmızı yün bağlanmıştır. Daha sonra ince yağ ve içine meyan kökü dökülen yağlı lapa. Tanrıların meyva suyu, hububattan yapılan keyif verici üzerine de bir parça koyunyünü bağlanmış bir kartal tüyü konulan içki. Aynı yerde bir testi Şarap, bal ve ince yağla karıştırılmış bir kâse dolusu Şarap, bir kap dolusu ince yağ, bir kâse dolusu, meyva, incir, üzüm, zeytin, arpa, parçalanmış mayalı ekmek ve yağlı ekmek ile doldurulmuş bir kap konmuştur. “...Ey sedir ormanlarının erkek tanrıları! Bakın sizin için özel bir kumaştan yapılmış bir başörtüsünden bir yol serdim, üstüne de lapa ve ince yağ koydum. Şimdi haydi gelin, bu yolun üzerinden yürüyün! Çalılıklar ayaklarınıza batmayacak, taşlar ayaklarınızı incitmeyecek. Dağlar sizin önünüzde dümdüz olsun, ırmakların üstüne köprüler kurulsun....”²⁶*

Hurriler’de görülen kurban kültü, eski Mezopotamya ve Ortadoğu halklarının kurban törenlerine çok benzerlik göstermektedir. Dini bir merkez olan bugünkü Karataş ilçesi yakınlarındaki Mağarsos kentindeki Athena tapınağına büyük İskender tarafından kurbanlar sunulmuştur. Bu kurbanlar aynı zamanda bir başka tanrıça olan Anfilokos onuruna da ithaf edilmiştir.²⁷ Ayrıca bu dönemde diğer yaygın dini inanışlar da büyü, tıp ve falcılıktır. Büyücülük, tıpla bağlantılı olarak insanların çeşitli olaylar sonucunda karşılaştıkları başta psikolojik durumlar olmak üzere hastalıkların tedavisinde, falcılık ise savaşlarda düşman ordusunun ne yapabileceği ve insanların geleceklarini ilgilendiren hususlarda kullanılmak-

²⁵ Ünal-Girginer, *age.*, s. 156.

²⁶ Ünal-Girginer, *age.*, s. 157–159.

²⁷ Ener, *Tarih Boyunca Adana Ovasına (Çukurova) Bakış*, s. 69; Gözde Ramazanoğlu, *Adana’da Tarih ve Tarihte Adana*, İstanbul 2010, s. 3-5; Uygur, *Tarihi, Turistik Yerleri ve Kentsel Dokusuyla Çukurova’nın Merkezi: Adana*, s. 12.

taydı.²⁸ Diğer taraftan Kizzuwatna döneminde yıllık kutlanan “Büyük Bayram” ve “Çağırma Bayramı” gibi dini bayram ve festivaller de görülmekteydi.²⁹

Adana çevresinde rahip kral anlayışı da hâkimdi. İktidara gelen krallar aynı zamanda halklarının dini lideri konumundaydı. Özellikle Kizzuwatna döneminde krallar rahip kral şeklinde ve bu yönüyle de krallara tanrısal bir rol biçmişti. Kizzuwatna kentlerini din adamlarının yönettiğini, bunların askeri bir güce sahip olmamalarına rağmen, mistik güçleri ve tıbbi uğraşları sebebiyle diğer krallıklardan itibar gördükleri bilinmektedir.³⁰ Adana bölgesinde hâkim olan bu anlayış dönemin komşu ülkelerinde eski Mısır'da Firavunların tanrısal karakterini anımsatmaktaydı. Zira Kizzuwatna döneminde Mısır Firavunları ile Kizzuwatna rahip krallarının ilişkilerini ortaya koyan yazışmalar da bunu göstermekteydi.³¹

Adana bölgesinde dini ve felsefi anlamda çok zengin bir geleneğe sahip merkezlerden biri de hiç şüphesiz Tarsus'tur. Tarsus sahip olduğu kültürel üstünlükten dolayı Hıristiyanlık öncesinden beri bilinen ve o dönemlerden itibaren çeşitli dini ve felsefi akımlara kaynaklık teşkil eden bir merkezdir.³² Bu özelliği ile Tarsus, zamanının bilim ve felsefi düşünce okulları ile ünlü Atina ve İskenderiye şehirlerine rakip olarak gösterilmekteydi.³³ Antik dönemlerde Tarsus, bulunduğu bölgenin en büyük sitesi, Kilikya'nın anakenti durumunda idi. Tarsus'un bu farklılığı o dönemlerde bir şehir için onursal bir üstünlük olarak kabul edilmekteydi. Yine Tarsus, yetiştirdiği filozof ve düşünürlerin sayısı ile de dikkat çekmekteydi. Batılı tarihçiler Tarsus'taki felsefi coşkunun, felsefeye verilen önemin Atina, İskenderiye gibi kültürel merkezleri aratmayacak derecede olduğunu belirtirler.³⁴ Dolayısıyla Tarsus, Kilikya'nın bilgi merkezi, bilginler şehri ve düşünce hayatının mühim bir kavşak noktasıydı.³⁵

Tarsus'ta hâkim olan tanrıların menşesine inildiğinde onların yerel kökenli olmakla birlikte Grek, Roma, Ortadoğu ve İran Pers karakterlerini de yansıttığı anlaşılmaktadır. Tarihsel süreçte Tarsus'un dini yapısında ilk olarak pagan kültürünün izlerini taşıyan inanç-

²⁸ Ünal-Girginer, *Kilikya-Çukurova: İlk Çağlardan Osmanlılar Dönemine Kadar Kilikya'da tarihi Coğrafya, Tarih ve Arkoloji*, s. 149.

²⁹ Ünal-Girginer, *age.*, s. 155.

³⁰ Uygur, *Tarihi, Turistik Yerleri ve Kentsel Dokusuyla Çukurova'nın Merkezi: Adana*, s. 10.

³¹ Ünal-Girginer, *age.*, s. 147–148.

³² Richard Wallace-Wynne Williams, *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*, Çev. Z. Zühre İlkelen, İstanbul 1999, s. 196.

³³ Bkz. <http://www.newadvent.org/cathen/14461b.htm>

³⁴ Wallece-Williams, *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*, s. 197.

³⁵ Darkot, “Adana”, s. 19.

lar ortaya çıkmıştır. Bunlar içerisinde en önde gelenlerden biri “Sandan” kültüdür. Tarsus’un yerli kültü olarak da kabul edilen bu inanç bir “sır” dini olarak kabul edilir. Sandan kültü, bir sır dini olarak ifade edilmekle birlikte, Yunanlıların Herkül’ü ile Romalıların Herakles’ine tekabül eden verimlilik tanrısı Tarsuslularca “Sandan” olarak isimlendirilir. Bu tanrı, Tarsus şehrinin kurucusu olarak kabul edilmiş ve Tarsus halkı onun adına yıllık anma festivali düzenlemiştir. Tarsuslu halkın geniş katılımı ile gerçekleşen bu festivalde bitki tanrısının yıllık ölüp dirilmesini temsil eden tören yapılırdı.³⁶ Grek kültüründe görülen tipik koruyucu ziraat tanrısı³⁷ sandan kültüründeki yıllık kutlanan ölüp-dirilme festivali ile Tarsus’ta kendini gösterir.

Sonuç

Adana, antik dönemlerden başlayarak Kiznuwatta Krallığı, Hititler, Asurlular, İnanlılar, Makedonyalılar ve Selefikilerin hâkimiyeti altında bulunmuştur. Roma İmparatorluğunda Çiçeron’un da valilik yaptığı dönemlerde bölgenin en önemli ticaret merkezidir. Roma egemenliğinden sonra M.S. III. yüzyılda Sasanilerin, IV. yüzyılda Bizanslıların, VIII. yüzyılda Abbasilerin, X. yüzyılda tekrar Bizanslıların, XI. yüzyılda Selçukluların, XII. yüzyılda Ermenilerin XIV. yüzyılda da Memlûklülerin eline geçerek tamamen Türk yönetimine girmiştir.

Tarihsel süreçte Adana ve çevresinde en eski dönemlerden itibaren dini inançların etkisini görmek mümkündür. Bu bölgedeki tanrı adlarının Sümer ve Babil’dekilerle benzerliğine rastlanmış, bunlara çeşitli ibadet ve kurban sunmak amacıyla tapınaklar inşa edilmiştir. Tanrılar tipik Yunan tanrıları karakterinde, insanlar gibi zaaf içerisinde, antropomorfik özellikler yansıtmıştır. Ayrıca bu dönemde dini inanışlarla birlikte yaygın olarak büyü, tıp ve falcılık, yıllık kutlanan dini bayram ve festivaller de görülmüştür. Netice itibarıyla Adana, antik dönemde dini inanç ve ritüeller açısından kendine özgü zenginlik içeren bir yerleşim birimi görünümünü hak etmiştir.

³⁶ Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara 2001, s. 95.

³⁷ Sergei Tokarev, *Dünya Halklarının Dinler Tarihi*, Çev. Rauf Aksungur, İstanbul 2006, s. 441.

Kaynakça

- DARKOT, Besim, "Adana", İslam Ansiklopedisi (M.E.B.) C. I, Eskişehir 1997
- ENER, Kasım, *Tarih Boyunca Adana Ovasına (Çukurova) Bakış*, Adana 1990
- ERDEM, Sargon, "Adana", TDVİA, Cilt: I, İstanbul 1988
- GÜNDÜZ, Şinasi, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara 2001
- HALİKARNAS BALIKÇISI, *Anadolu Tanrıları*, İstanbul 2010
- KARAUĞUZ, Güngör, "Hitit Mitolojisi", Mitoloji ve Din, Edt. Remzi Duran, Eskişehir 2012.
- KUZGUN, Şaban, *Dinler Tarihi Dersleri I*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1993
- RAMAZANOĞLU, Gözde, *Adana'da Tarih ve Tarihte Adana*, İstanbul 2010
- RAMSAY, W.M, *Tarsus (Aziz Pavlus'un Kenti)*, Çev. Levent Zoroğlu, Ankara 2000
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2002
- TANYU, Hikmet, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1973
- TOKAREV, Sergei, *Dünya Halklarının Dinler Tarihi*, Çev. Rauf Aksungur, İstanbul 2006
- UMAR, Bilge, *Türkiye Halkının İlk Çağ Tarihi*, İzmir 1982
- UYGUR, S., Haluk *Tarihi, Turistik Yerleri ve Kentsel Dokusuyla Çukurova'nın Merkezi: Adana*, Adana 2008
- ÜNAL, A., "Çukurova'nın Antik Devirlerde Taşıdığı İsimler ile Fiziki ve Tarihi Coğrafyası", Efsaneden Tarihe Tarihten Bugüne Adana Köprü başı, İstanbul 2000
- ÜNAL, Ahmet-Serdar Girginer, *Kilikya-Çukurova: İlk Çağlardan Osmanlılar Dönemine Kadar Kilikya'da tarihi Coğrafya, Tarih ve Arkoloji*, İstanbul 2007
- WALLACE, Richard -Wynne Williams, *Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası*, Çev. Z. Zühre İlkelen, İstanbul 1999
- YURTAYDIN, Hüseyin G.-Dağ, Mehmet, *Dinler Tarihi*, Ankara 1978.

Religious Belief in Adana in the Ancient Periods

Citation / ©-Yıldırım, M. (2014). Religious Belief in Adana in the Ancient Periods, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 14 (1), 35-48.

Abstract- *Adana is an important center today as it was in the previous periods in terms of its strategic position. With this feature of it, Adana has always taken place in the history as a city attracting attentions. Adana has had a lot of experience in the religious area throughout history as it showed many features political, economical, social, and cultural. It has been under the influence of various religious thoughts and movements in the historical process and embraced them more or less. Even if one simply takes a glance at streets of the Adana, he can see instantly them in the life style of the city.*

Keywords- *Adana, Anatolia, Religion, Kizzuwatna, Cilicia.*

“İslâm garip başladı...” Hadisine Orijinal Bir Bakış Açısı Getiren Mehmet Feyzî Efendi'nin Peygamberlik ve Sünnet Anlayışı

Doç. Dr. Bekir TATLI*

Atıf / ©- Tatlı, B. (2014). “İslâm garip başladı...” Hadisine Orijinal Bir Bakış Açısı Getiren Mehmet Feyzî Efendi'nin Peygamberlik ve Sünnet Anlayışı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 49-87.

Öz- “İslâm garip olarak başlamıştır, başladığı gibi tekrar garipliğe dönecektir; gariplere ne mutlu!” şeklinde nakledilen ve muteber hadis kaynaklarında oldukça yaygın olarak yer alan hadis, genellikle hep olumsuz bir algı bırakmış ve İslâm dininin gittikçe zayıflayıp, kıyamete yakın garip bir hale dönüşeceği, başladığı gibi zayıf bir halde sona ereceği şeklinde anlaşılmıştır. Ne var ki, hadis metninin sonunun “Gariplere ne mutlu!” şeklinde bitiyor olması, ortada üzülmeyi gerektirecek bir durum olmadığını ifade etmektedir. İşte Mehmet Feyzî Efendi de bu hadis hakkında oldukça olumlu bir bakış açısı geliştirmiş ve bundan müsbet bir anlam çıkarmıştır. Buna göre, hadis metninde yer alan “garip” benzerleri arasında eşsiz (adîmü'n-nazîr) anlamına gelmektedir ve bu da İslâm'ın tıpkı başladığı gibi eşsiz ve benzersiz olarak sona ereceğini ifade etmektedir. Bu çalışmamız, “Kur'ân'ın, ehâdîs-i Nebeviyye'nin ve ulemânın irşâdından başka çâre yoktur.” diyen ve hayatı boyunca Kur'ân ve Sünnet'e bağlı bir hayat süren Mehmet Feyzî Efendi'nin Peygamber ve Sünnet anlayışını da ortaya koymak suretiyle onun bu konular-daki kendine has bakış açısını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler- Peygamber, Sünnet, hadis, Mehmet Feyzî Efendi, gurebâ hadisi



MEHMET FEYZÎ EFENDİ'NİN (1912-1989) KISACA HAYATI

Mehmet Feyzî Efendi, büyük vatan şâiri Mehmet Emin Yurdakul'un, “Bir yerin adına denince Türk ülkesi, gözüm bayrak arar, kulağım ezan sesi!” dizelerinde dile getirdiği gibi, Anadolu'nun bağıryanık vatan toprağı Kastamonu'nun ezan sesleriyle yankılanmaya devam etmesinde hiç şüphesiz en büyük emek sahiplerinden biridir.

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

Son dönem Kastamonulu en etkili fikir adamlarından Mehmet Feyzî Efendi, Temmuz 1912'de Kastamonu'da doğmuştur. Babası İzzet Efendi, annesi Hâfıza Ayşe Hanım'dır.¹ Mahalle mektebindeki tahsilinden sonra Hafız Ömer Fâzîl Aköz'den hıfzını tamamlamış ve kıraat dersleri almıştır. Ayrıca Hafız Tevfik, Hafız Abdurrahman ve Reisülkurra Hoca Kâmil Efendi'lerden temel İslamî ilimlerle ilgili dersler okumuştur. Muvazzaf ve ihtiyat askerlik görevleri sebebiyle İstanbul'da bulunduğu 1935-1937 yılları arasında Nevşehirli Hacı Hayrullah Efendi, Hüsrev Hoca ve Abdülhakim Arvasî gibi âlimlerin tefsir ve hadis derslerine katılmıştır. Askerliği süresince erata Kur'an öğretmiş, tâlim ve tecvid dersleri vermiştir. Annesinin vefatından sonra teyzesi tarafından evlat edinilen Mehmet Feyzî'nin "Pamukçu" olan soyadı "Şallıoğlu" şeklinde değişmiştir. Askerlik dönüşünde o yıllarda Kastamonu'da ikamet eden Said Nursi'den dersler almış, "Serkâtibi" olarak onun hizmetinde bulunmuş ve *Risâle-i Nur*'un tamamını müellifine okumuştur. Said Nursi ile olan yakınlığı sebebiyle açılan davalarda yargılanmıştır. Bu yüzden 1943'te Denizli Cezaevi'nde dokuz ay, 1948'de Afyon Cezaevi'nde on ay süreyle mahpus kalmış ancak her iki davadan da beraat etmiştir. 1957'de Muallim İbrahim Efendi'nin kızı Melek Hanım'la yaptığı evlilikten biri erkek beş çocuğu dünyaya gelmiştir. Uzun yıllar yüksek tansiyondan mustarip olan Mehmet Feyzî Efendi 1975'te ciddi bir böbrek rahatsızlığı, 1983'te de kısmi felç geçirmiştir. Mi'rac kandiline denk gelen 4 Mart 1989 tarihinde Kastamonu'da vefat etmiş, cenaze namazı Hz. Pir Şeyh Şa'bân-ı Velî Camii'nde kılınmış ve Gümüşlüce Mezarlığı'ndaki aile kabristanına defnedilmiştir.² Gıyâbî cenaze namazının pek çok farklı merkezde kılındığı

¹ Talebelerinden merhum Hüseyin Eroğlu'nun, Kastamonu Nüfus Müdürlüğü'nden çıkardığı şecereye göre Mehmet Feyzî Efendi'nin büyük dedeleri Medine-i Münevvere'den gelmiş olup kendilerine "Köle-oğulları" denilmiştir. Nüfusta yer alan bilgiler şu şekilde verilmiştir: İzzet Efendi (babası, 1291), Hüseyin Efendi (dedesi, 1258), Ahmet Efendi (büyük dedesi, 1222), Abdullah Efendi (babasının dedesi?). Bkz. Kalaycı, Şaban, *Karanlıktan Aydınlığa*, s. 242-243, Hamle Yayınları, İstanbul 1996.

² Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Özdağ, Musa, *Feyizler Sultanı Mehmet Feysi Efendi ve Feyizlerden Damlalar*, Kutlu Bilgi Yayınları, Kastamonu 2010; Küllüoğlu, Rafet, *Mehmed Feyzî Efendi'den Feyizli Sözler*, s. 12-30, Cihan Yayınları, İstanbul ts.; Baltacı, Burhan, "Şallıoğlu, Mehmet Feysi", *DİA*, XXXVIII, 310, İstanbul 2010. Mehmet Feyzî Efendi'nin hayatı ve fikirleri hakkında ayrıca bkz. Özdağ, Musa, *Kastamonu'nun Manevî Mimarları-1 -Mehmed Feyzî Efendi*, Türkiye Kamu Çalışanları Kalkınma ve Dayanışma Vakfı (Türkav) Kastamonu Şubesi Kültür Hizmeti, Kastamonu 2013; Atasoy, İhsan, *Bedüzzaman'ın Sır Kâtibi Mehmed Feysi Efendi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2009; Küllüoğlu, Rafet, "Mehmet Feyzî Efendi'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", *Mehmed Feyzî Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu- 8 Mart 1998 Kastamonu*, s. 24-40, Ziya Ofset, İstanbul 1998; Cebecioğlu, Ethem, "Mehmed Feysi Efendi", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, X, 291-293, İstanbul 1996; Şahiner, Necmeddin, *Üç Feyizli Nur*, s. 21-87, 68, Şahdamar Yayınları, İzmir 2009; Özer, Ahmed, *Kastamonu Fedâkârları*, s. 75-135, Işık Yayınları, İzmir 2010.

Bazı eserlerde (mesela bkz. Baltacı, 310; Şahiner, s. 21; Özer, s. 75) Mehmet Feysi Efendi'nin doğum tarihi olarak kaydedilen 28 Mart 1912 tarihi, yakın talebesi Musa Özdağ tarafından bizzat Mehmet Feysi Efendi'nin sözlü beyanlarına ters düştüğü için doğru bulunmamıştır. Biz de bu yüzden Özdağ'ın "yaz mevsimi, Temmuz'un sonu" ifadelerinden (*Feyizler Sultanı*, s. 20) dolayı burada Temmuz 1912 tarihini esas aldık. Ayrıca Şahiner tarafından kaydedilen ve 15 Haziran 1944 Denizli Ağır Ceza

bilinmekle birlikte, bunlardan en enteresanı şüphesiz Mekke-i Mükerrerme'de Ka'be-i Muazzama'da Amasyalı Nimetullah Hoca'nın kıldırılmış olduğu giyâbî cenaze namazıdır.³ Rahmetullahi aleyhi ve aleynâ ecmaîn.

TAHSİL HAYATI, OKUDUĞU VE OKUTTUĞU KİTAPLAR

Mehmet Feyzî Efendi'nin tahsil hayatına baktığımızda onun, askerlik öncesi ve sonrasında oldukça yoğun bir eğitim faaliyetinin içinde yetiştiğini söylememiz mümkündür.

Tahsiline ilk olarak mahalle mektebi denilen bir çeşit anaokulunda başlamıştır. Mahalle mektebinin hocası, aynı zamanda komşuları da olan "**Çerkez Hoca Hanım**" diye meşhur **Ayşe** hanımdır. Kıvrak bir zekâyâ, dirayetli bir muhakeme gücüne, kuvvetli bir hafızaya ve otoriteye sahip, aynı zamanda güçlü bir hâfız olan bu hoca hanım, çevresinde son derece sevilen, sayılan ve bir çok konuda kendisine danışılan yüksek karakterli bir şahsiyettir. Mehmet Feyzî Efendi'nin ileriki hayatında, bu hoca hanımın sayılan bazı karakterleri, belli açılardan öz benliğinde yer edecek ve çevresindeki insanlara açılımında oldukça etkili olacaktır.⁴

Mehmet Feyzî Efendi, yedi yaşına bastığında, o zamanın ilkokulu durumunda olan "**Yârabcı**" adındaki ilk mektebe kaydolmuştur. Bu okul, altı senelik olup, üç ayrı devreden ibaretti. İlk iki senelik kısma "**ülâ**" (ilk), ikinci iki senelik bölüme "**vüstâ**" (orta), son iki yıllık devreye de "**uhrâ**" (son) denilirdi. O dönemde bu okullarda eğitim ve öğretim o kadar ciddi ve sıklıdır ki çok az kişi ancak son bölüme gelir ve okulu bitirebilirdi. Mehmet Feyzî Efendi, adı geçen okulu yüzünün akıyla başarılı bir şekilde bitirmiş, bu okulda kültürünü oldukça artırmıştır. Bir bakıma o günün altı senelik tahsili, bugünün ilk, orta ve belki de lisesini kapsayan bir önemi ve değeri haizdir. Mehmet Feyzî Efendi bu okulda tarih, coğrafya, fen, fizik, kimya, kozmoğrafya, psikoloji ve sosyoloji gibi dersler okumuştur.⁵

Mehmet Feyzî Efendi, bu sıralarda zâhirî ve bâtinî ilimlerde tam bir uzman olan Sinan Bey Camii imamı ve Nasrullah Camii hatibi **Kurrâ Hâfız Ömer Aköz Efendi** ile tanışmış ve kendisinden Kur'ân-ı Kerim **hıfzını ve tâlimini** ikmal etmiştir. Ayrıca ondan **ilm-i irtifâ** öğrenmiş, *Mukaddeme-i Cezeriyye* ve *Tecvîd-i Edâiyye*'yi okumuştur.⁶

Mahkemesi tarafından hazırlanan beraat kararında Mehmet Feyzi Efendi'nin 1328 doğumlu olduğu belirtilmiştir ki bu durumda kendisinin doğum yılı da milâdî 1910-1911 yıllarına tekabül etmektedir. Bkz. Şahiner, s. 21, 64.

³ Kalaycı, *Karanlıktan Aydınlığa*, s. 96.

⁴ Özdağ, *Feyizler Sultanı*, s. 36-37.

⁵ Özdağ, *Feyizler Sultanı*, s. 37.

⁶ Hafız Ömer Efendi, Mehmet Feyzî Efendi'nin Kur'ân-ı Kerim tâliminin ve harfleri telaffuzunun yaratılan gelen fitrî bir özellik olduğunu dile getirmiş. Mehmet Feyzî Efendi de hocası Hafız Ömer Efendi hakkında bilgi vermiş ve ondan ne kadar ders aldığı sorulduğunda şöyle demiştir: "Çok aldım; küçüklüğümden beri ders aldığım gibi İstanbul'da asker iken de ders almıştım. Kastamonu'da Nasrullah

Yine, Kastamonu hocalarından tâlim-i Kur'ân'da ders arkadaşı olan Mercanzâde lakabıyla bilinen **Hafız Tefvik Efendi**'den askerlik öncesinde ve sonrasında *Kıraat-ı Seb'a'yı*; **Hafız Abdurrahman Efendi**'den *Sarf-Nahiv* ve fıkhîtan *Halebî'yi*; **Hoca Mehmet Kâmil Efendi**'den *Mültekâ'yı*, âdâptan *Şir'atü'l-İslâm'ı* ve akaitten *el-Fıkhü'l-Ekber'i* okumuşlardır.

İlme olan aşkı ve şevki askerliğinde de devam etmiş, buna bağlı olarak askerlik süresince de cumartesi-pazar evci çıktıklarında ilim ve tedrisat meclislerine devam etmişlerdir. Bu meyanda cumartesi günleri evci çıkar ve Fatih dersiâmlarından ve aynı zamanda akrabası olan **Hoca Ahmet Efendi**'nin evinde misafir olurdu. Pazar günleri öğleden evvel Sultan Ahmet Camii'nde Ayasofya hocalarından **Nevşehirli Hacı Hayrullah Efendi**'den *Tefsir-i Âlûsî* okurlardı. Öğle namazından sonra Fatih'de **Hüsrev Hoca Efendi**'den *Buhârî-i Şerîf*, ikindiden sonra da Beyazıt Camii'nde **Seyyid Abdulkahim Arvâsî**'nin verdiği Fahrüddin er-Râzî'nin *Tefsir-i Kebîr* derslerini dinlemeğe giderdi.

Askerliği süresince İstanbul'un bu seçkin ulemasının derslerine devam etmekle beraber kışlada ilmî sohbetlerde bulunurdu. Bu sohbetlere erat ve subaylar katılır ve burada kendisine sorulan ilmî sorulara etraflıca cevaplar verirdi. Hatta erat içerisinde okuttuğu kimselerden bazılarının daha sonra sivil hayatlarında imamlık görevi aldıkları bilinmektedir.

Mehmet Feyzî Efendi askerlik dönüşünde, kendisinden daha önce Kastamonu'ya gelmiş olan **Bediüzzaman Said Nursî** ile tanışmış ve onun hususî hizmetinde bulunmuş, ondan Kelâm, İslâm Felsefesi ve Mantık'a dair dersler almıştır. 1940'lı yıllarda Denizli ve Afyon mahkemelerindeki müdafaasında Mehmet Feyzî Efendi, bu hocasından aldığı eğitimden şöyle söz etmiştir: “...*Ben Risâle-i Nur müellifini beş senedir tanırım. Üç senedir mütemediyen hakâik-i imâniyye ve Kur'âniyye'yi ders almak için yanına gittim ve eserlerinin çoğunu okudum...*”; “...*Fuyûzât-ı ilmiyyesiyle ve yüz otuza varan âsâr-ı kutsiyyesinin hakâikiyle beni iman yolunda terakki ettiren bu mümtaz allâme-i zamana sönmez bir varlıkla hürmetim vardır. Bu hürmetim ebade kadar inşallah gidecektir.*”⁷

Mehmet Feyzî Efendi daha sonra hususî ilmî çalışmalarını âsûde bir şekilde yürütmek, isteyenlere ders vermek ve aynı zamanda bütün bu çalışmaların bir meyvesi olan bereketli sohbetleriyle ziyaretine gelenleri Rasûlullâh'ın akvâl ve ahvâline cezbetmek gibi hizmetlere yönelik olarak evinin bir odasını derslane edinmiştir.

Camii'nde hatiplik, Sinanbey Camii'nde de imamlık yapmıştı. Eskiden öyle idi, sonradan imam ve hatiplik birleştirildi. Şurada (evine yakın bir yeri tarif ediyor) bir mescid vardı, yıkıldı. Kayınpederi orada idi. Hafız Ömer Efendi de orada mukâbele okurdu. Aslen buralı (Kastamonulu) idi. Medine'de de mukâbele okumuş; hesap yönü de kuvvetli bir zâttı. Allah rahmet eylesin.” Bkz. Kalaycı, *Karanlıktan Aydınlığa*, s. 231, 237, 367. Hafız Ömer Efendi'nin hayatı ve hocaları hakkında bilgi için ayrıca bkz. Küllüoğlu, *Feyizli Sözler*, s. 52, 218-220.

⁷ Özer, *Kastamonu Fedakârları*, s. 117, 121.

Mehmet Feyzî Efendi derslerini çoğu zaman günümüz tekniğine uygun olarak *yazdırma, önceden hazırlanma, ödev verme ve soru cevap* tarzında yürütmüş; öğretilen konuları daha sonra özetleyip ana fikrini belirleme yönüne giderek, öğrencilerin verilen dersi daha sağlam ve pratik bir şekilde kavramalarını sağlamıştır. Okutmuş olduğu **dersler** arasında, Arap dili grameri (sarf-nahiv), akâid, kelâm, fıkıh, tefsir, hadis ile tasavvufa dair çeşitli kitaplar yer almaktadır. Ayrıca ve özellikle Kur'an-ı Kerim'in okunması ve okutulmasıyla ilgili olarak çeşitli tecvid ve kıraat kitaplarını, hem *teorik* olarak okutmuş, hem de *pratik* olarak ders vermiştir. Bu kitaplar içerisinde **İlm-i Tashîh-i Hurûf (Tâlim), Aşere, Takrîb, İthaf** ile ilgili eserler vardır. Kendisinden ders alanlar arasında profesörler, öğretmenler, müftüler, vaizler, imamlar ve sair meslek mensupları ile halk tabakasından nice insanlar bulunmaktadır.⁸

Nice öğrenciler yetiştiren Mehmet Feyzî Efendi'nin talebelerine bizzat okuduğu/okuttuğu ya da kendi gözetiminde okunmalarını sağladığı eserlerden bir kısmı⁹ şunlardır:

1. *Sarf-Nahiv*,
2. *Fıkh-ı Semerkandî*,
3. *İhyâu Ulûmiddîn* (akâid ve hac bahsi),
4. *Şemâil-i Şerîf Şerhi* (Aliyyü'l-Kârî),
5. *Hadis-i Erbaîn Şerhi* (Birgivî, Akkirmânî, İsmail Hakkı Bursevî),
6. *Hülâsatü'l-Buhârî / Tecrîd-i Sarîh Şerhi* (Şerkavî)¹⁰,
7. *Akâid-i Nesefî Şerhi* (Sâ'düddîn Taftezânî),
8. *Cezerî Tecvidi* (Osmanlı Türkçesi),
9. *Kenzu'l-ummâl* (Müttakî el-Hindî),
10. *Mârifetnâme* (Erzurumlu İbrahim Hakkı),
11. *Muhammediyye Şerhi* (İsmail Hakkı Bursevî)¹¹,
12. İsmail Hakkı Bursevî'nin şiirleri,
13. *Pendnâme Şerhi*¹²,

⁸ Özdağ, *Feyizler Sultanı*, s. 86. Mehmet Feyzî Efendi'nin ders okutma usûlü hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Küllüoğlu, "Mehmet Feyzî Efendi'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", s. 33-40.

⁹ Burada bahsedilen kitaplar için bkz. Kalaycı, *Karanlıktan Aydınlığa*, s. 103, 139, 178, 292-293.

¹⁰ Abdullah b. Hicazî b. İbrahim el-Ezherî Şerkavî'nin (v. 1227/1812) *Fethu'l-mübdi bi-şerhi Muhtasarî'z-Zebîdî* adlı eseri olmalıdır.

¹¹ *Şerh-i Muhammediyye: Ferâhu'r-ruh* adlı eserdir ki, Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin (v. 857/1453) kitabı üzerine İsmail Hakkı Bursevî tarafından yapılan bir şerhtir.

14. Mevlânâ'nın menâkıbıyla ilgili bir kitap,
15. *Divan-ı Alevî* (Ali isminde bir müellife ait),
16. *İslam'da Kardeşlik Hukuku* (İmam Şa'rânî),
17. *Tasavvuf ve Hayat* (İmam Şa'rânî),
18. *Mürtede Ait Hükümler* (İmam Şa'rânî),
19. *Kitâbü'l-İbrîz*¹³,
20. *İnsan-ı Kâmil*¹⁴,
21. *Nakşibendîlerle ilgili bir kitap* (Muhammed Parsa).¹⁵

Önde gelen talebelerinden, emekli imam-hatip merhum İbrahim Küçük'ün beyanlarına göre de Mehmet Feyzî Efendi 1950-1960 seneleri arasında 10 yıl süreyle kendilerine Arapça ve çeşitli kitaplardan Akâid-i İslâmiyye'nin yanısıra, *Şemâil-i Şerifi*, *Hadîs-i Erbaîn Şerhi*'ni, İbn Kemal'in *Risâle-i Münîre*'sini, İmam-ı A'zam'ın *Fıkh-ı Ekber*'inin *Ebû'l-Müntehâ Şerhi*'ni, *Buhârî-i Şerifi*, İmam Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmiddîn*'inden Akâid bahsini, muhtelif eserlerden İslâm Fıkhı'nı, yine akâidden *Emâlî* metnini, *et-Ta'lim ve'l-müte'allimî* (*Ta'limü'l-müte'allim* olsa gerek) okutmuş, *Nesefî*, *İbn Abbas*, *Hâzin* ve *Kâdî Beyzâvî* tefsirlerinden okuduklarını takip etmiş; zaman zaman bir kısmını yazdırarak ve serbest bir şekilde müzakere ettirerek çok esaslı bir tedrisat faaliyetine girişmiştir.¹⁶

Bir diğer talebesi ise bunlara ilâveten *Ta'limü'l-müteallim* (Zernûcî), *Tenkîhu'l-keîâm fî akâidi ehli'l-İslâm* (Abdüllatif Harputi), *Cevheru'l-akîd*, *İlm-i hadîsi şerif* adlı eserleri de eklemiş ve Mehmet Feyzî Efendi'nin ayrıca bazı talebelerinin çeşitli tefsirlerden okumalarını takip ettiğini ve Kur'ân tâlimi derslerini 1980'li yıllara kadar devam ettirdiğini zikretmiştir.¹⁷

¹² Muhtemelen İran edebiyatından ahlâkla ilgili bir kitap olan ve Mehmed Murad Nakşibendî Şeyh Hafız (1788-1848) tarafından yazılan *Kitab-ı ma hazar Şerh ala Pend-i Attar: Pendname-i Attar Şerhi* olmalıdır. Hazırlayanlar: Muhammet Altaytaş, Emir Hüseyin Yiğit, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012.

¹³ Abdülaziz b. Mes'ûd b. Ahmed ed-Debbağ, Abdülaziz Debbağ (v. 1132/1720), *Kitabü'l-ibriz*: Der. Ahmed İbn Mübarek, tercüme: Abdullah Arıç, H. Mehmed Yeniler, Seha Neşriyat, İstanbul 1997.

¹⁴ Muhtemelen İbrahim Hakkı Erzurumî'nin (v. 1194/1780) *İnsan-ı Kâmil* adlı eseridir. Sadeleştiren: İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yayınevi, İstanbul ts. Aynı isimli Kutbüddin Abdülkerim b. İbrahim Abdülkerim el-Cîlî'ye (v. 832/1428) ait de bir eser vardır. Çev. Abdülkadir Çiçek. Üçdal Neşriyat, İstanbul 1974.

¹⁵ *Risale-i Kudsiyye: Muhammed Bahaeddin Hazretlerinin Sohbetleri* adıyla neşredilen ve Hacı Ebû'l-Feth Celaleddin Muhammed Parsa b. Muhammed, Muhammed Parsa'nın (v. 822/1420) eseri olabilir. Çev. Necdet Tosun, Erkam Yayınları, İstanbul 1998.

¹⁶ Kalaycı, *age.*, s. 18-19.

¹⁷ Küllüoğlu, "Mehmet Feyzî Efendi'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", s. 32-33. Ayrıca bkz. Özdağ, *Mehmet Feyzi Efendi'den Feyizler*, I, 12, Hamle Yayınları, İstanbul 1992.

Sayıcı az da olsa Mehmet Feyzî Efendi'nin bizzat kendisinin kaleme aldığı ve bizlere yazılı olarak intikal eden bazı eserler de vardır. Bunlar arasında *Risâle-i Nûr* serisinden *Asây-ı Musa*'da geçen Arapça kelimelerin manalarını açıklamak için bizzat Said Nursî'nin isteği üzerine yazdığı ve onun büyük takdirini kazanan bir **Lügatçe**, *Tarihçe-i Hayat*'da yer alan Üstâd'ın Kastamonu'daki yılları hakkındaki bilgiler, Said Nursî ve diğer bazı sevdiği için yazdığı mektuplar, *Risâle-i Nûr* konusunda kaleme aldığı bir şiir ile *Kim Dergisi*'nin iftiralarına karşılık yazdığı cevabî tezkîp mektupları da bulunmaktadır.

Mehmet Feyzi Efendi, adı geçen *Lügatçe*'yi Said Nursî'nin arzusuna uyarak Arapça alfabeyi esas alarak tertip etmiştir. Ancak bu *Lügatçe*, sadece Osmanlıca *Asây-ı Musa*'nın İnebolu teksir baskılı nüshasının arkasında yer almakta olup, her nedense daha sonra basılan Latince baskılarda yer almamıştır.¹⁸ Yani *Asây-ı Musa* isimli bu kitap için hem de müellifinin isteği üzerine hazırlanmış söz konusu sözlük, mezkur kitabın sonunda basılması gerekirken, sonraki yıllarda basım aşamasında her ne olmuşsa bu kitapla birlikte neşredilmemiştir. O küçük lügatın ne amaçla basımdan çıkarıldığı, buna nasıl cüret edilebildiği hâlâ meçhul bir konudur. Bu *Lügatçe*'ye İhsan Atasoy bir kitabının sonunda yer vermiş, buraya lügatçenin Osmanlı Türkçesi ile yazılmış orijinal nüshasına ait ilk sayfanın fotokopisini de eklemiştir.¹⁹ Burada Mehmet Feyzî Efendi tarafından yazılan *Lügatçe* ile ilgili olarak Atasoy'un yazdıklarından bir bölümü aynen vermek isyozuz.

Sıddık Dursun aktarmaktadır: “Mehmet Feyzî Ağabey bir hatırasını şöyle anlatmıştı: ‘Birgün Üstad’la beraber *Risâle-i Nur* okuyorduk. Bazı kimseler, *Risâle-i Nur*’un bazı kelimelerini kendilerine göre değiştirip öyle basmışlar. Üstad bunları görünce çok hiddetlendi. Bıçağını çıkarıp o kelimeleri kazıyarak, ‘Feyzi kardeş, *Risâle-i Nur* için lügatçe hazırlamak icap etmektedir. **Sen derhal *Asây-ı Musa*’dan başla ve bütün külliyata lügatçe hazırla!’ dedi. Ben de bu emir üzerine lügatçe hazırladım. Üstad Hazretleri de lügatçeyi *Asây-ı Musa*’nın arkasına koyarak teksir yaptırdı. Ve bir de takriz yazmıştım.’ Ben dedim: ‘Efendim, lügatçeli ve takrizli nüsha bende var. Fakat maalesef sonradan yapılan baskılarda çıkarılmış!’ Çok kibar bir dille, ‘Herhalde kardeşler kâğıt bulamamışlar, onun için olsa gerek’ diyerek latif ve kibar bir şekilde yorumladı. Ve ‘Sende varsa bana getirebilir misin?’ dedi. Ben heyecanlandım ve ikinci bir gelişimde o nüshayı götürdüm. Çok mütehasis oldu**

¹⁸ Atasoy, İhsan, *Bediüzzaman'ın Sır Kâtibi Mehmed Feyzi Efendi*, s. 143-147, Nesil Yayınları, İstanbul 2009.

¹⁹ Atasoy, *age.*, s. 360-383. Mehmet Feyzî Efendi'nin ilmi emanetinin okuyucularla buluşmasına vesile olmasından dolayı kendisini tebrik ediyoruz.

ve takrizi okumamı istedi. Ben okudum, o da dinledi. Çok memnun olduğunu ifade ederek teşekkürlerini bildirdi.²⁰

Mehmet Feyzî Efendi'nin yazılı emanetlerinden bir diğeri olan mektuplarına gelince; Said Nursî'ye yazılan mektuplardan bir kısmı *Risâle-i Nur*'ların içerisinde yer almaktadır. Bazı sevdikleri için yazdıkları ise diğeri bir kısım eserlerde muhafaza edilmiştir.²¹

Bütün bunlarla birlikte Mehmet Feyzî Efendi'nin inanç, ahlâk, ibâdet, muâmelât vs. gibi İslâm'ın çeşitli meselelerini ilgilendiren görüşlerini çoğunlukla talebelerinden bir kısmının gerek onun hayatında gerekse vefatından sonra yazdıkları eserlerden tespit etme imkânına sahibiz. Ancak bu konuda yine de oldukça şanslı olduğumuzu bilmemiz gerekir. Çünkü mesela onun güzide talebelerinden Musa Özdağ, daha Mehmet Feyzî Efendi'nin sağlığında onun sözlerinden bazılarını açıkladığı ve kendisine tashih ettirdiği yaklaşık iki ciltlik defterlere sahiptir.²² Özdağ'ın kaydettiği bu bilgiler daha sonra *Feyizler* adıyla neşredilen 8 ciltlik bir serinin temelini oluşturmuştur. Bu kitaplarda Mehmet Feyzî Efendi'nin görüşlerinin yorumunu oldukça ayrıntılı olarak öğrenme imkânımız vardır.

Yine onun diğeri bir mümtaz talebesi ve yayın hayatında pek çok esere imza atmış bir yazar olan emekli öğretmen Muzaffer Ertaş (Şaban Kalaycı) da *Karanlıktan Aydınlığa* ve *Mehmet Feyzî Efendi'den Menkıbeler- Karanlıktan Nura* adlı iki eserinde, Mehmet Feyzî Efendi'yi hayatı boyunca ziyaret ve ona talebelik etmiş, bunlardan bugün önemli bir kısmı dâr-ı bekaya göçmüş onlarca kişinin hatıralarını çok sağlam bir şekilde alıp kaydetmiş ve yayınlamıştır. Bu hatıraların çok erken bir dönemde, yani Mehmet Feyzî Efendi'nin vefatından hemen sonra başlayarak ilk 5-6 yıl içinde, hem de Muzaffer Ertaş gibi son derece dikkatli ve titiz bir ilim aşığı tarafından kayıtlara geçirilmiş olması oldukça önemlidir. Böylelikle hatıraların içine hurafeler karışmadan ve unutma illeti onları mualel hale düşürmeden bunların korunması yoluna gidilebilmiştir.

Ayrıca yine talebelerinden Rafet Küllüoğlu'nun *Feyizli Sözler* kitabı ile İhsan Atasoy'un daha çok öncekilerin bir derlemesi hüviyetinde olan *Bediüzzaman'ın Sır Kâtibi*

²⁰ Atasoy, *age.*, s. 143-144. Ayrıca yazar Mehmet Feyzî Efendi'nin yazdığı takdim yazısını da bir fotokopisiyle birlikte kaydetmiştir (bkz. s. 144-146).

²¹ Söz konusu mektuplardan örnekler ve *Kim Dergisi*'ne yazdığı cevâbî mektuplar için bkz. Kalaycı, *Karanlıktan Aydınlığa*, s. 133-136, 368; Küllüoğlu, *Feyizli Sözler*, s. 212-217, 222-231; Atasoy, *age.*, s. 122-130, 131-133 (şiiir), 141-143, 161-166; Şahiner, *Üç Feyizli Nur*, s. 77-78 (şiiir), 79-81; Özer, *Kastamonu Fedakârları*, s. 91-97 vd., 115-116 (şiiir), 122-125. Mehmet Feyzî Efendi'nin mektup yazdığı nadir birkaç kimseden ikisi olan Mehmet Melekoğlu'na ve Musa Özdağ'a yazdığı bazı mektuplar için ise bkz. Kalaycı, *age.*, s. 298, 309, 311-312; Özdağ, *Feyizler*, II, 11-15; a.mlf. *Kastamonu'nun Manevî Mimarları-1*, s. 63-65.

²² Kalaycı, *age.*, s. 6.

Mehmed Feyzî Efendi isimli eseri de Mehmet Feyzî Efendi'nin görüşlerini yansıtan eserlerden biri durumundadır.²³

Mehmet Feyzî Efendi, hayatı boyunca bütün hal ve hareketlerinde Allah Teâlâ'yı ve Hz. Peygamber'i (s.a.) manevî olarak yanında bilmiş, böylece "ihsân" sırrına ermiş ve ona göre yaşamış bir âlimdir. Onun bu durumuna kendisini yakından tanıyan talebeleri bizzat şahitlik etmişlerdir.²⁴ İşte biz de bu çalışmamızda Mehmet Feyzî Efendi'nin Peygamber ve Sünnet anlayışını tespit ederken onun meşhur talebelerinin eserlerinden büyük ölçüde istifade etme yoluna gittik.

MEHMET FEYZÎ EFENDİ'NİN PEYGAMBER ANLAYIŞI

Mehmet Feyzî Efendi'nin anlam dünyasında peygamberlik (nübüvvet) kurumunun belirgin bir yeri vardır. Ancak onun Peygamber anlayışı konusuna girmeden önce Mehmet Feyzî Efendi'nin kendi eseri olan *Lügatçe*'de²⁵ gerek Hz. Peygamber ve gerekse diğer peygamberlerle ilgili olabilecek bazı kavramlara nasıl anlam verdiğini kısaca göstermek istiyoruz. Böylece onun bu konulara dair bakış açısını daha net görme imkânımız olacaktır.

Burhân-ı Nâtık, Burhân-ı Sâdık: "Nâtık, sadık burhan ki Rasûl-i Ekrem *aleyhi's-salâtü ve's-selâm*'dir. Cenâb-ı Hak her peygambere risâlet ve nübüvvetin doğruluğunu ve sıdkını kavmine inandırmak ve kabul ettirmek için bir burhan vermiş. Fakat Fahr-i Âlem'in bütün vücûd-i şerifini burhan eylemiş..."

Dellâl-ı Rubûbiyet: "Rubûbiyet-i İlahiyye'ye dellâl olan Muhammed-i Arabî Hazretleri."

Dellâl-ı Saltanat: "Saltanat-ı İlâhî dellâli olan Fahr-i Âlem Hazretleri..."

Dellâl-ı Vahdaniyet: "Vahdaniyet-i İlahiyye'ye ziyadesiyle irşad edici olan Rasûl-i Ekrem *aleyhi's-salâtü ve's-selâm*."

Ehl-i Sünnet: "İtikadiyâta şeriat-ı Ahmediyye'ye ve ashâb-ı Muhammedî'ye (a.s.) tâbi olup Rasûl-i Ekrem'in (a.s.) hadis-i şeriflerinden zâhir olan hakikat ne ise ve ashâb-ı kiramin hali ne üzere câri ise onu bi-hakkın ispat eden cemaattir."

Fetret zamanı: "Vahiy ve ahkâm-ı semâviyyenin sükût vakti ki, iki peygamber-i zî-şânın mâbeyninde olan zaman."

²³ Mehmet Feyzî Efendi hakkında yazılan eserler ve diğer çalışmalar için ayrıca bkz. Özdağ, *Kastamonu'nun Manevî Mimarı-1*, s. 71-78, 82-86.

²⁴ Mesela bkz. Özdağ, *Feyizler Sultanı*, s. 83.

²⁵ Buraya karışık olarak aldığımız kelimeler için bkz. Atasoy, s. 361-383.

Hakikat-i Muhammediyye: “İsm-i A’zam’ın mazharı, şecere-i kâinatın nüvesi, bütün kemâlâtın merkezi olan nûr-i Muhammediyye, rûh-i Muhammediyye, zat-ı Muhammediyye.”

İrhâsât: “Peygamberlere, nübüvvetlerinden evvel, ileride peygamberliklerine delil olacak zuhur eden harikuladeler.”

Muhbir-i Sâdik: “Haberleri hakikat-i hale ve işleri sözlerine ve âhirkî muamelesi evvelki muamelesine muvafık ve mutabık olan, doğru haber verici.”

Mürşid-i Ekmel: “Pek mükemmel bir tarzda saadet yolunu ins ve cinne, belki bütün mahlûkata gösteren ve tarik-i hidayete irşad eden Rasûl-i Ekrem *aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm*’dır.”

Mütevatir: “Gayet kesretli bir cemaat-i azime tarafından ihbar ile sabit olan bir haberdur ki, akl-ı selim o cemaat-i azimenin kizb üzere ittifaklarını asla tasavvur edemez.”

Tevâtür: “Öyle kesretli bir cemaat-i azimenin ittihat ve ittifaklarıyla sabit olan bir haberdur ki, asla o cemaat-i azimenin yalana, kizbe ittifak etmelerini akl-ı selim tasavvur edemez.”

Nebiy-i Ümmî (a.s.): “Rasûl-i Ekrem *aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm*’ın bir vasf-ı şerîfidir. Okuyup yazmayı talim etmeyen bir kavim içinde neş’et etmekle okuyup yazmamış. Bu vasıf, Rasûl-i Ekrem *aleyhi’s-selâm* hakkında pek büyük bir fazilettir. Çünkü tâlim etmeden gayet âlî bir din tebliğ ve kutsî bir medeniyet tesis etmiştir ki, bâhir bir mucizedir.”

Nişâne-i tasdik: “Nübüvvet ve risâletlerinin doğruluğunu kavimlerine inandırmak ve kabul ettirmek için Cenâb-ı Hak tarafından peygamberlere verilen tasdik âlâmeti, burhanı, hücceti olan mucizelerdir ki, izn-i Hak’la peygamberlerin ellerinde zuhur etmiş binler harikuladelerdir. *Mûcizat-ı Ahmediyye Risâles*’inde Üstadımız üç yüzden ziyade Rasûl-i Ekrem’in zâhir ve bâhir mucizelerini pek mükemmel beyan buyurmuşlar ve evvelinde mucizenin hakikatini pek kıymetli bir mukaddemeyle izah buyurmuşlar.”

Rehber-i Ekber: “Saâdet-i ebediyye yolunu gösterici en büyük, en kutsî delil, mürşit olan Rasûl-i Ekrem *aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm* Hazretleri.”

Risâlet: “Sefaret, peygamberlik. Hak ile halk arasında tercümanlık.”

Siddîkiyet: “Velilik mertebelerinin nihayeti ve peygamberlik derecelerinin ibtidası olan makamdır ki, peygamberlere vahiy siddîkiyet mertebesine terakkiden sonra geldiğini ehl-i tahkik beyan etmişler.”

Şeriat: “Allah Teâlâ’nın kullarına meşru yani izhar ve beyan buyurduğu şeylerdir ki, Rasûl-i Ekrem *aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm* Hazretleri, Cibril vasıtasıyla Hak’tan almıştır. İtikadiyyât ve amelîyyâta şamildir.”

Vahiy: “Lügatte gizlice söylemek manasına. Hakikatte Allah Teâlâ Hazretleri'nin Peygamber *aleyhi's-salâtü ve's-selâm'a* hem has bir vecihle, hem âmm bir vecihle, yani evvela vasıtasız, doğrudan doğruya, sonra Cibril *aleyhi's-selâm* vasıtasıyla maksad-ı Rabbânî'sini teklif ve tâlim buyurmasıdır.” (Bunun akabinde yer alan haşiyede Mehmet Feyzî Efendi, Said Nursî'den naklen ilhamın keşf-i manevî, vahyin hem keşf-i manevî hem şuhûd olduğunu, şuhûdun hem melek-i vahyi görmek hem kelâmını işitmekle hâsıl olup lekesiz, şeffaf ve ilhamın fevkinde, kat'î olduğunu; peygamberlere vahiy geldiğinde evvela o manayı kalplerinde hazır bulduklarını, sonra Cibril *aleyhi's-selâm*'la dahi zuhur bulunduğunu, evvelki mertebeye “vech-i hâs”, ikinci mertebeye “vech-i âmm” tabir olunduğunu; enbiyâ *aleyhimü's-selâm*'ın evliyâ-i izâmın fevkinde, hem vech-i hâs, hem vech-i âmm ile tafdil ve ikram olunduklarını, örfen ve edeben ilhama vahiy denilemediğini ve vahiy katiyetinde olmadığını vs. kaydetmiştir.)

Bu tariflerden de çok net bir şekilde anlaşılmaktadır ki, Mehmet Feyzî Efendi'nin şer'î istihlamlara vukûfiyeti ve hakimiyeti oldukça ileri düzeyde olup, Rasûlullah (s.a.) ile ilgili buradaki anlatımlar ve kullanılan üslup, ifade sahibinin ilmî derinliğini ve edebini ispat eder derecededir. Şimdi de kendisinin peygamberlikle ilgili görüşlerini talebelerinin tutmuş olduğu notlardan ve yazdıkları kitaplardan hareketle özetlemek istiyoruz.²⁶

Peygamberlik makamı

1. Nübüvvet, “risâletin” ibtidâsı; “velâyetin” müntehâsıdır.²⁷
2. Enbiyânın mizâc-ı şerifleri birden inkişâf eder; tedricîlik istemez. Gayrilerin böyle değildir.
3. Enbiyânın kendi zâtlarına mahsûs olmak üzere, velâyetleri nübüvvetlerinden üstündür. Üstâd Hazretleri de: “Enbiyânın velâyetleri, risâlete inkılâb etti” derdi. Herkesin kendine göre bir görüşü var; o da bu görüşteydi.
4. Bir kimse Müslüman iken, dinden çıkıp risâlet ve nübüvvet dâvâsında bulunursa, onun tevbesi kabul olunmaz.
5. Değer, cesâmete değil istidâtlardır. İnsan kendisinde bu istidâtların olduğunu bildiği için emâneti yüklendi.²⁸ Peygamberler ve siddîkin, o emânetin hakkını bi-zâtihî

²⁶ Mehmet Feyzî Efendi'nin burada sıralanan sözleri için bkz. Özdağ, *Feyizler Sultanı*, s. 145-161.

²⁷ Mehmet Feyzî Efendi'ye ait bu sözün oldukça ayrıntılı yorumu Musa Özdağ tarafından “21. Feyiz” adı altında yaklaşık üç ciltte yapılmıştır. Bkz. Özdağ, *Feyizler*, IV, 9-288, V, 11-316, VI, 5-124. Meşhur sûfi âlim Sadreddin Konevî (v. 673/1274) de buradakine benzer şekilde şöyle söylemiştir: “*Nihâyât-i ukalâ, bidâyât-i evliyâ ve nihâyât-i evliyâ, bidâyât-i enbiyâ olup, âlem-i aklın münthâsı, mebde-i tavr-ı velâyettir.*” Bkz. Konevî, *Marifet Yolcusuna Kılavuz- Tebsiratü'l-mübtedî ve tezkiratü'l-münthâ, s. 71, trc. Ahmet Remzi Akyürek, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.*

²⁸ Ahzâb, 33/72.

edâ ettiklerinden haklarında zulüm ayn-ı adâlet; cehl ayn-ı ilim oldu. Ama kâfirler hakkında böyle olmadı. Onlar emânetin hakkını edâ edemediklerinden, hakikaten zalüm (pek zâlim) ve hakikaten cehûldurlar (pek câhildirler).

6. Ubûdiyyet en yüksek makamdır. Sahtekârlar, decâcile (deccallar) ve kez-zâbûn (yalancılar), ubûdiyyet konusunda enbiyâya ve evliyâyâ ulaşamazlar.²⁹

Ölüm sonrasında peygamberler

1. Enbiyânın ruhları *كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ* "Her nefis ölümü tadacaktır."³⁰ sırrını tatmak için bir an nez' olur (alınır); daha sonra hemen bedenlerine tekrar iâde olunur.

2. Enbiyânın ve bazı kibâr-ı evliyânın, vefâtından sonra dahi cesetlerinde ruhların hem tedbîri, hem de nisbeti devam eder.

3. Enbiyây-ı izâmın, vefatlarıyla beraber kesâfetleri de ortadan kalkar. O zaman her yerde (temessül yoluyla) bulunabilirler.

4. Enbiyâda, beşere muallim olarak gönderildiklerinden "beşerî vasıflar" görülecek. Onlardaki bu beşerî vasıflar irtihallerine (ölümlerine) kadar devam eder. İrtihalleriyle, beşerî vasıflar alınır, melekûfî hayatları başlar.³¹

5. Müminlerin cesetleri toprakta çürümekle istihâle olur. Kabirde çürümek, tathîr içindir. Enbiyânın, şühedânın ve kibâr-ı evliyânın cesetleri mutahhardır, besâtet ve nurâniyet kesbetmiştir, temizlenmeğe lüzum yoktur; cesetlerinde habâisten birşey bulunmadığından toprakta çürümezler, onun için cesetlerini toprak yiyemez.

6. Peygamberân-ı izâm hazerâtı günâhsızdırlar; nefisleri tezkiye olmuştur. Evliyây-ı kirâm hazerâtının nefisleri ise tezkiye olmamıştır. Onlarda şer ve kötülükler, bi'l-kuvve halinde mevcuttur.

7. Peygamberler ve kibâr-ı evliyâ Kâbe toprağında yatarlar.

8. Kâbe kapısı ile makâm-ı İbrahim (*aleyhi's-selâm*) arasında doksan peygamber medfûndur. Onun için bu kısımda izdiham olur, hacılar zorluk çekerler. Safâ ile Merve tepesi arasında da kırk peygamber yatmaktadır. Tavâf ve sa'yin luzûmundan dolayı kabirleri belirlenememiştir.

²⁹ Bu sözün oldukça tafsilatlı yorumu "25. Feyiz" başlığı altında yapılmıştır. Bkz. Özdağ, *Feyizler*, VII, 329-475.

³⁰ Âl-i İmrân, 3/185; Enbiyâ, 21/35; Ankebût, 29/57.

³¹ Nitekim Hz. Peygamber'in mi'racda çeşitli peygamberlerle görüşmüş olması da Mehmet Feyzî Efendi'nin bu tahlilinin çok yerinde olduğunu göstermektedir. Geniş bilgi için bkz. Tatlı, Bekir, *Âyet ve Hadislerde İsrâ ve Miraç Olayı*, s. 96 vd., 158-162, 182, Çukurova Üniversitesi Basımevi, Adana 2008.

Peygamberlerin görevi

1. Peygamberler, hucdet ikâmesi için gönderilmiştir.
2. Bütün peygamberlerin dîn-i aslîsinde "tevhîd akîdesi" hiç değişmemiştir.
3. Enbiyâya: "Tebliğ ettin mi?" diye sorulur; "Kabul ettirdin mi?" diye sorulmaz.
4. Enbiyânın hâmil olduğu esrârı kimse taşıyamaz.
5. Enbiyânın duaları dahi taraf-ı İlâhîden vahiyyle bildirilir; onlar da öyle dua ederler ve kabul görürler. Kabul olunmayacak duayı yapmazlar.
6. İnsan rüyada hangi peygamberi görürse, o peygamberin başına gelen bazı şeyler, onun da başına gelir.
7. Alâ merâtibin (sıra ile) dört türlü sır vardır: Esrâr-ı kader, esrâr-ı risâlet, esrâr-ı ulemâ, esrâr-ı ümerâ. *Esrâr-ı kader* inkişâf etse, enbiyânın risâletinin bir anlamı kalmaz. *Esrâr-ı risâlet* inkişâf etse, ulemânın bir kıymeti kalmaz. *Esrâr-ı ulemâ* inkişâf etse, ümerânın bir kıymeti kalmaz. *Ümerânın esrârı* inkişâf etse, kanun-nizam kalmaz; nizâm-ı âlem bozulur. Şimdi, ümerânın bileceğini, kahveci çırakları bile biliyor! Bunlar, kıyâmet alâmetlerindedir.

Peygamberlerin vârisleri

1. Ulemâ (âlimler), nurlarını mişkât-ı nübüvvetten (Hz. Peygamber'in nurundan) alıyor. Bütün akıllar onun aklından, bütün nurlar onun nurundan taksim olunmuştur.³²
2. Enbiyâdan sonra derece ulemânındır. Ulemâ için mahşerde minberler kurulacak; enbiyâdan sonra kendilerine şefâat hakkı verilecek.
3. Hesaptan sonra Cenâb-ı Hak; enbiyâya, evliyâya, şühedâyâ ve âlimlere şefâat hakkı verir. Onlar da fâsık müslümanlara, ameli kifâyet etmeyen müminlere şefâat ederler.

³² Mehmet Feyzî Efendi'nin bu ve bundan sonraki bir-iki sözü, Rasûlullah'ın (a.s.): "Âlimler peygamberlerin vârisleridir." hadis-i şerifinin bir nevî açıklaması kabilindedir. Bu "sahih hadis" için bkz. Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî, *Müşned*, V, 196 (no: 21763), I-VI, Mısır ts. Ayrıca bkz. Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrahman, *Sünen*, I, 110 (no: 342), I-II, Beyrut 1407; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî, *Sahih*, İlim 10 (bab başlığında), I-VII, Beyrut 1410/1990; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen*, Mukaddime 17 (no: 223), I-II, Kâhire ts.; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, İlim 1 (no: 3641), I-III, Beyrut 1409/1988; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *el-Câmiu's-Sahih (Sünen)*, İlim 19 (no: 2682), I-V, Beyrut ts.

Bazı peygamberlerin durumu

1. Tâlim-i esmâ **Âdem** *aleyhi's-selâm*'a icmâlen oldu. Rasûlullah (s.a.) Efendimiz'e ise tafsîlen oldu. Bütün lisanlar, fenler ve ilimler **Âdem** *aleyhi's-selâm*'a bildirildi. **Âdem** *aleyhi's-selâm*'ın terakkîsi ilimle, tâlim-i esmâ ile oldu. Enbiyânın mizâc-ı şerifleri üstün olduğu için terakkîleri de def'aten olurdu.

2. **İbrahim** *aleyhi's-selâm*, eşyânın melekûtunu görmek istedi. Cenâb-ı Hak da ona gösterdi. Melekûtu görünce istidlâle hâcet kalmadı.

3. Enbiyâ (*aleyhimü's-selâm*) ekserî vakitte beşerî vasıflarla görünürler. **İsâ** *aleyhi's-selâm* baba sulbünden gelmediği için, kalbinde şeytana ait olan siyah kan mevcut değildi.

4. **İsâ** *aleyhi's-selâm* mahşerde üç ayrı yerde haşrolacak. Biri ümmet-i Muhammed (*aleyhi's-selâm*) içinde; biri ehl-i beyt içinde; biri de enbiyâ cemaatı içinde.

5. Silsile-i kütüb, Kur'ân'la; silsile-i risâlet, **Rasûlullah** (s.a.) Efendimiz'in bîseti ile neticelendi.

6. Silsile-i kütüb-i münzelenin tamamı Kur'ân'da; silsile-i nübüvvetin tamamı ise **Fahr-i Âlem** *aleyhi's-selâm*'da temerküz etti.

MEHMET FEYZÎ EFENDİ'NİN SÜNNET ANLAYIŞI*

Mehmet Feyzî Efendi'nin genel olarak peygamberlik (nübüvvet/risâlet) müessesesi ve özelde bazı peygamberler hakkındaki bu değerlendirmelerinden sonra şimdi de onun son Peygamber Hz. Muhammed (s.a.) ve onun Sünneti ile ilgili görüşlerini maddeler halinde sıralamak istiyoruz:

Hakikat-i Muhammediyye (a.s.)

1. Tecellî-yi icâdiyyede ilk halkolunan, *aleyhi's-selâm* Efendimiz'in ruh-i hakîkatı yani nur-i Muhammedî'dir (s.a.).

2. Hakikat-ı Muhammediyye (*aleyhi's-selâm*): **أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي** "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur."³³ sırrıyla, mazhar-ı ism-i a'zam olduğundan; hem şecere-i kâinatın çekirdek-i aslîsi, hem de en mükemmel meyvesidir.

3. Efendimiz, mîzan burcunda ana rahmine intikal etti. Mîzan burcunda her şey kemâlini ve neşesini bulur.

* Mehmet Feyzî Efendi'nin burada sıralanan sözleri için bkz. Özdağ, *Feyizler Sultanı*, s. 137-145.

³³ Muteber hadis kaynaklarında bulunmayan bu rivâyet için bkz. İsmail Hakkı, İbn Mustafa el-İstanbulî, *Tefsîru Hakkı (Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân)*, II, 54, III, 217, IV, 92, V, 477, I-XVII, ts.

4. Küre-i arz kanla, zulümle, fuhuşla kirlenmişti; tathîri iktizâ ediyordu. *Aleyhi's-selâm* Efendimiz'in küre-i arza teşrifleriyle arz, tathîr olundu. Eğer *aleyhi's-selâm* Efendimiz, arza kadem basmasaydı, teyemmüm meşrû olmazdı.

5. Rasûl-i Ekrem *aleyhi's-selâm* Efendimiz hidâyet nurunun tecessüm ve temessül etmiş şeklindedir. Kim ona teveccüh etti ise hidâyet buldu. Kim de ona arka çevirdi ise hasâret buldu.

6. İmâm-ı Şa'rânî Hazretleri: "Rasûl-i Ekrem *aleyhi's-selâm* Efendimiz'in yürümediği yolda nur yoktur." diyor.

Rasûlullah *aleyhi's-selâm*'a iman ve itaat

1. Kemâl-i İman, Rasûlullah'a (s.a.) muhabbetle hâsıl olur. Muhabbetullahın alâmeti de Rasûl-i Ekrem'e itaattir.

2. Rasûlullah Efendimiz'e nisbetimizi (bağlılığımızı) muhâfazaya çalışalım; imanın kemâli, Rasûlullah Efendimiz'i çok sevmektir. Onu çok seven de, Sünneti'ne mutâbaat eder.

3. Kâmilin kemâli, Rasûlullah Efendimiz'e kesret-i ittibâ (çok uymak) ile; etbân çokluğuyla (uyanların sayıca çok olmasıyla) değildir.

4. İman, çok bilgiyle, çok mâlûmatla değildir. Teslîmiyetle, Rasûlullah Efendimiz'e muhabbetledir.

5. Her şeyin aslı esası şu üç şeydedir: Sünnet-i Rasûlullah'a ittibâ etmek; helâl-den yiyip-içmek; amelleri ihlâs ile yapmak.

6. Kalbimizi; muhabbetullah, muhabbet-i nebeviyye, enbiyâ, evliyâ ve sulehâ muhabbeti istilâ etsin; tâ sahte muhabbetlere yer kalmasın.

7. Muhabbetullah, muhabbet-i nebeviyye ve muhabbet-i ulemâ ile yaşayalım.

8. Rasûlullah Efendimiz'i kendi nefsimizden evlâ bileceğiz, Sünneti'ne ittibâ edeceğiz, âl ve ashâbını seveceğiz, hadislerine hürmet edeceğiz, çokça salavât getireceğiz.

9. Rasûlullah (s.a.) Efendimiz'in emrettiği şeylere karşı duygu ve iştiyakla itaat edeceğiz; tecrübe etmeye kalkışmayacağız!

10. Birşey hakkında Allah ve Rasûlü "*şifadır*" derse, o muhakkak şifadır; tereddüde hiç mahal yoktur. Tecrübeye de gerek yoktur. Fakat insanların tavsiye etmiş oldukları ilaçlar hakkında: "*Bir kere de bunu deneyelim.*" gibi sözler söylenebilir.

11. Anarşi itaatsizliktir, kanun ve nizam tanımamaktır. Halbuki meşruiyet daire-sinde daima kanuna ve nizama uymak gerekir. Başta Allah'ın Kitabı'na ve Peygamberimiz'in Sünneti'ne uymalıyız.³⁴

Rasûlullah aleyhi's-selâm bir güneştir

1. Rasûl-i Ekrem, bir şems-i fazilettir (fazilet güneşidir). Onun mâziye açılan kanadının altında bütün nebîler ve rasûller; istikbâle açılan kanadının altında ise ümmetinin milyonlarca evliyâsı ve siddikleri vardır. Bütün bunlar ışıklarını, kemâlât nurlarını Peygamberimiz'den alırlar.

2. Bütün kemâlât ve füyûzât ondadır. O, şems-i fazilettir. Enbiyâ ise onun kevkeleridir (yıldızlarıdır). Hüsn ve cemâlin tamamı ona verildi. Hz. Yusuf *aleyhi's-selâm'a* ise nısfı (yarısı) verildi.

3. Tepenin arkasından kayboluvermekle güneş yok olmuş demek değildir ki! Bu sefer de başka âlemleri aydınlatır.

4. Mişkât-ı nübüvvetten uzaklaştıkça cehil ve zulmet kapladı; hürmetsizlik baş gösterdi.³⁵

5. Ulemâ, nurlarını mişkât-ı nübüvvetten alıyor. Bütün akıllar, onun aklından; bütün nurlar onun nurundan taksim olunmuştur.

6. Bütün akılların nuru, Rasûl-i Ekrem'in (s.a.) sirâc-ı nurundan taksim edilmiştir. Fakat istîdatları hasebiyle mütefâvit olmuştur.

7. Ekâbir, eserlerini Fahr-i Âlem'e tasdik ettirir.

8. İzzet Allah'ındır. İzzet Rasûlü'nündür. İzzet müminlerindir. Ama münâfıklar bilmez!³⁶

9. Rasûl-i Ekrem'i (s.a.) herkes, kendi haline münasip bir şekilde meth ü senâ edebilir.

Rasûlullah'ın beşerî ve risâletle ilgili yönleri

1. Bütün peygamberler ekseri vakitlerinde beşerî sıfatlarla muttasıf olurlar. Sadece kendilerine vahiy geldiği zaman, mi'racda, mucize anında durumları değişirdi. Vahiy esnasında ya Peygamberimiz meleklerleşir veya Cebrail (a.s.) insan suretine girerlerdi.

³⁴ Özdağ, *Feyizler Sultanı*, s. 102.

³⁵ Bu sözün son derece tafsilatlı yorumu Musa Özdağ tarafından "22. Feyiz" adı altında yapılmıştır. Bkz. Özdağ, *Feyizler*, VI, 125-408.

³⁶ Burada Münâfikûn, 63/8. âyetine bir telmih vardır.

2. *Aleyhi's-salâtü ve's-selâm* Efendimiz, vahyi telakkuf (kapma) ânında, mucize izhârı zamanında, neredeyse beşer denmeyecek kadar kuvve-i kudsiyye kesbederlerdi. Bunun dışında, kendisinde beşerî vasıflar bulunurdu. Cihatta mübârek yüzlerine yetmiş³⁷ kılıç darbesi isâbet ettiği halde hiçbir yara almamıştı. Yalnız bir defa -li-hikmetin- tesir etti. O da mücâhidîn-i İslâm'ı teskin içindi.

3. *Aleyhi's-salâtü ve's-selâm* Efendimiz'in vücûdundan, kemâl-i letâfet kesbettiği için, kesâfet kalktı, terkîbât kalktı. Vücut, bir'e inkılâb etti. O zaman bütün vücut, tüm basar; tüm sem' (bütün vücutları bir tek göz ve bir tek kulak gibi) oldu.

4. Rasûlullah (s.a.) Efendimiz'in harpte yara alması, açlık hissetmesi, zırh giymesi gibi beşerî vasıflar, beşerî takviye içindir. Fakat vahiy anında ve mucize izhârı zamanında, evsâf-ı beşeriyenin fevkinde kuvve-i kudsiyye zâhir olurdu.

5. *Aleyhi's-salâtü ve's-selâm* Efendimiz'in damarlarında dolaşan, kan değil nur idi. *Aleyhi's-salâtü ve's-selâm* Efendimiz'in cesedinden sudûr eden her şey tâhirdir. Efendimiz'den kan alan hacamatçı kanı içti. Bir sahâbî de bilmeyerek idrarını içtiği halde bunları menetmedi. Enbiyâ (*aleyhimü's-selâm*) ekseri vakitte beşerî vasıflarla görünürler. İsâ (*aleyhi's-selâm*) baba sulbünden gelmediği için, kalbinde şeytana ait olan siyah kan mevcut değildi.

6. Rasûl-i Ekrem Efendimiz Ramazan gecelerinde Cibrîl *aleyhi's-selâm* ile birlikte hatim esnasında melekîyyet kesbettiği için uyku, yorgunluk gibi beşerî vasıflar ona zarar vermezdi. Biz de sabaha kadar hatmedelim desek buna kâdir olamayız. Çünkü beşer olmamız hasebiyle uykumuz gelir, yoruluruz. Peygamberimiz "ekmel mahlûk" (en mükemmel varlık) olduğu için ona uykusuzluk ve yorgunluk gibi beşerî hâsseler zarar vermezdi.

7. Peygamber Efendimiz'in rüyaları vahiydir. *Aleyhi's-salâtü ve's-selâm* Efendimiz, gördüğü rüyaları Hz. Âişe vâlidemize naklederlerdi; sabahla beraber [sabah aydınlığı gibi] zuhûr ederdi. Evliyânın rüyâları da ilhamdır.

8. Rasûlullah Efendimiz'e ruhun mâhiyeti bildirildi. Bunun için kendisi ruhu bilirdi. Ama ifşâ etmediler. Bilmek, hemen ifşâyı gerektirmez.

Rasûlullah'ın Hadis ve Sünnetleri

1. Rasûlullah Efendimiz'den bize Kur'ân kaldı, ilim kaldı, hilim, sabır, tahammül ve şefkat kaldı.

2. Kur'ân'ın irşâdından, ehâdis-i Nebeviyye'nin irşâdından, ulemânın irşâdından başka çâre yoktur.

³⁷ Burada geçen "yetmiş" vasfını kesretten kinaye olarak "pek çok" şeklinde anlamamız mümkündür. Nitekim yetmiş sayısının Arapça'da bu anlamda sıkça kullanıldığı bilinmektedir.

3. Kelânullâhı, Mütেকellim-i Ezeli'den (Allah'tan); hadis-i şerifleri de, Fem-i Saâdet'ten (Rasûlullah'tan) işitir gibi okuyup-dinlemelidir.

4. Her vahiy Kur'ân değildir. Çünkü Kur'ân'ın hem nazmı, hem mânâsı münzel-dir. Ehâdis-i sahîhada ise sadece mânâ münzel olup, nazım değildir.

5. Kur'ân-ı Kerim vahiy suretiyle Cenab-ı Peygamber'e intikal etmiştir. Hadisler ise râviler yoluyla Ümmet-i Muhammed'e ulaşmıştır.³⁸

6. Hiçbir ümmet, peygamberlerinin kelâmlarını, ümmet-i Muhammediyye gibi senedâtıyla, an'aneleriyle muhâfaza edememiştir. "Ümmet"ten murâd, "ulemâ"dır; itibar bu kısmadır; diğerleri tufeylîdir.

7. Râvîleriyle ve senedâtıyla altı tane hadis-i şerifi ezbere bilmeyen adamlar; râvîleriyle ve senedâtıyla hâfızasında 600 bin hadisi en emin ellerden alıp toplayan, zapteden, sened ve râvîlerini didik didik inceledikten sonra beyân eden zât olan İmâm-ı Buhârî'nin aleyhinde konuşamazlar. Ona karşı söz söyleme cesâretini gösteren bu nasipsizlere ne demeli?

8. Âhir zamanda, kendini bilmez bir grup, koltuklara yaslanıp, bacak bacak üstüne atıp, sigara tütürerek, lâubâlî bir şekilde "Sen hadisi bırak, bu mesele Kur'ân'da var mı, ona bak!" diyecekler!

9. Kendi bildiğimize Kur'ân'dan ve hadisten mânâ çıkaramayız; onunla amel edemeyiz. Ancak ulemânın kâide-i mukarreresi altında mânâ istihrâc edip, ona göre amel etmeliyiz.

10. Kur'ân'ı [ve hadisleri] hatasız fehmedebilmek için lâ-akal (en az) yedi ilmi tâlim etmek lâzım: Sarf, nahiv, lugat, belâğat (me'ânî, beyân, bedî'), usûl (usûl-i fıkıh, akâid, kelâm), tefsîr, hadis.³⁹

11. Peygamberimiz, bütün beşeriyete meb'ûs olması hasebiyle irşâdını umûmî, bütün insanlığa yapardı. Bunun için, hitâb-ı âmm ile hitâb ederlerdi. Evliyânın kelâmları ise böyle olmadı. Çünkü onlar, husûsî bir kavmin irşâdı ile muvazzaf olduklarından, hitapları da lisân-ı mahsûs ile oldu.

³⁸ Kalaycı, *Karanlıktan Aydınlığa*, s. 46. Mehmet Feyzi Efendi bu sözüyle, hadislerle âyetler arasındaki farka işaret etmiş olmaktadır. Buna göre, kelânullah olan Kur'ân âyetleri herhangi bir müdahaleye açık değilken, hadisler râviler yoluyla nakledilmiş olmakla, değişime açık olabilmektedir. Bu yüzden râvi tenkidi yapılmalı ve ona göre hadisler alınmalıdır.

³⁹ Mehmet Feyzî Efendi diğer bir ifadesinde bu konuya şu şekilde değinmiştir: "Öyle, her âyete incelemeden mânâ verilmemeli. Önce sebab-i nüzûlünü incelemeli; niçin nâzil olduğu araştırılmalı. Mutlak mı, mukayyed mi; mücmel mi, mufassal mı; nâsîh mi, mensûh mu; îcâzlı mı, itnablî mi, tetkik edilmeli, ondan sonra bir hüküm verilmelidir." Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin nasıl anlaşılması gerektiği konusyla ilgili olarak burada belirtilen hususlar, Mehmet Feyzî Efendi'ye göre hadislerin anlaşılması için de aynen geçerlidir.

12. En çirkin bid'at, bir Sünnet'in terkine ve iptâline sebep olandır.

13. Misvak güzel açılmalı, âheste âheste kullanılmalı, dil tutukluğunda taze misvak kullanılır, misvak kullanmak hazma medâr olur, misvak, göz damarlarını açar, gözü cilâlandırır, kirpikleri bitirir, misvak siper-i sâikadır, melekleri ve Rabbi râzı eder; hadis-i şerifte: "Ağzınızı temizleyiniz; çünkü ağız, meleklerin durduğu yerdir"⁴⁰ buyuruldu. Misvak hakkında otuz küsur hadis rivâyet olunmuştur.

14. Ulemâmız, ahkâma dâir olan meselelerde asla zayıf hadislerle amel etmediler. Fezâile ait zayıf hadisler varsa, ona da ilişmediler.⁴¹

Rasûlullah'ın vefatı ve sonrası

1. Rasûl-i Ekrem Efendimiz'in cesed-i şeriflerinin kemâl-i letâfetinden dolayı, nez' (ruhunun alınması) anında melekü'l-mevt, ruh-i şerifleri ile beden-i şeriflerini tefrik edemedi. Onun için kendi ruh-i şeriflerini bizzat kendileri teslim buyurdular.

2. Efendimiz vefat edince, Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk (r.a.) geldi; *aleyhi's-selâm* Efendimiz'e sarıldı ve dudaklarını bir müddet emdi. Efendimiz'in beyân edeceği esrâr, bu vâsıta ile Hz. Ebû Bekir'e geçti. Hz. Ebû Bekir (r.a.), tekfin ve teşhiz işlerini bırakarak hemen hilâfet ve biatla meşgul oldu. Hz. Ömer Efendimiz (r.a.) gibi sekre düşmedi. Zira, hilâfet mühimdi. İslâmiyet'e baş lâzımdı. Gecikmesi halinde fitne zuhûru mümkün idi.

3. Efendimizin vücûd-ı şeriflerinin değıdiği toprak, Kâbe'den ve cennetten efdaldir.

4. Rasûlullah Efendimiz, kabr-i şeriflerinde harâretiyle, tarâvetiyle, hayat-ı berzahiye ile haydırlar.

⁴⁰ "Meleklerin durduğu yer" yerine "Kur'an'ın yoludur" ifadesinin yer aldığı rivâyet için bkz. Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, II, 382, no: 2219, I-VIII, Beyrut 1410; Deylemî, Ebû Şucâ' Şîrûye b. Şehredâr, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, II, 461, no: 3970, I-V, Beyrut 1986.

⁴¹ Mehmet Feyzî Efendi'nin zayıf hadislerle amel konusunu ilgilendiren bu görüşü, geçmiş hadis âlimlerinin konuya bakışını bire bir yansıtmaktadır. Hatta Ahmed b. Hanbel'in: "Biz helâl-haram konusunda rivâyet işini sıkı tuttuk/ince eledik sık dokuduk, fezâil konusunda ise müsamaha gösterdik/fazla ilişmedik" kabilinden bir sözü çok meşhurdur. Bu konuyla ilgili çalışmalarda görüleceği üzere, zayıf hadisle amel konusunda âlimler üçe ayrılmışlardır: Aslâ amel edilmez diyenler, her hâlükârda amel edilip re'ye tercih edilir diyenler ve helâl-haram ve itikâdî olmayan konularda yani terğîb-terhîb ve amellerin faziletleri ile ilgili hususlarda, belirli şartlarla amel edilir diyenler ki bu, cumhur-i ulemânın benimseydiği görüştür. Mehmet Feyzî Efendi'nin bu konudaki kanaati de bu üçüncü grup yani cumhur denilen âlimlerin çoğunluğu ile aynıdır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Polat, Selahattin, "Zayıf Hadislerle Amel", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, ss. 83-109, Kayseri 1983; Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Ecvibetu'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*, s. 36 vd., Kahire 1423/2003; Naim, Babanzâde Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercesmesi ve Şerhi*, I, 340 vd., I-III, Ankara 1987; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Usûlü*, s. 126-128, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2008.

5. Muhakkikîn-i ulemâ, Rasûlullah *aleyhi's-selâm* Efendimiz'in bi-iznillah müte-addit mir'âtlarda, bütün hakîkatıyla temessül ettiğine kâildirler.

6. Sekerâta, Rasûlullah Efendimiz ümmetine temessül ediyor. Kabrinde temessül ediyor, onların lehinde şâhitlik ediyor.

7. Rasûlullah *aleyhi's-selâm* Efendimiz'i rüyada şemâiline uygun olarak görmek, hakikaten görmektir. Rüyada mahzûn ve mesrûr görülmesi, râiye (görene) bakan bir meseledir. Mesrûr görmesi, Sünneti'ne ittibâ ettiğine; mahzûn görmesi, Sünnet'e ittibâda kusurunun ve noksanının bulunduğu bir işarettir.

Rasûlullah'ın şefaati

1. Rasûlullah Efendimiz (s.a.) şems-i fazilettir; şefaati isteyince hemen yetişir.

2. Hasta iken, Rasûlullah Efendimiz'den ve sulehây-ı evliyâdan istimdâd etmeli.

3. İbn Sînâ felç oldu; ilmine güvenerek kendini tedaviye ne kadar uğraştı ise muvaffak olamadı, ilmi fayda vermedi. *Kasîde-i Bürde* sahibi İmâm-ı Bûsîrî Hazretleri de felç oldu. Fakat o Peygamberimiz'den şefaati istedi. Rüyasında Peygamberimiz onu mes-hetti; bir anda felç illetinden kurtuldu, eskisinden daha sağlam oldu.

4. Cenâb-ı Hakk'a bir hâcetimiz olduğu zaman, *aleyhi's-salâtü ve's-selâm* Efendimiz'i kalben niyet ederek, vesile ve vâsita kılmalıyız; edep bunu iktizâ eder. Hem, seven sevdiğinin hatırını kırmaz. Peygamberimiz'e bir hâcetimiz olursa, yâranları Hz. Ebû Bekir ve Ömer (*radiyallahu anhümâ*) Efendilerimiz'i vesile yapmalıyız.

5. Mahşerde ilk defa *aleyhi's-selâm* Efendimiz'in kabri şakkolur. Sonra, Ebû Bekir Efendimiz'i ve daha sonra da Hz. Ömer Efendimiz'i kaldırırılar. Sonra beraberce Medîne kabristanına giderek, ilk şefaatharını onlara yaparlar. Daha sonra da, Mekke kabristanına gelirler.

6. Peygamber Efendimiz'in derecesi ne kadar yüksek olursa, şefaati da o nisbette ziyâde olur.

Rasûlullah'a salavât

1. Rasûlullah Efendimiz'le, ona çok salavât getirerek irtibat kurmak lâzım. Tâ ki iştiyak harâretimiz ziyadeleşsin.

2. *Aleyhi's-salâtü ve's-selâm* Efendimiz kevneynin ruhudur, hakikattır. Salavât-ı şerifenin, göze de, kalbe de, bedene de fâidesi vardır.

3. Her mümin, Rasûlullah (s.a.) Efendimiz'in şemâilini bilmeli. Hayalinde bu şemâili canlandırarak salât ve selâmını ona hitâben getirmelidir.

Rasûlullah'ın mi'râc mucizesi

1. Muhaddislerden Ebû Nu'aym'ın tespitlerine göre, Rasûlullah Efendimiz, otuz dört defa mi'râc etmiştir.⁴² Ama bunun sadece bir tanesi ruh maal-ceset olmuş, diğerleri rûhânî olarak vukû bulmuştur.

2. Rasûl-i Ekrem Efendimiz'in cesed-i şerifleri o derece kemâl-i letâfet ve nurâniyet kesbetmişti ki, ruhunun terakkîsine cesed-i şerifleri engel olmadı. Onun için, mi'râcdaki terakkîsine bedenleri de iştirak eyledi. Bundan ötürü, "Mi'râcı ruhen mi, yoksa ruh maa'l-ceset mi oldu?" diye ayrılığa düşmenin bir anlamı yoktur.

3. Eski hukemâ, âlemin kîdemine kâil oldular (eski felsefeciler ve tabiatçılar, evrenin ebedîliğine ve sonsuzluğunu iddia ettiler). Ulemâ-i İslâm ise, Cenâb-ı Hakk'ın âlemi, cüz-i lâ yetecezzâ (parçalanmayan cüz/atom) olan cevher-i ferdden halkettiğini ve hâdis olduğunu isbât ettiler. Hukemâ, semâvâtın hark ve iltiyâmını (yırılma ve kapanmasını) da kabul etmezlerdi. Halbuki şimdi Ay'a gittiler. Yoğun, kaba-saba adamların Ay'a gittiğini kabul ediyorlar da; bütün vücûd-ı şerifleri nurâniyet kesbetmiş olan Peygamberimiz'in mi'râcını neden kabul etmiyorlar?

4. Rasûlullah (s.a.) Efendimiz'in mi'râcı bütün mi'racların fevkindedir.

5. Mi'râc konusunda söylenecek en güzel söz: "Mi'râc-ı şerifi tasdik ettim; Allah Teâlâ'nın murâd-ı şerifi üzere..." demektir.

6. *Aleyhi's-salâtü ve's-selâm* Efendimiz'e üç defa "şerh-i sadr" vukû buldu. Biri sabâvetinde (çocukluğunda), süt annesi Halime'nin yanında iken; biri nübüvvetin ibtidâsında, vahye kuvvet olsun için; sonuncusu, mi'râca urûcu anında, acâib-i kudretten göreceği şeylere tahammül için.

Rasûlullah'ın ibâdetleri ve örnek kulluğu

1. Mârifetullâhın neticesi ubûdiyyettir. Ubûdiyyetin neticesi ise duadır. Bunun için Rasûlullah (s.a.) Efendimiz: *الدُّعَاءُ مَخُّ الْعِبَادَةِ* "Dua ibâdetin iliğidir."⁴³ buyurdular.⁴⁴

2. Ekmel şekilde ibâdet etmek Rasûlullah Efendimiz'in hasâis-i nübüvvetindedir. Huzuruna hiçbir şey mâni olmazdı.

⁴² Mehmet Feyzî Efendi'nin bu görüşü Sadreddin Konevî'de (v. 673/1274) de aynen vardır. Nitekim o da Rasûlullah'ın otuz dört mi'râc yaptığının sabit olduğunu, Hafız Ebû Nuaym el-İsfehânî'nin Hz. Peygamber'in yapmış olduğu mi'râcları rivâyet ettiğini, derlediğini ve senetlerini tespit ettiğini açıkça dile getirmiştir. Bkz. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları- en-Nusûs fi tahkiki tavrî'l-mahsûs*, s. 87, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

⁴³ Tirmizî, Deavât 1 (no: 3371).

⁴⁴ Bu sözün yorumu için bkz. Özdağ, *Feyizler*, III, 251-282 (20. Feyiz).

3. Rasûlullah (s.a.) Efendimiz namaza durduklarında bir nur hâsıl olur, bütün vücûdu nur kesilirdi. İşte bu nur vâsıtasıyla, bütün vücûd-i şerifleri bir göz gibi olurdu. Onun için önünü gördüğü gibi arkasındakileri de görürlerdi.

4. Rasûlullah (s.a.) Efendimiz: “*Namazı benden gördüğünüz gibi kılın.*”⁴⁵ buyurdu, “*Benim kıldığım gibi kılın.*” buyurmadı. Eğer böyle buyursaydı, kimse tâkât getiremezdi.

Rasûlullah’ın ashâbı ve ümmeti

1. Sohbetin bereketi çok fazladır. Bu sohbet bereketiyle ashâb-ı kirâm, ümmetin en faziletli oldular. Enbiyâdan sonra nâsın efdali, başta Ebû Bekir (r.a.) Efendimiz olmak üzere, hulefâ-i râşidîn ve alâ merâtibihim (fazilet derecelerine göre) diğer ashâb-ı kirâmdir. Ondan sonra, kibâr-ı tâbiîn ve müçtehitlerdir. Daha sonra, evliyây-ı izâm hazerâtı gelir.

2. Sahâbe-i kirâma yalan isnâd etmek büyük iftirâdır. Çünkü yalancılara lânet eden âyetleri ilk işiten ve ilk muhâtap olanlar, sahâbe-i kirâmdir. Sahâbîler, bu âyetler karşısında titremişlerdir.

3. Hz. Âişe *radiyallâhu anhâ* vâlidemiz hücrelerinden, Mescid-i Saâdet’e bir pencere açtırdı. Onun için hem sahâbeye söylenen hadisleri, hem de kendisine söylenenleri zapt ederdi. Hz. Âişe, hem hâfıza, hem müçtehide, hem edîbe... Her bakımdan mükemmeldi. Her sene hacceder; Arafat’da iken çadırının etrafı kendisine soru soranlarla dolardı. O da onlara, çadırın içinden doğru cevaplar verirdi.

4. İslâm’dan önce, necis bir mahalli yıkamaya izin yoktu, kesilip atılması lâzımdı. Tevbelerin kabulü, katl-i nefis ile oluyordu. İbâdet ancak mâbetlerde yapılabildi. Cünüplükten yıkanmak üç defa idi. Bu ümmete ise kolaylık bahşedildi. Küre-i arz mescid kılındı. Su bulunmadığı zaman teyemmüm meşrû kılındı. Onun için bu ümmete “ümmet-i merhûme” dendi. Bu ümmetin safları, meleklerin saflarına benzer.

⁴⁵ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *Müsned*, s. 55, Beyrut ts.; Buhârî, Edeb 27, no:5662; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balâbân*, IV, 541 no: 1658; V, 503, no: 2131, I-XVIII, Beyrut 1414/1993; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 345, no: 3672, I-X, Mekke 1414/1994.

MEHMET FEYZÎ EFENDİ'NİN

“İSLAM GARİP BAŞLADI...” HADİSİNE YAKLAŞIMI

Sahih hadis kaynaklarında oldukça yaygın bir şekilde rivâyet edilen ve genellikle Müslümanları burukluğa ve hüzne sevkeden bir hadis vardır. Bu hadisin farklı tariklerinde yer alan benzer ifadelerle göre, *إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا كَمَا بَدَأَ فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ* “İslâm garip olarak başlamıştır, başladığı şekilde tekrar garipliğe dönecektir; gariplere ne mutlu!” buyurulmaktadır.⁴⁶

Kettânî'nin tespitlerine göre bu hadis sahâbe-i kiramdan Ebû Hüreyre, Abdullah b. Mes'ûd, Enes b. Mâlik, Selmân, Sehl b. Sa'd, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Câbir, Sa'd b. Ebî Vakkâs, İbn Amr, Ali, Amr b. Avf, Vâsile, Ebû Ümâme, Ebû'd-Derdâ, Ebû Sa'îd ve Ebû Mûsa'dan (toplam 17 sahâbî) naklen gelen **mütevâtir** bir hadistir ve yine onun beyanına göre Süyûtî de böyle düşünmektedir.⁴⁷

Büyük Türk bilgini **Edip Ahmet Yükneki** (v. VI/XII. yüzyıl) de *Atebetü'l-Hakâyık* adlı meşhur eserinde (379. beyit) bu hadise şu ifadesiyle telmihte bulunmuştur:

“Garip geldi İslâm, garip soldı baz.” (İslâm garip idi, tekrar garip oldu).⁴⁸

⁴⁶ Rivâyetin benzer anlatımlı bazı tarikleri için bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 398, II, 389; Dârimî, *Sünen*, Rikak 42, II, 402; Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahih*, İman 146, I-V, Beyrut ts.; İbn Mâce, *Fiten* 15 (no: 3986, 3987, 3988); Tirmizî, İman 13 (no: 2629, 2630); İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, s. 114, Beyrut 1393/1972; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, VI, 164, 256, VIII, 152, XI, 70, I-XX, Musul 1404/1983; Beyhakî, *Şabu'l-îmân*, VII, 172.

Bu hadisin farklı tarikleri üzerine bir araştırma yapan Murat Gökalp, İbn Sa'd, İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Müslim, İbn Mâce, Tirmizî, Bezzâr, Ebû Ya'lâ, Taberânî, Beyhakî gibi önemli hadisçiler tarafından kitaplarında yer verilen söz konusu hadisin metinlerini sıralamak suretiyle farklarına işaret etmeye çalışmıştır. Ne var ki yazar her bir hadisi ve isnâdlarını tek tek yani müstakil olarak ele alıp incelemek yerine senedlerdeki râvileri alfabetik olarak sıralayıp sika olup olmadıklarına işaret etmekle yetinmiş ve neticede bir genelleme yaparak “sened itibarıyla en iyi ihtimalle zayıf” ve metin itibarıyla ise “Hz. Peygamber”in ağzından sâdir olmaması hâlinin kuvvetle muhtemel” olduğunu söylemiştir (bkz. Gökalp, Murat, “Hicrî İlk Üç Asır Özelinde Sened ve Metin Kitiği Bağlamında Gurabâ Rivâyetinin Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2006, cilt: 9, s. 26, ss. 177-192.). Bu rivâyetlerin böyle genellemelerden uzak bir şekilde ve sened-metin olarak tek tek incelenerek bir karara varılmasının daha isabetli olduğunu düşünüyoruz. Kaldı ki mütevâtir hadislerin sened tahliline ihtiyaç duymadığı, hatta bazı tariklerinde zayıf râvilerin bulunmasının da bir mahzuru olmadığı bilinen bir husustur.

⁴⁷ Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer, *Nazmu'l-mutenâsir mine'l-hadisi'l-mütevâtir*, s. 48-49 (no: 20), Matbaatu't-tekdüm, Kahire ts.

⁴⁸ Bu hadis ve ayrıca Yükneki'nin eserindeki hadis kullanımı ve değerlendirmeler için bkz. Palabıyık, Abdülkadir, “Hadisleri Açısından *Atebetü'l-hakâyık* Üzerine Bir İnceleme”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 144, sayı: XII, ss. 125-146, İzmir 1999.

Mehmet Feyzî Efendi'nin belki de en orijinal yönlerinden biri bu hadis-i şerifin yorumunda ortaya çıkmaktadır. Kendisi buradaki yorumlarını 1970 yılında yapmış olduğu hac vazifesi esnasında Ali Ulvi Kurucu'ya aktarmış ve bu konuşma teypile kayıt altına alınmıştır. Onun bu son derece meşhur hadise yönelik dikkat çekici bakışını bizzat kendi ifadelerini vermek suretiyle kaydetmek istiyoruz:

“Her Arefe günü bu fakir, İslâmiyet lehinde bir fütühât hissediyorum. Hiç olmazsa onların (kâfirlerin) bazı entrikaları akim (sonuçsuz) kalıyor. İnşallah bu defa da perişanîyetleri vardır. Zaten Allah Teâlâ buyurdu:

النَّيُّومَ يَبْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَأَخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي
وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا

“Bugün (kâfirler) sizin dininizden ümit kesmişlerdir. Artık onlardan korkmayın, benden korkun! Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim.”⁴⁹

“...İslâm dinini bütün edyân içinde intihâb, ihtiyar ettim, buyurur. Eğer tabir câizse o gün bir kemâl günü, yevm-i kemâl, yevm-i tamam, yevm-i intihâbdır. O bir nokta, mesned oluyor. Şimdi oradan bir pergel çevirelim. Şöyle sahâbe devri, tâbiîn devri... Artık Emevîlerin, Abbâsîlerin ve şanlı Türklerin devri. Gele gele şimdi şu güne kadar geldik. Fakat seyir “amûdî” (dlkey) değil dairevî, kürevî. Henüz daire kapanmamıştır. وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ sırıyla bu daire madem kapanmamıştır, pergel ikmâl edecek. Daire, daire olacak. Mebde ile müntehâ ittisal ettiğinde, daire tamam olur ve illâ, eksik olur, daire noksan kalır. Öyle bir hal olacak ki, inşaallahu teâlâ, mebde ile müntehâ arasında bir mümâselet oluştu-racak. Hem mebde, hem müntehâ birleşecek...”

“...Efendim, millet-i Ahmed, millet-i Muhammed için gayet beşâretli bir durum var. Şimdi tashih ettirmek için benim arzedeceğim bir mesele daha var. Ama tashih için arz ediyorum: Rasûl-i Ekrem Efendimiz: بَدَأَ الْإِسْلَامَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا buyurdıkları hadisin anlamı, fukahânın ıstılahınca yerleşmiş. Mesela ıstılah-ı fukahâda “garib” بَعْدَ عَنِ الْوَطَنِ “vatanından uzak olmuş” kişidir. Mesâil-i fihkiyye sadedinde bu suretle mana veriliyor. Şimdi fakir, ıstılah-ı ehl-i hakikate göre olan manayı almak istiyorum. Ehl-i hakikat ıstılahında: كُلُّ شَيْءٍ مَا بَيْنَ جَنْسِهِ عَدِيمِ النَّظِيرِ فَهُوَ غَرِيبٌ “Herhangi bir şey ki, cinsi mâbeyninde adîmu'n-nazîrdir, o şey garibdir.” Biz şimdi bu manayı esas alıyoruz. Çünkü Rasûl-i Ekrem Efendimiz'in bu hadis-i şerifi beyan etmeleri, mesâil-i fihkiyyeden bir mesele hakkında değildir. Hadisin vürûdu belki, İslâm'ın mebde'den müntehâya doğru seyrini beyan ediyor. Yani nasıl adîmu'n-nazîr (benzeri olmayan) bir din olarak mebde'de zuhur ettiyse, müntehâda tekrar adîmu'n-nazîr bir din olarak bütün edyân içinde netice bulacağını; mebde' ile müntehânın ittisâlini beyan sadedindedir. Yoksa ki, mesâil-i fihkiyyeden bir mesele hakkında değildir ki

⁴⁹ Mâide, 5/3.

fukahâ istilâhıyla buna tevcih edilsin. Çünkü hem bu şekildeki tevcih, avâma göre “yeis” (ümitsizlik) veriyor. “İslâmiyet garip olarak başladı, garip olarak neticelenecek!” gibi bir mana yeis veriyor. Bu ise kuvve-i mânevîyyeyi kırar. Demek hadis-i şerifi ehl-i hakikat istilâhı üzere tevcih, daha münasip oluyor; kuvve-i mânevîyye vermek için... Zaten de Mesnevî’de bir mısra var, Mevlânâ Hazretleri Şems’e (güneşe) “garip” diyor:

خود غریبی در جهان چون شمس نیست
شمس جان باقیست کاورا امس نیست

“Hakikaten dünyada Güneş gibi garip (misli bulunmaz) bir şey yoktur. Bâkî olan can güneşi öyle bir güneştir ki, asla gurûb etmez (batmaz).”⁵⁰

“Şems’in “garip” olması, kevâkib (yıldızlar) içinde adîmu’n-nazîr olmasındandır. Yoksa bizim bildiğimiz “bîkes” (kimsesiz) manasına değil. İşte din-i İslâm da bütün edyân içerisinde adîmu’n-nazîr bir din olduğu için, adîmu’n-nazîr bir din olarak zuhur etti. Tekrar seyrini adîmu’n-nazîr bir din olarak tamam edecek. “Sırr-ı hatmiyyet” zuhur edecek. Zaten nüzûl-i İsa aleyhi’s-selâm da, daire-i nübüvveti temhir (mühürlemek) içindir. Bu hikmete binaen Mehdî Âl-i Rasûl aleyhi’s-selâm’ın zuhuru da daire-i velâyeti temhir içindir.”

“Rasûlullah Hazretleri hâtemü’l-enbiyâdır. Yani onun risâletiyle, nübüvvetiyle daire-i nübüvvet temhir edilmiştir. Bir kıraata göre “hâtimu’n-nebiyyîn”dir. Bu da mütevâtir kıraattir. O vakit “mühürleyici” demektir. Kendisi irtihal buyurdular. İsa (a.s.) vekili olarak, Mehdî Âl-i Rasûl (a.s.) da onun evladından tekrar vekili olarak o daireyi bizzat Fahr-i Âlem hesabına temhir edecekler. O daire kapandıktan sonra, artık bir müddet yaşama var. Ama artık bir daire çizilmiyor. Nes-nas (görünüşü itibarıyla insan ama hayvan karakterli insan-cıklar) denilen bir kavim yaşayacak. Fakat ne insaniyet, ne İslâmiyet... Onlardan hiçbir eser yok! Çünkü daire çizmez bir daha. Ama henüz daire kapanmazdan evvel, menfi seyir ve merhaleler geçilip, inşaallah mebde’ ile müntehâ ittisal edecek. Pek parlak ittisal edecek! Fakat bu yine, nokta-i merkeziye olan makâmât-ı mübarekede (mübarek makamlarda, Mekke ve Medine’de) zuhur edecek. Lâ akall (en az) o hacda 124 bin evliya bulunacak, inşaallah! Ama diğer halkın hesabını Allah bilir! Bunu tashih için arzettim, zât-ı âlînize! (Ali Ulvi Kurucu beye hitap ediyor. O da bazı hadis kitaplarının şerhlerinde bunu teyit eden açıklamalar gördüğünü ifade etmişlerdir.).”⁵¹

⁵⁰ Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, Mesnevî, I, 40, beyit no: 119, hazırlayan: Adnan Karaismailoğlu, I-II, Ankara 2004.

⁵¹ Teybe kaydedilen bu konuşmayı biraz kısaltarak verdik. Konuşmanın tam metni için bkz. Küllüoğlu, Feyizli Sözler, s. 87-94. Ayrıca bkz. Özdağ, Feyizler, I, 160-161; Küllüoğlu, age., s. 220-221; Kalaycı, Karanlıktan Aydınlığa, s. 238.

Bu konuda Mehmet Feyzî Efendi ayrıca Enes b. Mâlik'ten merfû olarak nakledilen: "Ümmetim yağmura benzer; önü mü hayırlıdır yoksa sonu mu, bilinmez."⁵² hadisini de yukarıdaki görüşlerini destekleyen bir delil olarak kullanmaktadır.⁵³

Açıkça görüldüğü üzere Mehmet Feyzî Efendi, asırlar boyu hep hüzünle okunan ve buruk bir mana hissettiren bu meşhur hadise, kendisinden önce kimsede rastlamadığımız bir şekilde müjdeli bir anlam vermiş ve bunu da oldukça dakik ve ilmî derinlikli bir üslupla yorumlayarak ilim ehlini hayrette bırakmıştır.

Talebelerinden Özdağ'ın belirttiğine göre Mehmet Feyzî Efendi'nin bu yorumu çok yerindedir. Çünkü gerçekten din-i mübin-i İslâm, bütün edyân arasından adîmü'n-nazîr, eşi ve benzeri bulunmayan yüce, şerefli ve değerli bir din olarak zuhur etmiştir. Âhirdede de, başta olduğu gibi emsalsiz ve adîmün-nazîr olacak, ihtişamı ile gözleri kamaştırıp, akıllara hayretler vererek kutlu seyrini ve mübarek ömrünü tamamlayacaktır. Hem, *اَلْاِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يُغْلَى عَلَيْهِ* "İslâm daima galip olup asla mağlup olmaz."⁵⁴ beşaretini hepimiz biliyoruz. Öyle ise galiplik (üstünlük), bu dinin lâzımî (ayrılmaz) bir vasfıdır. Galebe (üstün gelme) vasfını hiçbir zaman ondan soyutlayamayız. Bu itibarla, İslâm daima güçlü ve üstündür. Şu kadar var ki, bazen onun peşinden gidenler, gerektiği gibi dinlerine ve diyanetlerine sahip çıkıp üzerlerine düşeni yerine getirmediğinden dolayı zaafa düşebilir, mağlup olabilir. Ama dinin kendisi asla diğer dinlere mağlup düşmez.⁵⁵

Özdağ'ın ifadesine göre bir gün gelecek, İslâm'ın mensupları nicelik ve nitelik yönüyle de dünyada kendilerini göstererek, cihan hâkimiyetini ele alacaklar. Bu dönemde Hz. İsa (aleyhi's-selâm) gökten incek, Mehdî Âl-i Rasûl müminlerin başına geçerek⁵⁶, belli bir süre yeryüzünde asr-ı saadete benzer bir yaşam tarzı, daha ihtişamlı ve göz kamaştırıcı bir şekilde kendini gösterecek, sonra da mukadder olan akıbetine kavuşacaktır. Bu dö-

⁵² Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd, *Müsned*, s. 90 (no: 647. Ammâr b. Yâsir'den merfû olarak), Beyrut ts.; Ahmed, *Müsned*, III, 130 (no: 12349), 143 (no: 12483), IV, 319 (Ammâr'dan merfû olarak); Tirmizî, Emsâl 6 (no: 2869. Müellifin beyanına göre bu konuda Ammar, Abdullah b. Amr ve İbn Ömer hadisleri de bulunmaktadır. Buradaki hadis ise bu vecihten "hasen-garib" derecesindedir.).

⁵³ Küllüoğlu, *Feyzli Sözlere*, s. 221.

⁵⁴ Buhârî, Cenâiz 78 (İbn Abbas'ın sözü olarak); Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meânî'l-âsâr*, III, 257, 258, I-IV, Beyrut 1399; Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünen*, III, 252, I-IV, Beyrut 1386/1966; Beyhakî, *Sünen*, VI, 205.

⁵⁵ Özdağ, *Feyzler*, I, 166.

⁵⁶ Mehmet Feyzî Efendi ileride Mehdî Âl-i Rasûl'un geleceğini söylemekle birlikte, talebelerini Mehdî beklemekten men etmiştir. Nitekim kendisine Mehdî ile ilgili soru soran bir öğrencisini: "Mehdî'ye ne edeceksin? Dün geçti, yarın da ne olacağı belli değil; elimizde Kur'ân-ı Kerim var, hadis-i şerifler var! Ona göre şu andaki görevin ne ise onu yapmaya bak!" diyerek uyarma ihtiyacı hissetmiştir. Bkz. Kalaycı, *Karanlıktan Aydınlığa*, s. 348.

nemde müminler, tekniğin ve bilimin en yüksek seviyesine ulaşacaklar; modern bir memleket ve toplum halinde dünyayı yöneteceklerdir.⁵⁷

Mehmet Feyzî Efendi'nin söz konusu hadise bu derece olumlu yaklaşması onun genel fitratı açısından da olağan bir durumdur. Çünkü o, kendi ifadesiyle **Ebü'l-Yüsr** (kolaylık babası) olup⁵⁸ asla ümitsizliğe düşmediği gibi, başkasının da düşmesini istemeyen bir kimsedir. Müminlerin rahatlayıp din-i İslâm adına ümitvar olmalarını sağlamak için kendisi daima müjde içeren haberler vermiş ve sonra da ilgili rivayetleri ihtiyatlı bir şekilde hayra ve güzele yorumlamıştır. Yine o, müminlerin kalbine sevinç veren şeylerin söylenmesinin bir sadaka olduğunu beyanla, onların ilâhî emirleri uygulama konusunda aşka ve heyecana getirilmelerini en önemli davet usulü saymıştır. Bıktırmamış ve usandırmamış daima kolay olanı ortaya koymuş⁵⁹; İslâm'ın gidişatından söz eden bu hadisi de aynı kaideye uyarak yorumlamıştır. Hadisin sonunda yer alan: **فَطُوبَىٰ لِلْغُرَبَاءِ** “*Gariplere ne mutlu!*” ifadesi de onun bu yöndeki müspet girişiminin ve ortaya koyduğu müjdeli yorumun en güçlü kanıtı ve en güvenilir destekçisidir. Zira bu ifade müjdeyi içermekte, gönüllere ve vicdanlara güven, huzur, saadet ve ferahlık sunmaktadır.⁶⁰

Öyle zannediyoruz ki, Sadreddin Konevî'nin (v. 672/1273) kaynak belirtmeden naklettiği şu rivâyetteki “garip” ifadesine de Mehmet Feyzî Efendi'nin anladığı anlamda olumlu bir bakış açısıyla “enteresan, harika” vb. şekilde mana verilebilir: “*Allah kardeşim Musa'yı tanışsın! Eğer Hızır ile beraber iken sabretmiş olsaydı, pek çok garip şeyi öğrenecekti.*”⁶¹

Elbette ki bizler de söz konusu hadisin bütün Müslümanlara huzur ve beşaret verecek şekilde yorumlanması mümkün iken olumsuz bir biçimde yorumlanması taraftarı değiliz. Bu durumda bu hadisin Rasûlullah'ın Allah'ın bildirmesiyle gayba dair vermiş olduğu haberler cümlesinden sayılmaması için hiçbir sebep yoktur.

⁵⁷ Özdağ, *Feyizler*, I, 168-169.

⁵⁸ Mehmet Feyzî Efendi'nin çoğu zaman “Ben Ebü'l-Yüsr'üm (kolaylık babasıyım), Ebü'l-Usr (zorluk babası) değilim.” dediği bazı talebeleri tarafından nakledilmektedir. Bkz. Özdağ, *Feyizler*, I, 13; Kolayıcı, *Karanlıktan Aydınlığa*, s. 212; Topçu, Kemal, “Mehmet Feyzî Efendi'nin Sosyal İlişkileri”, *Mehmed Feyzî Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu- 8 Mart 1998 Kastamonu*, s. 79, 86 (no: 32), Ziya Ofset, İstanbul 1998.

⁵⁹ “*Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız...*” hadisi için bkz. Ahmed, *Müsned*, III, 131, 209; Buhârî, İlim 11, Edeb 80; Müslim, Cihâd 8; Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünenü'l-kubrâ*, III, 449, I-VI, Halep 1411/1991.

⁶⁰ Özdağ, *Feyizler*, I, 169-170. Mehmet Feyzî Efendi'nin “*İslâm garip olarak başladı...*” hadisine orijinal bakışına şahit olan bir müftüyle ilgili Hafız Yunus Balcıoğlu'nun bir hatırası için bkz. Atasoy, *Bediüzzaman'ın Sır Kâtibi*, s. 320.

⁶¹ Konevî, *Marifet Yolcusuna Kılavuz*, s. 81.

DEĞERLENDİRME

Peygamberler ve onların vârisleri olan âlimler, fırtınalı bir denizde yahut tehlikeli sularda yol almaya çalışan gemilere rehberlik eden *kılavuz kaptanlar* gibidir. Onların rehberliği öylesine önemlidir ki, bu yol göstericilere gereken önemi vermeyenlerin, o sularda boğulmaları an meselesidir. Ahmed Naim (v. 1353/1934) merhumun ifadesiyle de, enbiyâ (peygamberler), *etıbbâ-i kulûbdur* (kalp/gönül doktorlarıdır); karşılıklarına gelenlerin maraz-ı ruhânîleri (ruh hastalıkları) en ziyade hangi devaya (ilaca) muhtaç ise, o devayı diğerlerine takdimen (öne alarak) tavsiye buyururlar.⁶²

İşte Mehmet Feyzî Efendi de bize göre Hz. Peygamber'in izinden giden ehil bir kılavuz kaptan ve aynı zamanda hâzık/mâhir bir gönül doktorudur. O, Kur'ân ve Sünnet'ten aldığı ilhamla, hiçbir menfaat gözetmeden ve insanlar arasında ayırım yapmadan bu kaptanlığın ve doktorluğun gereğini hakkıyla yerine getirmiş, öğrendiklerini öğretmeyi Allah tarafından kendisine tevdi edilmiş bir vazife bilmiş ve hep bu görev şuuruyla hareket etmiştir.

Burada görüşlerine özet bir şekilde değindiğimiz Mehmet Feyzî Efendi'nin Sünnet'e bağlı bir Allah dostu ve Peygamber aşığı olduğu şüphesizdir. O hayatı boyunca:

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا

"Her kim Allah'a ve Rasûlü'ne isyan ederse, muhakkak ona içerisinde ebedi kalacağı cehennem ateşi vardır!"⁶³ âyet-i kerimesinin ifade ettiği tehdidin şuurunda olmuş; hem kendini hem de talebelerini, sevenlerini ve ziyaretçilerini daima Rasûlullah'a itaat ve muhabbet istikametinde yönlendirip eğitmeyi bir vazife bilmiştir. Bu durumu onun bütün söz ve hareketlerinden çok net bir şekilde anlamamız mümkündür. Nitekim onun ömrünün son anına kadar sürdürdüğü **sohbetlerinin ana teması ve merkezi** daima **Allah ve Rasûlü** olmuştur. Ne kadar enteresandır ki, kendisinin genellikle **âyet ve hadislerden** yoğurarak yapmış olduğu derslerini yadığayan ve onun sürekli *Risâle-i Nurlar*'dan ve Said Nursî'den bahsetmesini isteyen, bu yönde bir beklenti içerisine giren kimseler bile çıkmıştır.⁶⁴ Halbuki

⁶² Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, II, 474.

⁶³ Cin, 72/23.

⁶⁴ Bu konudaki bazı hatıralar için bkz. Kalaycı, *Karanlıktan Aydınlığa*, s. 211, 235, 282, 385; Atasoy, *Bediüzzaman'ın Sır Kâtibi*, s. 159. Yeri gelmişken ifade etmek isteriz ki, bu meyanda Mehmet Feyzî Efendi'yi dar bir açıdan değerlendirip onu sadece "Bediüzzaman Üniversitesi'nin bir fakültesi" veya "Saîd Nursî'nin yetiştirdiği bir dâhi" olarak gösterme çabalarının (bkz. Atasoy, s. 201, 241-242) da kendisini tarif etmekte yetersiz kalacağını düşünüyoruz. Bu tür vasıflandırmalar çok çarpıcı tespitler gibi görünse de bunlar Mehmet Feyzî Efendi'yi bütün yönleriyle anlatmaktan âciz kalmaktadır. Dahası Mehmet Feyzî Efendi'yi "Saîd Nursî Hazretleri'ne mülâkî olmadan önce, mütevâzî bir baba mesleği olan hırdavatçılıkla uğraşan, kendi halinde, masum, terbiyeli, nezih ruhlu, çevresince sevilen, herkesin takdirini kazanmış Kur'ân hâdimi, hafız bir genç" olarak göstermek (Atasoy, s. 241) de gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Tam tersine askerlik dönüşü Bediüzzaman ile tanışan Mehmet Feyzî Efendi, bu sıralarda İstanbul'dan akıl ve gönül yurdunu her türlü güzellikler ve yüceliklerle donatmış

onun bu meziyeti, kuru taklitten uzak kalmış Peygamber vârisi gerçek âlimlerin bir vasfı olup, bunun yadırganması değil tam tersine takdir edilmesi gerekir. Bu durumu biz âcizane bir nevî, sınava ana kaynaklardan ve esas ders kitaplarından çalışmak dururken, diğer öğrencilerin çıkardığı özetlerden veya fotokopilerden çalışan talebelerin haline benzetebiliriz. Elbette ki, birinci durumda öğrenme çok daha sağlıklı ve haliyle başarı da daha fazla olacaktır. Diğer durumda ise tabiri caizse tavşanın suyunun suyu mesabesindeki bilgilerle yetinme söz konusu olacak ve kaynaktan bir hayli uzaklaşıldığı için suyun berraklığı azalacak ve sağlıklı bir beslenme gerçekleşmeyecektir.

Mehmet Feyzî Efendi, kendi **meşrebinin üç esasa** dayalı olduğunu ifade etmiştir ki bunlardan birincisi **Sünnet-i Seniyye**'yi takip etmek, ikincisi **helâlden** yiyip-içmek, üçüncüsü de her türlü işte **ihlâs** üzere olmaktadır.⁶⁵

Açıkça görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in Sünneti, Mehmet Feyzî Efendi'nin hayatının en önemli unsuru konumundadır.

Elbette ki, Mehmet Feyzî Efendi'nin yürüdüğü yolun en önemli esasının "Sünnet-i Seniyye" olduğunu söylerken, bu noktada Rasûlullah'ın "yaşayan bir Kur'ân" olduğu gerçeğini göz ardı etmeden düşünmemiz ve aslında bunun bir "Kur'ân-Sünnet" bütünlüğü anlamına geldiğini hatırdan uzak tutmamamız gerekir. Çünkü Mehmet Feyzî Efendi hayatının sonuna kadar bu iki unsuru birbirinden asla ayırmamıştır. Hatta bu iki unsur, onun "ilmî kültürünün" en önemli kaynağı durumundadır.⁶⁶

bir "mana efendisi" ve "gönül sultanı olarak" dönmüştür (bkz. Özdağ, *Feyizler Sultanı*, s. 64). Prof. Dr. Selahattin Polat da, Mehmet Feyzî Efendi hakkında bu güne kadar çok şey söylenmesine, yazılıp çizilmesine rağmen bütün bunların gerçek manada onun şahsiyetini aksettirmekten uzak olduğunu ifade etmiştir (bkz. Atasoy, s. 317). Kanaatimizce gerçek şudur ki, Mehmet Feyzî Efendi, Bediüzzaman ile tanışmadan önce de iyi yetişmiş bir âlimdi ve Said Nursî ile olan birlikteliği, onun zaten var olan kalitesine daha da katkıda bulunmuştur. Bediüzzaman Said Nursî, Mehmet Feyzî Efendi'nin hocalarından sadece birisidir ve yegâne hocası değildir. Mehmet Feyzî Efendi'nin hayatının bundan önceki safhalarında üzerinde oldukça etkili olan mesela Hafız Ömer Aköz gibi bir Kur'ân dehâsı da vardır ve Hafız Ömer Efendi, Mehmet Feyzî Efendi'nin yetişmesinde büyük emek sarfetmiştir. Hatta talebelerinden Muzaffer Ertaş'ın belirttiğine göre, Mehmet Feyzî Efendi'nin üstün karakterinin oluşmasında Hafız Ömer Efendi gibi kuvve-i kudsiyye sahibi, cesur, milliyetçi, kurrâ-hafız bir allâmenin müspet etkileri olmuştur (Kalaycı, s. 231). Dolayısıyla Mehmet Feyzî Efendi'yi değerlendirirken bütün bu yönlerini de dikkate almak gereklidir. Hiç kuşkusuz Mehmet Feyzî Efendi çok yönlü bir âlimdir ve onun yetişmesinde çok değişik kültürlerin ayrı ayrı etkisi ve katkısı olmuştur. Bu yüzden Musa Özdağ'ın da isabetle tespit ettiği gibi Mehmet Feyzî Efendi'yi, Kur'ân ve Sünnet temelli "**ilmî kültür**"; Nakşibendiyye geleneğinden gelip Erbilli Muhammed Es'ad'ın halifesi Hafız Ömer Efendi vasıtasıyla elde ettiği "**rûhânî kültür**" ve nihayet Said Nursî'den aldığı "**risâle-i nûr kültürü**" şeklinde üçlü bir kültürün güzel bir meyvesi olarak tarif etmek çok daha gerçekçi olacaktır. Bkz. Özdağ, "Mehmed Feyzî Efendi'nin Manevî Kimliği ve Tasavvufî Yönü", *Mehmed Feyzî Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu- 8 Mart 1998 Kastamonu*, s. 63, Ziya Ofset, İstanbul 1998; a.mlf. *Kastamonu'nun Manevî Mimarları-1*, s. 36.

⁶⁵ Özdağ, "Mehmed Feyzî Efendi'nin Manevî Kimliği ve Tasavvufî Yönü", s. 56; Küllüoğlu, *Feyizli Sözler*, s. 102.

⁶⁶ Özdağ, "Mehmed Feyzî Efendi'nin Manevî Kimliği ve Tasavvufî Yönü", s. 63.

Mehmet Feyzî Efendi'deki Allah ve Rasûlullah sevgisi son derece dengeli bir zemin üzerine oturmaktadır. Bu oldukça önemli bir noktadır. Şöyle ki; tasavvuf tarihinde bir nevi sekr/manevî sarhoşluk hali içerisinde dile getirilmiş şatahat türünden ifadeler yer almaktadır. Öyle ki, bazı şahıslar, kalbinde Allah sevgisinden başka sevgilere yer kalmadığını, bu yüzden Hz. Peygamber'i bile dışarıda bıraktığını söyleyebilmiştir.⁶⁷ Mehmet Feyzî Efendi bu tür şatahatvârî sözlerden şiddetle kaçınmış ve *"Allah ve Rasûlü'nün sevgisini gönlümüze öyle dolduralım ki orada sahte sevgilere yer kalmasın!"* demek suretiyle Yüce Allah ile Hz. Peygamber'in birbirinden ayrılmasını asla kabul etmemiştir. Onun bu tavrı da hiç kuşku yok ki, *"De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana tâbi olun ki (bu sayede) Allah da sizi sevsin ve günâhlarınızı bağışlasın..."*⁶⁸ âyet-i kerimesinin tam olarak gereğinin yerine getirilmesi anlamına gelmektedir.

Mehmet Feyzî Efendi'nin hayatı boyunca telebelerini ilmek ilmek işleyerek, onlara öğretmeye çalıştığı **Peygamber'e kayıtsız-şartsız ve mutlak itaat** düsturunun hayati değerinde bir öğreti olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu düsturun, son zamanlarda Müslümanlar üzerinde oynanmaya çalışılan sinsi oyunlardan biri olarak gördüğümüz **"Peygambersiz Müslümanlık"** tuzaklarına karşı oldukça etkili bir panzehir olduğu açıktır. Bazı gruplar tarafından dillendirilen: "Allah'ın birliğini kabul edenin başımızın üstünde yeri vardır, *Muhammedün Rasûlullah* demese bile!" şeklindeki görüşler, doğrudan İslâm'ın kalbine saplanmaya çalışılan bir hançer kadar tehlikelidir. Zira bu tür düşünceler Allah sevgisinin, günahların bağışlanmasının ve dolayısıyla cehennemden kurtuluşun yolunun sadece Rasûlullah'a mutlak itaatten geçtiğini her fırsatta dile getiren Kur'ân'a⁶⁹ alenen aykırıdır. Bu ifadeler bize göre, belki adı Müslüman olan fakat yaşayışı ve düşüncesi itibarıyla bir Hıristiyan'dan farksız davranan melez ve kaypak kişiliklerin yetişmesine zemin oluşturabilir. Hıristiyan batı dünyasının tabiri caizse ekmeğine yağ sürecektir bundan daha iyi bir fikir olamaz. Bunlar ancak son Peygamber'in gelmesinden önceki "fetret" devirlerinde geçerli

⁶⁷ Bu türden bazı sözler **Ebû Saîd el-Harrâz** ve **Râbia-i Adeviyye** gibi bazı mutasavvıflara isnâd edilmektedir. Mesela Ebû Saîd el-Harrâz'dan hikâye olduğuna göre, kendisi Rasûlullah'ı (s.a.) rüyasında görmüş ve ona şöyle seslenmiştir: "Beni mâzur gör ey Allah'ın Rasûlü! Çünkü Allah sevgisi (muhabbetullah), beni seni sevmekten alıkoymuş/meşgul etti!" Bunun üzerine Hz. Peygamber de ona şu şekilde karşılık vermiştir: "Ey Mübarek! Allah'ı seven kişi, beni sevmiş demektir!" (Bkz. Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hüzân, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 328, thk. Ma'rûf Mustafa Ruzeyk, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1421/2001). Yine Râbia'ya da: "Rasûlullah'a karşı sevgin nasıl?" diye sorulduğunda onun, "Allah'a yemin ederim ki ben onu gerçekten çok seviyorum. Fakat Yaratıcı'nın sevgisi, beni yaratılmışların sevgisinden engelledi!" dediği kaydedilir (Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 520, I-VI, Dâru Kuteybe, Beyrut 1992/1412). Bu tür ifadelerin doğruluğu ve şayet söylenmişse nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ihtiyatlı olma taraftarıyız. Bize göre bunlar, kendi bağlamında değerlendirilmesi gereken sözlerdir ve maksadını aşacak şekilde kullanılmamalıdır.

⁶⁸ Âl-i İmrân, 3/31.

⁶⁹ Âl-i İmrân, 3/31.

olabilecek cinsten fikirlerdir. Artık peygamberlerin sonuncusu geldiğine göre, onu kabul etmemenin makul bir sebebi olamaz. Böyle bir şahsın kurtuluşundan bahsedebilmek, hele hele başımızın üstünde ona yer göstermek, akli başında bir Müslümanın sergileyeceği cinsten bir davranış olmasa gerektir. İşte Mehmet Feyzî Efendi, “*Rasûl-i Ekrem aleyhi's-selâm Efendimiz hidâyet nurunun tecessüm ve temessül etmiş şeklidir. Kim ona teveccüh etti ise hidâyet buldu. Kim de ona arka çevirdi ise hasâret buldu.*” ve “*Kemâl-i iman, Rasûlullah'a (s.a.) muhabbetle hâsil olur. Muhabbetullahın alâmeti de Rasûl-i Ekrem'e itaattir.*” diyerek bu türlü tuzaklara karşı daima dikkat çekmiş ve “Peygambersiz Müslümanlık” anlayışlarına şiddetle karşı çıkmıştır.

Rasûlullah aleyhi's-selâm'ın adeta hayatını resmeden: “*O vakit, Allah'tan bir rahmet sebebiyle onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et ve iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da, artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever.*”⁷⁰ âyet-i kerimesi aynı zamanda Mehmet Feyzî Efendi'nin de hayatına bütünüyle aksettirdiği bir düstur haline gelmiştir. Bu anlamda onun hayatının da tamamen bu âyetin anlattığı istikamette cereyan ettiğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Ziyaretçilerinin onunla ilgili hatıralarını toplayan kitaplardan da bunu bariz olarak anlıyoruz.

Mehmet Feyzî Efendi'nin, yaşadığı evin odasına astırdığı bazı levhaların da onun Sünnet anlayışının tipik bir göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim mümtaz talebelerinden Musa Özdağ'ın haber verdiği göre Mehmet Feyzî Efendi'nin odasındaki levhalar hep onun halini yansıtacak şekilde olmuştur. Bu meyanda, duvarda bir süre *مَنْ عَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا* “*Bizi aldatan bizden değildir.*”⁷¹ hadis-i şerifi asılı kalmış; bir ara da İmâm Şa'rânî'nin:

فَكُلُّ طَرِيقٍ لَمْ يَمْشِ فِيهِ الشَّارِعُ (ص) فَهُوَ ظَلَامٌ

“Şâri’ (Peygamber) Efendimiz’in yürüyüp gitmediği her yol karanlıktır.” sözünü tercih etmişlerdir.⁷² İşte seçilen bu sözlerin genellikle Hz. Peygamber’in yolunu işaret ve irşâd eden türden olması, onun Peygamber *sallâllâhu aleyhi ve sellem*’e ve Sünneti’ne ne derece gönülden bağlı olduğunu, daima onu benliğinde hissettiğini açıkça ortaya koymaya yeterlidir.

Mehmet Feyzî Efendi'nin Rasûlullah'ın hayatından kendisi için örnek edindiği bir başka yön de, ayırım yapmadan bütün insanları kuşatıcı ve kucaklayıcı olmasıdır. Bu anlamda o, “*Kendi insanlarımızla tartışmaktan, itişip kakışmaktan şiddetle sakınmalıyız. Meşruiyet sınırları içerisinde herkesin fikrini ve inancını hoş görüp, sevgi ve saygıda kusur*

⁷⁰ Âl-i İmrân, 3/159.

⁷¹ Müslim, İman 164.

⁷² Özdağ, *Kastamonu'nun Manevî Mimarları-1*, s. 26; Kalaycı, *Karanlıktan Aydınlığa*, s. 291-292.

etmemeliyiz. Aksi takdirde paramparça olur, gücümüzü ve etkinliğimizi kaybederiz. Tabii ki, bu durumda hem kendi içimizdeki, hem de milletler arasındaki saygınlığımızı kaybederiz.”⁷³ demek suretiyle Hz. Peygamber’in yolunu bire bir tuttuğunu göstermiştir. Çünkü Mehmet Feyzî Efendi’nin bu hareket tarzı da, “İşte benim dosdoğru yolum budur; buna uyun ve başka yollara sapmayın, yoksa o yollar sizi Allah’ın yolundan ayrı düşürür.”⁷⁴ ve “Allah’a ve Rasûlü’ne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider...”⁷⁵ âyetlerinin en güzel uygulayıcısı olan Hz. Peygamber’in hayat tarzıyla tamamen örtüşmektedir.

Ayrıca, “Herkes benim dairemde olsun, bana gelsin demek olmaz. Herkes elindeki buz parçası hükmündeki enaniyetini İslâm havuzuna atmalıdır.”⁷⁶ diyerek bütün Müslümanları aynı hedef etrafında kenetlenmeye çağırırken, yine Rasûlullah’ın çok önemli bir takipçisi olduğunu göstermiştir. Yine bu meyanda, İslâm’ı sadece kendilerinin temsil ettiğini savunan, başkalarını Müslüman saymayan, güya kendi akıllarınca İslâm devletini kuracaklarını iddia eden bazı gruplara karşı kullandığı ifadeler de son derece çarpıcıdır: “Ne yapalım kardeşim? Kursunlar da görelim! Neyi emredecekler, neyi nehyedecekler? Kur’ân’ı, hadisi değil mi? Bu ise zorla olmaz! Bir zamanlar zaptiyeler, namaz kılmayanları tutarlar, döverek zorla namaz kıldırırlarmış. Kimisi abdestsiz namaz kılar, kimi pis yerlerde saklanır, kimisi de Türk ve Müslüman olduğu halde, zimmî Hıristiyan vatandaşların söyledikleri bir tabirle: ‘Hıristiyanım!’ derlermiş! Ama şimdi isteyen kılıyor.”⁷⁷ Bu da göstermektedir ki, Mehmet Feyzî Efendi, insanları Rasûlullah’ın yoluna çağırırken bu işin hem sloganlardan uzak bir şekilde ve tıpkı Rasûlullah’ın yaptığı gibi sevdirek ve suhûletle yapılması gerektiğini, hem de mezhebi/meşrebi ne olursa olsun, diğer Müslümanları dışlayıcı tavır ve davranışlardan uzak durulmasının zaruri olduğunu düşünmektedir.

Mehmet Feyzî Efendi’nin hem Sünnet’e bağlılığına hem de ondan aldığı güçle kazandığı cesarete dair hayret verici örneklere sahibiz. Bunlardan en çarpıcı olanı herhalde, 1944’lerde bir ramazan akşamı, tam da iftar vaktinde sigarasını tütürerek dumanını yüzüne doğru üfleyen devrin valisine karşı onun, “Şamata etme! Ben orucum!” diyerek karşılık vermesidir.⁷⁸ Şüphesiz böyle söylemekle kendisi, Rasûlullah *sallâllahu aleyhi ve sellem*’in: “Sizden biriniz oruçlu iken ona birisi sataşacak olursa, iki defa ben oruçluyum desin!”⁷⁹ hadis-i şerifini tatbik etmiş; bu uğurda önüne çıkan her kim ve makamı-mevkii ne

⁷³ Özdağ, *Feyizler Sultanı*, s. 103-104.

⁷⁴ En’âm, 6/153.

⁷⁵ Enfâl, 8/46.

⁷⁶ Kalaycı, *age.*, s. 210.

⁷⁷ Kalaycı, *age.*, s. 361.

⁷⁸ Kalaycı, *age.*, s. 244.

⁷⁹ Buhârî, *Savm* 2 (no: 1795); Müslim, *Sıyam* 159, 160, 163.

olursa olsun, imanın ve Sünnet'e bağlılığın gereğini yapmaktan, doğruyu dile getirmekten çekinmeyeceğini gözler önüne sermiş oluyordu.

Diğer bir seferinde ise, sakalına ilişen ve muhtemelen onun bu durumunu Araplaşmak olarak gören/görmek isteyen askerî bir valiye: “*Bir elimde Kur’an, bir elimde hadis var; ben bunları fehme (anlamaya) çalışıyorum. Kimseden çekindiğim yoktur. Ben öz be öz Türküm!*” şeklinde karşılık vererek onu engellemiş, böylece hem sembolik de olsa bir sünnete bağlılığını ortaya koymuş, hem de sakal bırakmanın Araplaşmak anlamına gelmediğini göstermiştir.⁸⁰ Onun bu çıkışı da, ister istemez bir anda İslâm’ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamber’i yolundan engellemek isteyen müşriklere Rasûlullah’ın: “*Bir elimde güneşi, diğerine ayı verseniz, yine de bu davamdan vazgeçmem!*”⁸¹ şeklindeki haykırışını aklımıza getirmiştir.

Mehmet Feyzî Efendi, kendisine “Efendim, ben sizin davanızın bir neferiyim!” diyen talebesini, “*Rasûlullah’ın davası!*” diyerek uyarılmış ve yürüdüğü yolda bir benlik davası gütmeyeceğini göstermiştir.⁸²

O, Hz. Peygamber’e itaat konusunda tahminlerin ötesinde ve insanı hayran bırakan ölçüde bir titizliğe de sahiptir. Öyle ki, kendisinin Hz. Peygamber’in gusül abdesti aldığı suyun miktarını tarif eden hadisleri⁸³ tek tek inceleyerek, onun yaklaşık olarak ne

⁸⁰ Kalaycı, *age.*, s. 245; Küllüoğlu, “Mehmet Feyzî Efendi’nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti”, s. 39. Mehmet Feyzî Efendi Denizli mahkemesindeki müdafaasında da sakal konusunda şu savunmayı yaparak Rasûlullah’ın sünnetine bağlılığını bir kez daha ortaya koymuştur: “...*Hele sakal meselesi büsbütün acib bir ittihamdır. Rasûl-i Ekrem aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm’ın bir sünnetini genç yaşında tatbik edişimi cürüm sebebi addetmek, akidem ve hürriyetime karşımaktan başka ne ile izah edilebilir?...*” Özer, *Kastamonu Fedakârları*, s. 118. Mehmet Feyzî Efendi’nin mahkemelerdeki müdafaalarının *Şuâlar mecmuasında* mevcut olduğu kaydedilmiştir. Kalaycı, *age.*, s. 383.

⁸¹ İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîre (el-Mübtede’ ve’l-meb’as ve’l-meğâzi)*, s. 135, prg. 200, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1401/1981; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me’âfirî, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, I, 193, I-IV, thk. eş-Şeyh Fuâd b. Ali Hafız, Dârü’l-kütübü’l-ilmîyye, Beyrut 2009; Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir, *Târîh*, I, 545, I-V, Beyrut 1407.

⁸² Kalaycı, *age.*, s. 259-260.

⁸³ Gusûlde kullanılacak suyun müstehap olan ölçüsü hakkında meşhur hadis âlimi İmam Müslim bir bab başlığı açmış ve burada 14 hadis zikretmiştir (bkz. Müslim, Hayz, bab: 10, no: 40-53). Çeşitli rivâyetlerde yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre Rasûl-i Ekrem Efendimiz, “1 sâ” su ile gusletmiştir ki tahminlerimize göre bu yaklaşık 5 litre civarında olup, oldukça az bir su miktarına tekabül etmektedir. Bilgi için bkz. Kallek, Cengiz, “Sâ”, *DİA*, XXXV, 317-319, İstanbul 2008. Şu da dikkate alınması gereken bir husustur ki, burada verilen su miktarlarını Rasûlullah’ın bütün ömrü boyunca mutlak surette uyguladığı ve asla taviz vermediği ölçü birimleri olarak görmek hatalı olabilir. Muhtemelen kendileri her halükârda israfa varmayacak şekilde ama üzerindeki kirleri de tamamen temizleyinceye kadar su kullanmış olmalıdır. Bir uzuvda necis bir şey varsa onu izale edinceye kadar su kullanmanın bir gereklilik olduğu izahattan varestedir diye düşünüyoruz.

kadar su harcadığını tespit ettiği ve o kadar suyu alacak bir kap yaptırıp bizzat onunla gusül abdesti aldığı bilinmektedir.⁸⁴

Mehmet Feyzî Efendi'nin Rasûlullah'a olan bağlılığının diğer bir örneğini "istircâ" denilen cümlelerin okunmasında görüyoruz. Genellikle bir felaket veya alınan ölüm haberlerinde söylenmesi bir gelenek halini alan *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* "Biz Allah'a aitiz ve O'na döneceğiz." cümlelerini Mehmet Feyzî Efendi, üzücü herhangi bir hâdise meydana geldiği zaman da okuduğunda kendisine, "Ölen yok ki, niçin "istircâ" okuyorsunuz?" diye sorduklarında verdiği şu cevap, onun Rasûlullah'a ne derece bağlı olduğu göstermektedir: "Olsun, bütün Müslümanları üzen bir fitnedir. Peygamber aleyhi's-selâm mumu söndüğü zaman bile istircâ ederdi."⁸⁵

Mehmet Feyzî Efendi tıpkı Peygamber (a.s.) gibi ibadetlerini büyük bir ciddiyet ve vakarla yerine getirmiş, ilim ve ibadet aşkıyla yanıp tutuşmuş, iftarda acele davranıp sahur ru tehir etmiş, yemek hazırlarken namazı sonraya bırakmış, muhataplarıyla konuşurken tane tane konuşmuş, tevazuundan dostlarının konuşmalarına aynen iştirak edip onlar gibi bazen dünyadan bazen âhiretten bahsetmiş; velhasıl Hz. Peygamber'in Sünneti'ni bütün hal ve hareketlerine yansıtmış, böylece ziyaretçilerinde adeta Rasûlullah'ın meclisinde buldukları hissini uyandırmıştır. Bu örnekleri rahatlıkla çoğaltma imkânına sahibiz.⁸⁶

Bütün bu misaller Mehmet Feyzî Efendi'nin Sünnet-i Seniyye'nin canlı bir timsali ve her manada Peygamber vârisi olduğunu göstermeye kâfidir. Hz. Peygamber'in ilmî emanetine sahip çıkarak onun mükemmel bir takipçisi ve uygulayıcısı olduğunu gösteren Mehmet Feyzî Efendi'nin öğretilerine sahip çıkmak da talebelerinin ve bütün Müslümanların bir görevi olsa gerektir. Çünkü onun davası, Rasûlullah'ın davasıdır. Kanaatimizce bu meyanda yapılabilecek pek çok şey vardır. Her şeyden önce onun **yüzlerce cilt** kitaptan müteşekkil **kütüphanesinin**⁸⁷ artık bir an evvel sevenlerine ve araştırmacılara açılması

⁸⁴ Mehmet Feyzî Efendi'nin bu yöndeki uygulamasının daha çok gençlik ve evlilik öncesi dönemine ait olduğu, talebesi Musa Özdağ tarafından aktarılmıştır. Tabii ki burada önemli olan nokta, Mehmet Feyzî Efendi'nin Hz. Peygamber'in bir uygulamasına karşı hissetmiş olduğu duygudur ki, sembolik bir şey de olsa onunla Rasûlullah arasında kurmuş olduğu muhabbet köprüsünü resmetmesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

⁸⁵ Kalaycı, *age.*, s. 316.

⁸⁶ Kalaycı'nın *Karanlıktan Aydınlığa* (mesela s. 212, 295) ve *Mehmet Feyzî Efendi'den Menkıbeler-Karanlıktan Nura*, Özdağ'ın *Feyizler (I-VIII)* adlı eserlerinde bir hayli örnek mevcuttur. Bu eserlerin baştan sona dikkatlice okunmasını tavsiye ediyoruz.

⁸⁷ Mehmet Feyzî Efendi'nin daha 1940'lı yıllarda 580 cilt kitabının olduğundan bizzat kendisi söz etmektedir. Onun Denizli mahkemesindeki (yıl 1944) müdafaasında şu ifadeleri kullandığı kaydedilmiştir: "Yed'inde 580 cilt kitab-ı ilmiyye ve dîniyye bulunduğu resmen sabit olan bir insanın, ilme ne kadar muştak ve hakikate ne kadar âşık olduğuna başka bir delile lüzum yoktur. Böyle bir insanın, yakınında bulunan bir din âliminin ilminden alâkasız kalması elbette düşünülemez..."

gerektiğine inanıyoruz. Böylelikle onun okuduğu ve okuttuğu kitapların daha yakından incelenmesi sağlanacak, tuttuğu notlardan hatta çizerek mütâlaa ettiği yerlerden kendisinin çalışma metodu daha somut olarak tespit edilecek, dolayısıyla o zâtın her yönüyle çok daha isabetli bir şekilde anlaşılması mümkün olacaktır. Bu noktada ailesinin gerekli kolaylığı göstereceklerini ve böylece büyük bir hayra ortak olacaklarını umuyor ve temenni ediyoruz. Ayrıca Mehmet Feyzî Efendi ile ilgili bir araştırma merkezi ve eşyalarının sergileneceği bir müzenin kurulmasının faydalı olacağını düşünüyoruz. Böylece onunla ilgili olarak şimdikinden çok daha fazla sayıda ve nitelikli seminerler, makaleler, yüksek lisans ve doktora düzeyinde tezler hazırlanmasının önü açılacaktır.

Kaynaklar

- Ahmed, Ebû Abdillâh İbn Hanbel eş-Şeybânî (v. 241/855), *Müsned*, I-VI, Mısır ts.
- Atasoy, İhsan *Bediüzzaman'ın Sır Kâtibi Mehmed Feyzi Efendi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2009.
- Baltacı, Burhan, "Şallıoğlu, Mehmet Feyzi", *DİA*, XXXVIII, 310, İstanbul 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn (v. 458/1066), *Şuabu'l-îmân*, I-VIII, Beyrut 1410. -----, *es-Sünenu'l-kübrâ*, I-X, Mekke 1414/1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî (v. 256/870), *Sahîh*, I-VII, Beyrut 1410/1990.
- Cebecioğlu, Ethem, "Mehmed Feyzi Efendi", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, X, 291-293, İstanbul 1996.
- Çakan, İsmail Lütfî, *Hadis Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2008.

Yine Mehmet Feyzî Efendi, Afyon mahkemesindeki (yıl 1948) savunmasında da hâkimlere seslenerek zengin eserlerden müteşekkil bu kütüphanesinden şöyle bahsetmiştir: "...*Fitratımda ilme karşı gayet kuvvetli bir iştiağ var. Bir delili şudur ki, Denizli hâdisesinde menzîlim taharrî edildiği vakit 580 adet mütenevvi kütüb-i ilmiyye ve Arabiyye evimde resmen sabit olmuştur. Benim fakr-ı halimle ve geçliğimle ve lisân-ı Arabî'de noksanîyetimle beraber, bu zamanda binde bir şahısta bulunmayan bu mütenevvi 580 cilt kitabı bana toplattıran, fevkalâde bir talebelik şevki ve harika bir aşk-ı ilmîdir.*" (bkz. Özer, *Kastamonu Fedakârları*, s. 117, 119).

Mehmet Feyzî Efendi'nin talebelerinden Hüseyin Eroğlu da onun kitaplığında, belki hiçbir kütüphanede mevcut olmayan gayet nadide eserler bulunduğunu dile getirmiştir. İbrahim Hakkı Hazretleri'nin *Tamâmü'l-feyz* isimli eseri de bunlardan biri olsa gerekir (Kalaycı, s. 236, 247). Rafet Küllüoğlu da bu konudan bahsederken, "Kütüphanesinin zenginliği meşhurdur. Değişik ilim dallarında kaynak kitaplara sahiptir." demiştir (bkz. "Mehmet Feyzî Efendi'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", s. 36). Mehmet Feyzî Efendi'nin kütüphanesinde yer alan kitapların fotoğraflarından bir kesit için bkz. Atasoy, *Bediüzzaman'ın Sır Kâtibi*, s. 256.

- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî el-Bağdâdî (v. 385/995), *Sünen*, I-IV, Beyrut 1386/1966.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman (v. 255/869), *Sünen*, I-II, Beyrut 1407.
- Deylemî, Ebû Şucâ' Şîrûye b. Şehredâr (v. 509/1115), *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, I-V, Beyrut 1986.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (v. 275/888), *Sünen*, I-III, Beyrut 1409/1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I-VI, Dâru Kuteybe, Beyrut 1992/1412
- Gökalp, Murat, "Hicrî İlk Üç Asır Özelinde Sened ve Metin Kritiği Bağlamında Gurabâ Rivâyetinin Değerlendirilmesi", *Dînî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2006, cilt: 9, s. 26, ss. 177-192.
- Güzey, Ahmet Rifat, *Mehmed Feyzî Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu- 8 Mart 1998 Kastamonu*, (takdim konuşması), ss. 14-22, Ziya Ofset, İstanbul 1998.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (v. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, I-XVIII, Beyrut 1414/1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Hımyerî el-Me'âfirî (v. 213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I-IV, thk. eş-Şeyh Fuâd b. Ali Hafız, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2009.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr (v. 150/767), *Sîre (el-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-meğâzî)*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1401/1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (v. 276/889), *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, Beyrut 1393/1972.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (v. 273/ 886), *Sünen*, I-II, Kâhire ts.
- İsmail Hakkı, İbn Mustafa el-İstanbulî (v. 1137/1725), *Tefsîru Hakkı (Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân)*, I-XVII, ts. (Şâmîle-2).
- Kalaycı, Şaban, *Karanlıktan Aydınlığa*, Hamle Yayınları, İstanbul 1996.
- Kallek, Cengiz, "Sâ", *DİA*, XXXV, 317-319, İstanbul 2008.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer, *Nazmu'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*, Matbaatu't-tekdâdüm, Kahire ts.
- Konevî, Sadreddin , *Marifet Yolcusuna Kılavuz- Tebsiratü'l-mübtedî ve tezkiratü'l-müntehâ*, trc. Ahmet Remzi Akyürek, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

- , Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları- en-Nusûs fî tahkiki tavrî'l-mahsûs*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hûzân (v. 465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Ma'rûf Mustafa Ruzeyk, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1421/2001.
- Küllüoğlu, Rafet, *Mehmed Feyzî Efendi'den Feyizli Sözler*, Cihan Yayınları, İstanbul ts.
- , "Mehmet Feyzî Efendi'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", *Mehmed Feyzî Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu- 8 Mart 1998 Kastamonu*, ss. 24-40, Ziya Ofset, İstanbul 1998.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed (v. 1304/1886), *el-Ecvibetu'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*, Kahire 1423/2003.
- Mehmed Feyzî Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu- 8 Mart 1998 Kastamonu*, Ziya Ofset, İstanbul 1998.
- Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, (v. 671/1273), *Mesnevî*, hazırlayan: Adnan Karaismailoğlu, I-II, Ankara 2004.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî (v. 261/ 875), *Sahîh*, I-V, Beyrut ts.
- Naim, Babanzâde Ahmed (v. 1934), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-III, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali (v. 303/915), *es-Sünenü'l-kubrâ*, I-VI, Halep 1411/1991.
- Özdağ, Musa, *Mehmet Feyzî Efendi'den Feyizler*, I-VI, Hamle Yayınları, İstanbul 1992-1998.
- , *Mehmet Feyzî Efendi'den Feyizler*, VII, Doğu Yayınları, Adapazarı 2002.
- , *Feyizler Sultanı Mehmet Feyzî Efendi ve Feyizlerden Damlalar*, Kutlu Bilgi Yayınları, Kastamonu 2010.
- , *Kastamonu'nun Manevî Mimarları-1 -Mehmed Feyzî Efendi*, Türkiye Kamu Çalışanları Kalkınma ve Dayanışma Vakfı (Türkav) Kastamonu Şubesi Kültür Hizmeti, Kastamonu 2013.
- , "Mehmed Feyzî Efendi'nin Manevî Kimliği ve Tasavvufî Yönü", *Mehmed Feyzî Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu- 8 Mart 1998 Kastamonu*, ss. 55-70, Ziya Ofset, İstanbul 1998.
- Özer, Ahmed, *Kastamonu Fedâkârları*, ss. 75-135, Işık Yayınları, İzmir 2010.
- Palabıyık, Abdülkadir, "Hadisleri Açısından *Atabetü'l-hakâyık* Üzerine Bir İnceleme", *D.E.Ü. İlähiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XII, ss. 125-146, İzmir 1999.

- Polat, Selahattin, "Zayıf Hadislerle Amel", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, ss. 83-109, Kayseri 1983.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. el-Abbas el-Muttalibî el-Mekkî (v. 204/819), *Müsned*, Beyrut ts.
- Şahiner, Necmeddin, *Üç Feyzli Nur*, ss. 21-92, Şahdamar Yayınları, İzmir 2009.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub (v. 360/971), *el-Mu'cemu'l-kebîr*, I-XX, Musul 1404/1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (v. 310/923), *Târîh (Târîhü'r-rusûl ve'l-mülûk veya Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk)*, I-V, Beyrut 1407.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (v. 321/933), *Şerhu Meânî'l-âsâr*, I-IV, Beyrut 1399.
- Tatlı, Bekir, *Âyet ve Hadislerde İsrâ ve Miraç Olayı*, Çukurova Üniversitesi Basımevi, Adana 2008.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd (v. 204/819), *Müsned*, Beyrut ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (v. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünen)*, I-V, Beyrut ts.
- Topçu, Kemal, "Mehmet Feyzî Efendi'nin Sosyal İlişkileri", *Mehmed Feyzî Efendi'nin Feyiz Pınarı Sempozyumu- 8 Mart 1998 Kastamonu*, ss. 72-82, Ziya Ofset, İstanbul 1998.

Understanding of Prophecy and Sunnah of Mehmet Feyzî Efendi who have made an original comment about the hadith of “Islam began odd ...”

Citation / ©-Tatlı, B. (2014). Understanding of Prophecy and Sunnah of Mehmet Feyzî Efendi who have made an original comment about the hadith of “Islam began odd...”, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (1), 49-87.

Abstract- *The hadith of “Islam began odd and it will return again to oddity; blessed are odd people!” is quite common in the hadith sources and it is always left a negative perception and it was understood as Islam will begin to wane, it will return close to Doomsday become strange, it will in a sad way and it will end up as a weak state as starting. However, the final text of the hadith ends with “Blessed are odd people!”. Therefore there is no middle a situation that requires we upset. Here Mehmet Feyzi Efendi has developed a very positive outlook about this hadith and commented with a positive meaning about it. Accordingly, the word of “garib” (odd) located in the text of the hadith means “unique among similars” and it means that Islam will end up as unique and unparalleled just as it was. Our study aims to demonstrate and reveal understanding of Mehmet Feyzi Efendi’s Prophethood and Sunnah and to detect his unique perspective on these issues who said that “There is no remedy other than the guidance of the Quran, Prophet Muhammad’s Sunnah and scholars.” and he throughout his life lived a life connected to the Quran and Sunnah.*

Keywords: *Prophet Muhammad, Sunnah, hadith, Mehmet Feyzi Efendi, hadith of guraba*

İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri

Yrd. Doç. Dr. Yusuf GÖKALP*

Atıf / ©- Gökalp, Y. (2014). İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 89-126.

Öz- Bu makalenin amacı, ilk dönem Şii düşüncede ortaya çıkan fırkalaşma süreci çerçevesinde Zeydi-İmami farklılaşması ve imamet nazariyesi bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye yönelttiği eleştirileri ortaya koymaktır. Zeydiyye'nin eleştirileri, Kasım b. İbrahim er-Ressi'nin "er-Red ale'r-Ravafız" isimli risalesi ve Mansur Billah Abdullah b. Hamza'nın el-İkdu's-Semin fi Ahkami'l-Eimmeti'l-Hadin isimli eserinden hareketle tespit edilmeye çalışılacaktır. Şii geleneğin iki önemli unsurunu oluşturan Zeydiyye ve İmamiyye arasındaki anlaşmazlık konularından en dikkat çekici olanı imamet konusudur. Zeydiler, özellikle, imamın açık bir nass ile tayini, imamların masumiyeti ve mucize sahibi olmaları, imamların gizli ve açık olan şeyler hakkında özel bir bilgiye sahip olmaları, takiyye, mehdî, bed'a ve ricat gibi belli başlı konularda İmamiyye'yi eleştirmektedir.

Anahtar sözcükler- Şia, Zeydiyye, İmamiyye, imamet, imam, nass ve tayin, gaybet, takiyye



Giriş

Şia, İslam tarihinin ilk dönemlerinde, Müslümanlar arasında baş gösteren bir takım ihtilaflar¹ çerçevesinde, ortaya çıkarak günümüze kadar varlığını sürdüren siyasi-itikadi nitelikli bir fırkadır. Şiiliğin doğuşu ve teşekkülünün izahı ayrı bir problem olarak tartışılmakla² birlikte Şii kaynaklardan hareketle Şia, Ali b. Ebi Talib'in Hz. Muhammed'den

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: ygkalp@cu.edu.tr

¹ Müslümanlar arasında ayrılıklarına sebebiyet veren ilk ihtilaflar hakkında bkz. Naşi el-Ekber, Ebu'l-Abbas Abdullah b. Şirşir el-Enbari, *Mesailü'l-İmame-Kitabu'l-Evsat fi'Makalat*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, 9 vd.; Eşari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, 2; eş-Şehristani, Ebu Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülemir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Beyrut 1996, 31; Neşvanu'l-Himyeri, Ebu Said, *el-Huru'l-Iyn*, thk. Kemal Mustafa, Kahire 1948, 212.

² Şiiliğin doğuşu hakkında Şii ve Şii olmayanlar tarafından ileri sürülen iddiaların birbirinden oldukça farklı olduğu dikkat çekmektedir. Şiiliğin doğuşu hakkındaki tartışmalarla ilgili olarak bkz. Hasan Onat,

hemen sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametın kıyamete kadar Ali'nin soyundan veya Haşimilerden devam edeceğini ileri süren, bu imamların masum olduklarını iddia eden toplulukların müşterek adı olarak kabul edilmektedir³. Başka bir ifadeyle Şia, Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet yönetiminin Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli grupların ortak adıdır⁴. İmamet, Şii gelenekte yer alan bütün mezheplere göre bir inanç esasıdır ve usulu'd-din arasında yer almaktadır⁵. Bazı gulat fırkaların görüşleri istisna edilirse Şiiler, Hz. Peygamberden sonra Ali'nin imameti hak ettiğine ve imametın onun soyundan gelmesi gerektiğine inanmaktadır. Şia, imamların nass ve tayin ile belirlendiğini iddia etmesine rağmen, homojen bir yapı oluşturmayıp, farklı kişilerin imametini ileri sürerek, çok sayıda alt fırkaya ayrılmıştır⁶. İmamet anlayışındaki farklılıklardan dolayı Şia'nın umumiyetle Zeydiyye, İmamiyye, İsmailiyye ve Batını/İsmaili gelenekten çıkan Gulat fırkalar olarak tasnif edildiği görülmektedir. Öte yandan, imamete yaklaşımları açısından Şia, "imamın vasfen belirlendiğini iddia edenler" ve "imamın açık nasla belirlendiğini iddia edenler" olarak iki ana gruba ayrılmaktadır. Söz

Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, Ankara 1993, 20-26; Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009, 32-39; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, United States 1985, 11-22; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişimi", *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, 33-68.

³ Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, 15.

⁴ Mustafa Öz, "Şia" mad. *DİA*, c. 39, 111; İlyas Üzüm, "Şia-Doktrin" mad. *DİA*, c. 39, 116.

⁵ Muhammed b. Ali b. Hüseyin es-Saduk, *Uyunu Ahbar-ı Rıza*, Meşhed 1413, 427-428; Müfid, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ali Mir Şerifi, Beyrut 1993, 318; el-Hadi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin, *Kitabu Fihi Marifetullah*, (Mecmuu Resaili'l-İmam el-Hadi içerisinde), thk Abdullah b. Muhammed eş-Lazeli, Sa'da 2001,74; Ahmed b. el-Hasan er-Rassas, *Misbahu'l-Ulum fi Ma'rifeti Hayyi'l-Kayyum el-Ma'ruf bi Selasine Mesele*, thk. M.A. Kafafi, Beyrut 1971, 21; Mansur Billah el-Kasım b. Muhammed b. Ali, *Kitabu'l-Esasa li Akaidi'l-Ekyas*, thk. Muhammed Kasım Abdullah el-Haşimi, Sa'da 2000, 144; es-Seyyid Abdu'r-Resul el-Musevi, *Eş-Şia fi't-Tarih*, Tahran 2002, 12.

⁶ Metin Bozan, "Şii Fırkaların Tasnifi, Nispet Edildikleri İmamlar Eksensli Bir Deneme", *DÜİFD.*, C.VI, sayı 1 (2004), ss. 21-37, 22; Eş'ari, Şia'yı, Galiyye, İmamiyye/Rafıza ve Zeydiyye olarak tasnif ederken Neşvanu'l-Himyeri Şia'yı, Sebeyye, Sahabiyye, Gurabiyye, Kamiliyye, Zeydiyye ve İmamiyye olmak üzere altı gruba ayırmaktadır. Bağdadi ve Şehristani'ye göre ise Şia, Keysaniyye, Zeydiyye, İmamiyye ve Gulat fırkalarından oluşmaktadır. Yine Ebu Hatim er-Razi, Şia'yı Rafıza, Zeydiyye ve Keysaniyye olarak tasnif etmektedir. bkz. Eş'ari, *Makalat*, 5 vd.; Neşvanu'l-Himyeri, 154-155; Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed muhyiddin Abdulhamid, Kahire trz., 41; Şehristani, 1/170; Ebu Hatim er-Razi, Ahmed b. Hamdan, *Kitabu'z-Zine fi Kelimeti'l-İslamiyye el-Arabiyye*, thk. Abdullah Sellam es-Semerrai (es-Semerrai, el-Guluv ve'l-Galiye içerisinde) Bağdad 1988, s. 259, 286; ayrıca Şii olarak tasnif edilen mezheplerin alt grupları ve bu grupların hangi Şii mezhebe ait olduğu hususu da ayrıca tartışma konusudur. bkz. Zeydi fırkalar arasında yer alan Carudiyye, Malati tarafından Rafızı fırkalar arasında sayılmıştır. bkz. Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman eş-Şafi el-Malati, *et-Tenbih ve'r-Red ale Ehl-i'l-Ehva ve'l-Bid'a*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Beyrut 1968, 23.

konusu bu tasnife göre Şia, Zeydiyye ve diğer Şii fırkalar olmak üzere tasnif edilmektedir⁷. Bu açıdan Zeydiyye'nin imamet konusunda İmamiyye mezhebine yönelik reddiyeleri, esasen Şia içerisindeki iki temel yaklaşımın farkını yansıtmaktadır.

Bu makalenin konusu, Şii düşünce geleneğinin ilk dönemlerinden itibaren başlayan fırkalaşma sürecince, imamet konusundaki tartışmalar etrafında teşekkül eden ve yaygın olarak Zeydiyye ve İmamiyye adı altında tasnif edilen iki önemli Şii fırkanın farklılaşma sürecine işaret etmek ve ardında Zeydiyye'nin imamiyye'ye yönelik eleştirilerini ortaya koymaktır. İmamet konusu Şiilikle ilgili tartışmaların merkezi noktasıdır. Bu noktadan hareketle biz de, imamet görüşlerini esas alarak iki fırka arasındaki farkı ortaya koymaya çalışacağız. Söz konusu fırkalar, aynı zamanda Şii düşüncenin iki farklı boyutunu temsil etmektedir. Politik-karizmatik liderci zihniyete sahip Şii düşüncenin⁸ daha iyi anlaşılması açısından Zeydiyye-İmamiyye farklılaşmasının önem arz ettiği kanaatindeyiz.

A. Zeydiyye-İmamiyye Farklılaşması

Şii fırkalar arasındaki farklılaşma sürecini açıklamak oldukça zor bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Her dönemde imamların hayatları hakkında çok sayıda eser yazılmasına rağmen aktarılan bilgilerle onların biyografilerinin oluşturulması çok mümkün gözükmemektedir. Çünkü söz konusu büyük oranda kişisel alıntılara dayalı, savunmacı ve imamlar hakkında bazı iddiaları ispat etmek amacıyla kaleme alınmış eserlerdir⁹. Bu yüzden eserlerin içerdiği bilgiler, Şiiliğin tarihsel seyrini ortaya koymak ve Şiiliğin nesnel bir analizini yapmak açısından çok kullanışlı değildir. Ancak karşılaştırmalı yaklaşımlar sağlıklı analizler yapmamıza yardımcı olabilir. Geçmiş tarihin idealizasyonu ve tarihin sonradan yeniden inşası çabası Şii araştırmalarında karşılaşılan iki önemli zorluktur¹⁰. Şii yazarlar Şii

⁷ Bozan, *Şii Fırkaların Tasnifi*, 23; Bu yaklaşımı erken dönem kaynaklarda da görmek mümkündür. (İbn Hazm, imamet konusunda Rafızilerin, nassı savunurken, Zeydilerin ise fazileti savunduklarını ifade etmektedir. Bkz. *el-Fasl fi' Milal ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1996, 156-157); Özellikle Müfid'in, Şia'yı, imamette nass ile atanmayı esas alan İmamiler ve imamın kendisine açık davette bulunması ve cihada çağırması gerektiğini şart koşan Zeydiler olarak ikiye ayırması dikkat çekmektedir. (Bkz. Müfid, Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Abkari, *el-İrşad fi Ma'rifeti Hucecillahi ale'l-İbad*, Beyrut 1993, II/22-23.)

⁸ Şia'nın zihniyet yapısı ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlenmeleri*, Ankara 2012; 35-41.

⁹ İspat edilmesi gereken bazı hususlar şunlardır; umumiyetle imamların doğumları mucizevidir, her imam zaten sünnetli doğmuştur, göbek bağları kesilmiştir, doğdukları andan itibaren konuşurlar, her biri önceki imam tarafından tayin edilmiştir, imamların her biri mucize sahibidir ve gizli bir bilgiyle donatılmıştır ve imamlar şehittirler. Bkz. Momen, 23.

¹⁰ Kutlu, 129.

tarihini menkıbevi bir formda anlatma eğilimindedir. Bu durum rivayetlerin sıhhati konusundaki endişeleri de beraberinde getirmektedir.

Şia'nın tarihi esasen Ali b. Ebi Talib zamanından itibaren başlayarak süregelen, farklı zamanlarda Şia'nın ana bünyesinden ayrılan çeşitli fırkaların tarihinden ibarettir¹¹. Başka bir ifadeyle Şia'nın tarihinin bir nevi imamlar tarihi olduğunu söyleyebiliriz. Zeydiyye-İmamiye arasındaki mezhebi farklılaşma da yine mezhep önderleri olarak kabul edilen imamların kişisel görüş farklılıklarını yansıtmaktadır. İktidarı ele geçirme konusunda takip edilecek tutum farklılığı, Zeydiyye-İmamiye farklılaşmasının temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla 122/740 yılında iktidarın kendi hakları olduğu iddiasıyla Emevilere karşı isyan eden Zeyd b. Ali¹² ile kardeşi Muhammed el-Bakır¹³ ve onunla aynı siyasi çizgide olan Cafer es-Sadık'ın¹⁴ tutumu Şia içerisinde günümüze kadar devam edecek olan ayrışmaya yol açmıştır. Zeyd b. Ali hilafetin Ali oğullarına ait olduğuna inanmakta ve bunun için mücadele etmeyi şart görmektedir¹⁵. Buna karşılık Muhammed Bakır'ın ise ondan farklı olarak açıkça mücadele taraftarı olmadığı anlaşılmaktadır¹⁶. Aynı şekilde hem Emeviler hem de Abbasiler döneminde yaşayan Cafer es-Sadık (80-148/699-765) da Zeyd b. Ali'nin 122/740 yılındaki isyanına katılmadığı gibi babasının isyanından kurtularak Horasan'a giden Yahya b. Zeyd, 127/744 yılındaki Abdullah b. Muaviye ve 145/762 yılındaki Muhammed b. Abdillan en-Nefsu'Zekiyye ve kardeşi İbrahim b. Abdillan'ın isyanlarında da yer

¹¹ Eğer bu fırkalar olmasaydı Şia'nın ilk yüzyıl içerisinde yok olabileceği ifade edilmektedir. Bkz. Momen, 45.

¹² Hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd, Muhammed, *Tabakatu'l-Kübra*, Beyrut 1994, 4/12; el-Haruni, Yahya b. Hüseyin, *el-İfade fi Tarihi Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Yahya Salim İzzan, Sa'de 1996, 61-67; Muhalli, Ebu'l-Hasan Hüsameddin Humeyd b. Ahmed, *Kitabu Hadaiki'l-Verdiyye fi Menakibi Eimmeti'z-Zeydiyye*, I-II, trz. yz., 1/137-151; el-Vecih, Abdüsselam b. Abbas, *A'lümü'l-Müellifini'z-Zeydiyye*, Amman 1999, 439-444.

¹³ Ebu Cafer Muhammed el-Bakır b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib, İmamiyye'nin beşinci imamıdır. Bkz. Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, çev. Hasan Onat vd., Ankara 2004, 121, 191. Dipnot; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lam ve'l-Esma*, Kahire 1954-1959, VII/270-271.

¹⁴ Cafer es-Sadık'ın hakkında geniş bilgi için bkz. Atalan, Mehmet, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Cafer es-Sadık'ın Yeri*, Ankara 2005, 85-148.

¹⁵ Neşvanu'l-Himyeri, 188.

¹⁶ Zeyd'in huruc şartına karşılık Muhammed Bakır'ın, bu durumda bizzat babasının imam sayılmayacağı ifadeleriyle Zeyd'e itiraz etmesi dikkat çekmektedir. Şehristani, 1/181; ayrıca Muhammed Bakır'ın pasif bir politika takip ettiği, döneminin siyasi ve sosyal faaliyetlerinden uzak durduğu görülmektedir. Şii alim Kaşifu'l-Gita, Ali Zeynel Abidin, Muhammed el-Bakır ve Cafer es-Sadık dönemlerinden söz ederken Ali oğullarının yalan, hile ve düzenden ibaret olan siyaetten uzak durduğunu ifade etmektedir. Bkz. Kaşifu'l-Gita, Muhammed Hüseyin, *Aslu's-Şia ve Usuluha*, Beyrut trz., 40; krş. İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdilmelik*, Ankara 2001, 69.

almamıştır¹⁷. Zeyd b. Ali'nin isyanıyla birlikte Hasan ve Hüseyin oğulları siyasi olarak iktidara karşı fiili direnişi tercih edenler ve pasif direnişi tercih edenler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu noktadan hareketle Zeydiyye'nin siyasi orijinli bir hareket olduğunu söylemek mümkündür¹⁸.

Zeyd b. Ali'nin Emevilere karşı 122/740 yılındaki isyanıyla¹⁹ tarih sahnesine çıkan Zeydiyye, Yemen Zeydi devletinin kurucusu el-Hadi İle'l-Hak Yahya b. Hüseyin (298/911)'le²⁰ birlikte müstakil bir mezhep kimliği kazanmıştır²¹. Zeydiye'yi, Zeyd b. Ali b. Ebi Talib'e uyanlar ve imametin Ali-Fatıma soyundan gelen alim, cesur, zahid ve imametini açıkça ilan ederek, kılıca sarılıp mücadele meydanına çıkan kişinin hakkı olduğuna inanan Şii bir fırka olarak tanımlayabiliriz²². Zeydiyye'yi diğer Şii fırkalardan ayıran hususların başında onların imamet ve sahabe hakkındaki özgün görüşleri gelmektedir. İmamet Zeydiyye'ye göre usulü'd-din'dendir, aklen ve seman vaciptir, Hz. Muhamed'den sonra ümmetin en faziletlisi Ali, sonra Hasan sonra da Hüseyin'dir. Bu ikisinden sonra ise gerekli şartları haiz her kim ise o imamdır²³.

¹⁷ El-Yakubi, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer. Vehb, *Tarihu'l-Ya'kubi*, thk. Abdülemir Mehna, Beyrut 1993, 2/378; el-Mesudi, Ebu'l-Hasan b. Ali b. Hüseyin, *Murucu'z-Zehab ve Medainu'l-Cevher*, thk. Said Muhammed el-Lezham, Beyrut 1997, 4/148; Şehristani, 1/194; ayrıca söz konusu isyanlar için bkz. Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, AÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, 32-47; Atalan, bütün bu hadiseler içerisinde Cafer es-Sadık'ın siyaset dışı kalmaya çalışması ve iktidara ters düşmemeye özen göstermesinin Abbasilerin kendisine iyi davranmalarına sebep olduğunu ifade etmekte ve onun siyasi liderlikle ilgili açık bir talebini olmadığını altını çizmektedir. Bkz. Atalan, 132.

¹⁸ Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, İstanbul 2010, 37.

¹⁹ İsyanın sebepleri, seyri ve Zeydi hareket açısından önemi hakkında bkz. Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 32-43.

²⁰ el-Haruni, 128-145; Muhalli, 2/213-218; Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 91-118.

²¹ Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 107.

²² Eşari, 65; Şehristani, 1/189; Zeydiyye'nin doğuşu, teşekkül süreci ve Yemen'de yayılışı hakkında geniş bilgi için bkz. Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*.

²³ Yahya b. Hüseyin, *Kitab fihi Ma'rifetullah*; 74-77; İbnu'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya, Mukaddimetü *Kitabü'l-Bahri'z-Zehhar el-Camiu'l-Mezahibi Ulemai'l-Emsar*, thk. A. el-Curafi, San'a 1988, 92; Kasım b. Muhammed, *el-Esas*, 149; Ancak Zeydilerden Carudiyye fırkası, biraz farklı olarak, imametin vasfen belirlendiği görüşünü kabul etmekte ve Hz. Peygamber'den sonra Ali'nin ve ardından da Hasan ve Hüseyin'in gizli bir nasla (işareten) imam tayin edildiğini savunmaktadırlar. Naşi el-Ekber, 42; Bağdadi, 39; Neşvanu'l-Himyeri, 155; imamet konusundaki bu görüşleri nedeniyle Carudiyye'nin bazen Zeydilerden sayılmadığı görülmektedir. Bkz. Müfid, Muhammed b. Numan, *Evailu'l-Makalat fi Meza-hibi'l-Muhtarat*, tlk. Fadlullah ez-Zencani, Tebriz 1363, 43; Malati, 23.

Zeyd b. Ali isyanı esnasında, taraftarlarından bir grubun sorusu üzerine Ebu Bekir ve Ömer hakkında söylediği olumlu görüşler²⁴ daha sonra taraftarlarının da sahabe hakkındaki algısında yönlendirici olmuştur. Zeyd'in "bu ikisi hakkında iyilikten başka bir şey düşünmem, atalarımın da onlar hakkında iyilikten başka bir şey duymadım" şeklindeki ifadelerinin yanı sıra bütün insanlardan çok hilafetin kendi hakları olduğunu belirttikten sonra onların yani Ebu Bekir ve Ömer'in Kur'an ve sünnetle hükmedip insanlar arasında adaletli davrandıkça bunun onları küfre götürmeyeceğini ifade etmesi büyük önem taşımaktadır. Bu ifadeler Zeydiyye'nin efdal olan dururken mefdulün imametinin caiz olduğu şeklindeki anlayışının temelini oluşturmaktadır ki bu yaklaşımı diğer Şii fırkalarda görmek mümkün değildir. Ayrıca Zeyd'in hilafet için veraseti değil, fazileti ön planda tuttuğu anlaşılmaktadır²⁵. Ayrıca Zeydiler, imamet şartlarını taşıyan iki imamın aynı anda iki farklı bölgede imamet iddiası ile ortaya çıkmalarını da kabul eder. Onlara göre imamet iddiasında bulunan ancak açıkça mücadele meydanına çıkmayarak evinde oturan kişi imam olarak kabul edilemez ve ona itaat etmek de farz değildir²⁶.

Zeyd'e göre Ali b. Ebi Talib, diğer halifelerden daha faziletlidir. Fakat Kur'an ve sünnetle hükmedip adaletli davrandıkça bu onların halifeliğine engel değildir, burada önemli olan Müslümanların maslahatıdır²⁷. İmamda aranan şartlar da Zeydiyye'nin imamet anlayışındaki farkı ortaya koymaktadır. Zeydiyye'ye göre Hasan ve Hüseyin'den sonra bu ikisinin soyundan gelen ve kendi imametini açıkça ilan ederek kendi adına davette bulunan, buluğa ermiş, hür, erkek, alim, zamanının en faziletlisi, cesur, cömert, takva sahibi, adaletli, Allah yolunda cihad eden, zalimlere karşı şiddetli, müminlere karşı güvenilir kişi kendisine itaatın vacip olduğu imamdır ve Müslümanların onunla birlikte hareket etmesi

²⁴ Taberi, *Tarih*, 7/180-181; Bağdadi, 29; İbnü'l-İmad, Ebu'l-Fellah Abdulhay, *Şezeratu'z-Zehab fi Ahbari men Zehab*, Beyrut trz., 1/158; Emir Hüseyin Bedruddin, *Yenabiu'n-Nasiha fi Akaidi's-Sahihah*, thk. M.b. Zeyd el-Mahatvari, San'a 1999, 392.

²⁵ Neşvanu'l-Himyeri, 187-188; Atalan'ın da belirttiği gibi onlar bu görüşleriyle Şia'nın, Ali b. Ebi Talib'in Hz. Peygamber tarafından imam tayin ettiği ancak sahabenin bunu gizleyerek Ali'ye zulmettiği şeklindeki (İbn Hazm, IV/156) görüşünü reddetmektedir. Bkz. Atalan, 175.

²⁶ Naşi el-Ekber, 42; Şehristani, 1/179-180; ayrıca bkz. Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 75-77; İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 138-150; Atalan, 174-178.

²⁷ Naşi el-Ekber, 42; Sahib b. Abbad, *Nusratu Mezahiibi'z-Zeydiyye*, thk. Naci Hasan, Bağdat 1975, 171; Şehristani, 1/180; İbn Hazm, 5/5; krş. Eşvak Ahmed Mehdi Kuleys, *et-Teccid fi Fikri'l-İmame inde'z-Zeydiyye fi'l-Yemen*, Kahire 1997, 42; Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahibi'd-Diniyye fi Biladi'l-Yemen*, Kahire 1988, 224.

gerekmektedir²⁸. Zeyd b. Ali'nin isyan konusundaki tutumu yine sonraki Zeydilerin, kimin imam olması gerektiği konusundaki görüşlerinde yönlendirici olduğu görülmektedir²⁹.

Zeyd b. Ali'den sonra taraftarlarının bir dizi isyan girişimde bulunduğu görülmektedir³⁰. Her ne kadar başarısızlıkla sonuçlansa da bu isyanlar neticesinde Zeydiler müstakil bir topluluk olma yolunda mesafe kat etmiştir. Nitekim merkezi bölgelerde iktidarı ele geçiremeyen Zeydiler, önce Taberistan'da³¹ ardından da Yemen'de Zeydi öğretiler doğrultusunda devlet kurma başarısını göstermiştir³². Siyaseten ayrı bir yol takip eden Zeydiler, itikadi ve fıkhi açıdan da kendilerine özgü öğretiler geliştirmiştir³³. Mutezile'ye benzer şekilde "beş esas" olarak bilinen Zeydi öğretilerin Kasım b. İbrahim er-Ressi³⁴ ve Yahya b. Hüseyin'in tarafından sistemleştirildiği anlaşılmaktadır³⁵. İlk dönemde Carudiyye, Süleymaniyye, Salihyye veya Butriyye gibi fırkalara³⁶ ayrılan Zeydilerin Yemen'de ise Hüseyniyye, Mutarrifiyye ve Muhtaria gibi farklı fırkalara ayrıldığı görülmektedir³⁷. Zeydiler özellikle Sa'da merkezli Kuzey Yemen'de günümüze kadar varlıklarını korumuştur.

²⁸ Er-Rassas, 22-24; Emir Hüseyin Bedruddin, *Yenabiu'n-Nasiha*, 329-330; Yahya b. Hüseyin, *Kitab fihî Ma'rîfetullah*, 78; ayrıca bkz. Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları", *ÇÜİFD.*, c. 7 sayı 2 (Temmuz-Aralık 2007), 103.

²⁹ Zeyd'in bu tutumunun etkisiyle Zeyd b. Ali'den sonra gelen Zeydilerin her fırsatta isyana kalkıştıkları görülmektedir. Ayrıca bu yaklaşımı ile Zeyd takiiyye ve gizli imam fikrinin önünü kesmiş olmaktadır. Bkz. Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi", *ÇÜİFD.*, c. 7 sayı 2 (Temmuz-Aralık 2007), 61-62.

³⁰ Zeydilerin kendileri tarafından veya Zeydi imamlar adına gerçekleştirilen isyanlar için bkz. Ümit, 127-150; Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 43-50;

³¹ Yusuf Gökalp, *Zeydilik Ve Taberistan'da Yayılışı*, AÜSBE (Basılmamış Yüksek Lisan Tezi) Ankara 1999.

³² Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 91-137.

³³ Özellikle el-Hadi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin'in fıkıh konusundaki eserleri Zeydi fıkıhı açısından büyük önem taşımaktadır. Bkz. *Kitabu'l-Ahkam fi Beyani'l-Helal ve'l-Haram*, San'a 1228; *Kitabu'l-Müntehab ve Veyluhu eydan Kitabu'l-Funun*, thk. Yahya Salim İzzan, San'a 1993.

³⁴ Kasım b. İbrahim er-Ressi, *Usulü'l-Hamse*, thk. Muhammed Ammara, (Resailu'l-Adl ve't-Tevhid içerisinde), Mısır 1971, 141; Bkz. Ümit, Ümit, 202-216.

³⁵ el-Hadi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin, *Kitabu Usulü'd-Din*, 62; *Kitab Fihî Ma'rîfetullah*, 49-65; Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 101-118.

³⁶ Naşi el-Ekber, 42-45; Bağdadi, 43; Şehristani, 1/183-189.

³⁷ Neşvanu'l-Himyeri, 156; Muhalli, 2/63; İbnu'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya, *el-Münnye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. Cevad Meşkur, Beyrut 1990, 98-99; Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 167-177.

Şia'nın en büyük kolu olan İmamiyye'ye gelince, bu grubu isimlendirmede Rafıza, Kat'iyye, İsna Aşeriyye ve Ca'feriyye gibi kavramlar da kullanılmaktadır³⁸. İmamiyye'nin bir fırka olarak, Cafer es-Sadık'ın adı etrafındaki ilk söylentilerle birlikte oluşmaya başladığı, imametle ilgili tartışmaların, özellikle "kendine itaat farz olan ehl-i beytten bir imam" iddialarının Musa el-Kazım döneminde tebellür ettiği, İmam Rıza döneminde Kat'iyye ile birlikte yeni bir safhaya geçildiği ve Sefirler döneminde ise olgunlaştığının söylenebileceği ifade edilmektedir³⁹. İmamiyye'nin teşekkülünde, on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Mehdi'nin 260/874 tarihinde gaybet ettiği inancı ayrı bir önem taşımaktadır. Muhammed b. Hasan el-Mehdi, şartlar yerine geldiği zaman zuhur edecek ve zulümle dolu olan dünyayı adaletle dolduracaktır⁴⁰.

Adı etrafında, uluhiyet iddiaları gibi bir takım spekülasyonların yapıldığı ve taraftarlarından bazılarının aşırı görüşlere sahip olduğu⁴¹ iddia edilen Cafer es-Sadık'tan⁴² sonra Musa el-Kazım zamanında İmamiyye'nin imamet nazariyesinin temelini oluşturacak tartışmalar söz konusudur. Musa el-Kazım'dan sonra Ali er-Rıza'nın imam olduğunu kabul eden Kat'iyye,⁴³ İmamiyye'nin öncülerini oluşturmaktadır. Hasan el-Askeri'nin ölümünden (260/873) sonra ise Allah'ın yeryüzünde kullarına karşı bir hücceti, halifesi ve onun işlerini yerine getiren, emreden ve yasakları bildiren birinin olması gerektiği düşüncesi on ikinci imamı, babasının halefi, vasisi ve mehdi olarak ortaya çıkarmıştır⁴⁴. İmamiyye ve imamet

³⁸ Rafıza kavramının kullanılışı hicri ikinci asrın başlarına rastlamaktadır. Rafıza kavramı, Zeyd b. Ali tarafından kendisini terk eden ve Muhammed Bakır'a biat eden taraftarları için kullanıldığı gibi, Mugire b. Said'in imametini kabul etmeyerek onu terk edip Cafer es-Sadık'ın imametini kabul edenler için de kullanılmaktadır. bkz. Naşi el-Ekber, 46; Eşari, 61; Malatî, 14. Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Atalan, 170-173; Kummi/Nevbahti, 98, 137. Dipnot. Kat'iyye kavramı ise Musa Kazım'ın (183/799) öldüğünü ve ondan sonra da oğlu Ali b. Musa'nın kesin olarak imam olduğunu iddia edenler için kullanılmaktadır. Kummi/Nevbahti, 219.

³⁹ Onat, Hasan, "Şiiğin Doğuşu, İlk Şii Fikirler ve İlk Şii Hareketler", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2012, 185; Cafer es-Sadık ve Musa el-Kazım zamanındaki Şii oluşumlarının ise imamiyye'nin öncülerini olarak kabul edilebileceği belirtilmektedir. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Anlayışının Teşekkül Süreci*, 38.

⁴⁰ Tusi, Nasırudin, Muhammed b. Muhammed b. Hasan, *Risale-i İmamet*, Tahran 1335, 25; Kuleyni, 1/338;

⁴¹ Kummi/Nevbahti, 149-163.

⁴² Hiçbir siyasi faaliyete katılmayan ve tamamen ilimle meşgul olan Cafer es-Sadık'ın isminin bir takım gulat fırkalar tarafından istismar edildiğini belirten Atalan'a göre, onun siyasi baskı nedeniyle takiyye yaptığı ve Şii iddialara meylettiği hususu açık değildir, hatta Cafer es-Sadık, Gulat'ın çeşitli alanlarda sınırlandırılmasına sebep olmuş ve onlarla açıkça mücadele etmiştir. O kendisine ilahlık, peygamberlik, vasi ve mehdi sıfatlarını yakıştıracak derecede ileri giden Gulat'la mücadele ederek İsnaaşeriyye Şia-si'nin oluşum sürecine etki etmiştir. Bkz. Atalan, 190-198.

⁴³ Şehristani, 198-199.

⁴⁴ Kummi/Nevbahti, 242-243.

anlayışının teşekkül süreci imamların sayısının on iki ile dondurulmasıyla tamamlanmış gözükmektedir⁴⁵. Kat'iyye çizgisini devam ettirenlerin desteklediği Sefirler dönemi başlamıştır⁴⁶. 328/940 yılında başlayan Gaybet-i Kübra dönemi İmami çizginin bir bütünlük kazanmasına yol açmıştır. Bu süreçte bir yandan nass ve tayin fikri etrafında bir masum imam anlayışı geliştirilirken diğer yandan aşırı fikirlere sahip fırkalardan uzaklaşma yoluna gidilmiştir⁴⁷.

İmametın, usulu'd-dinden olduğunu ve imanın ona inanmakla tamamlanacağını iddia eden İmamiyye'ye göre imamet nübüvvetin devamı niteliğindedir, nass ve tayinle gelen imam dini ve dünyevi hususlarda umumi riyasete sahip olan kişidir. İmama itaat kaçınılmazdır ve imam ismet, ilim, şecaat, fazilet sıfatlarına sahiptir ve yine o ayıp ve kusurlardan uzak, Allah'a en yakın, mükafata en fazla hak sahibi, ayet ve mucize sahibi, zamanının biricidir⁴⁸. Ayrıca rec'at, beda ve takıyye anlayışı⁴⁹ da İmamiyye Şiası'nı Zeydiyye'den ayıran prensipler arasında yer almaktadır. Bu noktada asıl olarak, imametın nass ve tayin ile belirlenmişliği ve imamların sahip olması gereken sıfatlar konusunda Zeydiyye ile İmamiyye Şiası arasındaki farklılığın derinleştiğini söyleyebiliriz.

B. Şii Düşüncede Bir Problem Olarak İmamet

Bu makalenin asıl amacı imamet konusunu ele almak olmadığı için kısaca imamet prensibi çerçevesinde özellikle Zeydilerin reddiyelerine konu olan hususlara değinmek istiyoruz. Şia'ya asıl rengini veren⁵⁰ prensibi umumiyetle bütün Şiiler için usulu'd-dinden sayılmaktadır⁵¹. Ali b. Ebi Talib bizzat peygamberin tayiniyle imam olmuştur. Onu imameti

⁴⁵ Musa el-Kazım döneminden itibaren şekillenmeye başlayan imamet nazariyesi, on birinci imam Hasan el-Askeri'nin ölümünde önce iyice belirginleşmiştir. Hasan el-Askeri'den sonra imamların sayısının sınırlandırılması, mehdilik iddialarının sistemleştirilmesi onun ölümünden sonraya rastlamaktadır. Onun kaim mehdî, on ikinci ve son imam olduğu düşüncesi geliştirilmiştir. Bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Anlayışının Teşekkül Süreci*, 246; Onat, *İmamiyye Şiası*, 196.

⁴⁶ Bkz. Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, İstanbul 2009, 107-120.

⁴⁷ Atalan, 196; Onat, *İmamiyye Şiası*, 197.

⁴⁸ Bkz. Onat, *İmamiyye Şiası*, 203-206.

⁴⁹ Bkz. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, 236-239.

⁵⁰ Hasan Onat, "Şii İmamet Nazariyesi (Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *AÜİFD.*, c. XXXII (1992), 90-91.

⁵¹ Müfid, Muhammed b. Numan, *Evailu'l-Makalat fi Mezahibi'l-Muhtarat*, tlk. Fadlullah ez-Zencani, Tebriz 1363, 39; Kummi, Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh, *Risaletü'l-İtkadati'l-İmamiyye*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978, 108; Şiilik hakkında yapılan çalışmalara baktığımız zaman İmamet nazariyesi ve Şiiliğin teşekkülündeki yeri üzerine çok ciddi çalışmaların yapıldığını görmekteyiz. Birkaç örnek olarak şu çalışmalar zikredilebilir; E. Ruhi Fiğlalı, *İmamiyye Şiası*, İstanbul 1984; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993; "Şiiliğin Doğuşu Meselesi",

Allah tarafından farz kılınmış ve imametın kıyamete kadar onun soyundan çıkmayacağı belirtilmiştir⁵². İmam ise, dini ve dünyevi hususlarda yeryüzündeki umumi riyasete asaleten sahip olan bir insandır⁵³. Şia'da en temel tartışma, imamet görevini yerine getirecek imamın kim olacağı ve nasıl göreve geleceği hususudur. Şia'ya göre, imam, nass ve tayin ile Allah tarafından belirlenmelidir. Bunun bir emir ve zorunluluk olduğunu vurgulayan Şiiler, akli ve nakli delillerle bu görüşlerini temellendirmeye çalışırlar⁵⁴. Tayinin ne şekilde olduğu ve Ali'den sonra vasiyetin kime ve nasıl geçtiği konusunda ihtilaflar bulunmaktadır⁵⁵.

Şia'ya göre Ali b. Ebi Talib'den sonra imamet, vasiyet⁵⁶ yoluyla bir sonraki imama intikal etmektedir. Vesayet fikrinin Mugire b. Said'le birlikte ortaya çıktığı ve vasilik fikrinin h. birinci asrın sonlarına doğru teşekkül etmeye başladığı, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebu Haşim'in ölümünden sonra ise kitlelere mal olduğu ifade edilmektedir⁵⁷. Şiilik, nispet edildikleri imamlar esas alınarak, imameti Ali'de sona erdirenler, İbnü'l-Hanefiyye eksenli Şiilik, Hüseyini aile eksenli Şiilik, Haseni-Hüseyini aile eksenli Şiilik ve imameti kendi liderlerine intikal ettirenler şeklinde tasnif edilmektedir⁵⁸. Ehl-i Bey'tin kimlerden müteşekkil

AÜİFD., c. XXXVI, Ankara 1997; Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik*, İstanbul 2000; Mehmet Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Cafer es-Sadık'ın Yeri*, Ankara 2005; Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009; Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, İstanbul 2009.

⁵² Konuyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Atalan, 33-38.

⁵³ Bkz. Onat, *Şii İmamet Nazariyesi*, 91-92.

⁵⁴ Bir imam olmadan Kuran'da açıkça ifade edilen hususlar yaşanabilir ancak ihtilaflı konularda kargaşa yaşanabilir, herkes kendi heva ve hevesine göre hareket edebilir. Dini hükümlerin uygulanması, hac, cihad, iyiliğin emredilmesi ve kötülükten alıkonulması gibi görevlerin eksiksiz olarak yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu sebeple, din ve dünya işlerinde insanların görevlerini yetirene getirebilmeleri, dinin öngördüğü şekilde itaat edebilmeleri gibi zorunlu sebeplerle mutlak olarak her dönemde insanlara rehberlik edecek, tüm ahkamı uygulayabilecek, hata ve günahlardan arınmış, emin ve masum bir imama olması kaçınılmazdır. Böyle bir imamın tespiti insanların ihtiyarı ile değil ancak ilahi irade tarafından mümkündür. Peygamberler gibi imamın atanması ve itaatinin vacip kılınması Allah'a vacip olan bir lütuftur. Ayrıca imamın zorunluluğu ve ilahi irade tarafından atanmışlığına bir takım nakli delillerde mevcuttur. Kuran'dan ve sünnetten çok sayıda delil ileri sürülmektedir. İmamın gerekliliği ve Şiilerin ileri sürdüğü akli ve nakli deliller konusunda geniş bilgi için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 40-99;

⁵⁵ Neşvanu'l-Himyri, 154.

⁵⁶ Vasilik, Şia'ya göre, Hz. Muhammed'in kendisinden sonra imametın Ali b. Ebi Talib'te olacağını vasiyet etmesidir. Bkz. Kuleyni, I/279. Şia, Tebuk seferine giderken Hz. Muhammed'in Medine'de Ali'yi aileden sorumlu vekil olarak bırakırken "Ey Ali Harun Musa'ya göre ne ise senin de bana göre durumun öyledir." şeklindeki ifadesi, Gadir Hum ve Kırtas hadisesi gibi olaylar delil olarak gösterilip Hz. Peygamberin Ali'yi kendisine vasi tayin ettiğini ileri sürmektedirler. Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Atalan, 38-43.

⁵⁷ Bkz. Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, 128; Atalan, 43.

⁵⁸ Söz konusu tasnif denemesi ile ilgili olarak bkz. Bozan, *Şii Fırkaların Tasnifi*, 26-35.

olduğuna dair bir ittifak söz konusu olmadığı için Haşimoğulları veya Ali oğulları arasında Ehl-i Beyt'in kimlerden oluştuğunun tam olarak anlaşılabilmesi Şiiiler arasında ayrıca bölünme sebebi olmuştur⁵⁹.

Özellikle Zeydiler ve İmamiler başta olmak üzere diğer Şii gruplar arasında farklılaşmaya yol açan sebeplerden birisi de imamların sıfatları konusundaki anlaşmazlıklardır⁶⁰. İmamların sıfatları denilince ilk akla gelen, imamların masumiyeti ve veraset yoluyla aktarılan gizli bilgi sahibi olmalarıdır. Zeydiler, temelde imamların masumiyeti ve gizli bilgiye sahip olması gerektiği fikrine karşıdır. Onlara göre imamların kesbi bir bilgiye sahip olmaları gerekmektedir. Ancak Keysaniyye, İmamiyye ve İsmailiyye gibi Şii gruplar imamların masum olması gerektiğini savunmaktadır. Yine onlara göre imamlar, herkesin sahip olmadığı gizli bir ilimle donatılmıştır⁶¹. İsmet ve ilim sıfatlarının yanı sıra şecaat, efdaliyet, taharet, akrebiyet, ayet ve mucize sahibi olmaları ve infırad gibi sıfatlar imamlara yüklenmektedir⁶². Bu sıfatlar umumiyetle bütün Şii fırkalar tarafından kabul edilmektedir⁶³. Ancak infırad⁶⁴ sıfatı hususunda yine Zeydiler ayrılmaktadır. Zeydilere göre aynı zamanda farklı bölgelerde iki imamın varlığı mümkündür⁶⁵ ve yine efdal olan dururken mefdulün imameti de caizdir⁶⁶. Zeydiyye'nin, özellikle imamet ve imamların sıfatları ve sahabe hakkındaki⁶⁷ farklı görüşleri nedeniyle zaman zaman Şii fırkalar arasındaki yeri tartışılmaktadır. İmamların sayıları ve gaybet konusundaki görüşleri ise yine Zeydiler ve diğer Şii fırkalar arasında ayrışmalara yol açmaktadır. Mehdi'nin kimliği, ne zaman döneceği ve gaybet döneminde

⁵⁹ Ehl-i Beyt kavramının siyasal alana taşınmasıyla birlikte Haşimiler arasında iktidarı ele geçirme kavgası başlamış ve sonunda Abbasiler, Aleviler, Talibiler, Fatimiler, Haseniler, Hüseyiniler, Zeydiler, Caferiler gibi gruplara ayrılmışlardır. Bunların hepsi Ehl-i Beyt'ten oldukları iddiasıyla imamın kendilerinden olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Bkz. Sönmez Kutlu, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçerisinde Semerelendirilmesi", *İslamiyat* III (2000) sayı 3, ss. 99-120, 117.

⁶⁰ Kummi, *İtikadat*, 109.

⁶¹ Tusi, Nasiruddin, *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İtikad*, Beyrut 1988, 340; Müfid, *Evailu'l-Makalat*, 40; ayrıca geniş bir değerlendirme için bkz. Onat, *Şii İmamet Nazariyesi*, 101-105.

⁶² Söz konusu sıfatlar ve Şiiiler için ifade ettiği anlamlar hakkında bkz. Onat, *Şii İmamet Nazariyesi*, 105-107.

⁶³ Zeydilerinde aynı sıfatları kabul ettikleri görülmektedir. Bkz. Kasım b. Muhammed, *el-Esas*, 146-147.

⁶⁴ İnfırad, İmamın zamanın tek ve biricik kişisi olmasıdır. Fitne ve fesadın olmaması için imamın tek olması zorunludur. Tusi, *Risale-i İmamet*, 22.

⁶⁵ Neşvanu'l-Himyeri, 151-152; Eymen Fuad Seyyid, 224.

⁶⁶ Naşi el-Ekber, 43-44; Şehristani, 1/180; Sahib b. Abbad, 89; İbn Hazm, 5/5; Zeydiyye'nin özellikle sahabe hakkındaki bu yaklaşımı onları diğer Şii fırkalardan farklılaştırmaktadır. Bkz. Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 75-77.

⁶⁷ Zeydiyye'nin sahabe hakkındaki görüşleri için bkz. Neşvanu'l-Himyeri, 184-185.

işlerin nasıl yürütüleceği meselesi Şii fırkalar arasında tartışılmaktadır⁶⁸. İmamiyye Şiası'na göre imamın gaybete çekilmesi onun yokluğu anlamına gelmemektedir. Gaybette olan imam yine hüccet kabul edilmektedir⁶⁹.

C. Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri

İmamiyye Şiası'nın, kurumsal bir dini yapı olarak şekillenmeye başladığı andan itibaren, geliştirdikleri imamet anlayışına yönelik ciddi eleştirilerin olduğu görülmektedir⁷⁰. İmamet konusunda, İmamiyye ile Zeydiyye arasındaki tartışmalar ve reddiyecilik 3/9. Yüzyılın ilk yarısına kadar geri gitmektedir. Bu bağlamda elimizdeki ilk eser, yine ilk sistematik Zeydi kelamcısı olarak kabul edebileceğimiz Kasım b. İbrahim er-Ressi'nin⁷¹ (246/860) "er-

⁶⁸ Mehdi fikri Şii düşüncede oldukça erken dönemden itibaren yer almaktadır. Mesela Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölümünün ardından onun Mehdi olduğunu ileri süren bir grup, onun ölmediğini gaybet ettiğini, Ravda dağında gizlendiğini ve ricat edeceğini iddia etmektedir. O, böylece son imamdır. Bkz. Naşi el-Ekber, 26; Kummi/Nevbahti, 111; ayrıca bkz. Bozan, *Şii Fırkaların Tasnifi*, 28.

⁶⁹ Bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, 171; Zeydiyye, İmamiyye'nin gaybet imam anlayışını şiddetle eleştirmekle birlikte, Zeydiyye içerisinde de, Carudilerden sayılan bazı grupların Muhammed b. Abdilllah en-Nefsu'z-Zekiyye, Muhammed b. Yahya b. Amr b. Yahya b. el-Hüseyn b. Zeyd'in mehdi olduğu yine Yemen'de ise Hüseyniyye olarak bilinen bir grubun Hasan b. Kasım b. Ali el-Ayyani'nin ölmediğini, ahir zamanda ortaya çıkacak olan beklenen mehdi olduğunu iddia ettikleri nakledilmektedir. Bkz. Neşvanu'l-Himyeri, 156; Hüseyniyye hakkında bkz. Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 168-171.

⁷⁰ Şia'nın imamet konusunda girdiği polemikler, Hişam b. el-Hakem'e (179/795) kadar dayanmaktadır. Hişam b. el-Hakem'in İbadiyye, Mutezile ve Zeydiyye'den bazı isimlerle tartıştığı belirtilmektedir. (Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan, *el-Fihrist*, Beyrut 1983, 208; Müfid, *el-Fusulu'l-Muhtara*, thk. Seyyid Ali Mir, Beyrut 1993, 28)Hicri üçüncü asırda Zeydi Ebu Cafer el-Alevi, dördüncü asırda Kadı Abdulcabbar ve Şerif Murtaza, sekizinci asırda İbn Teymiyye ile Şii ulema arasında yapılan polemiklerin altı çizilmektedir. Bkz. Metin Bozan, "Şii İmamet Nazariyesi Tartışmaları Bağlamında Ahmed el-Katib'e Bir Reddiye: Nezir Haseni'nin Difa'un Ani't-Teşeyyu Adlı Eseri", *FÜİFD.*, c. 15/1 (2010), ss. 17-34, 18-19.

⁷¹ Zeyd b. Ali'den sonra, Zeydiyye mezhebinin şekillenmesinde ikinci sırada gösterebileceğimiz Kasım b. İbrahim er-Ressi, 169/785 yılında Medine'de doğmuştur. Kardeşi Muhammed tarafından onun adına davette bulunması için Mısır'a gönderilmiştir. 202/817 yılında kardeşinin ölümünden sonra Mekke, Medine, Kufe, Rey, Taberistan taraflarından çok sayıda kişi kendisine beyat etmiştir. Mısır'da on yıl kadar kalan Kasım hayatının sonlarına doğru Medine yakınlarında Cebel-i Res'de yaşamıştır. İlimle meşgul olan ve çok fazla siyasete girmeyen Kasım b. İbrahim'in kelam, fıkıh, tefsir gibi alanlarda çok sayıda eseri bulunmaktadır. (el-Haruni, 114-127; Abdullah b. Hamza, Ebu Muhammed b. Süleyman, *Kitabu's-Şafi*, San'a 1986, 1/264; el-Muhalli, 2/ 2-13; Ümit, 163-216) Kasım b. İbrahim'le birlikte, akılcı bir yaklaşımla, mezhep esasları Mu'tezile'ye benzer şekilde tasnif edilmiştir. Kasım b. İbrahim'in, "bu beş esası bilmeyen cahildir" diyerek maddeleştirdiği görüşleri, Zeydiyye'nin mezhep esaslarının ilk tezahürü olarak görülmektedir. Bu beş esastan ilk üçü Mutezile'nin tevhid, adalet ve el-va'd ve'l-void prensibiyle örtüşmektedir. (Kasım b. İbrahim er-Ressi, *Usulü Hamse*, 141; krş. Ümit, 202-217; Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 69) Onun yaşadığı dönem dikkate alındığında gerek Zeydiyye'nin gerekse İmamiyye'nin müstakil bir mezhep haline geldiğini söyleyemeyiz. Ancak Zeydilerin Şii gelenek içerisindeki tasnifi, "Rafızı" ve "Teşeyyu" kavramlarının kullanımı, Şiiğin oluşum sürecinin aydınlatılması, 3/9. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan Şii fırkaların tasnifi ve Şii gelenek içerisinde imamet

meselesinin önemini tespit açısından Kasım b. İbrahim'in "*er-Red ale'Ravafız min Ehl-i Guluv*" risalesi önemli gözükmektedir. Kasım b. İbrahim, Rafızileri, Allah'ın her dönemde ve her ümmete bir nebi ve vasi tayin ettiğini ve Allah için kaim olan, onun hükümlerini bilen, kendisine itaatın ve kendisini bilmenin farz olduğu, dalalette olanı hidayete erdirecek ve cahil birini Allah'ı bilmeye götürebilecek şekilde kendine benzeyen kimsenin olmadığı, durumu ve sıfatları bakımından kendi döneminde biricik olan bir hüccetin varlığını iddia eden kimseler olarak tanımlamaktadır. Bu tanım, İmamiyye tarafından formüle edilen imamet nazariyesini yansıtmaktadır. Kasım b. İbrahim aynı zamanda teşeyyu fikrini savunanların on üç fırkaya ayrıldığını ve bunlardan cehennemlik olan on ikisinin Rafıziler olduğunu iddia etmektedir. O, teşeyyu fikrini savunmayı Şii düşüncenin sınırı olarak görmekte ve Rafizi kavramıyla da Zeydiler dışında kalan Şii fırkaları kastetmektedir. Bazı kaynaklarda Şia yerine Rafıza kavramının kullanıldığı görülmektedir. (Bağdadi, 40; er-Razi, Fahreddin, *İtikadatu Fıraki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, thk. Ali Sami en-Neşşar, Beyrut 1982, 52) Kasım b. İbrahim'in imametle ilgili görüşlerine baktığımız zaman, bir imamın gerekliliğinin şart olduğunu belirten ve akli ve nakli delillerle bunu ispata çalışan Kasım'a göre, hadlerin yerine getirilmesi, dinin öğretilmesi, ümmetin ve mazlumların haklarının korunması, insanların iyiye yönlendirilmesi, karmaşanın engellenmesi, farzların yerine getirilmesi, zekât-ların toplanması vs. için belli yetkilerle donatılmış bir imamın olması zorunludur. İmamet farzların en başta gelenidir ve imam olacak kişide Resulullah'a akraba olmak, Allah'ı bilmek, züht ve şecaat sahibi olmak gibi hasletlerin olması gerekmektedir. Ona göre Ali b. Ebi Talib peygamberden sonra imam olması gereken kişidir. O kendisine itaat edilmesi gereken ulu'l-emr'dir. Aynı anda birden fazla imamın varlığını caiz gören Kasım'ın, Ebu Bekir, Ömer ve Ali şeklindeki sıralamayı da kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımıyla onun imamet görüşünün Zeydi öğretileri yansıttığı anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım ayrıca Zeydiyye'nin Şii bir mezhep olup olmadığı meselesine de açıklık getirmektedir. (Kasım b. İbrahim er-Ressi, "*Fusulu'n fi-Tevhid*", Mecmu' Kütüb ve Resail içerisinde, ss. I/647-654; "*Tesbitü'l-İmame*", Mecmu' Kütüb ve Resail içerisinde, ss. II/133-166; "*el-İmame*", Mecmu' Kütüb ve Resail içerisinde, ss. II/169-216; "*Mesailü'l-Kasım*", Mecmu' Kütüb ve Resail içerisinde, ss. II/553-663; Resul Öztürk, *Kasım er-Ressi ve Zeydiyye*, Van 2008, 172-182) Şiiliğin teşekkülünde Şia kelimesinin ne zaman istilahi bir anlam kazandığı önem arz etmektedir. Dolayısıyla "Şiiliği müdafaa etmek, savunmak, Şii olmak" gibi anlamlara gelen teşeyyu kavramının üçüncü asrın ilk çeyreğinde Kasım b. İbrahim tarafından Şiileri tanımlamak için kurumsallaşmış bir ifade olarak kullanılması dikkat çekmektedir. Asgari içeriğinin, Ali b. Ebi Talib'in imametinin nass ve tayinle olduğuna inanmak olduğu vurgulanan teşeyyu kavramının kurumsallaşmış olabilmesi için en azından Şia tabirinin umumileşmesi ve muhteva itibariyle hilafetin, nass ve tayinle Ali'nin hakkı olduğu fikrinin tazammun etmesi gerektiği belirtilmektedir. (Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, 19) Kasım b. İbrahim'in Şii fırkalara bakışı, zaman zaman Şii fırkalardan ayrı olarak tasnife tabi tutulan Zeydiyye'nin Şii gelenek içerisinde yer almadığı şeklindeki tartışmalara da açıklık getirmektedir. Zeydiyye'nin usulde Mutezili furuda Hanefi olduğu yönünde iddialar bulunmaktadır. (Abdulaziz el-Makaleh, *Kıraa fi Fikri'z-Zeydiyye ve'l-Mutezile*, Beyrut 1982, 16) Kasım b. İbrahim'in, cehennemlik olarak nitelendirdiği Şii fırkalar şunlardır; 1. Ali'nin ölmediğini, canlı olup Arap ve Acemi sopasıyla güdecek olan Sihabiyye ki bunlara göre Ali bulutların üzerindedir, 2. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin taraftarları olan ve onun ölmediğini, geri geleceğini ve zulümle dolu olan dünyayı adaletle dolduracağını savunan Keysaniyye, 3. Ravendiyye, 4. Vasiyetin Cafer b. Muhammed'e geçtiğini iddia eden Musiyye, 5. Vasiyetin Cafer es-Sadık'tan sonra oğlu İsmail'e geçtiğini ve esasında onun ölmediğini ve gaybete çekildiğini ve ondan sonra da oğlunun imam olduğunu iddia eden Mübarekkiyye, 6. Cafer'in oğlu Abdullah'a onun da oğlu Musa'ya vasiyet ettiğini iddia eden Fathiyye, 7. Musa'nın Cafer'in vasisi olduğunu iddia eden Mufaddaliyye, 8. Cafer'in oğlu Muhammed'e vasiyet ettiğini ve onun da kaybolduğunu iddia eden Sıbtıyye (Şümeyyiyye), 9. İmametinin Cafer'den Ebu'l-Hattab'a geçtiğini iddia eden Hattabiyye, 10. Musa'nın diri olup ölmediğini, geri döneceğini ve yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia eden Vakıfa ve Memturiyye, 11. Ali b. Musa'nın taraftarları olan Katiyye ve 12. Ali b. Muhammed'in taraftarları olan Beşiriyye. (*er-Red ale'Ravafız*, 533-539) Kasım'ın Zeyd b. Ali ve ondan sonra Ehl-i Beyt'ten onun makamına geçenler hakkında ümmetin her hangi bir şüpheye düşmediğini ve onların marufu emreden, münkerden alıkoyan, hakıyla cihad eden, bunu da gizli değil açıktan yapan imamlar olduklarının altını çizmektedir. Bkz. Kasım b.

Red ale'r-Ravafız" isimli risalesidir. Ayrıca onun bizzat "er-Red ale'r-Rafıza" isimli bir risalesi daha bulunmaktadır⁷². İmamiyye'ye reddiye bağlamında yazılmış bir diğer kitap ise Zeydi Ebu Cafer el-Alevi'nin (319/931'den önce) "Kitabu'l-İşhad"ıdır⁷³. Ancak elimizdeki reddiyeler içerisinde en sistemli ve geniş çaplı olanı Mansur Billah Abdullah b. Hamza'nın⁷⁴

İbrahim, *er-Red ale'r-Ravafız*, 539,578-579; el-Haruni, 114-127; Abdullah b. Hamza, *Kitabu's-Şafi*, 1/264; el-Muhalli, 2/ 2-13; Ali b. Abdilkerim el-Fudayl Şerefuddin, *ez-Zeydiyye Nazariyye ve Tatbik*, Amman 1985, 16; Ümit, 163-216, 202-217; Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 67-70; Kasım b. İbrahim, *Usulü Hamse*, 141; Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 69.

⁷² Kasım b. İbrahim, "er-Red ale'r-Rafıza", *Mecmu' Kütüb ve Resail'l-İmam el-Kasım b. İbrahim er-Ressi içerisinde*, ss. 515-530.

⁷³ Bu kitap 319/931 ölen Şii İbn Kî'be'nin reddiye amacıyla yazdığı eseri içerisinde bize ulaşmıştır. Bkz. İbn Kîbe, Ebu Cafer er-Razi (319/931), *Nakdu Kitabî'l-İşhad*, (Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam içinde) Princeton (1993), 1171-244.

⁷⁴ el-Mansur Billah lakaplı Ebu Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleyman (614/1217) Yemen'de ikinci Zeydi hâkimiyetinin önemli isimleri arasında yer almaktadır. Kendisine nispet edilen çok sayıda eser sahibi olan Abdullah b. Hamza 561/1165 yılında doğmuştur. Zeydi Ebu Muhammed Hasan b. Muhammed er-Rassas'dan ders alan Abdullah b. Hamza, 583/1187 yılında imametini ilan etmiştir. Zeydi hâkimiyetini San'a ve Zemar'a kadar genişleten Abdullah, Zeydilerin yaşadığı Taberistan bölgesine de dailer göndererek biat almıştır. Zamanının özellikle sonlarına doğru önemli bir kısmını Mutarrifiler ile mücadeleye ayıran Abdullah b. Hamza, neticede Zeydi bir fırka olmasına rağmen düşüklerine hükmettiği Mutarriflere karşı savaş ilan edip onların Sena'a ve Vakaş'taki yurtlarını tahrip etmiştir. Abdullah b. Hamza 614/1217 yılında vefat etmiştir. (el-Muhalli, 2/132-196; Yahya b. Hüseyin b. el-Kasım b. Muhammed b. Ali, *Gayetü'l-Emani fi Ahbarî'l-Katir'l-Yemani*, thk. Said Abdulfettah Aşur, Kahire 1968, 329-406; el-Müeyyed Billah, İbrahim b. el-Kasım, *Tabakatu'z-Zeydiyyeti'l-Kübra (Bulugu'l-Murad ila Ma'rifeti'l-İsnad)*, thk. Abdusselam b. Abbas el-Vecih, Amman 2002, 596-610) Yazmış olduğu "el-Akidetü'n-Nebeviyye" ve "Ecvibetü Mesaili Tetedammene Zikru'l-Mutarrifiyye ve Ahkamuhe" gibi risaleleriyle (Muhalli, 141-144; el-Vecih, 578-585; Bu risaleler, Abdu'l-Gani Mahmud Abdu'l-Ati tarafından *es-Sırau'l-Fikri fi'l-Yemen beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mutarrifiyye* isimli kitap içerisinde 2002 yılında yayınlanmıştır.) Mutarrifilerin görüşlerini eleştiren Abdullah b. Hamza diğer taraftan "el-İkdu's-Semin fi Ahkamî'l-Eimmeti'l-Hadin" isimli eseriyle de İmamiyye Şiası'na karşı reddiyelerini ortaya koymaktadır. İkdu's-Semin'de, Abdullah b. Hamza'nın daha önce yazılan reddiyeleri bilmesine rağmen onlara hiç atıfta bulunmamasına, buna karşılık referans olarak Zeydi imamet prensibi üzerine otorite kabul edilebilecek olan, Hazar Zeydilerinden Ali b. Hüseyin b. Muhammed'in (5/11. yy) *el-Muhit bi Usulü'l-İmame* isimli eseri olduğuna dikkat çekilmektedir. Yine, onun, Kadı Abdulcabbar'ın imami doktrininin reddi üzerine yazılan *Mugni* isimli eseri biliyor olmasına rağmen referans göstermediği, Şeyh Müfid ile başlayan rasyonel imamilerin argümanlarını etrafında inşa edilen imami literatürü de göz ardı ettiği, yine en-Numanî'nin Kitabu'l-Gaybe isimli eseri üzerinden eleştirilerini inşa etmesine rağmen bu eseri referans olarak göstermediği ancak bunun yerine Tusi'nin *Tehdibu'l-Ahkam*'ından alıntılar yaptığı eleştirileri dile getirilmektedir. (Maher Jarrar, "Al-Mansur bi-Llah's controversy with Twelver Sh'ites concerning the occultation of the Imam in his Kitab al-Iqd al-tamin", *Arabica* 59 (2012), 323-324). O, kendilerinin, Allah'ın nimetinden dolayı insanlar arasında şeriati en iyi kendilerinin bildiğini ve insanları yönetmek, işleri idare etmek hususunda en liyakatlı olanların kendileri olduğunu, gaffete düşmelerinin söz konusu olmadığını belirterek Allah'a davet görevine soyunduklarını ve O'nun rızası, emri ve nehyi doğrultusunda hareket ettiklerini belirterek kendilerine biatın vacip olduğunu iddia etmektedir. (Muhalli, 2/159) O, açıkça batını grupları da, küfürle suçladığı Mutarrifilerle benzer bazı görüşleri paylaştığı için eleştirmektedir. (Abdullah b. Hamza, *el-akidetü'n-Nebeviyye*, 138; *el-İkdu's-Semin*, 126-130) Onun amaçları arasında, ilkinin, diğer Şii grupların imamet konusundaki yanlışlıklarını ortaya koymak olduğunu vurgulayan Maher Jarrar'a göre böyle bir girişimin aynı

(614/1217) "el-İkdu's-Semin fi Ahkami'l-Eimmeti'l-Hadin" isimli eseridir⁷⁵. Rivayetlere bakılırsa, söz konusu eserlerin haricinde de bir takım tartışmaların vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Hişam b. el-Hakem'in, Süleyman b. Cerir ile tartıştıkları yönündeki rivayetler⁷⁶, el-Hadi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin'in (298/911) eserlerinde mehdi inancı gibi tartışmalı konulara yer vermesi⁷⁷, Yahya b. Hüseyin el Haruni (424/1032) ve Hazar Zeydilerinden Ali b. Hüseyin b. Muhammed'in (5/11 yy) imamet konusunda sonraki Zeydiler tarafından referans olarak gösterilen eserler yazmaları konuyla ilgili örnekler arasında gösterilebilir⁷⁸. Biz konuyu Abdullah b. Hamza'nın eseri çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Ancak oldukça erken döneme ait olan Kasım b. İbrahim'in risalesi ise eleştirilerin kökeni açısından büyük önem arz etmektedir. Kasım b. İbrahim'le başlayan ilk eleştirilere kıyasla Abdullah b. Hamza'nın eleştirileri oldukça sistematiktir. Abdullah b. Hamza, zaman zaman eserinde Keysaniyye ve Sebeiyye gibi gulattan saydığı diğer Şii fırkalar arasındaki farklılıklara da işaret etmektedir. İmamet nazariyesi bağlamında, Zeydilerin imamiyye'ye yönelik eleştirilerinin dokuz konu başlığı altında ele alındığını görmekteyiz⁷⁹.

1. İmamette Tayin ve İmamların Kimliği

İmamet nazariyesi bağlamında Zeydiyye'nin öncelikle imamette tayin ve imamların kimliği üzerinde durduğu görülmektedir. Eleştirilerin temelinde ise nass ile tayin konusu yer almaktadır⁸⁰. Abdullah b. Hamza'ya göre, seçimle imameti savunanlara karşılık Ali b.

zamanda onun kimliğine ilmi bir otorite katacak ve imamet iddialarını güçlendirecektir. Yine, dini ve politik açıdan Ehl-i Beyt'in torunlarının mükemmeliyetini ispatlama girişimi, onların Ehl-i Beyt üyesi olmaları hasebiyle sahip oldukları faziletten dolayı imam oldukları yönündeki iddialarını reddeden Mutarifiyye'ye karşı argümanlarını güçlendirecektir. (*Al-Mansur bi-Llah's controversy with Twelver Shi'ites*, 323-324) Abdullah b. Hamza Şii fırkalarından bahsederken onları Zeydiyye'nin dışında Gulat fırkalar, Keysaniyye, İmamiyye ve Kat'iyye olarak tasnif etmektedir. O da Kasım b. İbrahim gibi imamet konusundaki görüşlerine Şia'yı tasnif etmekte, İmami fırkalarından bahsederken de Navusiyye, Mübarekiyye, Sümetiyye, Ammariyye, Zürariyye ve Fathiyye, Mufaddaliyye, Vakıfa ve Memture isimlerini saymaktadır. (Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 45-47; 60-65; 118-125)

⁷⁵ Bkz. Mansur Billah Abdullah b. Hamza b. Süleyman, *el-İkdu's-Semin fi Ahkami'l-Eimmeti'l-Hadin*, thk. Abdusselam b. Abbas el-Vecih, Amman 2001.

⁷⁶ Keşşi, Muhammed b. Ömer, *İhtiyaru Ma'rifeti'r-Rical*, thk. Mehdi er-Recai, Kum 1404, 433, 526.

⁷⁷ Bkz. el-Hadi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin, *Kitabu'l-Ahkam*, 367-369.

⁷⁸ El-Haruni'nin *Kitabu't-Diame fi'l-İmame* isimli bir eserinden ve Ali b. Hüseyin b. Muhammed'in de *Kitabu'l-Muhit bi'l-İmame* isimli eserinden söz edilmektedir. el-Vecih, 672, 1122; ayrıca konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Maher Jarrar, 323.

⁷⁹ Maher Jarrar, 321.

⁸⁰ Hz. Muhammed'in vefatından sonra ümmet imamet konusunda Ali b. Ebi Talib'in nass ile imam olduğunu savunanlar ve Ebu Bekir'in biat ve seçimle halife olduğunu iddia edenler üzere ihtilafa düşmüşlerdir. Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 42-43.

Ebi Talib'in nass ve tayinle imametini savunanlar, nassın mahiyeti, Ali b. Ebi Talib'den sonra vasiyet, Ali'ye muhalif olanlar ve ilk üç halifeyi Ali'nin önüne geçirenlerin durumu konusunda ihtilafa düşmüştür⁸¹. İmamiyye, Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ı aradan çıkararak fasılasız bir şekilde Ali'nin imam olduğu yönündeki bütün bilinenleri zorunlu kılacak açık bir nassın varlığını iddia etmektedir. Onlara göre, sahabe, Ali'nin imametine karşı çıkan ve bu iddiaları savunan kişiler konusunda hata etmiştir ve Ali'nin imametini savunanlara iftirada bulunmuştur⁸². Kendisine itaatin zorunlu olduğu imama itaat etmeyerek dinin açık hükümlerine karşı gelen sahabiler küfre düşmüştür⁸³. Ali'nin imametine muhalefet edenler konusunda da yine İmamiyye onların da küfre düştüğü iddiasındadır⁸⁴.

Peygamberden sonra fasılasız olarak hilafete en layık kişinin bilgisi, kültürü ve peygamberin vasiyetiyle Ali b. Ebi Talib olduğunu ve ondan sonra da yine peygamberin vasiyeti ve ümmetin icması ile Hasan ve Hüseyin'in imam olduğunu savunan Abdullah b. Hamza⁸⁵, kendileri için Ali ile ilgili kitap ve sünnetten delil olan nasslarla murad edilenin zaruri olarak, açık bir şekilde bilinemeyeceğini, diğer iddialara karşılık kendi görüşlerinin tercih edilmesini sağlayacak delil gerektiğini söylemektedir. Ona göre tartışma, Allah ve resulünün maksadı ve bu konuda muradın ne olduğu hakkındadır⁸⁶. Gulat ve İmamiyye'nin kendilerine bu konuda muhalefet ettiğini belirten Abdullah b. Hamza'ya göre hakkında delil bulunmayan görüş batıldır. Deliller aklın delaletiyle sınırlandırılmıştır ve akıl, kitap, sahih sünnet ve açık icmada bu hususa delalet edebilecek bir burhan bulunmamaktadır⁸⁷.

Hem Kasım b. İbrahim'in hem de Abdullah b. Hamza'nın ısrarla belirttiği gibi, Ali'nin imameti ile ilgili ayet veya diğer rivayetlerin manasında ihtilaf meydana geldiği için, bu nasslardan İmamiyye'nin iddia ettiği gibi bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Bu bir tercih gerektirmektedir. İmamiyye'nin diğer rivayetleri gibi "Gadir Hum" veya "Menzile" hadisi de bunun gibidir. Bu rivayetler tevatür derecesine ulaşmış olsa bile, imamet konu-

⁸¹ Abdullah b. Hamza, *el-Ikdu's-Semin*, 44-45.

⁸² İmamet konusunda sahabenin kötülediği Şiiler arasında Hişam b. el-Hakem, Hişam b. Salim gibi isimler bulunmaktadır. Bkz. Abdullah b. Hamza, *el-Ikdu's-Semin*, 48-49.

⁸³ Abdullah b. Hamza, *el-Ikdu's-Semin*, 55.

⁸⁴ Muhalifler arasında, önce Ali'ye biat eden sonra muhalefet eden Talha, Zübeyr ve Aişe, Maksatlı olarak muhalifet eden Muaviye, Amr İbnü'l-As, Velid b. Ukbe ve taraftarları ile Abdullah b. Vehb er-Rasibi, İbnu'l-Keva, Hurkus ve taraftarlarından oluşan Marikun bulunmaktadır. Abdullah b. Hamza, *el-Ikdu's-Semin*, 56.

⁸⁵ Abdullah b. Hamza, *el-Ikdu's-Semin*, 43; Abdullah b. Hamza'nın Ali'nin fazileti ve imameti konusundaki görüşleri hakkında ayrıca bkz. *Kitabu's-Şafi*, 1/104-140.

⁸⁶ Abdullah b. Hamza, *el-Ikdu's-Semin*, 45.

⁸⁷ Abdullah b. Hamza, *el-Ikdu's-Semin*, 50.

sundaki rivayetlerde İmamiyye diğerlerinden ayrıldığı için, ümmet bu rivayetlerden zaruri bir bilginin meydana geldiğini de kabul etmiştir. İmamet konusunda aynı delilleri ileri sürmelerine rağmen onlara göre, İmamiyye'nin önde gelen âlimleri, makalat yazarları söz konusu rivayetleri yorumlama konusunda aşırıya gitmektedir⁸⁸. Beş vakit namaz, zekat, hac, Hz. Muhammed'in nübüvveti gibi inanılması zaruri olan dinin açık hükümleri konusunda ayrıca bir delile veya yoruma ihtiyaç duyulmamaktadır. Onlara göre, eğer İmamiyye'nin iddia ettiği gibi bu nasslardan maksat zaruri olarak bilinmiş olsaydı iddia sahibi olan İmamilerin bu kadar keşf ve beyana ihtiyaçları olmazdı⁸⁹. Ayrıca, İmamiyye'nin, "biz yalan üzerine ittifak etmeleri caiz olmayacak kadar büyük bir topluluğuz ve Ali'nin imameti konusunda da zaruri bilginin nassı celi ile hasıl olduğunu söylüyoruz" şeklindeki iddialarına da cevap olarak, bunun bir delil teşkil etmeyeceğini, eğer delil sayılacaksa aynı şekilde başka bir çoğunluk olan muhaliflerin de Ebu Bekir gibi başkaları üzerinde ittifak etmelerine rıza gösterilmesi gerektiği ve ayrıca Ali'nin imametini iddia eden İmamilerin sayısının Bedir Ehli'nden fazla olmadığını ileri sürmekte ve bu sayı üzerine bina edilecek imamet de doğru olmayacağını savunmaktadır⁹⁰.

Zeydiler ve İmamiler, Hasan ve Hüseyin'in Ali'den sonra sırasıyla imam olduğu ittifak etmekle birlikte Zeydiler, bu ikisinin Peygamberin tayiniyle imam olduğunu, İmamiler ise Hasan'ın Ali'nin vasiyetiyle Hüseyin de Hasan'ın vasiyetiyle imam olduğu iddiasındadır. Bu ikisinden sonra ise Zeydiler, Ali-Fatıma soyundan gelen, imametini açıkça ilan ederek kendi adına davette bulunan kişinin imametini savunurken⁹¹ İmamiyye, sonraki imamların da nass ve vasiyetle belirlendiğini savunmakta ve imamların sayısını da on iki ile sınırlandırmaktadır⁹².

İlk üç halifeyi Ali b. Ebi Talib'in önüne geçirenlerin durumu konusunda Zeydiyye çok açık bir tutum sergilemektedir. Buna göre onlar, hakkında bulunan nassla en faziletli olan Ali'nin imameti konusunda istidlali terk ettikleri için asi olmuştur. Ancak Zeydilere

⁸⁸ Kasım b. İbrahim, *er-Red ale'r-Ravafız*, 542-543; Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 50.

⁸⁹ Şerif el-Murtaza gibi kelimacıların, ayet ve rivayetleri yorumlama konusunda aşırıya gittiklerini örnek vererek eleştirilen Abdullah b. Hamza'ya göre, zaruri olarak elde edilecek bir bilgi için yoruma gerek bulunmamalıdır. Eğer böyle bir durumun zaruretine ulaştıran nasslar olsaydı bizde onlar gibi bunun delille bilinmesi, delillerin tertibinin nasıl olacağı konusunda ittifaka varırdık, şayet onlar için bu görüşün meydana gelmesinde bir bilgi hasıl olmuş olsaydı aynı durum bizim için de zaruri olarak hasıl olurdu şeklinde ifadelerle itirazlarını teyit etmektedir. Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 51-52.

⁹⁰ Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 52-53.

⁹¹ Naşi el-Ekber, 42; er-Rassas, 22-24; Şehristani, 1/179; Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 76.

⁹² Eşari, 17; Kummi/Nevbahti, 219; Şehristani, 1/199.

göre, canlarıyla, mallarıyla Peygamberi korumak gibi nedenlerle elde ettikleri sevapları bağlamında hallerinden dolayı sahabenin işlemiş olduğu bu günahın, onların iyiliklerini tamamen ortadan kaldıran büyük günah olduğu söylenemez⁹³. Bu yaklaşımıyla Zeydiyye, Ali b. Ebi Talib'in imameti konusunda sahabenin, dinde zaruri olarak bilinmesi gereken hususlara muhalefet ettikleri için küfre düştüklerini iddia eden İmamiyye'ye karşı durmaktadır. Abdullah b. Hamza'ya göre, bu delili olmayan bir batıl bir görüştür. O, Kur'an'daki va'd ve vaid ile ilgili ayetleri⁹⁴ delil getirerek sahabenin haksızlığını ve hakkında nass olan imama itaat etmemelerinin büyük günah olduğu iddialarını da kabul etmemektedir. Çünkü, tek başına zulüm ve günah vaide hak kazanmaya delil olamaz. Ayrıca, Ali ve onun soyundan gelen imamlar, sahabeye karşı fasık veya münafık muamelesinde bulunmamış, eleştirmekle birlikte kötülenememiş, münafıklardan ve fasıklardan beri olduklarını açıkça belirttikleri halde kendilerinin onlardan beri olduklarını ifade eden bir söz söylememiştir⁹⁵.

Ali b. Ebi Talib'in imametini muhalefet edenlerin⁹⁶ durumu ise ayrıca ele alınmaktadır. İmamiyye'nin genel olarak bunların küfre düştüğü iddialarına karşılık Zeydiyye, küfrün, Allah'ı veya isimlerini inkar etmek, peygamberleri yalanlamak gibi günahlara karşılık gelen özel bir isim olduğu gerekçesiyle itiraz etmektedir. Bu günahları işleyen kimseye mirasın haram kılınması, Müslüman kadınlarla nikahtan men edilmesi, Müslüman mezarlığına defnetmemek gibi özel hükümler uygulanması gerekir. Halbuki, İmamiyye'nin tekfir ettiği grupların böyle özellikleri yoktur. Bunlara Müslüman muamelesi yapılmıştır. Abdullah b. Hamza, bunların tamamının değil ancak küfrü gerektiren fiilleri işleyen bazılarının küfre düştüğünü ifade etmektedir. Ona göre, küfre düşmenin ölçüsü; peygamberin dininden zaruri olarak bilinmesi gerekenlere karşı gelmektir. Bu itibarla Muaviye, zina ile doğan çocuğu onun iddiası üzerine kardeş olarak kabul ettiği için, Allah'ın dininden kesin olarak bilinen bir hususa karşı gelmiş ve küfre düşmüştür⁹⁷. Onun bu ölçüsü çelişkili gözükmektedir. Çünkü Muaviye'nin de diğerleri gibi Müslüman hukukuna tabi tutulduğu bilinmektedir.

⁹³ Aynı şekilde bunların küçük günah olduğu da söylenemez. Çünkü küçük günahları zatı itibarıyla ancak Allah bilir. Dolayısıyla Sahabenin durumu Allah'a havale edilir. Bkz. Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 54.

⁹⁴ 72/Cin, 23; 40/Gafir, 18.

⁹⁵ Allah, peygamberlerden de günah ve haksızlık sadır olduğunu belirtmiş ama onlara tehditte bulunmamıştır. Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 55-56.

⁹⁶ Ali'nin imametini muhalefet edenler üç gruba ayrılmaktadır; 1. Ali'nin yanında olan ancak savaş yoluyla muhalefete geçenlerden oluşan Talha, Zübeyr ve Aişe ve onların taraftarları, 2. Muaviye, Amr b. As, Velid b. Ukbe Ukbe ve taraftarları, 3. Abdullah b. Vehb er-Rasibi, İbnu'l-Keve, Hurkus ve taraftarlarından oluşan Marikun grubu. Bkz. Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 56.

⁹⁷ Abdullah b. Hamza, "Çocuk doğduğu yatağa aittir, zina eden erkeğe de recm gerekir." rivayetini esas alarak Muaviyeyi küfürle suçlamaktadır. Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 57.

2. İmamların Masumiyeti

İmamların masumiyeti konusunda Zeydiyye'nin yaklaşımının yine metodik çerçevede olduğu görülmektedir. Kuran, sünnet, icma ve akıldan⁹⁸, imamın bizzat varlığı ile masum olması gerektiği şeklindeki iddiaları destekleyecek her hangi bir delilin bulunmadığı, imamın kendisinde böyle bir sıfatın olmamasının⁹⁹ da bu iddiaları geçersiz kıldığı, dini sorumluluklarla ilgili bir delil olmayınca da o işin geçersiz olacağına öngörülmesi gerektiği ifade edilmektedir¹⁰⁰. Ümmet için bir imam olması gerektiğinin ötesinde bir icmanın söz konusu olmadığını belirten Abdullah b. Hamza, herkesçe malum olan bir konuda İmamiyye'nin delil olmaksızın ileri sürdükleri iddialarına kuşkuyla baktıklarını ve imamın masumiyeti konusunun tamamen geçersiz olduğunu söylemektedir. "İmam masumdur, hükümler onun aracılığı ile bize ulaşır, şayet masum bir imam olmasaydı hükümlerin sıhhati kesinlikle eksik olurdu" iddialarına ise, "hükümlerin ancak peygamber sayesinde öğrenilebileceği ve ondan başkası için de ismetin söz konusu olamayacağı"¹⁰¹ sözleriyle cevap vermektedir¹⁰².

Zeydilere göre hükümler bilgiye dayalı olmalıdır ve bilgilerimizi de tevatüren elde ederiz. Zanna dayalı ve yalnızca inanma ile bilgi elde edemeyiz. İlim maluma götürür, zan ise ancak zanni bilgiye götürür¹⁰³. Allah'a kulluğumuzun ancak ona layıkı ile ulaştırılan bir yol olması gerekir. İmamın gaybeti de bu çerçevede ilim elde etmeye mani bir durumdur. İmamdan nakledilmemiş bir sorumluluğun inananlardan düşeceği iddiası geçerli değildir, çünkü Allah bizi sorumlu tutmuşsa bizim onu öğrenmemizden başka bir yol yoktur. İmamın şeriatı koruduğu yönündeki iddialar da yine geçersizdir, çünkü Allah'ın bizzat kendisi şeriatın koruyucusudur¹⁰⁴. İmamın ismetinin kabul edilmediği takdirde emrolunan şeye itaat

⁹⁸ Akıl, Kuran, Sünnet, İcma ve Ehl-i Beyt imamları olarak sıralanan Zeydiyye mezhebinin bilgi kaynakları hakkında bkz. Mehmet Ünal, *Zeydiyye'nin Tefsir Anlayışı*, Ankara 2010, 151-164; Fatih Yücel, "Zeydiyye" mad. (Fıkıh), *DİA.*, c. 44 (2013), s. 333-335.

⁹⁹ Zeydi kaynaklarda imamların vasıfları sayılırken onun masum olduğuna dair her hangi bir iddia söz konusu değildir. bkz. Kasım b. İbrahim er-Ressi, *Fusulun fi't-Tevhid*, 1/ 654; el-Hadi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin, *Kitabu'l-Ahkam*, 1/15; Kasım b. Muhammed, *Kitabu'l-Esas*, 146-148.

¹⁰⁰ Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 147.

¹⁰¹ Kasım b. İbrahim'in ifadelerine göre Zeydiler, peygamberlerin küçük günah olarak değerlendirilebilecek bazı hataları olabileceği ancak büyük işlemlerinin mümkün olmadığı görüşündedirler. Bkz. Öztürk, 171.

¹⁰² Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 148.

¹⁰³ İmamiyye'nin ahkâmın tamamı konusunda söyledikleri batıldır ve onların kitapları ihtilaflarla doludur, böylece bildikleri ve anlattıkları da ihtilaflıdır. Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 148.

¹⁰⁴ Allah kullarına farzları koyar, Allah'ın kulların güç yetiremeyeceği veya bilemeyeceği bir teklifte bulunmamamsı onun adaletinden ve hikmetindedir. Kur'an'da "Sizin dostunuz ancak Allah'tır, resulü-

edilmemiş olduğu iddiası da reddedilmektedir. Çünkü ma'siyet ve taat artık Peygamberin öğretmesiyle bilinmektedir. İnsanlar Allah'a itaat ile emrolunmuşlardır, imamların ismetine inanmakla mükellef değildir. Ayrıca Allah'a isyanın olduğu yerde kula itaat olmaz. İmamda olan cevaz diğer mükelleflerde olan cevazdan başka bir şey değildir, onlar da bizim kulluk etmemiz gibi sorumludur¹⁰⁵.

İmamiyye'nin, nübüvvet-imamet ilişkisi kurarak, imamların peygamber makamında olduğu iddiaları da dile getirilmekte ve böyle bir iddianın ancak Müslüman olmayan biri tarafından ifade edilebileceği, çünkü peygamberin yerine getirmekle zorunlu olduğu bir şeriata bağlı olduğunu ve bunun da kaim olan bir imamın aksine, mucize ve masumiyet gerektirdiği ifade edilmektedir. İmam, bilinen, yerleşik bir şeriatın hükümlerini uygular, eğer bu esnada hükümlerden bir şey eksiltir veya artırır kendisine itaat sakıt olur. Şayet yerleşik şeriatın hükümlerinin uygulanmasında bir masumiyet söz konusu olsaydı, o zaman o uygulamayı yerine getiren emirler ve kadıların ismetinden de söz etmek gerekirdi ki, bu mümkün değildir. İmamın nassla seçilmesinden dolayı bir imtiyaz sahibi olduğu iddiaları da kabul görmemektedir. Abdullah b. Hamza'ya göre, fasık ya da münafık birinin seçilmesi zaten imkân dâhilinde değildir. İmamın görünen şekliyle mümin olması yeterlidir. İnsanlar zahir ile hükmetmek üzere sorumlu tutulmuştur. Söz konusu sıfatları taşıyorsa Ehl-i Beyt'ten olan bir imama ittiba etmek vacibdir. Zahirin arkasında olan şeyle mükellefiyet söz konusu değildir¹⁰⁶.

3. İmamete Delalet Eden Mucizeler

İmamiyye'ye göre, imamların imametlerine delalet edecek olan ve yalnızca imamların kendilerine ait olması gereken ayet ve mucizelerin olması gerekmektedir. Peygamberlerde olduğu gibi imamların imam olduklarının ispatı için mucizelere ihtiyaç hissedilebilir¹⁰⁷. Zeydiyye ise mucizeyi peygamberlikle birlikte düşünmekte ve Allah'ın kendilerine

dür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekatı veren müminlerdir." buyrulmaktadır. Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 149; bu çerçevede, bazı iddiaları destekleyecek delillerin Kur'an'da var olduğu ancak değiştirildiği veya eksiltildiği yönündeki iddialar da reddedilmekte ve "Onu ancak biz indirdik ve yine onu biz koruyacağız." ayeti delil getirilerek reddedilmektedir. Bu iddiaları dile getirmek akılla çelişkilidir, böyle haberler gerçeği yansıtmamaktadır. Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 149.

¹⁰⁵ Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 153-154.

¹⁰⁶ İnanlar, bir kadı ya da valinin seçilmesi gibi, yalnızca zahir ile hükmetmekle emrolunmuşlardır. Fasık birinin kadı atanmasını söz konusu değilken zahiren fasık olmayan birinin atanması mümkündür. Dolayısıyla inananlara düşen sorumluluk kendilerine açıkça bildirilen hükümlere uygun olarak hareket etmektir. Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 155.

¹⁰⁷ Tusi, *Risale-i İmamet*, 22; Şeyh Müfid, *Evailü'l-Makalat*, 78; Kuleyni, 1/385; Onat, *Şii İmamet Nazariyesi*, 107.

verdiği mucizelerle peygamberlerin davalarında haklı olduklarını ispat ettikleri görüşündedir. Nübüvvetin hakikati mucizedir ve peygamberler haberlerinin doğruluğunu ancak mucize ve delillerle ortaya koyar¹⁰⁸.

İmamilerin, imamlarda mucizenin ortaya çıkmasının gerekliliğine inandıklarını belirten Abdullah b. Hamza, onların iddialarını ispat etmeye çalışırken delil gösterememelerinin bizzat bu iddialarının yanlışlığının ispatı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, hakkında hiçbir delil olmayan inancı benimsemek birbirine zıt olan inançları benimsemek demektir ve İmamiyye'nin rivayetleri hakkın batıl, batılın da hak olduğunu söylemek anlamına gelmektedir¹⁰⁹. İnanmak şart olsun veya olmasın, imamların mucize göstereceğine dair inanç Zeydilere göre boş bir inançtır. Mucizeye imanın vacib olması için bilgi olması gerektiğini, ister istidlali olsun isterse zorunlu olsun akli ve şeri delillerle bunun ortaya konması gerektiğini vurgulayan Abdullah b. Hamza, hakkında akli ve şeri bir delilin bulunmadığını bu iddianın geçersiz olduğunu söylemektedir. Yine o, İmamiyye'yi bağlayan delilin normalde herkesi bağlaması gerektiğini dolayısıyla delil konusunda eşit olan insanların delilin olmadığı bir inancı benimsemek zorunda olmadıklarını eklemektedir¹¹⁰.

Zeydiyye'nin eleştirileri, ileri sürülen iddiaların ispatı hususunda akli ve nakli bir delil olmaması üzerine yoğunlaşmaktadır. Delilin muhakkak surette Allah'a dayanması gerektiğini savunan Zeydilere göre, bütün mükellefler peygamberlerin mucizelerinin bilgisini müşahede ve tevatür haberlere dayalı olarak bilebilirken ancak Kuran'ı yalanlayanlar bu mucizeleri sihir olarak kabul eder. Peygamberlerin mucizesi gibi imamlardan sadır olan bir mucize ise tevatüren veya müşahede yoluyla duyulmamıştır. Bir şeyin teklif edilebilmesi için onun hakkında bir hüccetin bulunması şarttır, ancak böyle bir durumda ümmet hakkında hüccet olan bir şeye itaat edip kabul eder¹¹¹.

4. İmamların İlimi ve Kaynakları

İmamiyye'ye göre, yeryüzünde Allah'ın insanlara hücceti olan imamlar, Allah'ın kendilerine yüklediği sorumlulukları yerine getirebilmek için özel bir bilgiye sahiptir. Bu onların imametinin bir şartıdır¹¹². İmamlar sahip oldukları ilim sıfatıyla, dini ve dünyevi ilimlerden öğrenmeleri gerekli şeyleri bilir. Bu bilgilere sahip olmadan idareye muktedir

¹⁰⁸ Bkz. Öztürk, 170.

¹⁰⁹ Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 156.

¹¹⁰ Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 156.

¹¹¹ Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 157.

¹¹² Şeyh Müfid, *Evailu'l-Makalat*, 77.

olmaları imkansız olur¹¹³. İmamlar, kendilerine veraset yoluyla devredilen nakli ilimlerin yanı sıra gayb alemiyle bağlantı kurmak suretiyle de bilgi elde etmektedir. İmamların gerçek ilimlerinin kendilerine devredilen bu bilgi olduğu ve bilgilendirme sürecinin devam ettiği ifade edilmektedir¹¹⁴. Bu bilgi vasıtasıyla imamlar her şeyi bilir, Allah hiçbir zaman bir soruya vevap veremeyen bir imamı tayin etmez¹¹⁵. İmamlar, söz konusu bu bilgileri tevarüs ve doğrudan işitme veya ilham yoluyla öğrenirler¹¹⁶. İmamiyye'nin aksine Zeydiyye ise imamların kesbi bir bilgiye sahip, ictihad yapabilen alim kişiler olması gerektiği görüşündedir¹¹⁷.

Cafer es-Sadık'ın imametini savunanların, "imam alim olarak yaratılır, ilim onun karakteridir ve yaratılıştan ona verilmiştir, imam gaybı bilir, yedi kat göktekileri ve yedi kat yerin altındakileri bilir, denizlerde ve karada olanları bilir, gece ve gündüz onun yanında eşittir" iddiasında¹¹⁸ bulduklarını dile getiren Kasım b. İbrahim, ilim ve cehalet kavramları üzerinden eleştirilerini yöneltmektedir. Ona göre, bu mahiyette bir ilim Allah'ın sıfatlarından. Peygamberler dahi alim olarak yaratılmamış ve ancak öğrendikten sonra bilgi sahibi olmuştur. İlim ancak öğrenilerek artırılabilir bir şeydir. Peygamber için söz konusu olmayan bir sıfat başka hiç kimse için geçerli değildir. Ayrıca cahil ismi mahluk için geçerlidir. Her alim cahillikten sonra öğrenir. Eğer imamlar öğrenmeksizin alim olsalardı hiçbir vakit yaratılmış olan hiç imam için cahillik söz konusu olmazdı. Bu da tutarsız bir durum oluşturunca¹¹⁹.

¹¹³ Tusi, *Risale-i İmamet*, 21.

¹¹⁴ Kuleyni, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak, *Usul mine'l-Kafi*, I-II, Tahran 1389, 1/206; Rıza el-Muzaffer, Muhammed, *Şia İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı, İstanbul 1978, 67.

¹¹⁵ İmamlar göklerde ve yerde olanları, cennet ve cehennemde olanları, olmuş ve olacak şeyleri bilirler. bkz. Onat, *Şii İmamet Nazariyesi*, 104.

¹¹⁶ Gayb aleminden alınan bilginin kapsamı hususunda da tartışmalar sürmektedir. Bu bilginin sınırlı olduğunu savunanların yanı sıra bir sınırlamanın olmadığını ileri sürenlerde vardır. Bunlara göre imam her istediği bilgiyi öğrenebilir, bu imamet için zorunludur. Geniş bilgi için bkz. Onat, *Şii İmamet Nazariyesi*, 104-105; Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 130-152.

¹¹⁷ Buradaki alim sıfatı gereği imamın, tevhide ve adaleti bilecek, dinin usul ve furuunu kavrayacak, din ve dünya işlerinde ümmetin ihtiyacına cevap verecek düzeyde bilgiye sahip olması gerekmektedir. Bkz. Emir Hüseyin Bedruddin, *Yenabiu'n-Nasiha*, 329-330; *el-İkdu's-Semin fi Ma'rifeti Rabbi'l-Alemin*, thk. Yahya Salim İzzan, Sa'da 1995, 53.

¹¹⁸ Kasım b. İbrahim, *er-Red ale'r-Ravafız*, 539.

¹¹⁹ Peygamberin, "Ben bir yaratılmışım, benim bir rabbim var, peygamber değildim, peygamber kılındım, alim değildim bana öğretildi, benim hakkımda gücümün üstünde bir şey söylemeyin" şeklindeki rivayeti ve "sen şaşkındın sana doğruyu gösterdi" (Duha, 7) ayetini delil olarak göstermektedir. Ancak ona göre, buradaki şaşkınlık, şirk delaleti değil sadece şeraitlerden habersiz olmak anlamındadır. Yani peygamber, Allah ona bildirinceye kadar şeraitleri bilmiyordu. Yine "Rabbim ilmimi artır" (Taha 114) ayetinden hareketle artırmanın ancak eksiklik durumunda söz konusu olacağını dile getirmektedir. Ayrıca cehalet Allah'a benzememesi için mahlûkların sıfatıdır. Allah ne cahildir ne de sonradan öğrenmiştir. O, daima âlimdir, yaratıkların hepsi ise bilmezken öğrenmişlerdir. Bu iddia da bulunanlar,

İmamların ilim sıfatı çerçevesinde gaybı bildiklerine dair iddialar ise Zeydilere göre tamamen asılsızdır¹²⁰. İmamiyye'nin bu iddialarını doğrulayacak bir delil söz konusu olmadığı gibi aksine bu iddiaları çürütecek akli ve semi deliller bulunmaktadır. Zeydiler öncelikle gaybın Allah'tan başkası tarafından bilinemeyeceğine dair Kuran'dan bazı ayetleri (Neml, 65; Araf, 188; Ahkaf, 9; Lokman, 34; Şura, 52) ileri sürmektedir. Bu ayetlere göre Allah'tan başkasının gaybı bilemeyeceğini savunmaktadır¹²¹. Ayrıca Zeydilere göre, Allah'ın hitabı bütün insanlara yöneliktir, imamların bundan ayrı tutulması mümkün değildir. Allah'ın kitabını tevîl etme ve onda nazar sahibi olma hususunda imamların ayrıcalıklı olmadığı da vurgulanarak, kuranın öğrenilmesi ve üzerinde tedebbür edilmesi bütün insanlara emredilmiştir. Yine peygamberin, Kuran'ı emanet olarak bırakmasının maksadı da onu okumaktır¹²². İmamiyye'nin iddialarının aksine Zeydiler, Hz. Muhammed'in yanı sıra Ali b. Eb. Talib, Hasan ve Hüseyin'in de, onların hayatlarından örnekler vererek gaybı bilmediklerini savunmaktadır¹²³. Abdullah b. Hamza'nın ifade ettiği gibi, Resuller ancak Allah'ın kendilerine öğrettiklerini bilebilir, bu da ancak vahiyle gerçekleşir. Vahiy ise sadece peygamberlere iner, imamlar Allah'ın resulü değildir¹²⁴.

5. İmametın ilanı

Din ve dünya işlerinin düzenlenmesi konusunda imamların gerekliliği hususuna gelince; Zeyd b. Ali başta olmak üzere Muhammed en-Nefsu'z-zekiyye ve diğer imamlar gibi isimlerin imametlerini açıkça ilan etmeleri ve bizzat silahlı mücadeleye katılmaları

iddialarıyla imamlarını Allah'a benzetmiş olmaktadır. Bkz. Kasım b. İbrahim, *er-Red ale'r-Ravafız*, 540-541.

¹²⁰ İmamların gaybı bilmesi, kulların fillerini bilmesi, yerlerini bilmesi, her kişiyi kendi adı ve nesebiyle bilmesi, kalplerde olanları bilmesi gibi iddiaları şaşkınlıkla karşılayan Kasım b. İbrahim, bunların Allah'ın sıfatları olduğunu dile getirmektedir. *er-Red ale'r-Ravafız*, 541.

¹²¹ Peygamberler ve müminler ancak ahrette kâfir, mümin, itaatkâr ve isyancı açığa çıktığı zaman bu durumu görebileceklerdir. Kasım b. İbrahim, *er-Red ale'r-Ravafız*, 542.

¹²² Kasım b. İbrahim, *er-Red ale'r-Ravafız*, 543.

¹²³ Bu konuda çokça örnek bulmak mümkündür; mesela Peygamberin, Halid b. Velid ve Velid b. Ukbe gibi atadığı bazı memurların kendisine ihanet ettiği belirtilerek, peygamberin bunları biliyor olması durumunda onları görevlendirmeyeceği ifade edilmektedir. Yine yapılan antlaşmaya hala bağlı olup olmadıklarını öğrenmesi için Beni Kureyza'ya elçi göndermesinin de anlamsız olduğu örneği verilmektedir. Ali ile ilgili bir örnekte Mısır valisi Kays b. Sa'd hakkındadır. Ali, yeğeni Abdullah b. Cafer'in etkisinde kalarak Muaviye'ye karşı başarılı bir mücadele veren Kays'ı görevden alıyor ve yerine Muhammed b. Ebi Bekir'i tayin ediyor. Ancak gelişmeler Kays b. Sa'd'ın haklı olduğunu gösteriyor. Böylece bu kararında hata etmiş olan Ali b. Ebi Talib'in gaybı bilmediği, şayet bilseydi böyle bir hataya düşmeyeceği belirtiliyor. Aynı şekilde Hüseyin'in Kufe ehli tarafından aldatılmış olması gibi örneklerden hareketle söz konusu isimlerin hiç birisinin gaybı bilmediği dile getirilmektedir. Kasım b. İbrahim, *er-Red ale'r-Ravafız*, 544-547; Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 163-170.

¹²⁴ Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 163.

gerçeğinden hareketle imamette açık davet ve hurucu şart koşan Zeydiler, imamın her zaman görev başında olması gerektiğini savunmaktadır. Kıyam ve cihad eden ve hatta hakkında peygamberden meşhur rivayetler bulunan Zeyd b. Ali'nin imametini kabul etmeyip buna karşılık Muhammed el-Bakır ve Cafer es-Sadık'ın imametini kabul eden İmamiyye'nin, hüccet olan imamın duruma göre kapısını kapatıp perdesini çekse de, zalimlerle barış imzalarsa da karşılıklı olarak can güvenliği verseler de o imamın imameti sahihtir şeklindeki yaklaşımını eleştirmektedir¹²⁵.

İmam olacak kişinin fiilen görevinin başında bulunmasının şart olup olmadığı konusundaki görüş ayrılığı, esasen imam olacak kişinin sahip olması gereken vasıfların neler olması gerektiği ile alakalıdır. İmamiyye fırkasına göre, imamlar, ismet, ilim, şecaat, efdaliyet, taharet, akrebiyet, ayet ve mucize sahibi olmak ve infirad vasıflarını haizdir¹²⁶. İmamın vasıfları konusunda ilk detaylı tasnifi yapan Zeydi Kasım b. İbrahim ise imamın faziletli, çalışkan vs. vasıflarının yanı sıra özellikle takıyye yapmaması gerektiğinin altını çizmekte ve İmamiyye'nin kabul ettiği imamların gizlenerek masiyet işlediklerini vurgulamaktadır¹²⁷. Ona göre hüccet olan imamın herkesi hidayete erdirmesi, herkese kendisini tanıtması zorunludur. Kendisini gizleyen imam hüccet olamaz¹²⁸.

Kıyam ve cihad eden kimsenin yerine oturanın imametinin caiz olamayacağını söyleyen Abdullah b. Hamza'ya göre, kendisini gizleyen imam farzların en yükseği, en şerefli olan cihadı terk etmiştir. Allah cihadı özel olarak imamlara genel olarak da Müslümanlara farz kılmıştır. İmamiyye'nin bu iddiasına bir delil bulmak söz konusu değildir¹²⁹. Burada altı çizilen husus, din ve dünya işlerinin tedviri için imamın fiilen varlığının zorunlu olması gerektiğidir. Gizli olan bir imam ise söz konusu görevlerini yerine getiremez. İmamiyye'ye göre akli ve şeri tekliflerin maslahatları, dini ve dünyevi işler imama bağlıdır. İmamiyye'nin, ancak karizmatik bir imam olduğu takdirde insanlar Allah'a itaate daha yakın olur ve O'na isyan etmekten kaçınır ve imam Allah'ın bir lütfüdür iddialarına itiraz olarak

¹²⁵ Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 170.

¹²⁶ Onat, *Şii İmamet Nazariyesi*, 101-107.

¹²⁷ Kasım b. İbrahim, *er-Red ale'r-Ravafız*, 554-555.

¹²⁸ Kasım b. İbrahim'e göre, hüccet; çalışıp Allah'a davet eden, insanların mallarından bir beklentisi olmayan, helal ve haramı bilen, en doğru, dininde en basiretli, halka en merhametli, Allah'ın yeryüzündeki emini, doğru sözlü, cömert, zahid, Allah'a müştak birisi olmalıdır. Bu özelliklerde İmamiyye'nin imamlarında bulunmamaktadır. Çünkü onlar nefislerini kurtarmak için takıyye yapmışlar, dünyaya rağbet etmişlerdir. İmam diye kabul edilen insanlar humus vs. adı altında insanların ihtiyacı olan paraları kendilerine ayırmışlardır. *er-Red ale'r-Ravafız*, 557-561.

¹²⁹ Farzların ancak cihad ile kaim olabileceğini savuna Abdullah b. Hamza'ya göre, sünnetler de ancak cihad ile can bulur, fey onunla toplanır, zalim onunla kahredilir, düşmanlardan onunla intikam alınır. Bkz. *el-İkdu's-Semin*, 170.

Zeydiler, gizlenmiş olan bir imam anlayışının bu duruma ters olduğunu ileri sürmektedir. Zeydiler, esasen ibadetlerimizin imam olmadan da yapılabileceğini, hatta imam olmasa bile ibadetlerle ilgili teklifin üzerimizden kalkmayacağını belirterek cihad etmek, dini hükümleri yerine getirmek, hadlerini uygulamak vb. şeyler için imamın fiilen var olmasının asıl olduğunu söylemektedir. Ayrıca bir yaptırım olmadan insanların itaat etmesi, masiyetten uzaklaşması mümkün olmayabilir. Eğer İmamiyye'nin dediği gibi olursa imamlarla görevi hatırlatmaktan ibaret olan alim arasında bir fark kalmayacağı gibi belki de vaaz veren alim gizli olan imamdan daha tesirli olacaktır¹³⁰. İmamiyye'nin bu yaklaşımıyla dünyaya meylettğini, refaha yöneldiğini ve sadece teşeyyu ile yetindiğini belirten Abdullah b. Hamza, onların gizli imamı destekleyerek var olan imamı zelil ettiklerini, hidayet ehlini böldüklerini, ehl-i beyti küçük düşürdüklerini ve dolayısıyla ehl-i beytin zulme maruz kalmasına sebebiyet verdiklerini söylemektedir¹³¹.

6. Mehdilik

İmamiyye'ye yöneltilen eleştiriler bağlamında üzerinde durulan konulardan birisi de mehdiliktir. İslam tarihinde, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin mehdi olduğunu iddia eden Keysaniyye¹³² başta olmak üzere hemen bütün Şii fırkalarda mehdilik iddiaları söz konudur. İlk iddialara baktığımız zaman mehdi olarak Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali veya Muhammed b. el-Hanefiyye'nin adı geçmektedir. İmamiyye Şiası'na göre Mehdi, Muhammed b. Hasan el-Askeri'dir. Gizlendiğinden beri hayatta olan, gizli imam olarak isimlendirilen odur¹³³. Zahir imamların bütün ruhi ve manevi vasıflarını taşıyan mehdinin gizliliği bir gün son bulacak ve nihayetinde ortaya çıkacaktır. Onların zuhuru, yalnızca dünyayı zulüm ve adaletsizlikten kurtarmakla kalmayacak sürekli ezilen ehl-i beyti de zafere kavuşturacaktır. Hicri birinci asrın son çeyreğinden itibaren şekillenmeye başlayan mehdi inancı İslam

¹³⁰ Zeydilere göre, İslam topraklarının korunması, Müslümanların himaye edilmesi, sınırların korunması, dini hükümlerin yerine getirilmesi, hadlerin uygulanması, zalimlerle mücadele ve mazlumların hakkının alınması, saldırganın engellenmesi, vergilerin toplanması, humusun toplanması, bidatlerin yok edilmesi ve ayrıca orduların toplanması, ümera ve kadıların atanması için imamın olması gerekmektedir. *el-İkdu's-Semin*, 171.

¹³¹ Zeydi imamların mücadelelerinden örnekler veren Abdullah b. Hamza, Ali'nin her şeye rağmen gizlendiği, sabrettiği iddialarını da reddetmekte ve hem Ali'nin hem de Hasan ve Hüseyin'in Allah'ın hükümlerini hiçbir zaman bırakmadıklarını dile getirmektedir. *el-İkdu's-Semin*, 174-177.

¹³² Kummi/Nevbahti, 109.

¹³³ Şii müminin, her gün ortaya çıkıp geri dönecek diye beklediği kişi odur. Mehdi imamların sonuncusudur. Sünni gelenekte de, ahir zamanda Allah'ın gönderip, yeryüzünü ıslah edecek birinin geleceği beklentisi vardır. Bu durum toplumların buhranlı dönemlerinde bir kurtarıcı beklentisinin tezahürü olarak yorumlanmaktadır. Bkz. Kummi/Nevbahti, 109, 157. Dipnot.

kültüründe de önemli bir yer tutmaktadır¹³⁴. Şii fırkalar arasındaki tartışmanın, mehdinin varlığından ziyade kimliği üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

Zeydiler arasında Mehdi ile ilgili en açık ifadelerin ilk önce el-Hadi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin tarafından dile getirildiğini görmekteyiz. Kötülüklerin arttığı ve hakkın değiştirildiğini belirten Yahya b. Hüseyin, Mehdi'nin gelişinin yakın olmasını ümit etmektedir¹³⁵. Abdullah b. Hamza ise, ahir zamanda yeryüzüne gelerek zulümle dolu olan dünyayı adaletle dolduracağına inanılan Mehdi ilgili en çok rivayet eden fırkanın Kat'ıyye¹³⁶ olduğunu belirttikten sonra, kendilerine uymayanlar hariç, görüş farklılıklarına rağmen mehdi konusunda bütün Şiilerin mehdinin geleceği konusunda hem fikir olduklarını belirtmektedir. Ona göre, Mehdi son zamanda ortaya çıkacak olan imamdır. Bütün dünyayı ele geçirecek, din ehli ona itaat edecek, kimliği üzerinde tereddüt edilmeyecek, yeryüzü ona hazinelerini açacak, bolluk ve bereket olacak, onunla birlikte hak batılı yenecektir¹³⁷. Görüşlerini mehdi ile ilgili olarak, Hz. Muhammed, Zeyd b. Ali, Abdullah b. Hasan ve Muhammed b. Abdillan en-Nefsuz'z-Zekiyye'ye atfedilen rivayetlere dayandıran Abdullah b. Hamza, İmamiyye'nin on ikinci imam Muhammed b. Hasan'ın beklenen Mehdi olduğu iddiasından farklı olarak, Mehdi'nin Ali-Fatıma soyundan gelen Muhammed b. Abdillan isminde birisi olacağı görüşündedir¹³⁸.

¹³⁴ Bkz. Atalan, 48-53; Ahmet Yöner, Mehdilik Fikri ve Müslümanlar Arasındaki İlk Tezahürleri, *AÜSBE.*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1998; Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdi" mad. *DİA*, c. 28 (2003), ss. 371-374.

¹³⁵ Yahya b. Hüseyin, fitnelerin kat be kat arttığını, Kuran ve Peygamberin sünnetinin devre dışı bırakıldığını, kan dökmelerin çoğaldığını, nikâhların gevşediğini ve gayr-ı meşru ilişkilerin arttığını, içki içmenin, suç işlemenin, rüşvet yemenin, heveslere uymanın, iktidarın zulmünün, şeytanın yolunda gitmenin, arttığını, iyiliklerin emredilip kötülüklerin yasaklanmadığını belirtmekte ve bütün bunların Mehdi'nin geleceğine bir işaret olduğunu ifade etmektedir. Bkz. *Kitabu'l-Ahkam*, 2/367-369.

¹³⁶ Şia'nın çoğunluğunu oluşturan bu fırkaya göre, Cafer b. Muhammed, oğlu Musa b. Cafer'i imam tayin etmiştir, o da imameti oğlu İbn Musa'ya, o da oğlu Hasan b. Ali'ye, o da oğlu gizli ve beklenen Mehdi Muhammed b. Hasan'a devretmiştir. Bkz. Naşi el-Ekber, 47-48; Eşari, 17; Kummi/Nevbahti, 219; Şehristani, 1/199.

¹³⁷ Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 194.

¹³⁸ Abdullah b. Hamza'nın aktardığına göre, *el-Muhit fi'l-İmame*'de yer alan rivayete göre, Mehdi'nin Hasan mı yoksa Hüseyin'in mi soyundan geleceği sorusuna cevaben Mehdi'nin Fatıma'nın soyundan geleceğini ifade etmiştir. Yine bir başka rivayete göre Zeyd b. Ali, ahir zamanda Ehli Bey'ten gelecek bir Mehdi'nin hak olduğunu belirterek, Mehdi cihada çağırdığı zaman insanlardan ona uymalarını istemektedir. Ayrıca o, Abdullah b. Hasan'ın ise oğlu Muhammed'e "Hiçbir güzel huy yoktur ki sende olmasın, sende bu ümmetin Mehdisisin." dediği ve yine İbrahim b. Abdillan'ın, Basra'da isyan eden kardeşi Muhammed b. Abdillan en-Nefsuz'z-Zekiyye adına davette bulunduğu esnada kendisine Muhammed b. Abdillan'ın Mehdi olup olmadığı sorulması üzerine o da, "Mehdi'nin Allah'ın bir vadi olduğunu belirterek onun kim olduğunun tam olarak belirtilmediğini ancak Mehdi olması halinde bundan kaçacak birisi değildir" dediği şeklindeki rivayetleri esas almaktadır. bkz. *el-İkdu's-Semin*, 195-203; ayrıca bkz. Maher Jarrar, 327-328.

7. Takıyye, Beda ve Ricat

Takıyye, Beda ve Ricat konuları¹³⁹ da Zeydilerin İmamiyye'ye yönelik eleştirilerinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Can ve mal güvenliğini korumak amacıyla inancı gizlemek ve olduğundan başka türlü gözükmek anlamına gelen takıyye, Şii alimler tarafından vacip olarak kabul edilmektedir. Takıyyeyi terk etmekle namazı terk etmenin aynı olduğu ve kaim imam ortaya çıkıncaya kadar ondan vazgeçmenin caiz olmadığı belirtilmektedir¹⁴⁰. Zeydiler, masiyet olarak kabul ettikleri takıyye¹⁴¹ fikrine şiddetle karşı çıkmaktadırlar¹⁴². Kıyamet günü şahitlik etmesi gereken imamların evlerinde oturup, gerçeği gizleyerek hareket etmesi kabul edilebilir değildir.¹⁴³ Takıyyeyi imamların ve nebilerin inancı olarak görece kadar ileri gidenlerin bu konuda, "takıyye benim babalarımın inancıdır" şeklinde zayıf bir takım rivayetlerin ötesinde akli ve nakli her hangi bir delillerinin bulunmadığını söyleyen Abdullah b. Hamza, bu rivayetlerin zannın ağırlıklı olduğu ahad haberlerden başka bir şey olmadığı iddia etmektedir¹⁴⁴. Yine ona göre, takıyyeyi kabul etmek bizi şeratten hiçbir şeye güvenmemeye, hükümlerin sıhhati konusunda kesin bir şey söylememeye götürür. Takıyyeyi izin verirsek, Allah'ın neyi takıyye olarak emrettiği neyi de takıyye olarak yasakladığından ve Allah'ın indirdiğinin dışında hüküm verecek başka bir şey olup olmadığından emin olamayız, bu da dinden çıkmak anlamına gelecektir¹⁴⁵.

¹³⁹ Söz konusu görüşler Şii gelenekte yer alan mezhepler arasındaki farklılaşmanın tezahürleri arasında sayılmaktadır. Bkz. Şehristani, 1/194.

¹⁴⁰ Şeyh es-Saduk'a göre, Kaim imam ortaya çıkmadan önce takıyyeyi terk eden kimse Allah'ın dininden ve İmamiyye mezhebinden çıkmış Allah ve Resulüne muhalefet etmiş olur. *Şii-İmamiyye'nin İnanç Esasları*, 127-128.

¹⁴¹ Kasım b. İbrahim, *er-Red ale'r-Ravafız*, 555.

¹⁴² Abdullah b. Hamza, açıkça dile getirmeseler bile İmamiyye'nin, kapısını kapatsa da, perdesini çekse de, can güvenliği gerekçesiyle zalimlerle barış imzalasada o imamın imameti sahihtir iddiasında buldukları noktadan hareket etmektedir. Bkz. *el-İkdu's-Semin*, 170.

¹⁴³ "Siz insanlara gönderilen en hayırlı ümmetsiniz, iyiliği emreder, kötülükten sakındırır ve Allah'a iman edersiniz." (Ali İmran, 110) ayetini delil olarak gösteren Kasım b. İbrahim, Zeyd b. Ali ve ondan sonra Ehl-i Bey'ten onun makamına geçenlerin hepsinin iyiliği emretmiş, kötülükten alıkoymuş olduklarını, Allah yolunda hakkıyla cihad ettiklerini ve bunu da gizliden değil açıktan yaptıklarını vurgulamaktadır. Bkz. *er-Red ale'r-Ravafız*, 580.

¹⁴⁴ Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 179.

¹⁴⁵ Takıyyenin, üstelik, "imamlar şeriatin hükümlerini açıklamak için gereklidir" şeklindeki İmami görüşe aykırı olduğunu söyleyen Abdullah b. Hamza'ya göre, imamın görevi zalimlere karşı çıkmak, dinin hükümlerini yüceltmek, hak yol üzere olanları korumaktır. Aksi takdirde imama gerek olmaz. Takıyye imamı imamet makamından düşürür. Çünkü takıyye olsun diye nehyettiğinden veya emrettiğinden emin olamayız. Ayrıca takıyye, yalan söylemeyi veya gizlemeyi caiz hale getirir, bu ise bizi imama, peygambere ve hükümlere güvenmemeye götürür. Bu durum ise takıyyeyi geçersiz saymayı gerektirir. Bkz. *el-İkdu's-Semin*, 179.

İmamiyye'nin, gizli imamın hüccet olarak kabul edilebileceği iddiasına karşılık, Zeydiler, imamın sadece bir topluluğu değil herkesi hidayete erdirmesi ve herkese kendisini tanıtmamasının vacip olduğunu belirterek, kendisini gizleyen, insanların ismini dahi bilmedikleri, tanımadıkları birinin hüccet olamayacağını savunmaktadırlar¹⁴⁶. Ancak peygamberler ve onların vasilerinin hüccet olabileceğini belirten Kasım b. İbrahim, İmamiyye'nin "Firavun ailesinden imanını gizleyen bir adam" (Gafir, 26) örneğine karşılık buradaki kişinin her hangi birisi olduğunu, bir hüccet olmadığını altını çizmektedir. Firavun ailesinden olan mümin, Allah insanlara açıklamadan önce imanını gizlemiştir. Hüccet kendini gizleyemez. Üstelik puta tapanlar arasında olmasına rağmen Allah insanlara açıkladıktan sonra o kişi kendini gizlememiştir. Hâlbuki imam, Allah'ın ve peygamberinin tanındığı bir ülkededir ve Peygamberin açıklamasından sonra artık bilginin gizlenmesi mümkün değildir. Benzer şekilde Peygamberin de kendisini gizlemesi söz konusu değildir. İmamlar, eğer peygamberlerin konumundaysa onların da peygamberler gibi her türlü güçlüğe dayanması gerekmektedir¹⁴⁷.

Allah için bilgisizlikten veya yeterince bilememekten dolayı bir işten vazgeçerek başka şekilde davranmasının mümkün olmadığını ifade eden İmamiyye'ye göre Beda', Allah'ın maslahata uygun şekilde izhar ettiği şeyi imha edip ayrı bir tarzda izhar etmesidir. Onlar, Rad suresi 19. ayette geçen "Allah dilediğini siler, dilediğini de bırakır..." ifadesine dayanarak beda'yı caiz kabul etmektedir. Kevni maslahatlar gereği Allah istediği zaman bir işi batıl kılıp onun yerine başka bir işi ikame edebilir. Nesh anlamına gelen beda' inancı,¹⁴⁸ Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'in babasının sağlığındayken ölmesi üzerine ortaya çıkmıştır¹⁴⁹. Abdullah b. Hamza'ya göre, beda', yaratılmışların bir vasfı olup Allah ondan münezzehtir. Çünkü beda', gelecekte olacakları bilmeyen ve başlangıçta ne olacağını bilmesi durumunda söylediğini söylemeyecek veya yaptığını yapmayacak kişi için söz konudur. Şayet beda' söz konusu olsaydı Allah'ın ya da Resulünün söylediği hiçbir şeye güvenilmezdi. Bu ise Allah hakkında suizanna sebep olurdu. Beda'yı kabul etmek, Allah'ın olacak şeyler hakkında haberinin olmaması anlamına gelir ki, bu yalan olur, yalan da çirkindir.

¹⁴⁶ Ayrıca kendisini gizlediği için insanların onu bilememesinin de bir mazeret olamayacağını düşünmektedirler. Kasım b. İbrahim, *er-Red ale'r-Ravafiz*, 557.

¹⁴⁷ Hüccet insanlara karşı hüccet olandır, Allah'ın dininde kimseyi aldatmaz. Peygamber asla kendini gizlememiş ve kimseyi de aldatmamıştır. Müddesir, 1-2 ve Araf 158 ayetlerinde belirtildiği gibi, Peygamber hiç kimseden korkmadan, Allah'ın emrine uymuş ve her türlü güçlüklerle göğüs germiştir. Böylece insanlara karşı hüccet olmuştur. İştene, karşı çıkana, havasa, avama, beyaza, siyaha kim olursa olsun tebliğini yerine getirmiştir. Kasım b. İbrahim, *er-Red ale'r-Ravafiz*, 558.

¹⁴⁸ Şeyh Müfid, *Evailu'l-Makalat*, 94.

¹⁴⁹ Avni İlhan, "Beda" mad., *DİA*, c. 5 (1992), ss. 290-291; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir 2011, 347; Cevad Meşkur, 76.

Allah'ın çirkini yapmaması ise usulü'd-din meselesidir. Allah gaybı bilendir¹⁵⁰. Eğer Allah beda' yaparsa bu yaratılan için olası bir durum haline gelir. Beda', Allah'ın va'd ve vaidine, sevap ya da cezaya dair haberlerine olduğu gibi ayrıntı kabilinden söylenen diğer dini hükümlere güvenilmemesine yol açar. Allah'a noksanlık izafe etmek anlamına gelen beda'ya inanmak Abdullah b. Hamza'ya göre, dinden çıkmaya sebep olur¹⁵¹.

Şii düşüncede, "Allah'ın, ölenlerin bir bölümünü öldükleri surette dünyaya getireceğine, böylece de bir bölüğün yükseltileceğine, bir bölüğün alçaltılacağına, gerçeklerin, haklı olduklarının, zalimlerin haksız olduklarının meydana çıkacağına inanmak" şeklinde tarif edilen ricat¹⁵² konusuna gelince; Zeydilere göre bu da hakkında inanmayı gerektiren her hangi bir delilin bulunmadığı ve bir Müslümanın inanmaması gereken bir anlayıştır¹⁵³. Peygamberin bildirdiğine göre, tekrar diriliş ahrette olacaktır ve ondan önce bir hayat söz konusu değildir. Ricat, küfrü gerektiren ve Müslümanlar arasında tartışma konusu dahi olmayacak bir meseledir. İmamların, kendi dönemlerinde ortaya çıkan bu görüşleri inkar ettiklerine dair rivayetler bulunmaktadır¹⁵⁴.

Sonuç

Zeyd b. Ali'nin, 122/740 yılında, iktidarın kendi hakları olduğu iddiasıyla, Emevilere karşı gerçekleştirdiği isyan girişimi Şiiliğin teşekkül süreci içerisinde önemli kırılma noktalarından birini oluşturmuştur. Muhammed el-Bakır ve ardından Cafer es-Sadık ile Zeyd b. Ali ve onun yolundan gidenlerin siyasi tercihleri süreç içerisinde itikadi bir çizgiye kaymıştır. Hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllar imamet konusundaki görüş ayrılıkları sebebiyle Şiiliğin fırkalaşma dönemi olmuştur. Diğerlerine nazaran Zeyd b. Ali'nin imamet konusunda açık davet ve hurucu esas alan yaklaşımı Zeydilik adı altında ılımlı ve uzlaşmacı karaktere sahip siyasi-itikadi bir Şii fırkayı ortaya çıkarmıştır. Öte yandan, imamların açık bir nass ve tayinle atandığını iddia eden, imamların sayısını on iki ile sınırlayan, veraset yoluyla elde

¹⁵⁰ Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 184.

¹⁵¹ Beda' inancı, imamların va'd ve vaidlerine, beda' yaptıkları gerekçesiyle güvenilmemesine yol açacaktır. Abdullah b. Hamza, *el-İkdu's-Semin*, 185.

¹⁵² Şeyh Müfid, *Evailü'l-Makalat*, 45-46; Rıza el-Muzaffer, 63; İlyas Üzüm, "Rec'at" mad., *DİA.*, c. 34 (2007) ss. 504-506; Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 347.

¹⁵³ Abdullah b. Hamza, *el-İkduS-Semin*, 180.

¹⁵⁴ Söz konusu rivayetlerden birinde, Muhammed el-Bakır, bir topluluğun kendileri ve düşmanlarının dünyaya geri dönecekleri ve Allah'ın onlar eliyle düşmanlarından intikam alacaklarına dair ileri sürdüğü iddianın sorulması üzerine, Allah'ın ahretteki cezalandırmasının ceza olarak yeteceğini ifade eder. Ayrıca, rivayete göre Muhammed el-Bakır, Ehl-i Beyt'ten ölen erkeklerin geriye kalan kadınlarıyla evlendiklerini ve şayet geri ricat söz konusu olursa kimin hangi kadınla tekrar evleneceğinin izah edilemeyeceğini söylemektedir. Bkz. *el-İkdu's-Semin*, 181-182.

edilen gizli bir bilginin varlığından söz eden, beda, ricat ve takıyye anlayışına sahip İmamiyye Şiası ise tarihten günümüze Şii nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturmuştur.

Zeydiyye-İmamiyye farklılaşması esasen bir zihniyet farklılaşması olarak karşımıza çıkmaktadır. Zeydiyye'nin akılcı, ılımlı, uzlaşmacı yaklaşımına karşılık özellikle Ahbarilik olarak bilinen ilk dönem İmamiyye Şiası'nın nakli esas alan, katı ve dışlayıcı bir yaklaşımı temsil ettiğini söyleyebiliriz. Bu durum beraberinde bir metot farklılaşmasına da yol açmıştır. Siyasi alanda aktif mücadeleyi savunan Zeydilere karşılık İmamiyye'nin pasif tutumu onların imam algılarının oluşmasında yönlendirici olmuştur. Nihayetinde, "imamın vasfen belirlendiğini iddia edenler" ve "imamın açık nasla belirlendiğini iddia edenler" olmak üzere iki ana grubun ortaya çıktığı görülmektedir. Bütün Şiiler, bir imamın vacip olduğu konusunda hem fikir olmakla birlikte imamın kimliği, seçim şekli, görevleri ve sahip olduğu vasıflar hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu noktada Zeydilerin, imam olacak kişinin imametini açıkça ilan ederek, kendi adına davette bulunması ve bizzat kılıca sarılarak mücadeleye atılması ve yine imamların kesbi bir bilgi sahibi olmalarını şart koşarak takıyyeyi ve gizli bilgiyi kabul etmemeleri ayrışmanın derinleşmesine yol açmıştır.

Zeydiyye-İmamiyye farklılaşması süreç içerisinde siyasi-itikadi bir mücadele şekli almıştır. Bu aynı zamanda bir varlık mücadelesinin tezahürü olarak yorumlanabilir. Fırkalar birbirlerine karşı savunmacı ve reddiyeci bir tutum içerisine girmişlerdir. Söz konusu mücadele zamanla tek taraflı, dışlayıcı bir polemige dönüşmüştür. Bu makalede, Zeydiyye'nin imamiyye'ye yönelik eleştirilerinin tespitinde esas aldığımız "er-Red ale'r-Ravafız" ve "el-İkdu's-Semin fı Ahkami Eimmeti'l-Hadin" isimli eserler örneğinde olduğu gibi Zeydi ve İmamiler tarafından kaleme alınan eserlerin adı ve içeriğinden tarafların yaklaşımı hakkında fikir edinmek mümkündür. Yine de Zeydi öğretilerin bütünlüğünü dikkate aldığımızda, Zeydiyye'nin yaklaşımının, İmamiyye'nin imamet anlayışına yönelik köklü bir eleştiri olduğunu söyleyebiliriz. Tabi burada amacın, makalatçı bir zihniyetle, doğrudan karşı tarafın görüşlerini geçersiz kılmaya yönelik olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Eleştiriler muhakkak karşılıklı olarak değerlendirilmelidir. Bu bir makale kapsamını aşacağı için biz burada Zeydiyye'nin eleştirilerini ele aldık. Zeydi-İmami farklılaşmasını göstermesi açısından bunun önemli olduğu kanaatindeyiz. Ancak İmamiyye Şiası'nın Zeydilik algısı ve eleştirileri ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur.

Bu makale çalışmasından hareketle Zeydiyye'nin İmamiyye'ye yönelik eleştirilerini; rivayet eleştirisi, yöntem eleştirisi ve içerikle ilgili eleştiriler olmak üzere üç ayrı kategoride değerlendirebiliriz. Kasım b. İbrahim ve Abdullah b. Hamza'nın esas aldığımız eserlerinde, İmamiyye'nin, Ehl-i Beyt'ten gelen bazı rivayetleri görmezlikten geldiği ve iddialarını delalet değeri olmayan zayıf/ahad rivayetlere dayandığı iddiası, rivayet eleştirilerine

temel dayanak teşkil etmektedir. İmamiler, sahih rivayetler dururken problemlı rivayetleri kullanmakla itham edilmektedir. Zeydilere göre, bu yaklaşım Kur'an'a ve Ehl-i Beyt'e dola-yısıyla dinin açık hükümlerine muhalefet etmeye yol açmaktadır. Onarın ileri sürdüğü, akılla da çelişen delilleri zaruri bilgi ihtiva etmemektedir. Bilgi kaynağı olarak Akıl, Ku'ran, Sünnet ve İcma'yı kabul eden Zeydiler, kendi görüşlerini temellendirebilmek için sürekli olarak söz konusu kaynaklara atıfta bulunmaktadır. Ancak kendilerinin de, belli rivayetlere itibar ettikleri şekildeki eleştiriden uzak olduklarını söyleyemeyiz.

Yöntemle ilgili eleştiriler ise, görüşlerin delillendirilmesi ve rivayetlerin yorumlan-masında gösterdikleri tutum üzerine yoğunlaşmaktadır. İmamiyye'yi delile dayanmaksızın görüş beyan etmekle suçlamaktadırlar. Tek başına iddianın yeterli olamayacağını söyleyen Zeydiler, akli veya nakli her hangi bir delil söz konusu değilse ispatın mümkün olamayaca-ğını ifade etmektedir. Bu açıdan delile dayanmayan görüş batıldır ve teklifin umumi olması gerekir. Burada delilin değeri üzerinde duran Zeydilere göre, mesela tek başına sayısal çoğunluğun delil olarak gösterilmesinin eleştirisinde olduğu gibi, delilin zaruri bilgi içermesi gerekir. Şayet ortada zaruri bir bilgi varsa herkesin bunun üzerinde icma etmesi gerekir. Delile dayanmaksızın karşılıklı iki iddia söz konusu ise her iki tarafın görüşüne de rıza göstermek gerekir. "Gadir Hum" veya "Menzile" gibi rivayetlerin manasında ihtilaf meydana geldiği için Zeydiler, bu rivayetlerden İmamiyye'nin iddia ettiği sonuçlara ulaşmanın müm-kün olmadığını söylemektedir. Zeydilerin, özellikle üzerinde ihtilaf edilen tartışmalı bir konunun inanç esası olmayacağı yönündeki iddiaları dikkat çekicidir. Bir görüşün inanç esası olabilmesi için üzerinde icma edilmiş olması gerekmektedir. Bu yüzden Zeydilerin, imam olduğunu iddia ettiği isimlerin adı ve vasıfları üzerinde ümmetin icması olduğunu vurgulamaları önemlidir. Onlara göre, İmamiyye'nin ileri sürdüğü iddialar çelişkili, kafa karıştırıcı ve sistematik değildir. Bu yönüyle onların iddiaları usulü'd-dinden sayılamaz.

Zeydiyye, siyasi açıdan sorumsuz davranarak Ehl-i Beyt'i bölmekle suçladıkları İmamileri, tarihsel tecrubeyi görmezden gelmekle ve Zeyd b. Ali ve Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye gibi kendi adına açık davette bulunup mücadeleye çıkan ve icmayla ima-meti sabit olan imamlar yerine kendini gizleyen isimleri imam kabul etmekle sorgulayıcı bir yaklaşım içerisinde oldukları görülmektedir. Zeydilerin, imamet nazariyesinin pratik hayatla irtibatını kurmaya çalışarak, imamların fonksiyonlarını tartışmaya açmaları ve İmamiyye'yi gerçeklerden uzak kalmakla, yorumlarında aşırıya gitmekle itham etmelerinin önemli oldu-ğu kanaatindeyiz. Bu noktada, buluğa ermemiş bir çocuğun veya gaib bir kişinin hüccet olamayacağı ve özellikle hadlerin uygulanması, cihad farzının yerine getirilmesi gibi, din ve dünya işlerinin tedviri açısından önemli olan konularda imamın fiilen varlığının şart koşul-ması dikkat çekmektedir. Kendini gizleyen ve sadece mahdut bir toplulukla irtibat kuran

veya ancak o topluluğu hidayete erdiren kişinin hüccet olamayacağı ve hatta böyle bir durumda inananların üzerinden teklifin düşeceği görüşünün köklü bir eleştiri olduğu söylenebilir.

Yöntem açısından dikkat çeken hususlardan biri de Zeydiyye'nin eleştirilerini bir kavramsal çerçeve üzerinden yürütmeye çalışmasıdır. Kasım b. İbrahim'in, "teşeyyu" kavramından hareketle "Rafıza" ve "Gulat" kavramlarıyla Şia'nın sınırlarını çizmeye çalışması gibi Abdullah b. Hamza'nın, iman, küfür, büyük günah, fısık ve isyan kavramlarının neye tekabül ettiğini tartışması önemlidir. Zeydilere göre küfür, Allah'ın dinini inkar ve yalanlamaya tekabül eden özel bir günahdır. Bu açıdan onların, diğer halifelerin imametini caiz sayan sahabe hakkında "istidlali terk ettikleri için asi olmuşlardır, bu küfürü gerektiren büyük bir günah değildir" demeleri dikkat çekicidir. Zeydiyye'ye göre, tek başına zulüm ve büyük günahın vaide delil teşkil etmeyeceği yaklaşımı da bu çerçevede değerlendirilebilir. Yine, mahiyeti itibarıyla ilmin, öğrenilebilecek karakterde bir şey olduğunun altını çizen Zeydilerin bilginin; tesadüfen veya yalnızca inanarak elde edilebilen bir kazanım olmadığını kabul etmeleri onların eleştirilerine temel teşkil etmektedir. Bilgiyi zaruri ve zanni olmak üzere ayırmaları, ancak beş vakit namaz, hac ve oruç gibi açık hükümlerin zaruri bilgi kapsamına girebileceğini ve dolayısıyla İmamiyye'nin zanni bilgiye dayalı olarak hareket ettiğini söylemeleri altı çizilmesi gereken noktalardandır. Akli ve sem'i olmak üzere delilleri iki kısma ayıran ve söze anlam kazandırabilmek için metnin/haberin aslına bakılmasını şart koşan Zeydilerin, eleştirilerini ilahi-beşeri, mutlak-mümkün, nübüvvet-imamet, alim-imam ayrımını dikkate alarak kurguladıkları görülmektedir.

Eleştirilerin, içeriği itibarıyla, imamet meselesi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Şia'nın mümeyyez görüşü olarak kabul edebileceğimiz imamet nazariyesi açısından Zeydiyye ile İmamiyye'nin temelde iki farklı yaklaşımı temsil ettikleri görülmektedir. Eleştirilerin odağında, imamın açık bir nasla tayininin ve Hasan ve Hüseyin'den sonra imamet vasiyetle sonraki imama devrinin yanlışlığı yer almaktadır. Bu çerçevede, veraset yoluyla elde edilen gizli bilginin, imamların masumiyetinin ve takıyyenin kabul edilemeyeceği, gaib imamın hüccet olamayacağı, beda' ve ricat görüşlerinin dinin açık hükümlerine aykırı olduğunun altı çizilmektedir. İmamiyye'nin, imamları peygamber makamında gördükleri ve hatta gaybı bilmek gibi Allah'a ait sıfatları imamlara hasrettikleri yönündeki eleştiriler oldukça ciddi boyuttadır. Zeydiyye'ye göre Allah'ın hitabı bütün insanlara yöneliktir, imamların bundan ayrı tutulması mümkün değildir. Allah'ın kitabını tevîl etme ve nazar sahibi olma hususunda hiç kimse ayrıcalıklı değildir. Zeydiyye'nin ancak sonradan öğrenmeyle bilgi sahibi olunabileceği iddiası, İmamiyye'nin imamet nazariyesine temelden karşı çıkması anlamına gelmektedir.

Kaynaklar

- Abdulaziz el-Makaleh, *Kıraa fi Fikri'z-Zeydiyye ve'l-Mutezile*, Beyrut 1982.
- Atalan, Mehmet, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Cafer es-Sadık'ın Yeri*, Ankara 2005.
- el-Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire trz.
- Bozan, Metin, "Şii Fırkaların Tasnifi, Nispet Edildikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme", *DÜİFD.*, C.VI, sayı 1 (2004), ss. 21-37.
- Bozan, Metin, "Şii İmamet Nazariyesi Tartışmaları Bağlamında Ahmed el-Katib'e Bir Red-diye: Nezir Haseni'nin Difa'un Ani't-Teşeyyu Adlı Eseri", *FÜİFD.*, c. 15/1 (2010), ss. 17-34.
- Bozan, Metin, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, Ankara 2007.
- Bozan, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009.
- Cevad Meşkur, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. M.M. Söylemez-M. Ümit-C. Hakyemez, Ankara 2011.
- Doğan, İsa, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996.
- Ebu Hatim er-Razi, Ahmed b. Hamdan, *Kitabu'z-Zine fi Kelimeti'l-İslamiyye el-Arabiyye*, thk. Abdullah Sellam es-Semerrai (es-Semerrai, *el-Guluv ve'l-Galiye* içerisinde), Bağdad 1988.
- Emir Hüseyin b. Bedruddin, *Yenabiu'n-Nasiha fi Akaidi's-Sahiha*, thk. M.b. Zeyd el-Mahatvari, San'a 1999.
- Emir Hüseyin Bedruddin, *el-İkdu's-Semin fi Ma'rifeti Rabbi'l-Alemin*, thk. Yahya Salim İzzan, Sa'da 1995.
- el-Eşari, Ebu'l-Hüseyin Ali b. İsmail, *Kitabu Makalati'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- Eymen Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahibi'd-Diniyye fi Biladi'l-Yemen*, Kahire 1988.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir 2011.
- Gökalp, Yusuf, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi", *ÇÜİFD.*, c. 7 sayı 2 (Temmuz-Aralık 2007).
- Gökalp, Yusuf, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları", *ÇÜİFD.*, c. 7 sayı 2 (Temmuz-Aralık 2007).

- Gökalp, Yusuf, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, AÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2006.
- el-Hadi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin, *Kitabu Fihi Marifetullah*, (*Mecmuu Resaili'l-İmam el-Hadi içerisinde*), thk Abdullah b. Muhammed eş-Lazeli, Sa'da 2001.
- el-Hadi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin, *Kitabu'l-Ahkam fi Beyani'l-Helal ve'l-Haram*, San'a 1228.
- Hakyemez, Cemil, *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaib On İkinci İmam*, İstanbul 2009.
- el-Haruni, Yahya b. Hüseyin, *el-İfade fi Tarihi Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Yahya Salim İzzan, Sa'de 1996.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1996.
- İbn Kibe, Ebu Cafer er-Razi (319/931), *Nakdu Kitabi'l-İşhad*, (*Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam içinde*), Princeton (1993), 1171-244.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Tabakatu'l-Kübra*, Beyrut 1994.
- İbnu'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya, *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. Cevad Meşkur, Beyrut 1990.
- İbnu'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Mukaddimetü Kitabi'l-Bahri'z-Zehhar el-Camiu'l-Mezahibi Ulemai'l-Emsar*, thk. A. el-curafi, San'a 1988.
- İbnu'l-Murtaza, *Kitabu'l-Ezhar fi Fikhi'l-Eimmeti'l-Ethar*, San'a 1993.
- Kasım b. İbrahim, Ebu Muhammed b. İsmail er-Ressi el-Alevi, "er-Red ale'r-Ravafız min Ehl-i'l-Guluv", *Mecmu' Kütüb ve Resail'i'l-İmam el-Kasım b. İbrahim er-Ressi içerisinde*, thk. Abdülkerim Ahmed Cedban, San'a 2001, ss. 533-580.
- Kasım b. İbrahim, Ebu Muhammed b. İsmail er-Ressi el-Alevi, "Usulü'l-Hamse", thk. Muhammed Ammara, (*Resailu'l-Adl ve't-Tevhid içerisinde*), Mısır 1971.
- Kasım b. İbrahim, Ebu Muhammed b. İsmail er-Ressi el-Alevi, "el-İmame", *Mecmu' Kütüb ve Resail içerisinde*, ss. II/169-216.
- Kasım b. İbrahim, Ebu Muhammed b. İsmail er-Ressi el-Alevi, "er-Red ale'r-Rafıza", *Mecmu' Kütüb ve Resail'i'l-İmam el-Kasım b. İbrahim er-Ressi içerisinde*, ss. 515-530.
- Kasım b. İbrahim, Ebu Muhammed b. İsmail er-Ressi el-Alevi, "Fusulu'n fi'-Tevhid", *Mecmu' Kütüb ve Resail içerisinde*, ss. I/647-654.
- Kasım b. İbrahim, Ebu Muhammed b. İsmail er-Ressi el-Alevi, "Tesbitü'l-İmame", *Mecmu' Kütüb ve Resail içerisinde*, ss. II/133-166.

- Kaşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *Aslu'ş-Şia ve Usuluha*, Beyrut trz.
- Keşşi, Muhammed b. Ömer, *İhtiyaru Ma'rifeti'r-Rical*, thk. Mehdi er-Recai, Kum 1404.
- Kuleyni, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak, *Usul mine'l-Kafi*, I-II, Tahran 1389.
- Kuleys, Eşvak Ahmed Mehdi, *et-Tecdid fi Fikri'l-İmame inde'z-Zeydiyye fi'l-Yemen*, Kahire 1997.
- Kummi, Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh, *Risaletü'l-İtikadati'l-İmamiyye*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978.
- Kummi-Nevbahti, *Şii Firkalar*, çev. Hasan Onat vd., Ankara 2004.
- Kutlu, Sönmez, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Ankara 2012.
- Maher Jarrar, "Al-Mansur bi-Llah's controversy with Twelver Sh'ites concerning the occultation of the Imam in his Kitab al-Iqd al-tamin", *Arabica* 59 (2012), ss. 319-331.
- Malati, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman eş-Şafi, *et-Tenbih ve'r-Red ale Ehl-i'l-Ehva ve'l-Bid'a*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Beyrut 1968.
- el-Mansur Billah, Abdullah b. Hamza b. Süleyman, *el-İkdu's-Semin fi Ahkami'l-Eimmeti'l-Hadin*, thk. Abdusselam b. Abbas el-Vecih, Amman 2001.
- el-Mansur Billah, Abdullah b. Hamza, Ebu Muhammed b. Süleyman, *Kitabu'ş-Şafi*, San'a 1986.
- el-Mansur Billah, el-Kasım b. Muhammed b. Ali, *Kitabu'l-Esas li Akaidi'l-Ekyas*, thk. Muhammed Kasım Abdullah el-Haşimi, Sa'da 2000.
- Mesudi, Ebu'l-Hasan b. Ali b. Hüseyin, *Murucu'z-Zeheb ve Medainu'l-Cevher*, thk. Said Muhammed el-Lehham, Beyrut 1997.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, United States 1985.
- Muhalli, Ebu'l-Hasan Hüsameddin Humejd b. Ahmed, *Kitabu Hadaiki'l-Verdiyye fi Menakibi Eimmeti'z-Zeydiyye*, I-II, trz. yrz.
- Musevi, Seyyid Abdu'r-Resul, *Eş-Şia fi't-Tarih*, Tahran 2002.
- el-Müeyyed Billah, İbrahim b. el-Kasım, *Tabakatu'z-Zeydiyyeti'l-Kübra (Bulugu'l-Murad ila Ma'rifeti'l-İsnad)*, thk. Abdusselam b. Abbas el-Vecih, Amman 2002.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Ukberî, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ali Mir Şerifi, Beyrut 1993.

- Müfid, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Abkari, *el-İrşad fi Ma'rifeti Hucecillahi ale'l-İbad*, Beyrut 1993.
- Müfid, Muhammed b. Numan, *Evailu'l-Makalat fi Mezahibi'l-Muhtarat*, tlk. Fadlullah ez-Zencani, Tebriz 1363.
- Naşi el-Ekber, Ebu'l-Abbas Abdullah b. Şirşir el-Enbari, *Mesailü'l-İmame-Kitabu'l-Evsat fi'Makalat*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971.
- Neşvanu'l-Himyari, Ebu Said, *el-Huru'l-lyn*, thk. Kemal Mustafa, Kahire 1948.
- Onat, Hasan, "Şii İmamet Nazariyesi (Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *AÜİFD.*, c. XXXII (1992).
- Onat, Hasan, "Şiiliğin Doğuşu, İlk Şii Fikirler ve İlk Şii Hareketler", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2012.
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993.
- Öz, Mustafa, "Şia" mad., *DİA*, c. 39.
- Öztürk, Resul, *Kasım er-Ressi ve Zeydiyye*, Van 2008.
- er-Rassas, Ahmed b. el-Hasan, *Misbahu'l-Ulum fi Ma'rifeti Hayyi'l-Kayyum el-Ma'ruf bi Selasine Mesele*, thk. M.A. Kafafi, Beyrut 1971.
- er-Razi, Fahreddin, *İtikadatu Fıraki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, thk. Ali Sami en-Neşşar, Beyrut 1982.
- Rıza el-Muzaffer, Muhammed, *Şia İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978.
- Saduk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *Uyunu Ahbar-ı Rıza*, Meşhed 1413.
- Sahib b. Abbad, *Nusratu Mezahiibi'z-Zeydiyye*, thk. Naci Hasan, Bağdat 1975.
- eş-Şehristani, Ebu Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülemir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Beyrut 1996.
- Şerefuddin, Ali b. Abdilkerim el-Fudayl, *ez-Zeydiyye Nazariyye ve Tatbik*, Amman 1985.
- Şeyh es-Saduk, *Şii-İmamiyye'nin İnanç Esasları*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978.
- Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan, *el-Fihrist*, Beyrut 1983.
- Tusi, Nasırudin, Muhammed b. Muhammed b. Hasan, *Risale-i İmamet*, Tahran 1335.
- Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, İstanbul 2010.
- Üzüm, İlyas, "Rec'at" mad., *DİA*, c. 34 (2007) ss. 504-506.
- Üzüm, İlyas, "Şia-Doktrin" mad., *DİA*, c. 39,

- el-Vecih, Abdüsselam b. Abbas, *A'lamü'l-Müellifini'z-Zeydiyye*, Amman 1999.
- Yahya b. Hüseyin b. el-Kasım b. Muhammed b. Ali, *Gayetü'l-Emani fi Ahbari'l-Katri'l-Yemani*, thk. Said Abdulfettah Aşur, Kahire 1968.
- el-Yakubi, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer. Vehb, *Tarihu'l-Ya'kubi*, thk. Abdülemir Mehna, Beyrut 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Mehdi" mad., *DİA.*, c. 28 (2003), ss. 371-374.
- Yönem, Ahmet, *Mehdilik Fikri ve Müslümanlar Arasındaki İlk Tezahürleri*, AÜSBE., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1998.
- Yücel, Fatih, "Zeydiyye" mad. (Fıkıh), *DİA.*, c. 44 (2013), ss. 333-335.
- ez-Zirikli, Hayreddin, *el-A'lam ve'l-Esma*, Kahire 1954-1959.

Zaydite Criticism to the Imamiyya in the Context of Imamate Theory

Citation / ©-Gökalp, Y. (2014). Zaydite Criticism to the Imamiyya in the Context of Imamate Theory, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (1), 89-126.

Abstract- *The aim of this article is to put forth, in the framework of differentiation process in the early Shiite thought in Zaydite criticism to the Imamiyya in the context of Zaydite-Imamite differentiation and doctrine of imamate. Zaydite criticism will be tried to identify on the basis of Qasim b. Ibrahim al-Rassi's treatise al-Radd alâ al-Ravafid and Mansur Billah Abd Allah b. Hamza's work al-Iqd al-Thamîn fi Ahkâm al-Aimma al-Hâdîn. One of the most remarkable subjects of dispute between Zaydiyya and Imamiyya, two important elements of Shiite Tradition, is the matter of Imamate. Zaydites criticize Imamiyya in the main matters such as designation of Imam through a clear religious text, infallibility of imams, their having miracles, having a particular knowledge of hidden and apparent things, dissimulation (taqiyya), mahdship, bada and rijat.*

Keywords- *Shia, Zaydiyya, Imamiyya, Imamate, Imam, explicit designation of imam, occultation, dissimulation.*

Kur'an-ı Kerim'de Lağv Kelimesi ve Kullanımı

Yrd. Doç. Dr. Sami KİLİNÇLİ*

Atıf / ©- Kılınçlı, S. (2014). Kur'an-ı Kerim'de Lağv Kelimesi ve Kullanımı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 127-149.

Öz- Dil canlı bir varlık olduğu için kelimeler, kavramlar fikrî, sosyal ve siyasal olayların etkisiyle zaman içerisinde anlam değişimine, genişlemesine ve daralmasına uğramaktadırlar. Kelimelerin ilk/aslı anlamının değişmesi, unutulması, yeni anlamların aslı anlam gibi anlaşılması metnin anlam dünyasının değişimiyle sonuçlanmaktadır. Bu durumda metnin ilk/direkt muhataplarının anladıklarıyla sonraki muhataplarının anladıkları değişmiş olmaktadır. Kelimeler ve kavramlardaki anlam değişimi olgusu Kur'an'ı Kerim için de geçerlidir. Nüzul zamanından günümüze kadar geçen dönemde yapılan tefsir ve te'vil faaliyetleri sürecinde bazı ayetlere ve kelimelere yüklenen anlamlarda değişimler olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de geçen "lağv" kelimesinin de anlam değişimine uğradığını düşünüyoruz. Bundan dolayı bu makalede "lağv" kelimesinin nüzul dönemindeki anlamı, klasik ve son dönemde yazılan tefsirlerdeki anlaşılma şekilleri ve meallerde nasıl çevrildiği, dolayısıyla tarih içerisinde gerçekleşen anlam değişimi tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler- Kur'an, tefsir, lağv, kelime, kavram



Giriş

İnsanlar zaman içerisinde oluşmuş, dini, kültürel ve sosyal bir vasatta dünyaya gelmekte; inançları, düşünceleri ve davranışları bu vasat içerisinde şekillenmektedir. Sahip olunan gelenekler ve içinde yaşanılan şartlar insanların günlük yaşamlarını etkilediği gibi ilmî ve fikrî çalışmalarını da etkilemektedir. Bu durum Kur'an'ı anlamaya ve açıklamaya çalışan müfessirler için de geçerli olduğundan âlimlerin ayetlere getirdikleri yorumlar arasında farklılıklar oluşmuş ve oluşmaktadır.

Kelimeler, kavramlar içinde buldukları metinlerin köşe taşları, kilit noktalarıdır. Metinlerin anlam haritası bunlar oluşturmakta ve anlam da bunlar üzerinden takip edilir.

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

inşa edilmektedir. Bundan dolayı herhangi bir kitabın doğru anlaşılması ve yorumlanması büyük oranda kelime ve kavramların anlamlarının doğru tespit edilmesine bağlıdır.

Kur'an'da geçen kelimelerin anlamlarının doğru tespit edilmesi, yanlış veya eksik anlaşılması hem metnin anlaşılmasında hem de elde edilen bilgilerin uygulanmasında ayrı bir önem taşımaktadır. Kelime ve kavramların anlamlarının tarihte ortaya çıktığı, şekillendiği; süreç içerisinde anlam genişlemesi, daralması ve değişmesinin yaşandığı gerçeğini dikkate aldığımızda bu durum belli oranda makul kabul edilebilir. Ancak ortaya çıkan, oluşan yeni anlamlar eğer erken dönem kaynaklarda belirtilen, Kur'an'ın direkt muhatapları tarafından anlaşılan ilk/aslı anlamların yok sayılması gibi durumu oluşturuyor, konular ilk anlam yok sayılarak anlaşılıp yorumlanıyorsa bu değişim makul karşılanmamalıdır. Çünkü yeni oluşan anlamların ilk/aslı anlam gibi aktarılması ayetlerin tek anlamının verilen yeni anlamlar ve yapılan yeni yorumlanmış gibi yanlış algıların oluşmasına, dolayısıyla Kur'an'ın söylemediği hususların Kur'an'a söylettirilmesi gibi yanlış bir tutumun gerçekleşmesine sebep olmaktadır. Bu durum Kur'an'ın doğru anlaşılması açısından ciddi sorunlar oluşturmaktadır.

Bu şekilde anlam değişimine uğradığını düşündüğümüz kelimelerden biri de "lağv" kelimesidir. Bu makalede Kur'an'ın nüzul ortamı, erken dönem tefsir kaynakları esas alarak lağv kelimesinin ilk/aslı anlamı, tarihî süreçte bu anlamın nasıl değiştiği, son dönem tefsirlerde nasıl açıklandığı, meallerde nasıl çevrildiği, bu anlam değişimlerinin hangi sebeplerden kaynaklandığı tespit edilmeye çalışılacaktır.¹

Leğâ fiilinden mastar olan *lağv* kelimesi düşünülmeden, rastgele söylenen, çirkin/kabih olan her türlü söz,² bâtil olan söz ve davranışlar, çirkin ve günah kabul edilen durumlar, gürültü ve kargaşa, kuşların ötmesi, köpeğin havlaması, küçük olduğu için diyetle hesaba katılmayan deve yavrusu,³ doğrudan ayrılmak, müstehcen konuşmak ve kendisinde fayda olmayan söz⁴ anlamlarına gelmektedir.

¹ Lağv kelimesiyle ilgili daha önce yazılmış bir makale bulunmaktadır. Ancak konuyu ele alış tarzımız ve ulaştığımız sonuçlar farklı olduğu için yeni bir çalışma yapma gereği hissettik. Bkz. Hasan Keskin, "Kur'an'da Lağv Kavramı," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. IV, Sivas, 2000, s. 129-150.

² İsfahânî, er-Râğıb, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytânî, Beyrut, 2005, s. 455; Fîruzabâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, *Besâiru Zevî't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, trs., IV, 435; Mustafavî, Hasen, *et-Tahkîk fi Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerim*, Tahran, 1973, X, 230.

³ Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tâcu'l-Lügati ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Beyrut, 1948, VI, 2483, 2484; Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdussettar Ahmed, Kuveyt, , 1965, XXXIX, 463-469.

⁴ Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğâ*, Beyrut, 1979, s. 410.

Lağv kelimesi Kur'an-ı Kerim'de dokuzu Mekki,⁵ ikisi Medeni⁶ olmak üzere toplam on bir ayette geçmektedir. Bu ayetleri dört grupta ele alabiliriz.

1. Yemin kastı taşımayan yemine benzer sözler, (Bakara, 2/ 225 ve Maide, 5/89. ayetler)

2. Mü'minlerin müşriklerle ilişkilerini (Mü'minun, 23/3. ve Furkan, 25/72.) ve Ehl-i kitaptan iman edenlere karşı müşriklerin tavırlarını anlatan (Kasas, 28/55.) ayetler.

3. Müşriklerin Kur'an'a karşı tavırları (Fussilet, 41/26.)

4. Mü'minlerin cennetteki durumlarını anlatan (Vakıa, 56/26; Nebe, 78/35; Gaşiye, 88/11. Meryem, 19/62; Tur, 52/22-24. ayetler.)

Mekke Dönemi (Mekki Sureler)

1. Mü'minlerin Müşriklerle İlişkilerini Anlatan Ayetler

Mü'minlerin müşriklerle ilişkilerini anlatan ve genel olarak "Yararsız ve anlamsız olan şeylerle karşılaştıklarında da vakarla çekip giderler."⁷ şeklinde çevrilen...ve *izâ merrû bi'l-lağvi merrû kirâmen* ifadesiyle ilgili olarak Mukâtil b. Süleyman: (v. 150/767) "Mü'minler iman ettiklerinden dolayı müşriklerin tepkileriyle karşılaştıklarında onlara aldırılmazlar, yüz çevirirler, olgun bir şekilde giderler."⁸; Taberî (v. 310/922): "Lağv, müşriklerin mü'minlere söyledikleri eziyet verici sözleri, kirâmen ise onların bu tavırlarına aldırış etmemeyi, dikkate almamayı ifade etmektedir."⁹ demektedir. İbnu'l-Cevzî (v. 597/1201) ayetle ilgili herhangi bir yorumda bulunmadan *lağv* kelimesiyle ilgili olarak müfessirlerin, Allah'a isyan olan

⁵ Meryem, 19/62; Mü'minun, 23/3; Furkan, 25/72; Kasas, 28/55; Fussilet, 41/26; Tur, 52/23; Vakıa, 56/26; Nebe, 78/35; Gaşiye, 88/11.

⁶ Bakara, 2/ 225; Maide, 5/89.

⁷ Koçyiğit, Talat, *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Meali*, Ankara, 1997; İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal Tefsir*, İstanbul, İstanbul, 2012; Diyanet Meali, Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay, *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ankara, 1985; Hamidullah, Muhammed, *Aziz Kur'an*, çev. Abdulaziz Hatip, Mahmut Kanık, İstanbul, 2000; Feyizli, Hasan Tahsin, *Feyzu'l-Furkan Kur'an Meâli*, İstanbul, 2001. Hayrat Neşriyat İlmî Araştırma Merkezi Meâl Heyeti, *Kur'an'ı Kerim ve Muhtasar Meâli*, İstanbul, 2001.

Yavuz ise bu ayeti "Boş söz konuşanlara rast geldikleri zaman, bulaşmadan iyi bir şekilde yüz çevirir geçerler." şeklinde çevrilmektedir. Yavuz, Ali Fikri, *Kur'an'ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi*, İstanbul, 1967.

⁸ Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, Beyrut, 2003, II, 443.

⁹ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdumuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, trs., XVII, 523-526.

durumlar, müşriklerin eziyetleri, bâtil olan durumlar, şirk; nikâhtan, cinsellikle ilgili konular-
da konuştuklarında kinayeli konuşurlar yorumlarını nakletmektedir.¹⁰

Zemaşerî (v. 683/1144): “Bırakılması, terk edilmesi gereken her şeye lağv denir, Müslümanlar bu tür durumlarla meşgul olanlara uğradıkları zaman onlarla birlikte davranmazlar. Vakarlarına uygun bir şekilde giderler” şeklinde açıkladıktan sonra “Bu ayetteki lağv’ın müşriklerin küfürleri, eza ve cefaları olduğu, yüz çevirmenin de onlara aldrış etmemek olduğu da söylenmiştir.” yorumlarını da nakletmektedir.¹¹

Râzî (v. 606/1210) konuyla ilgili olarak: “Lağv atılması, terk edilmesi gereken şeylerdir. Her ne kadar bazıları lağvı taat sayılmayan şeyler olarak tanımlamışlarsa da mübah olan şeyler lağv sayılamayacağı için bu anlayış zayıf bir anlayıştır. Lağv’a uğramak lağv ehline uğramak demektir. Müslümanlar lağv ehliyle karşılaştıklarında onlardan yüz çevirirler, kabul etmezler ve onlara yardım etmezler. Buna şirk de girer. Kur’an’da lağv Hz. Peygambere küfretmek anlamına gelmektedir.”¹² demektir.

İbn Kesîr (v. 774/1373) ayette geçen “zur” kelimesinin şirk olduğunu, buna göre ayetin “Mü’minler şirk işlenen bir durumla karşılaştıklarında ona bulaşmadan olgun bir şekilde oradan giderler.”¹³ anlamına geldiğini; Ebüssuûd (v. 982/1574) ise ayetin anlamının “Müslümanlar kendisinde hayır olmadığı için bırakılması gereken şeylerden yüz çeviriler”¹⁴ olduğunu kaydetmektedir.

Son dönem müfessirlerinden Elmalılı (v. 1942): “Lâğiv: Faidesiz veya muzır olduğundan dolayı terk-ü ilgası vacip olan bîhude şeyler demektir ki, lisanımıza lağviyyât ta’bir olunur. Bazıları, “taat olmayan” diye tefsir etmişlerdir. Fakat mübah olan şeyler taat olmamakla beraber, lâğiv de değildir. Yani lağviyyata gitmezler, lakin yolları düşer, rast gelirlerse haysiyetleriyle kerîmâne geçer giderler, Kasas, 28/ 55’deki gibi derler”¹⁵; Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1971): “(Ve) o zahitler (faidesiz bir şeye uğradıkları vakit) mesela: Çirkin bir lakırtıyı işittikleri veya ahlaka aykırı bir hareketi gördükleri zaman (kerimler olarak geçip

¹⁰ İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman Ali, *Zâdu’l-Mesîr fi İlimi’t-Tefsir*, Beyrut, 1948., VI, 110.

¹¹ Zemaşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil*, Beyrut, 2008, III, 301

¹² Râzî, Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut, 1981, XXIV, 113.

¹³ İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İmâduddîn İsmâil, *Tefsîru Kur’ani’l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, trs., X, 331.

¹⁴ Ebüssuûd, Muhammed el-İmâdî, *İrşadü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Riyad, trs., IV, 196.

¹⁴ III, 400, 401.

¹⁵ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, I. Baskı, İstanbul, 2000, VI, 113.

giderler) kendi şerefi zatilerini koruyarak o gibi nakisalardan yüz çevirmiş olurlar.”¹⁶; Mevdûdî (v. 1979) ise :“Arapça'da lağv kelimesi, her türlü boş, yararsız ve anlamsız şeyi içine alır ve bu meyande “yalan”ı da kapsar. Gerçek kullar lağva rastladıklarında, sanki bir pislik yığınymış gibi vakarla geçerler. Ahlaksızlık, iğrenç sözler ve terbiyesizlik kırıyla zevklenmek için oralarda eğlenmedikleri gibi, herhangi bir tür “kir”i duymamak, görmemek veya bu kire bulaşmamak için bilerek ve kasıtlı olarak kirin bulunduğu yerlere gitmezler.”¹⁷ şeklinde açıklamaktadır. Aynı ayetle ilgili olarak Seyyid Kutup (v. 1960): “Müslümanlar ruhlarını ve ideallerini boş ve anlamsız uğraşılardan da korurlar. Böyle şeylerle ilgilenmezler, bu tür şeylere kulak vererek ruhlarını kirletmezler. Böyle şeylere katılmak bir yana, görmekten, yakınından geçmekten bile kaçınırlar, onurlarını korurlar. Çünkü mü'minin boş ve gereksiz şeylerden çok daha önemli işleri vardır. Onun kendini eğlenceye, oyuna vermesini gerektirecek kadar boş vakti yoktur. Onun inancı, davası, kişisel yükümlükleri ve hayattaki sorumlulukları yeterince kendini uğraştırmaktadır.”¹⁸; Sâbûnî: “Onlar eğlence yerleri, sinema, kumar ve haram kılınmış şarkıların söylendiği mahaller gibi çirkin işlerin yapıldığı, kötü yerlere uğradıklarında, bu tür yerlerden yüz çevirirler ve kendilerini koruyarak geçerler.”¹⁹ demektedir. Bu ayet bir heyet tarafından yazılan Kur'an Yolu isimli tefsirde ise: “O iyi kullar, asılsız şeylerin konuşulduğu bir yerde, yalancılardan ve günahkârların meclislerinde durmazlar, bu tür kötülüklerin, tertiplerin içinde yer almazlar şeklinde açıklanmıştır.”²⁰ şeklinde açıklanmaktadır.

Mukâtil, Taberî, İbnu'l-Cevzî ve Râzî lağv kelimesini müşriklerin mü'minlere eziyetleri, sataşmaları, hakaretleri gibi olumsuz tavırları olarak açıklarken; Zemahşerî ve Ebüssuûd'la birlikte kelime anlam değişimine uğramaya başlamış, son dönemde yazılan tefsirlerde hâkim görüş haline gelerek “Müslümanın ilgilenmemesi gereken faydasız, boş işler” şeklinde açıklanmıştır. Zaman içinde oluşan bu yeni anlam nakillerde bulunduğumuz meallere de hâkim görüş olarak yansımıştır.

¹⁶ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâlisi ve Tefsiri*, İstanbul, 1990, V, 2434.

¹⁷ Mevdûdî, Ebu'l Âlâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî ve diğerleri, İstanbul, 1991, III, 606, 607.

¹⁸ Kutup, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan, Vahdetin İnce, Mehmet Yolcu, İstanbul, 1992, Dünya Yay. VII, 576.

¹⁹ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, çev. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz, İstanbul, 1995, IV, 295, 296. Sâbûnî tefsirinde Taberî'nin “Lağv her türlü boş söz ve ya fiil; insana sövmek, bazı yerlerde sin kaf kullanarak küfretmek, çirkin şarkılar dinlemek gibi, kötü görülen her şeydir. Bütün bunlar, mü'minin uzak durması gereken lağvın manasına girer.” dediğini de nakletmektedir.

²⁰ Heyet, *Kur'an Yolu*, IV, 136; 140.

Meallerde genel olarak “O mü’minler boş, hayırsız şeylerden (söz ve işlerden) yüz çevirirler.”²¹ şeklinde anlamlandırılan *vellezîne hum ani’l-lağvi mu’ridûn* ayetiyle ilgili olarak Mukâtil: “Lağv, küfretmek, eza ve cefa demektir. Mü’minler müşriklerin bu tür tepkileriyle karşılaştıklarında bunlara aldırılmazlar, yüz çevirirler”;²² Taberî: “Mü’minler bâtıldan ve Allah’ın kulları için kerih gördüğü şeylerden yüz çevirirler”²³; İbnu’l-Cevzî ise bu ayetle ilgili olarak şirk, bâtıl olan hususlar, günahlar, yalan, mü’minlerin kâfirlerden işittikleri küfür ve eziyetler şeklindeki yorumları naklettikten sonra kendi görüşünü “Aslında bu kelime her türlü oyun, eğlence, boş işler ve her türlü ma’siyet anlamına gelmektedir. Bu ayette ise mü’minlerin Allah’ın emirlerini yerine getirmedeki ciddiyetleri, gayretleri onları lağvdan alıkoyma anlamındadır.”²⁴ şeklinde açıklamaktadır.

Bu ayetle ilgili olarak Zemahşerî: “Lağv ister söz olarak, isterse davranış olarak seni ilgilendirmeyen, olgunluğun kendisini bırakmayı gerektirdiği oyun, şaka gibi durumlara denir. Mü’minleri oyundan, şakadan alıkoymak uğraşları vardır.”²⁵; Râzî: “Lağv konusunda farklı görüşler mevcuttur. Birincisi: Haram, mekruh ve mübah olan tüm durumlar lağv kelimesinin anlam alanı içine girmektedir. Ancak kişinin zaruret ve ihtiyaç anlamında bunlara ihtiyacı yoktur. İkincisi: Haram olan durumları ifade eder. Bu anlam birinciden daha doğrudur. Üçüncüsü: Düşünce ve konuşmadaki Allah’a isyan olan durumları ifade eder ki bu görüş de ikincisinden daha doğrudur. Dördüncüsü ise kendisine ihtiyaç duyulmayan mübahlar demektir. Bu surede ise mü’minlerin Allah’a karşı sorumluluğu yerine getirmenin iki temel kuralı olan, doğru davranışı yerine getirme ve günahkârları günahlarıyla baş başa bırakma özelliklerini kendi şahıslarında birleştirmeleri için onların namazdaki huşularından sonra lağvdan yüz çevirmeleri anlatılmıştır.”²⁶; İbn Kesîr: “Mü’minler bâtıldan yüz çevirirler. Ayetteki lağv kelimesi şirki, günahları, faydası olmayan söz ve fiilleri kapsamaktadır.”²⁷; Ebüssüûd ise: “Mü’minler kendilerini ilgilendirmeyen her türlü söz ve davranıştan bütün zamanlarda uzak dururlar.”²⁸ şeklinde açıklamıştır.

²¹ Koçyiğit, İslamoğlu, Diyanet, Hamidullah, Yavuz, Feyizli, Hayrat.

²² Mukâtil, *Tefsîr*, II, 392.

²³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVII, 10, 11.

²⁴ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, V, 460.

²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 179.

²⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXIII, 80.

²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’ani’l-Azîm*, X, 108

²⁸ Ebüssüûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, IV, 49

Son dönemde yazılan tefsirlerde ise aynı ayetle ilgili olarak, “Onlar ki, bîyhude işe, boş lafa bakmazlar” Ve onlar ki, lâğviden çekinirler, bîhude kavlı-ü fiilden sakınırlar.”;²⁹ “(Ve o mü'minler ki) o muhterem kullar ki (onlar her lüzumsuz şeyden) faidesi olmayan, zait sözlerden, hareketlerden, lehv ve leab denilen memnu, malayani şeylerden daima (yüz çevirirler) öyle “lağv” denilen beyhude, tezyî hayatı müstelzim ve terk edilmesi muktezayı hikmet olan şeylere iltifatta bulunmazlar.”³⁰ ayet “Yalan, küfür ve hezeyandan yüz çevirirler.” anlamına gelmektedir. Bu kelime, Allah'a ortak koşmayı, günah ve faydasız söz ve fiilleri kapsar.³¹ yorumları yapılmaktadır.

Lağv sözlük anlamıyla saçma, boşuna ve hiçbir şekilde kişinin hayattaki amacına ulaşmasında yararı olmayan şey demektir. Mü'minler böylesi şeylere önem vermezler ve hiçbir eğilim ve ilgi duymazlar. Bu tür şeylere dalındığını gördüklerinde hemen uzaklaşırlar ve titizlikle bunlardan kaçınırlar, ya da bütünüyle ilgisiz kalırlar. Bu tutum Furkan suresinde “... Boş şeylerin yanından geçtiklerinde vakarla geçip giderler” şeklinde ifade edilmektedir...

Şüphesiz mü'minlerin önde gelen nitelediklerindendir bu. Mü'min her an omuzlarında sorumluluğunun yükünü hisseden kişidir; dünya onun için bir imtihan yeri ve hayat da bu imtihan için ayrılmış sınırlı bir süredir. Tüm zihni, bedeni ve ruhuyla imtihan kağıdına eğilen bir öğrenci örneği, bu duyguda mü'minin tüm dünya hayatı boyunca ciddi ve sorumluluk içinde davranmaya yönelir...Nasıl imtihan salonundaki öğrenci her anının geleceği için ne kadar önemli ve etkili olduğunun bilincindeyse ve bu bilinçle en ufak bir anını bile boşa harcama eğilimi göstermezse, aynı şekilde mü'min de hayatının her anını yararlı ve nihai sonuca götürücü işlerle geçirir. O kadar ki, eğlenme ve dinlenme konularında bile, kendini hayatta daha yüce hedeflere hazırlayıcı ve zamanı boşa geçirtmeyecek seçimlerde bulunur. Bunun yanı sıra, mü'min doğru düşünür, pak ve temiz tabiatlıdır ve halis zevkler sahibidir. Ahlak dışı şeylere karşı herhangi bir eğilim taşımaz o. Yararlı ve doğru sözler söyler, gevezelik etmez ince bir şakacılığı vardır, ama bu hiçbir zaman alay, eğlence, güldürmece ve taklit cinsinden değildir. Kulakların koğuculuk, gıybet çekiştirme, iftira, yalan, iğrenç şarkı ve müstehcen sözlerden uzak kalamadığı bir toplum, mü'min için işken-ce kaynağıdır. Va'd edilen cennetin bir özelliği de “...orada boş ve yararsız hiçbir şeyin duymayacağı” değil midir?³²

²⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 537.

³⁰ Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâlisi ve Tefsiri*, V, 2261.

³¹ Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, IV, 165.

³² Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, III, 400, 401.

Boş sözlerden, boş hareketlerden, boş ilgi ve düşüncelerden kaçınırlar. Çünkü mü'minin kalbini boş şeylerden, oyun ve eğlenceden, gereksiz ve yakışıksız alkoyan uğraşları vardır. Allah'ı anmak, O'nun ululuğunu tasavvur etmek, O'nun iç ve dış âlemde yer alan ayetlerinin anlamaya çalışmak gibi uğraşları vardır. Evrensel sahnelerin her biri, insan aklını bütünüyle kaplayacak niteliktedir. İnsanın düşüncesini uğraştıracak, vicdanını harekete geçirecek özelliktedir. Mü'minin kalbini arındırmak, iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak, toplumsal hayatı bozulmaktan ve sapıklıktan korumak, cihad etmek, düşmanların komplolarına karşı gece gündüz uyanık bulunmak gibi hiçbir zaman bitmeyen, sonu gelmeyen sorumlulukları vardır. Bütün bu görev ve yükümlülükler insanın tüm emeğini, tüm ömrünü kaplayacak niteliktedir...Bu durum mü'minin kimi zaman dinlenmeyeceği anlamına gelmez. Fakat bu başka, gereksiz ve yakışıksız davranışlar, boş ve anlamsız hareketler başkadır.³³

Mealinde “anlamsız ve yararsız” diye çevirdiğimiz lağiv kelimesi sözlükte “boş ve manasız söz ve davranış” anlamına gelir. Taberî'nin belirttiği gibi kelime burada Allah'ın kullarında görmek istemediği her türlü boş ve yanlış (bâtıl) tutum ve davranışları ifade etmektedir. Hasan-ı Basrî'nin (v. 110/728) bu kelimeyi bütün günahları içeren bir kelime olarak daha geniş muhtevada açıkladığı bildirilmektedir.”³⁴ şeklinde yorumlanmaktadır.

Mukâtil, ayeti müşriklerle ilişkiler bağlamında açıklarken, Hasan Basrî, Taberî, Râzî ve İbn Kesîr bâtil olan durumlar, söz ve davranışlar ve şirk şeklinde açıklamışlardır. Bu yorumlara göre ayette “mü'minler/sahabîler belirtilen batıl işlerden uzak dururlar, onları yapmazlar ve müşriklerin sataşmalarına, hakaretlerine aldırış etmezler ” anlamı öne çıkmaktadır.

Zemahşerî, İbnu'l-Cevzî ve Ebüsuûd'un tercihlerinde ve Râzî'nin naklettiği yorumlarda ise kelime “mü'minlerin ahlakî olgunluklarına yakışmayan söz ve davranışlar” şeklinde açıklanmaktadır. Son dönemde yazılan tefsirlerde ve özellikle hidayet ve davet konusu öne çıkan Seyyid Kutup ve Mevdûdî'nin tefsirlerinde İslam davasına gönül veren kişilerin ilgilenmemesi gereken konular, bireysel hassasiyetler anlamı öne çıkmaktadır.

Klasik tefsirlerde kelime şirk, günah olarak açıklanmaktadır. Bunlar Mekke dönemindeki öncelikli konuları açıklamaktadır. Mukâtil'in açıklaması olan müşriklerle çatışmamak, onları ciddiye almamak ise Mekke döneminin hem öncelikli konularından hem de İslam davetinin varlığını ve devamlılığını sürdürebilmesi için gerekli olan, müşriklerle ilişki-

³³ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, VII, 392.

³⁴ Heyet (Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş) *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara, 2006, IV, 9, 10.

nin ana çizgisini oluşturan durumu anlatmaktadır. Ayrıca e'rada fiilin an harfi cer'i ile kullanıldığında yapılan işten ve yapandan hoşlanmamayı, onlardan ayrılmayı ifade ettiği ni,³⁵ mu'ridûn lafzının günümüzde yaygın olarak anlaşılan şekliyle herhangi bir şeyden yüz çevirmek değil, Mekke'de mü'minlerin güçsüz durumlarından dolayı müşriklerden gelen baskılara, hakaretlere, eza ve cefalara aldırış etmemeleri, ciddiye almamaları, görmezden gelmeleri anlamında kullanıldığını dikkate aldığımızda³⁶ bu ayetin de mü'minlerin müşriklerle ilişkisini anlattığı anlaşılmaktadır. Bu durumda Mukâtil'in tercih ettiği anlam daha isabetli olmaktadır.

Meallerde bulunan "Ö mü'minler boş, hayırsız şeylerden (söz ve işlerden) yüz çevirirler." ifadesinden Müslümanlar bu tür boş şeylerle uğraşmazlar, ilgilenmezler, bunları yapmazlar anlamı çıkmaktadır. Hâlbuki ayette mü'minlerin bizzat kendiliklerinden bu tür şeylerle uğraşmaları değil, müşrikler kendilerine sataştıklarında İslam davetinin geleceği, mü'minlerin genel anlamda emniyetlerini tehlikeye atmamak için onların bu yanlış davranışlarını ciddiye almadıkları, bunlara aldırış etmedikleri, karşılık vermedikleri, sözlü veya fiilî çatışmaya girmedikleri anlatılmaktadır.

Genel olarak "Hakkı inkârda direnen kimseler, 'Bu Kur'an'ı dinlemeyin, gürültü çıkarın, onu karalayıp şamata yapın (elğav) ki bastırabilesiniz' dediler"³⁷ şeklinde anlamlandırılan Fussilet, 41/26. ayetle ilgili olarak klasik ve son dönem tefsirlerde Ebu Cehil ve Ebu Süfyan'ın Kureyşin kâfirlerine, yandaşlarına "Muhammed ve ashabı Kur'an okuduğu zaman şiirler söyleyin, bağırıp çağırarak gürültü yapın,³⁸ ıslık çalın, yaygara çıkarın insanların Kur'an'ı anlamalarını, ona inanmalarını engelleyin, okuyanların sesini bastırın ki susmak zorunda kalsınlar"³⁹ yorumları yapılmıştır.

Bu ayetin nüzul ortamı açık bir şekilde belli olduğu için tüm tefsirlerde ve meal-lerde de lağv kelimesi müşriklerin bağırıp-çağırmaları, çıkardıkları gürültüler, Kur'an aleyhine söyledikleri sözler şeklinde açıklanmıştır.

³⁵ Mustafavî, *et-Tahkîk*, VIII, 110-111.

³⁶ Bkz. En'am, 6/168; A'raf, 7/199; Hicr, 15/94; Secde, 32/30; Necm, 53/29.

³⁷ İslamoğlu, *Diyanet*, Yavuz, Koçyiğit, Hayrat, Hamidullah, Feyizli.

³⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, III, 165.

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 417-419; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, VII, 252; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, XII, 233; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 203; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 120, 121; Yazır, *Hak Dini*, VI, 560, 561; Bilmen, *Tefsîr*, VII, 3197; Sâbûnî, *Safvet*, V, 421; Mevdüdî, *Tefhîm*, V, 189; Kutup, *Fî Zilâl*, IX, 30; Heyet, *Kur'an Yolu*, IV, 704.

2. Ehl-i Kitaptan İman Edenlerin Müşriklerle İlişkileri

Kasas, 28/52-55. ayetler Mekke'ye gelerek iman eden Hıristiyanları, müşriklerin onlara tepkilerini, onların da müşriklere olan tavırlarını anlatmaktadır. 55. ayette geçen ve meallerde genel olarak "Boş söz işittikleri zaman, ondan yüz çevirirler."⁴⁰ şeklinde anlamlandırılan ...ve *izâ semiu'l-lağve e'radû anhu* ibaresiyle ilgili olarak Mukâtil: "İman eden Hıristiyanlar memleketlerine döndüklerinde diğerlerinin şerhleri, küfürleri ve ezalarıyla muhatap olduklarında aynıyla karşılık vermezler, yani lağvdan yüz çevirirler. Bizim dinimiz bize sizinki size derler ve sizin gibi kaba ve sefih olmayız derler."⁴¹; Taberî: "Onlar bâtil söz işittiklerinde, biz cehalet, kabalık ve bâtil ehliyle bâtilde birlikte olmayız." derler. Bu ayetteki lağv Mücahid'in görüşü olan "müşriklerden gelen satışmalar, eziyet verici sözlerdir." Onlar müşriklerin bu tavırlarına güzellikle karşılık vererek, "Biz kendi halimizden, siz de kendi halinizden memnunsunuz. Siz bize sövseniz de biz size sövmeyeceğiz, bizden hoşlanmayacağınız sözler duymayacaksınız. Sizin sözlerinize sizin gibi cevap vermeyeceğiz." derler. Ayetteki i'rad "onların sözlerine kulak vermemek, duymamazlıktan gelmektir."⁴²; İbnu'l-Cevzî: "Bu ayetteki lağv ile ilgili olarak eza, eziyet ve küfür olduğu şeklinde üç görüş bulunmaktadır. Lağv'in şirk anlamına geldiği ve buna göre ayetin anlamının "İman eden Yahudiler iman etmeyenlerden Hz. Peygamberin sıfatlarıyla ilgili tahrif edilmiş bilgiler duyduklarında onlardan yüz çeviriyorlardı." şeklinde olduğu da söylenmiştir.

Ayetteki *lena e'malune* ibaresi bizim dinimiz bize, sizinki size; bizim halimliğimiz bize, sizin cahillik, kabalığınız size anlamlarına gelmektedir. Ayrıca ayetteki selam'dan kasıt tahiyat değil, mutâreke, çatışmaya girmemektir."⁴³; Râzî: "Lağv atılması, terk edilmesi gereken şeylerdir. İman edenler bu tür sözleri duyduklarında yüz çevirip, ciddiye almıyorlar ve güzel bir şekilde, "Biz sizin bâtil, yanlış sözlerinize aynıyla karşılık vermeyiz" diyerek tavır sergiliyorlar."⁴⁴; İbn Kesîr; "Lağv ehliyle karşılaştıklarında onlara karışmazlar, düşüp kalkmazlar, geçip giderler. Sefihler onlara sefihlik, dengesizlik yaptıklarında, kaba, çirkin konuştuklarında aynı şekilde cevap vermezler, biz cahillerin yolunu istemiyoruz ve

⁴⁰ Koçyiğit; Diyanet; Hamidullah, Diyanet, Hayrat. Bu ayeti Feyzli: "Onlar, uygunsuz söz işittikleri zaman, ondan yüz çevirirler"; İslamoğlu ise ayeti "İşte onlar, düşüncesizce söylenmiş bir söz işittiklerinde ondan yüz çevirirler"; Yavuz: "Çirkin söz işittikleri zaman da ondan yüz çevirirler" şeklinde çevirmektedir.

⁴¹ Mukâtil, *Tefsîr*, II, 500, 501.

⁴² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 280-282

⁴³ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, VI, 229, 230.

⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 24, 262, 263

onu sevmiyoruz derler.”⁴⁵; Zemaşşerî: “*Selâmun aleykum* ifadesi çatışmamak, yumuşak huylu olmak demektir.”⁴⁶ şeklinde açıklama yapmıştır. Ebüssuûd ise ayetin “Lağvinden lağv işitince yüz çevirirler.”⁴⁷ anlamına geldiğini açıklamıştır.

Son dönem müfessirlerinden Elamalılı: “Lağv sakat söz demektir dedikten sonra tabiun müfessirlerinin bu kelimeyi eza ve küfretmek, şirk ve Rasulullah'ın vasfını, Yahudilerin tağyiri etmesi olarak açıkladıklarını nakletmiştir.”⁴⁸; Sâbûnî: “Kafirlerden sövme, rahatsız edici ve âdi sözler işittiklerinde, dönüp bakmazlar ve söyleyenlere cevap vermezler.”⁴⁹; Bilmen: “(Ve onlar) öyle âlicenap mü'minler (lüzumsuz bir söz işitince ondan yüz çevirirler) dinî faideden, maslahattan hâlî, ahlaka münafî lakırdılara kıymet vermezler, onlara iltifatta bulunmazlar.”⁵⁰ Esed: “Bu ayetteki boş ve anlamsız sözlerden kasıt, ayette bahsedilen kimselerdeki manevi biçimlenmeyi, manevi yenilenmeyi önyargılara dayanarak alay konusu yapan kimselerin söylediği karalayıcı sözler olsa gerekir.”⁵¹; Mevdûdî: “Boş ve yararsız sözü işittikleri zaman ondan yüz çevirirler. Buradaki “boş söz” tabiri Ebu Cehil ve avanesine racidir. Onlar Habeşistan'dan gelen Hıristiyanlara, bu tür sözler sarfetmişlerdi.”⁵² demektedir.

Konuyla ilgili olarak Seyyid Kutup: “el-lağv kelimesi bir amaca yönelik olmayan, herhangi bir anlam ifade etmeyen boş söz demektir. İnsan aklına ve kalbine bir şey kazandırmayan, yararlı bir bilgi edinmesini sağlamayan saçma söz demektir. İster muhataba yönelik olsun, ister bir başkası ile ilgili olarak anlatılsın, insanın duygusunu ve dilini bozan çirkin söz demektir. Mü'min kalpler bu tür boş şeylerle ilgilenmezler. Böyle saçma sözleri dinlemezler. Böyle çirkin şeylere ilgi duymazlar. Çünkü mü'min kalpler imanın yükümlülükleriyle uğraşırlar, imanın coşkunluğu ile yücelirler, onun aydınlığı ile arınırlar.

Boş söz işittikleri zaman ondan yüz çevirirler. Ama heyecanlanmazlar, onlara öfkelenmezler, onların dediklerinin aynısı ile karşılık vererek boş laf edenlere saldırmazlar. Bu konuda onlarla tartışmaya girmezler. Çünkü uğraşısı boş ve anlamsız şeyler olanlarla tartışmak da boştur. Bu yüzden saldırmazlık ve barış temennisiyle onları kendi hallerine

⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, X, 470-473.

⁴⁶ Zemaşşerî, *Keşşâf*, III, 426.

⁴⁷ Ebüssuûd, *İrşadü'l-Aklî's-Selîm*, IV, 311

⁴⁸ Yazır, *Hak Dini*, VI, 215, 216.

⁴⁹ Sâbûnî, *Safvet*, IV, 440.

⁵⁰ Bilmen, *Tefsir*, V, 2612.

⁵¹ Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, İstanbul, 1999, II, 794.

⁵² Mevdûdî, *Tefhîm*, IV, 198.

bırakırlar.”⁵³ demektedir. *Kur'an Yolu* isimli tefsirde ise: “İman eden Ehl-i kitap kendi toplulukları tarafından uygulanan her türlü maddi ve manevi baskıya, boykota ve eziyete katlandıkları, 54. ve 55. ayetlerde zikredilen diğer ahlaki özelliklere sahip buldukları için onlara iki kat mükâfat verilecektir.”⁵⁴ şeklinde açıklama yapılmıştır.

Bu ayette geçen lağv kelimesi genelde nüzul ortamına uygun olarak tefsirlerde “müşriklerin Ehl-i kitaptan iman edenlere hakaretleri, eleştirileri” şeklinde anlamlandırılarak tefsir edilmiştir. Bunun sebebi tüm klasik tefsirlerde ayetlerin nüzul ortamının, vahyin direkt muhataplarının kimliğinin açıkça anlatılmış olmasıdır. Bu rivayetler farklı bir yorum yapmayı engellediği için nakledilen rivayetlere bağlı kalınmıştır. Ancak naklettiğimiz meallerde ayetle ilgili rivayetlerin yeterince dikkate alınmaması ve mealden ziyade harfi tercüme mantığına bağlı kalındığı için ayetin anlamı doğru olarak çevrilmemiştir.

Naklettiğimiz bilgiler ele aldığımız üç ayette de lağv kelimesinin müşriklerden gelen satışmalar anlamında olduğu, ayrıca ayetlerde iman edenlerin onlarla sözlü veya fiilî çatışmaya girmediklerini, onlara aldırış etmediklerini açıklamaktadır. Ancak lağv kelimesi tarihsel süreç içerisinde özellikle de son dönemde yazılan tefsirlerde ve naklettiğimiz meallerde hâkim görüş haline gelen şekliyle “mü'minler boş, faydasız şeylerden yüz çeviriler” olarak anlaşılmaktadır.

Mekkî surelerde ele alınan ana konular ve mü'minlerin Mekke'deki ilişki tarzlarını, mü'minlerin önceliklerinin tevhide ve ahirete iman etmek, şirkten uzak durmak, dünyevîleşmemek, yetimi itip kakmamak, garibanı korumak ve müşriklerin baskı ve hakaretlerine karşılık vermemek, çatışmadan uzak durmak, sabretmek olduğunu⁵⁵ dikkate aldığımızda lağv kelimesinin “boş şeylerden yüz çevirme” şeklinde bireysel ahlakî bir tutumu anlattığı şekilde anlaşılmasının tutarlı olmadığı görülmektedir.

Bu yeni anlamın tercih edilmesinde, ayetlerin nüzul ortamının, mü'minlerin nasıl bir konumda olduklarının dikkate alınmamasının, ayrıca ayetin mü'minlerin ölüm-kalım mücadelesi verdikleri Mekke ortamında değil de İslam'ı rahat bir şekilde yaşadıkları bir vasatta ahlâkî açıdan olgunlaşmaları bağlamında vahyedilmiş gibi algılanmasının da etkisi bulunmaktadır. Hâlbuki henüz helal ve haramların dahi tam olarak anlatılmadığı, ibadetlerin son şeklini almadığı ve tevhide iman ettikleri için çok büyük baskı ve sıkıntılarla karşıla-

⁵³ Kutup, *Fî Zilâl*, VIII, 110.

⁵⁴ Heyet, *Kur'an Yolu*, IV, 236.

⁵⁵ Mekke döneminde mü'minlerin müşriklerle ilişkileri konusunda geniş bilgi için bkz. Kılınçlı, Sami, *Mekkî Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*, Araştırma Yay., Ankara, 2013, s. 208-362.

şılan sahabîler için ahlakî anlamda ileri bir nokta kabul edilen boş şeylerden yüz çevirmenin ne anlama gelmiş olabileceğinin ciddi olarak düşünülmesi gerekmektedir.

Kelimenin aslî/ilk anlamının dışında yorumlanmasında vahyin nüzul sürecinin, mü'min-müşrik mücadelesinin göz ardı edilmesinden ve müfessirlerin yaşadıkları ortamlarda böyle bir vakianın olmamasının da etkisi olmuş olabilir. Kelimenin yaşanan ortam ve o ortamda mü'minlerin ihtiyaçları ve karşılaştıkları sorunlar bağlamında anlamlandırılması aslî anlamın göz ardı edilmesine ve kelimenin muhtemel sözlük anlamlarından yaşanan döneme en uygun, işlevsel olanın ön plana çıkartılmasına sebep olmuştur.

3. Cennette Lağv

Lağv kelimesi yukarıda ele aldığımız bağlam ve anlamlarda kullanıldığı gibi mü'minlerin cennetteki durumlarını anlatılırken de kullanılmaktadır.

Meallerde genel olarak "Orada boş söz değil sadece esenlik veren sözler/selam işitirler. Orada rızıklarını sabah akşam hazır bulurlar"⁵⁶ şeklinde çevrilen Meryem, 19/62. ayetle ilgili olarak klasik tefsirlerde "Mü'minler cennette dünyada şarap içenlerin yaptıkları gibi boş yere yemin etmezler ve bu tür yeminler işitmezler";⁵⁷ "Cennette alay, bâtil ve saçma söz işitmezler"⁵⁸ "Şarap içenlerin söylediği çelişkili sözler, ayıp, günah, kabul edilmeyen sözler işitmezler"⁵⁹ yorumları yapılmıştır.

Son dönemde yazılan tefsirlerde ise "selam" kelimesi "hata ve kusurlardan" uzak olmak anlamına gelir. Burada Cennette insanın tadacağı en büyük zevkin orada hiçbir boş, ayıp ve kötü söz işitmemek olduğunu kastedilmektedir. Tüm cennetlikler saf, temiz ve zarif insanlar olacaklar ve herkes yaratılıştan nazik ve sağduyu sahibi olacaktır. Herkes kötü söz, küfür, müstehcen şarkılar ve diğer çirkin seslerden emin ve selim olacaktır...."⁶⁰

"Cennette ne gevezelik ne sürtüşme ve ne de tartışma vardır. Orada yalnız bir tek ses işitilir. Oranın 'hoşnutluk' saçan havasına uygun düşen bu ses esenlik dileklerinin havayı çınlatan sesidir. Orada yemek-içmek garanti altındadır. Cennetliklerin bu ihtiyaçlarının peşinden koşmaları, çaba harcamaları gerekmez. Orada hiç kimse 'acaba yemeğim

⁵⁶ Diyanet, Yavuz, Feyizli, Koçyiğit, Hamidullah, Hayrat, Esed. İslamoğlu ayeti "Orada mutluluk tebriki dışında asla boş bir söz işitmeyecekler; ve onlar orada sabah akşam rızıklandırılacaklar" şeklinde anlamlandırmıştır.

⁵⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, II, 317.

⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 576.

⁵⁹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, V, 247. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, IX, 270; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 29; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXI, 238; Ebüssuûd, *İrşadü'l-Aklî's-Selîm*, III, 593.

⁶⁰ Mevdûdî, *Tefhîm*, , III, 227

aksar mı?', 'acaba yiyecek stoklarımız biter mi?' diye endişe ve korkuya kapılmaz..."⁶¹; "Cennette lüzumsuz hiçbir söz işitmezler. Ancak, meleklerin hürmet ve saygıyla kendilerine verecekleri selamı işitirler."⁶²; "Adn cennetlerine alınacak olan mü'minler orada korku ve endişeye kapılacak bir söz işitmeyecekler, hep mutluluk ve esenlik içinde olacaklar ve daima yeni mutlulukların müjdesi anlamında 'selam' sözü işitecekler."⁶³ yorumları yapılmıştır.

Taberî'nin tefsirinde ve Kur'an Yolu'nun dışındaki tefsirlerde nakledilen "mü'minler orada küfür, ayıp ve boş söz, gereksiz yere yapılan yemin gibi sözler işitmeyecekler" açıklamaları normal bir ortamda, kendi aralarında bu tür sözler işitmezler anlamını ifade etmektedir. Hâlbuki ayetlerin nazil olduğu ortamda mü'minlere hakaret eden müşrikler vardı ve ayetler de mü'minleri rahatlatmak, sabırlarını arttırmak için Cennette hiç böyle hakaretlere, ayıplamalara, karalamalara muhatap olmayacaksınız; bilakis sadece selam diğer ifadeyle emniyet ve huzur içinde yaşayın temennilerini işiteceksiniz mesajı vermektedir. Bundan dolayı ayetin naklettiğimiz şekilde meallendirilmesi ve bu tefsirlerde yapılan yorumlar değil; Taberî'nin tefsirinde ve Kur'an Yolu'nda açıkça belirtildiği gibi "mü'minler cennette alay ve kendilerini korku ve endişeye sürükleyecek bir söz işitmeyeceklerdir." yorumu isabetlidir.

Aynı kelimenin geçtiği ve genel olarak "Orada boş ve yalan söz işitmezler"⁶⁴ şeklinde meallendirilen Nebe, 78/35. ayetiyle ilgili olarak klasik tefsirlerde "Cennette dünyada şarap içenlerin yaptıkları gibi boş yere yapılan yeminler işitmezler, şarap içtikleri için de dünyada şarap içenler kötülendiği gibi kötülenmeyeceklerdir";⁶⁵ "Orada batıl ve günah bir durum olmayacak, yalanlama işitmeyecekler ve birbirlerini yalanlamayacaklar"⁶⁶ "Faydasız, günah sözler işitmeyecekler, orası esenlik yurdu olduğu için sadece güzel şeyler işitecekler"⁶⁷ "Mü'minler cennette düşmanlarının sıkıştırmalarını, fasid, bâtil, yalan sözlerini işitmeyecekler"⁶⁸ yorumları yapılmıştır.

⁶¹ Kutup, *Fî Zilâl*, VII, 174, 175.

⁶² Sâbûnî, *Safvet*, III, 495.

⁶³ Heyet, *Kur'an Yolu*, III, 609.

⁶⁴ Koçyiğit, İslamoğlu, Hayrat, Feyizli, Yavuz, Hamidullah, Diyanet

⁶⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, III, 443.

⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân* XXIV, 42, 43; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IX, 11; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 690

⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, XIV, 235

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 22

Son dönemde yazılan tefsirlerde ise “Boş söz, buhtan, iftira, sövgü, yalan v.b. duymayacaklardır.”⁶⁹; “Orada yaşadıkları hayat, boş sözlerden ve tartışmanın eşlik ettiği inkârcılıktan korunmuş bir hayattır. Çünkü gerçek, üzerinde tartışmaya ve inkâr etmeye ve içinde hiçbir yarar olmayan boş söze yer olamayacak kadar apaçık ortadır. Bu öyle bir yücelik öyle bir doyumdur ki tam ebediyet yurduna layıktır”⁷⁰; “Ne boş lakırtı ne de faydasız söz işitirler”⁷¹ yorumları yapılmıştır. Elmalılı ise ayeti “Orada ne boş bir laf işitirler, ne de bir tekzib” şeklinde meallendirmiş, herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Bu yorumlar meallerde verilen anlamların aksine ayetin anlamının Mekke’de çok zor durumda olan mü’minlere “Sabredin, ümitsizliğe kapılmayın, Cennette tüm nimetlere kavuşacaksınız ve bütün bunlara ek olarak da orada hakaret, alay, yalanlama gibi dışlayıcı ifadelerle de karşılaşmayacaksınız” olduğunu açıklamaktadır.

Ayette geçen ve yalanlama, karalama, inkâr etme gibi anlamlara gelen *kizzâben* ifadesi meallerde ve bazı tefsirlerde yalan söz olarak anlaşılmıştır. Bu yanlış çeviri ayetin Mekke’deki mücadele ortamında nazil olduğuna dikkat etmemekten kaynaklanmaktadır.

Mü’minlerin cennete lağv işitmeyeceklerini anlatan diğer bir ayet ise “Orada ne boş ne de günaha sokacak bir söz işitirler”⁷² olan Vakıa, 56/25. ile ilgili olarak klasik tefsirlerde “Cennette dünyada şarap içenlerin yaptıkları gibi boş yere yemin etmezler ve günah sözler işitmezler. Melekler onlara selam verirler”⁷³; “Kendilerini günaha sokan bâtil hiçbir söz işitmeyecekler. Selam yani hoşlanmadığın şeylerden selamette ol işitecekler”⁷⁴; “Çirkin, boş söz işitmeyecekler”⁷⁵; “Cennetteki verilen nimetlerin tam manasıyla tamamlanması için orada ne anlamsız, boş, faydasız bir ne günah işitecekler ve en güzel şekilde selamlanacaklar. Misafire hakaret edildiğinde kendisine bir takım ikramlarda bulunulmuş olsa bile gerçek anlamda değer verilmiş olmadığı gibi cennetliklerde aynı durum geçerli olduğu için

⁶⁹ Mevdûdî, *Tefhîm*, VII, 16, 17. Meryem ve Vakıa

⁷⁰ Kutup, *Fî Zilâl*, X, 341.

⁷¹ Sâbûnî, *Safvet*, VII, 193.

⁷² Koçyiğit, Feyzili, Diyanet, Hayrat, Hamidullah, Yavuz ayeti “Onlar Cennette ne bir boş laf işitirler ne de bir hezeyan” olarak; İslamoğlu ise “Orada ne bir boş laf ne de kınama duyacaklar” şeklinde çevirmektedir.

⁷³ Mukâtil, *Tefsîr*, III, 312.

⁷⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXI, 305.

⁷⁵ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, XXIII, 362.

onlara da herhangi bir hakarete bulunulmayacaktır.”⁷⁶ ve “Lağv ve günah olan bir söz işitmeyecekler”⁷⁷ yorumları yapılmıştır.

Son dönemde yazılan tefsirlerde ise “Bu, Kur’an’da birçok yerde zikredilmiş bulunan cennet nimetlerinden bir nimettir. Bu nimet, insanların orada hiçbir boş söz, yalan, gıybet, bühtan, sövgü, laf-ü güzaf, alay ve aşağılama duymayacak olmalarıdır. Kötü bir toplum içinde yaşayan zevk-ü selim sahibi bir kimse, Allah’ın insanlara Cennette va’d ettiği bu nimetin ne kadar büyük nimet olduğunu iyi bilir.”⁷⁸

“Cennette huzur ve sükûn içinde selamlaşıyorlar. Kibar ve nezih sözler ile birbirlerine sesleniyorlar. Orada ne boşboğazlığa ne tartışmaya ve ne de kem sözle karşılaşılır. Onların tüm hayatı selamdır, esenliktir. Üzerinde esenlik kanat çırpır, havasında buram buram esenlik tüter. Bu bol nimetli ve güvenli ortamda melekler onlara selam verir, birbirleri ile selamlaşırlar ve kendilerine rahmeti bol Allah’ın selamı iletilir. Kısacası içinde yaşadıkları atmosfer baştanbaşa selam ve esenlik atmosferidir.”⁷⁹; “Kulaklarına çirkin söz gelmez, İştittikleri sözlerden onlara bir günah da gelmez, bâtil ve yalan işitmezler”⁸⁰; ve “Boş, manasız laf veya çirkin lakırdı duymazlar. Kendilerine günah işlediniz de denilmez.”⁸¹ yorumları yapılmıştır.

Cennetle ilgili anlatılan tasvirlerin, baskı ve zulüm altındaki mü’minlere va’d edilen nimetlerin, güzelliklerin vahyin nüzulündeki yaşanan sıcak ortamla bağlantısı kurulmadığında, kast edilen asıl anlam, Mekke’de hissedilen sıcak ve mutluluk kaynağı olan müjdeliler, mesajlar ayete takdir edilen anlama, yapılan yorumlara yansıtılmamaktadır. Bu durumda fiilin muhtemel sözlük anlamlarından müfessirin, meal yazarının algısına uygun gelen anlamların ön plana çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durum naklettiğimiz yorumlardan da anlaşılmaktadır. Yorumların çoğu anlam açısından tamamen yanlış olmasa da ayetlerin direkt muhatabı olan sahabiler için taşıdığı sıcaklığı ve işlevselliği yansıtmamaktadır. Bundan dolayı son dönem tefsirleri içinde ayetin indiği ortamı en iyi anlatan yorum Mevdudî’nin yorumudur.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIX, 159-163

⁷⁷ Ebüssuûd, *İrşadü'l-Akli's-Selîm*, V, 259.

⁷⁸ Mevdûdî, *Tefhîm*, , VI, 96, 97.

⁷⁹ Kutup, *Fî Zilâl*, IX, 505.

⁸⁰ Sâbûnî, *Safvet*, VI, 297.

⁸¹ Yazır, *Hak Dini*, VII, 361, 362.

Aynı kelimenin geçtiği ve genel olarak "Orada boş söz işitmezler"⁸² şeklinde mealendirilen Ğaşiye, 88/11. ayetle ilgili olarak klasik tefsirlerde "Birbirlerinden gıybet, yalan ve küfür işitmezler."⁸³; "Cennette herhangi bir bâtil veya eziyet verici söz; küfür işitmezler"⁸⁴; "Cennettekiler herhangi bir lağv işitmeyecekler. Onlar ancak hikmetli bir şekilde konuşurlar ve Allah'ın kendilerine verdiği sonsuz nimetlerden dolayı ona hamd ederler."⁸⁵; "Lağv işitmezler"⁸⁶; ve "İşiten kişiye eziyet veren sözler işitmezler"⁸⁷ yorumları yapılmıştır.

Son dönemde yazılan tefsirlerde ise "Orada anlamsız ve saçma olan bir söz işitmemek Kur'an'ın birçok yerinde büyük nimetten sayılmıştır."⁸⁸; "Bu ifade, sükunet, sessizlik, esenlik, gönül huzuru, sevgi, hoşnutluk, sevenler ve sevgililer arası fısıldaşma ve sohbet havası, içinde hiçbir hayır ve yarar olmayan boş ve yararsız sözden uzaklık ve kaçınma olan bir atmosfer canlandırılmaktadır. Sadece bu bile bir başına nimettir. Yalnız bu bile tek başına bir mutluluktur. İnsan şu dünya hayatını ve bu hayatta rastlanan boş ve yararsız sözleri, münakaşaları, çekişmeleri, itişip kakışmalarını, gürültüleri, bağırıp çağırılmaları, gevezelikleri ve terbiyesizce konuşulan sözleri hatırladıkça kafasında canlandırdıkça ortaya çıkan ve değeri anlaşılan bir mutluluktur..."⁸⁹

"Onlar cennette sövme, küfür veya çirkin herhangi bir söz işitmezler."⁹⁰; "Lağiv, lâğiye manasında olarak ilga ve iskâtı gerek olan, ehemmiyet verilecek bir faidesi olmayan boş, manasız, herze, heder, bîhûde şeylere ıtlak olunur ki, leğveyât ve lağviyyât tabir olunur akval ve ef'alden eamdır. Kelime-i lâğiye bilhassa hatâ ve sebb-ü şetim gibi fâhiş söze denir. Cennette bunlar işitilmez. Cennete mü'minler leğviyyât türü boş ve bîhûde şeylerle iştiğal etmek şöyle dursun onları işitmekten bile âzâde ve münezzeah buldukları anlatılmıştır..."⁹¹ şeklinde açıklanmıştır.

Meallerde ayetin/kelimenin anlamı doğru olarak takdir edilmemekle birlikte tefsirlerin birçoğunda "mü'minlerin herhangi bir küfürle, hakaretler karşılaşmayacakları" şeklinde

⁸² Diyanet, Koçyiğit, Hayrat, Hamidullah, , Feyizli, Yavuz, İslamoğlu, Yavuz

⁸³ Mukâtil, *Tefsir*, III, 479.

⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 334, 335 Taberî yukarıda naklettiğimiz tâbiun müfesssilerinin görüşlerini aktarıldıktan sonra kendi tercihinin "Bâtil söz" olduğunu kaydetmektedir.

⁸⁵ Zemaşşerî, *Keşşâf*, IV, 746.

⁸⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IX, 98; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, XIV, 331

⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 155, 156.

⁸⁸ Mevdûdî, *Tefhîm*, VII, 109.

⁸⁹ Kutup, *Fî Zilâl*, X, 462.

⁹⁰ Sâbûnî, *Safvet*, VII, 295.

⁹¹ Yazır, *Hak Dini*, IX, 33, 34.

nüzul ortamına uygun yorumlar yapılmıştır. Tefsirlerdeki “kötü sözler işitmezler” ifadesi anlam açısından doğru olmakla birlikte “Siz Ey mü’minler cennette bu müşriklerden işittiğiniz hakaretlere uğramayacaksınız, her şey çok güzel olacak, bu yaşadıklarınıza sabredin cennetteki mutluluklar sizi bekliyor” anlamını tam olarak yansıtmamaktadırlar.

Lağv kelimesinin geçtiği ve genel olarak “Orada bir kadeh çekiştirirler/tokuştururlar ki, bunda ne bir saçmalık ve ne de bir günah vardır.”⁹² meallendirilen Tûr, 50/23. ayetle ilgili olarak klasik tefsirlerde “Dünyadakilerin şarap içtiklerinde yaşanan durumlarla Cennetteki mü’minler karşılaşmayacaklar.”⁹³; “Fîhâ”daki “hâ” zamiri cennete râcî olunca anlam “cennette bâtil bir durum olmaz,” kadehe râcî olunca da “içkiden dolayı bâtil bir durum yaşanmaz” olmaktadır. Mü’minler hep birlikte içki içerler ve bundan dolayı bâtil, yalan söylemezler, küfür etmezler.”⁹⁴; “Kardeşleri ve akrabalarıyla şarap içerler fakat faydasız, anlamsız, günah sözler konuşmazlar”⁹⁵ ve “Şarhoş olmadıkları için kavga, gürültü, küfür, eziyet verici sözler söylemezler.”⁹⁶ yorumları yapılmıştır.

Son dönemde yazılan tefsirlerde ise “Yani o şarap, içilince sarhoş eden, lüzumsuz gevezelikler yaptıran, yahut sövüp saydıran, kavga gürültüye götüren veya dünya şarabından içenlerin yaptığı gibi çirkin hareketler yaptıran şarap gibi olmayacak.”⁹⁷; “Onlar şarap içiyorlar, birbirlerine sunuyorlar, bu durum aralarındaki kaynaşmayı, lezzeti ve nimeti bir kat daha artırıyor. Dünyada olduğu gibi boş ve yakışık almayan sözler çıkmasına sebep olmuyor.”⁹⁸; “Birlikte şarap içerler ancak boş, saçma, faydasız ve müstehcen söz söylemezler.”⁹⁹ ve “Şarap içerken boş, saçma sapan söz söylemek yoktur. Günaha sokma da yoktur.”¹⁰⁰ açıklamaları yapılmıştır.

Bu ayetteki “hâ” zamirinin Cennete râcî olduğunu kabul ettiğimizde ayetin anlamı diğer ayetlerde de olduğu gibi sahabeye “Siz orada hakarete, kötü sözlere uğramayacaksınız”; şaraba râcî olduğunda ise “Şarap içtikleri için günaha girmeyecekler ve yalan yanlış şeyler, birbirlerinin kalbini kıracak, rahatsız edecek şekilde konuşmayacaklar,” olmaktadır.

⁹² Koçyiğit, Hamidullah, Yavuz, Hayrat, Feyizli, Diyanet, İslamoğlu

⁹³ Mukâtil, *Tefsîr*, III, 284.

⁹⁴ Taberî, *Câmiu’-Beyân*, XXI, 587-589; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, VIII, 52; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, XIII, 23; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXVIII, 253, 254.

⁹⁵ Zemaşşerî, *Keşşâf*, IV, 414.

⁹⁶ Ebüssuûd, *İrşadü’l-Aklî’s-Selîm*, V, 211, 212.

⁹⁷ Mevdûdî, *Tefhîm*, V, 537.

⁹⁸ Kutup, *Fî Zilâl*, IX, 399.

⁹⁹ Sâbûnî, *Safvet*, VI, 205.

¹⁰⁰ Yazır, *Hak Dini*, VII, 248.

Meallerde ayete takdir edilen anlam bu iki anlamdan birini dahi yansıtmadığı için isabetli görünmemektedir.

Medine Dönemi (Medenî Sureler)

Medenî surelerden Bakara, 2/225'de "Allah gerek dil alışkanlığı yüzünden gerekse doğru olduğunu sanarak yanlış yere ettiğiniz yeminlerden sizi sorumlu tutmaz; ama bile bile yalan yere ettiğiniz yeminlerden dolayı sorumlu tutar. Allah çok affedici, çok müsamahalıdır." ve Maide, 5/89'da "[Ey Müminler!] Gerek dil alışkanlığı yüzünden, gerek doğru olduğunu sanarak yanlış yere ettiğiniz yeminlerden Allah sizi sorumlu tutmaz; fakat bilerek, isteyerek ettiğiniz yeminlerden sizi sorumlu tutar." buyrulmaktadır. Bu ayetlerde "lağv" kelimesi dil alışkanlığı ve dikkatsizlikten dolayı yapılan, gerçek anlamda yemin kast edilmeden sözler "yemin-i lağv" anlamında kullanılmıştır.¹⁰¹ Tefsirlerde ve meallerde bu ayetlere takdir edilen anlamlarda herhangi bir farklılık bulunmamaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Genel olarak Kur'an-ı Kerim, özde ise kelimeler, kavramlar nüzul ortamında bulunan muhataplarınca doğru anlaşılmiş ve ayetlerden kast edilen mesajlar tam olarak algılanmıştır. Bilgi, emir, yasak ve tavsiye içerikli ayetler müminlerin inançlarını, düşüncelerini, ahlaklarını, kendi aralarındaki ve müşriklerle ilişkilerini şekillendirirken; yaşanan sıkıntı ve zorluk ortamlarında müminlere cenneti, kâfirlere cehennemi va'd eden ayetler sahabenin canına can katarken kâfirleri öfkelenmişti. Diğer ifadeyle her ayeti muhatapları ilk/aslı anlamları çerçevesinde tam olarak anlamış ve herkes kendine düşen hisseyi almıştı. Ancak nüzul ortamından uzaklaşıp toplumsal şartlar ve ihtiyaçlar değiştiğinde bazı kelimelerin aslı anlamlarından ziyade müfessirin yaşadığı dönemde işlevsel olan anlamları ön plana çıkmaya başlamış, böylece söz konusu kelimeler anlam daralmasına, genişlemesine ve değişimine uğramışlardır.

Toplam on bir ayette geçen "lağv" kelimesi da bu tür kelimelerdendir. Medenî surelerde geçtiği ayetlerde ve Mekkî surelerden Kasas, Fussilet ve Tur surelerindeki ayetlerin anlamlarında tefsirlerde herhangi bir anlam değişimi olmamıştır. Ancak diğer Mekkî surelerdeki ayetlerde büyük ölçüde anlam değişimine uğramıştır. Rivayet tefsirleri usulleri gereği selefın yorumlarını aktardığı için bu eserlerde kelimenin anlamında genel olarak

¹⁰¹ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 119; 318; Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah, *Meânî'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemsuddin, Beyrut, 2002, I, 105; Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, Mısır, 1954, I, 73; 175; Zeccâc Ebû İshak İbrahim b. Serıyy, *Meânî'l-Kur'an ve 'İrâbuhû*, thk. Abdulcelil Abdul Şelebî, Beyrut, 1988, I, 299; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 14-36.; VIII, 616-617; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI, 83, 84; XII, 78; İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 455; Mustafavî, *et-Tahkîk*, X, 229-231; Fîruzabâdî, *Besâir*, IV, 434.

anlam değişimi olmamıştır. Dirayet tefsirleri usulleri gereği ayetlerle yaşılan dönem arasında bağlantı kurdukları, yaşanan ihtiyaçlara göre ayetleri, kelimeleri anlamlandırıp yorumladıkları için anlam değişimi daha çok bu tür eserlerde meydana gelmiştir. Özellikle son dönemde yazılan tefsirlerin hem dirayet usulünce yazılmaları hem de ilk dönem klasik kaynaklara yeteri kadar başvurmamaları, “Kelimeler nüzul ortamında nasıl anlaşıldı?” “Bu ayet/kelime sahabe için nasıl bir anlam ifade ediyordu?” gibi soruların cevabını bulmaktan ziyade yaşanan hayatın ihtiyaçlarına dönük yorumlarda buldukları için birçok kelime anlam değişimine uğramıştır. Bu çalışmada temel aldığımız meallerde de genel olarak aynı tarz düşünce hâkim olduğu, lafzî tercüme tekniğine de bağlı kalındığı için lağv kelimesi Türkçeye doğru olarak aktarılamamıştır.

Bu makalede ele aldığımız lağv kelimesi Mü'minin, Furkan ve Kasas surelerinde “müşriklerin mü'minlere söyledikleri hakaretler, sataşmalar ve küfür gibi sözler” anlamındayken zaman içerisinde ilk anlamıyla hiçbir ilişkisi olmayan ve nüzul ortamında/Mekke'de yaşananlarla bağlantısı olmayan, mü'minlerin ileri seviyede ahlakî olgunlaşmaları için gerekli bir husus olan “boş şeylerden yüz çevirmeye” dönüşmüştür. Aynı şekilde Mekke'de müşriklerin sözlü ve fiilî baskıları altında imanlarını korumaya çalışan sahabilerin sabrını artırmak, Cenneti ve oradaki huzur dolu hayatı va'd ederek onları rahatlatmak için Nebe, Vakia, Meryem ve Ğaşiye surelerindeki “Siz sabretmeye devam edin, Rabbiniz size her türlü nimetin bulunduğu Cenneti va'd ediyor. Bütün o nimetlere ek olarak da orada herhangi bir hakarete, alaya da uğramayacaksınız, her açıdan huzur ve mutluluk içinde en güzel şekilde yaşayacaksınız” anlamı bu canlı ve işlevsel üslubunun dışında “Cennette boş söz işitmeyecekler” gibi aslî anlamından uzak bir anlam dönüşmüştür.

Ayrıca bazı sözlüklerde ve tefsirlerde lağv kelimesinin anlamlarından olarak yazılan “müstehten konuları konuşmazlar, bu tür konuları kinayeli konuşurlar” anlamlarının da ayetlerde tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir karşılığı bulunmamaktadır.

Bağlamları çok net bir şekilde belli olan Bakara, 2/225, Maide, 5/89. ve Fussilet, 41/26. ayetler değerlendirmeye aldığımız tüm meallerde doğru; Kasas, 28/55. ayet ise Feyzli, Yavuz ve İslamoğlu tarafından isabetli olarak çevrilmiştir. Diğer ayetlerin çevirisi ise isabetli görünmemektedir. Mü'minlerin Cennetteki durumunu anlatan ayetler “orada boş söz işitmeyecekler” şeklinde meallendirilmiştir. Bu anlam ise Mekke'deki mü'min-müşrik ilişkisini, inananların içinde buldukları zor durumu ve Cennet'te kendilerine va'd edilen huzuru anlatmaktan uzaktır. Bundan dolayı da isabetli sayılamaz.

Meal yazarlarının birçok ayetin anlamını Türkçeye doğru aktaramamaları, ilk/aslî anlamlarından uzak anlam tercihlerinde bulunmaları çalışmalarında genellikle erken dönem değil de geç dönem tefsirleri esas aldıklarını göstermektedir.

Kaynaklar

- Atay, Hüseyin, Kutluay, Yaşar, Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Anlamı, Ankara, 1985.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâlisi ve Tefsiri, İstanbul, 1990.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, es-Sıhah Tâcu'l-Lügati ve Sıhâhu'l-Arabiyye, III. Baskı, Beyrut, Dâru'l-İlm, 1948.
- Ebüssuûd, Muhammed el-İmâdî, *İrşadü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Riyad, trs.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah, Meâni'l-Kur'an, thk. İbrahim Şemsuddin, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, Mecâzu'l-Kur'an, I. Baskı, Mısır, 1954.
- Feyzili, Hasan Tahsin, Feyzu'l-Furkan Kur'an Meâli, İstanbul, 2001.
- Fîruzabâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Mektebetü'l-İlmiyye, trs.
- Hamidullah, Muhammed, Aziz Kur'an, çev. Abdulaziz Hatip, Mahmut Kanık, İstanbul, 2000.
- Hayrat Neşriyat İlmî Araştırma Merkezi Meâl Heyeti, Kur'an'ı Kerim ve Muhtasar Meâli, İstanbul, 2001.
- Heyet (Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıçı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş) Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, Ankara, 2006.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman Ali, Zâdu'l-Mesîr fî İlimi't-Tefsir, Beyrut, el-Mektebu'l-İslamî, 1948.
-, Nüzhetu'l-E'yuni'n-Nevâzir fî İlimi'l-Vucûh ve'n-Nezâir, thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım er-Râdî, II. Baskı, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1985.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil, Tefsîru Kur'ani'l-Azîm, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, trs.
- İsfahânî, er-Râğib, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an, thk. Muhammed Halil Aytânî, IV. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- İslamoğlu, Mustafa Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal Tefsir, İstanbul, XI. Baskı, İstanbul, 2012.

- Keskin, Hasan, Kur'an'da Lağv Kavramı, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. IV, Sivas, 2000, s. 129-150.
- Kilinçli, Sami, Mekkî Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri, Araştırma Yay., Ankara, 2013.
- Koçyiğit, Talat, Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Meali, Ankara, 1997.
- Kutup, Seyyid, Fî Zilâli'l-Kur'an, çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu, I. Baskı, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- Mevdudî, Tefhimu'l-Kur'an, çev. Kayanî, Muhammed Han ve diğerleri, II. Baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, thk. Ahmad Ferid, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Mustafavî, Hasen, et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerim, Tahran, Merkezü Neşr Âsaru'l-Allame Mustafavî, 1973.
- Râzî, Fahrudîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed, Mefâtihu'l-Ğayb, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, Safvetu't-Tefâsîr, çev. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz, İstanbul, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Câmîu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, trs.,
- Yavuz, Ali Fikri, Kur'an'ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi, III. Baskı, İstanbul, 1967.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, I. Baskı, İstanbul, Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Huseynî Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, thk. Abdussettar Ahmed, Kuveyt, Matbaatu Hukumeti Kuveyt, 1965.
- Zeccâc Ebû İshak İbrahim b. Seriy, Meanî'l-Kur'an ve 'Îrâbu'hû, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî, Beyrut, Âlemu'l-Kütüb, 1988
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2008.
-Esâsu'l-Belâğa, Beyrut, 1979.

Use of the word “Lagw” in Qur’an

Citation / ©-Kilinçli, S. (2014). Use of the word “Lagw” in Qur’an, Çukurova University Journal of Faculty of Divinity, 14 (1), 127-149.

Abstract- *Since language is a living thing, meaning of the words and senses have been changed, widened or narrowed by the effects of intellectual, social and political affairs. The first/actual meanings of the words and terms being changed and forgotten and understanding of the new meanings as original meanings leads to the change in the meaning universe of the text. In this case, what the first/direct audiences understand from the text differs from the understandings of the latter. The Holy Qur’an has been interpreted and tried to be understood by muslims since it was revealed. Throughout these tafsir and interpretation process, meanings assigned to some verses and words have changed. We think that the meaning of the word “lagw” have also been changed. Therefore, in this article, the meaning of the word “lagw” in the time of revelation, in what ways it is understood in classical era tafsirs and recent era tafsirs, how it is reflected in translations, thus, change of its meaning through history is tried to be identified.*

Keywords- Qur’an, tafsir, lagw, word, term

Yoksulluk ve Zenginlik Kavramlarına Zekât Bağlamında Farklı Bir Bakış

Yrd. Doç. Dr. İzzet Sargin*

Atf / ©- Sargin, İ. (2014). Yoksulluk ve Zenginlik Kavramlarına Zekât Bağlamında Farklı Bir Bakış, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 151-168.

Öz- İslam ibadet sisteminde temel değerlerden birisi olan zekât, insanla Allah (c.c) arasındaki kulluk bağıını kuvvetlendirmesinin yanında, sosyo-ekonomik yönü de olan bir ibadettir. Dolayısıyla o, bu yönü ile birey ve toplumun iktisadi durumuyla yakından ilgilidir. Bu sebeple zekâtın amacına uygun olarak yerine getirilmesi, büyük ölçüde onunla ilgili kavramların, var olan ekonomik gerçekliğe göre tanımlanmasını gerektirir. Bu yaklaşımın meşruiyet zemini nasrlarda, yöntemi ise fıkıh içerisinde (usul- furu') bulunmaktadır.

Anahtar sözcükler- İslam, insan, hukuk, fıkıh, iktisat, zekât, nisap, yoksulluk



Giriş

Yüce Allah, varlık âlemini emrine verdiği¹insandan dünyaya hakim olmasını,² servet³ ve zenginlik üretmesini istemiş,⁴ ancak, üretilen zenginliğin belli ellerde toplanmasına rıza göstermemiş,⁵ refahın yaygınlaşmasını⁶ yani yoksulluğun ortadan kaldırılmasını

* Sütçü İmam Üni. İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: izzetsargin@ksu.edu.tr

¹ 14 İbrahim 32; 16 Nahl 5-16; 27 Hacc 65; 31 Lokmân 20, 40 Mü'min 64; 67 Mülk 15.

² 2 Bakara30.

³ Servet, zenginlik veya gelir getiren mallar üzerine hâkim olmayı ifade eden bir kavramdır.

⁴ 23 Mü'minün süresinin ilk ayetlerinde müminlerin özellikleri anlatılmaktadır. 4. ayette “onlar zekâtlarını vermek için çalışırlar” buyurulmuştur. Kanaatimizce zekât vermek bir sonuç olmaktadır. Bu ayette vurgulanmak istenen husus; zenginlik üretmek, servete sahip olmak ve refahı paylaşmanın önemidir.

⁵ 59 Haşr 7.

⁶ Genel olarak refah, mallar üzerindeki hâkimiyetifade eden bir kavramdır (Beken, Hikmet Gülçin; **Yoksulluk Olgusuna Kavramsal Bir Bakış** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul 2006, 6).

veya azaltılmasını arzu etmiştir. Bunun için de servetin dağıtılmasını teşvik etmiştir.⁷ Hatta bu dağıtımı insanın keyfi merhametine/subjektif inisiyatifine bırakmayacak⁸ kadar önemli tutmuş⁹, emir¹⁰ kipiyle farz olduğunu sarih bir şekilde beyan etmiştir. Böylece zekât, bütün Müslümanlar tarafından İslam Dini'nin beş temel esasından birisi olarak kabul edilmiştir.¹¹

Zekât, müteal alandan gelen, yani ilahi bilgiye dayanan kesin ve bağlayıcı bir hükümdür. Bu ilahi boyutuyla o, bütün müslümanlar için tüm zaman ve mekânlar açısından farz olan bir ibadet olmaktadır.¹² Ancak, zekât bir ibadet olsa da Hz. Peygamber (s.a.v.), yaşamış olduğu dönemin iktisadi durumunu ve insan tabiatını¹³ göz önünde bulunduran uygulamalarıyla onun şekli yapısını belirlemiştir. Başka bir ifade ile Hz. Peygamber, zekâtla ilgili ilâhî metni¹⁴ sosyo-ekonomik bağlamda¹⁵ değerlendirmiş, anlamış, anlamlandırmış ve

⁷ Bkz: 2 Bakara 83, 177; 9 Tevbe 34; 6 En'âm 141; 30 Rûm 37-38; 47 Muhammed 38, 51 Zâriyât 19, 70 Meâric 24. Bu paralelde Hz. Peygamber'den de uyarılar gelmiştir. Mesela Hz Peygamber Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken şöyle buyurmuştur: "Zenginlerin mallarından alınıp fakirlere verilmek üzere Allah'ın onlara sadakayı farz kıldığını bildir" (Buhârî, Muhammed b. İsmail, **es-Sahîh I-VIII**, İstanbul, 1992, zekât, 1).

⁸ "Onların mallarından sadaka al" (9 Tevbe 103) ayetindeki sadaka lafzının farz olan zekâta delalet ettiği hususunda İslam âlimlerinin çoğu ittifak etmiştir (Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, **et-Tefsîr-i Kebîr**, I-XXXII, Tahran, trs. XVI, 177 vd.; Âlusi, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Seyyid Mahmud, **Rûhu'l- Meânî fi Tefsiri'l Kur'ani'l 'azim ve Seb'i-l Mesanî, I-XXX**, Beyrut 1403/1983, X, 120, 11-14; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili, I-IX**, İstanbul, 1979, IV, 2612-2614). Bu ayette mal sahiplerine doğrudan bir hitap yerine aynı zamanda icranın da başı olan Hz. Peygamber'e "Mallarından sadaka al" denilmesi, zekâtın bir Allah hakkı olduğu ve kamu otoritesi tarafından yürütülmesi gerektiği şeklinde yorumlanabilir (Dumlu, Emrullah, "İslam'ın İlk Dönemlerindeki Uygulamalar Ekseninde Kamusal Bir Gelir Olarak Zekât, **Atatürk Üniv. İ.F.D.**, Erzurum 2010, s. 33, ss: 91-116).

⁹ 2 Bakara 3, 110, 254, 273-275; 8 Enfâl 3; 9 Tevbe 18, 34, 35, 60, 103; 13 Ra'd 22; 14 İbrahim 31; 16 Nahl 75; 22 Hacc 35; 30 Rûm 38-39; 32 Secde 16; 35 F'atır 29; 42 Şuârâ 38; 51 Zâriyât 19; 63 Münâfikûn 10.

¹⁰ Emir; kendisini yüksek ve üstün telakki edenin bir fiilin ileride yapılması talebine delalet eden lafızdır (Zeydân, **el- Vecîz fi Usûli'l- Fıkh**, Beyrut, 2006, 292. ; Şa'ban, Zekiyüddin, **İslam hukuk ilminin Esasları** (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara, 2000, 327). Şer'î bir nass da özel bir söz, emir şişası şeklinde veya emir manasında olan haber şişası şeklinde geçecek olursa, emredilen fiilin veya haber verilen nesnenin kesin ve ilzam edici olarak farz olduğu bildirilir.

¹¹ Zekâtın önemi hakkında değerlendirmeler için bkz. Yavuz, **İslam'da Zekât Müessesesi**, İstanbul 1972, 33-37; Özek, Ali vd. **İbadet ve Müessese Olarak Zekât**, İstanbul 1984, 185-205.

¹² Zekâtın farz olduğu hususunda bütün müçtehitler ittifak etmiştir. Zekât bu bakımdan kesin hüküm ifade eden bir emirdir İbn Kudâme, **el-Muğnî ve's-Şerhu'l-Kebîr I-X II**, Beyrut 1984, II, 433; Yavuz, **İslamda Zekat Müessesesi**, 30).

¹³ Hukuki bir teklifin gönül rahatlığı ile benimsenmesi, her şeyden önce onun vicdanların kolayca kabul edeceği ölçülerde olmasını gerektirir. Ayrıca bir ülkede vergi ve cezaların yüksek olması, insanı rüşvet ve vergi kaçırma gibi illegal arayışlara yönlendirir.

¹⁴ Allah'ın kullarına olan merhametinden dolayı (6 En'âm 12,54), Zekât ibadet olsa da, oran olarak insanın zorlanmadan içselleştireceği ve kabul edeceği bir ölçüde olması gerekir (2 Bakara 185, 256, 286; 5 Maide 6, 22 Hac78).

uygulamıştır. Bu yönüyle de zekâtın, ölçütlerinin beşerî müdahaleye açık bir ibadet olduğu söylenebilir. Öyle ise zekâtla ilgili temel kavramların tanımlanması ve belirlenmesinde sosyal ve ekonomik gerçekliklerden hareket edilmesi, onun vaz' edilmiş mantığına daha uygun olabilir. Zaten Kur'an-ı Kerim de zekâtla ilgili temel kavramları (zengin, fakir, miskin, mal vs.) zikretmiş fakat tanımlamamış ve açıklamamıştır.¹⁶ Durum böyle olunca, bu tanımlamaları ve açıklamaları insan, sürekli olarak bulunduğu gerçeklik içerisinde kendisi yapacak ve zekât ibadetini amacına uygun olarak fonksiyonel hale getirecektir.

Zekât Kavramı

Bir metni doğru olarak anlamak ve/veya yorumlamak her şeyden önce o metni meydana getiren kelimelerin, metnin ortaya çıktığı andaki anlamlarının bilinmesini gerektirir. Özellikle bu durum, temel referans kaynağı Kur'an-ı Kerim olan fıkıhla ilgili kavramların doğru tanımlanması açısından daha da önemlidir. Bu konuda büyük dil âlimi Râgıp el İsfahânî'nin; "Kur'an ilimlerinden öncelikle meşgul olunması ve incelenmesi gereken ilimler lafzî ilimlerdir. Lafızlarla alakalı ilimlerden de ilgili lafızların kök mana ve etimolojilerini tahkik etmektir. Kur'an kelimelerinin kök manalarını bilmek, bir bina inşa etmek isteyen insan için en başta gelen araçlar olan tuğla ve kerpiç mesabesindedir. Bu lafızlarla ilgili ilim ve kök manaları bilmenin yararı sadece Kur'an ilimlerine has değil, bütün İslami ilimlere şamildir"¹⁷ şeklindeki ifadeleri oldukça önemlidir.¹⁸ İkinci olarak, bu kelime ve ifadelerin günümüzdeki içerikleri, ilk günkü fonksiyonları da göz önünde bulundurularak tespit edilmelidir. Üçüncüsü ise bu kavramların günümüzde icra edecekleri fonksiyonlar da hesap edilmelidir. Bu yaklaşıma göre yapılan anlama ve tanımlamalar, süreç içerisinde (şekil/ölçü olarak) farklı olsalar da işlevsellikleri açısından bütünlük ve tutarlılık göstermiş olacaktır. Bir metnin daha doğru ve objektif yorumlanmasında dördüncü nokta ise, o metnin ilgili

¹⁵ Metinlerin özellikle de dinî metinlerin çözümlenmesinde en önemli etkenlerden birisi "bağlam"dır. Bağlam kısaca, metnin anlamının belirlenmesinde dil gerçelliği ile dış dünya gerçelliğinin birlikte değerlendirilmesini ifade eder. Bu kavram özellikle Kur'an-ı Kerim'in nasslarının yorumlanması açısından oldukça önemlidir.

¹⁶ Mantık ilminde tümel önermeye tek bir zıt önerme o'nu (tümeli) tikel yapar; Evrensel bir mesaj olan Kur'an-ı Kerim, evrenselliği gereği -özellikle fizik alemle ilgili- tanım yapmamıştır. Zira tanım yapmak, bir bir zaman- mekân çerçevesi içerisinde yapılacağından, aynı zamanda sınırlama yapmak demektir ki bu evrensellelikle uyumsuz. Öyle ise Kur'an-ı Kerim'in bu alanla ilgili tek bir tanım yapması, kendisini zaman ve mekânla/fiziki şartlarla sınırlaması ve dondurması anlamına gelir ki bu evrensellelikle çelişik bir durum ifade eder. Bu da Kur'an-ı Kerim açısından mümkün değildir (4 Nisâ 82).

¹⁷ İsfahânî, Râgıp, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Mısır 1381/ 1961, 6.

¹⁸ İslamî ilimlerle ilgili çalışmalarda şu durumlara dikkat edilmelidir; 1- Çok kullanılması dolayısıyla Türkçeleşmiş-Türkçe'de bir anlam kazanmış- bir kelimenin, Türkçe'de kazandığı anlamla Kur'an-ı Kerim'deki kullanımını anlamlandırmak yanlış olabilir. 2-İstilâhi bir anlam kazanan kelimenin o istilâhi anlamıyla Kur'an-ı Kerim'deki kullanımını anlamlandırmak da doğru değildir. 3-Ayrıca, bir bilime ait istilâh anlam kazanmış bir kelimeyi, kelime aynı olsa da başka bir bilim için istilâh olarak kullanmak uygun olmayabilir.

olduğu ilim alanına ait en son bilimsel bilgiye sahip olmaktır. Bu durum, Kur'anı Kerim ve Sünnet'in anlaşılması açısından daha da önemlidir. Özellikle günümüzde, insanlığın sahip olduğu tecrübe ve bilgi birikiminden hareket ederek nasları anlama, olguları anlamlandırma ve olayları vasıflama şeklindeki bir yaklaşım¹⁹ kullanım değeri daha doğru ve geçerli sonuçlar verebilir. Ayrıca bir metnin anlaşılma ve yorumlanmasında o metnin sahibinin iradesinin bilinmesi de büyük öneme sahiptir.

Etimolojik olarak (زك ي) kökünden türetilen زكاة zekât,²⁰ sözlükte artmak, çoğalmak, bereket, iyi, düzgün, uygun ve verimli olmak gibi anlamlara gelmektedir.²¹Daha yaygın kullanımla zekât kelimesiyle “artmak, çoğalmak” ve “arınmak-temiz olmak” anlamları ifade edilir.²²Arapça'da ekin arttı (زكى الزرع) veya nafaka bollaştı (زكت النفقة) ifadeleri de bu anlamlarda kullanılmıştır.²³

Kur'an-ı Kerim, ilâhî boyutu da hesaba katarak kelimeleri daha zengin bir anlam dağarcığı içerisinde kullanmıştır.Bu, zekât kavramı için de aynıdır. Dolayısıyla cahiliye döneminde artma ve çoğalma anlamında kullanılan zekât kelimesi temel anlamını koruyarak Kur'an-ı Kerim'de²⁴ ruhî ve manevi yönden olumlulukların artması, çoğalması ve bunların da arınmaya ve Allah'a yaklaşıma vesile olması anlamında temizlenmek, temiz olmak, arınmak şeklinde izafi bir anlam da kazanmıştır.²⁵Zekât kelimesi hadislerde de

¹⁹ Nass'tan olguya değil, olgudan nass'a doğru bir yaklaşım.

²⁰ Zekât kelimesinin geniş bir tahlili için bkz: Demir, Şehmuz, "Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi", **Atatürk Ün. İ.F.D.**, Erzurum 2007; ss: 9-30.

²¹ İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânu'l- Arab, I-XV**, Beyrut, 1994, XIV, 358-359; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. EbîSehl, **el-Mebsût I-XXX**, , Beyrut, trs,II, 149; İbn Kudâme, II, 433; Kardâvî, Yusuf, **Fıkh'u-z- Zekât I-II**, Kahire, 1406 /1986, I, 53; Konevi, eş-Şeyh el-Kâsım, **Enisû'l-Fukahâ fi Ta'rîfâtî'l-Elfâzî'l-Mütedâvileti Beyne'l-Fukahâ**, Cidde 1407/1986, 131.

²² Zekât, Kur'an-ı Kerim'de bu anlamlarda da kullanılmıştır (87 Ala 14; 91 Şems 9).

²³ İbn Kudâme, II,433; Kâsânî, Alauddin Ebu Bekir b. Mesud, **Bedâiu's-Sanâi fi Tertîbi's-Şerâi, I-VIII**, Beyrut, 1418/1994,II, 371.

²⁴ Zekât kelime olarak Kur'an-ı Kerim'de kelime olarak otuz iki ayette geçmektedir (2 Bakara 43,83,110,177,277; 4 Nisâ 77,162; 5 Maide 12,55;7 A'raf 156; 9Tevbe 5,11,18,71; 18 Kehf 81; 19 Meryem 13, 31, 55; 21 Enbiya 73; 22Hac 41 78; 23 Mü'minün 4; 24 Nur 37,56; 27 Neml 3 , 30 Rûm 39, 31 Lokman 4; 33 Ahzâb 33; 41 Fussilet 7; 58 mücâdele 13; 73 Müzzemmil 20; 98 beyyine 5). Zekât kavramı yer aldığı bu otuz iki ayetin yirmi altısında dînin direği olan namazla (Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevde, **es-Sünen I-V**, İstanbul 1992, İman 8) birlikte zikredilmektedir.

²⁵ Zekât kelimesinin anlamlarının çeşitli açılardan şu şekilde bir değerlendirilmesi yapılabilir; 1. Bir devletlerin gelişmişliğini gösteren en önemli göstergelerden birisi girişimci insan sayısıdır. Zekât (verilmesi) teşvik edilen bir ibadet olduğu için, çalışmak ve servet biriktirmek açısından insanları harekete geçiren önemli bir dinamizm olmaktadır. Bu dinamizm toplumda girişimci insan sayısını arttıracığından, buna bağlı olarak servet ve zenginlik de artacaktır. Çünkü girişimcilik, mevcudu paylaşmanın ötesinde yeni kaynaklar ve zenginlikler üretmeyi önceleyen bir tutumdur. 2. Servet ve zenginlik yeni kaynaklar oluşturacağından yeni yatırımlara, İş ve hizmet alanlarının artmasına da sebep olur. Bu durum, sürekli zenginlik artışı demektir. 3. Sürekli zenginlik artışı da yeni kaynakların ve insan potansi-

Kur'an-ı Kerimdeki anlamlarına paralel olarak kullanılmıştır.²⁶Bir fıkıh terimi olarak zekât, belirli bir maldan belirli bir miktarının, farz olan bir ibadetin yerine getirilmesi için, belirli kişilere verilmesi²⁷ olarak tanımlanır.Bir başka zekât tanımı ise, zengin sayılan bir Müslüman'ın, servetinin belli bir miktarını -farz olan bir ibadeti eda maksadıyla- naslarda statüsü belirlenen zümrelerden olan²⁸ yardıma muhtaç bir insana veya insanlara vermesi²⁹

yelinin harekete geçmesi sonucunu doğurur. 4. Artan zenginlik devlet açısından daha fazla vergi geliri demektir. Bu da hizmette kalite ve çeşitliliğin artmasını teşvik eder. 5. İstikrarlı ekonomilerde üretim ve tüketim dengededir. Dolayısıyla bir ülkede bireyin tüketim imkânının olmaması ekonomik kriz nedenlerindedir. Zekât, fakir insana tüketim imkanı sağladığından ekonomide canlılığa neden olur ve bir kriz önleme tedbiri olarak öne çıkar. 6. Ancak bireysel ve toplumsal travmaların yaşanmaması için tüketim, reel imkanlara ve var olan kaynaklara dayanmalıdır. Zekât da fakirlere mevcut kaynaklardan aktarım sağladığından bu tür olumsuzluklara sebep olmaz. 7. Zekât, fakir insanlara bir ölçüde reel kaynak sağladığından refahın tabana yayılmasına da sebep olur. 8. Piyasalarda dolaşan para miktarı kendi nominal (rakamsal) değerinin üzerinde işlem hacmi oluşturur; şöyle ki x y'ye altı ay süreç olmak üzere 1000 birim borç para versin, x bu paraya güvenerek altı ay sonra ödenmek üzere mal veya hizmet satın alabilir. Y'de bu parayla aynı anda kendi ihtiyaçlarını karşılayabilir. Bu birim parayla aynı anda başkaları da işlem yapabilir. Dolayısıyla fakire zekât olarak verilen para, piyasalarda kendi nominal ve reel değerlerinin çok üzerinde işlem hacmine sahip olur. 9. 23 Mü'minûn suresinin 3. ve 4. Ayetleri birlikte değerlendirildiğinde zekât için çalışanlar faydasız işlerle meşgul olmaz. Zekât vermek, kişiye hayatüdaha faydalı yaşama bilinci kazandırır. 10. Zekât kişiye aynı anda kazanma ve infak istekleri kazandırır. Bu istekler ayrıca, merhamet, diyergamlık, sorumluluk gibi güzel duyguları da beraberinde getirir. 11. Zenginle fakir arasında köprü vazifesi gören zekât, toplumda her seviyedeki insan arasında iletişim ve yakınlaşmayı sağlar. Güveni pekiştirir, düşmanlık, kıskançlık, kin, hased, nefret gibi olumsuz düşüncelerin ortadan kalkmasına neden olur. Çünkü, toplumda insanlar arasında adil olmayan uygulamalar ve paylaşımından kaynaklanan bölücülük (28 Kasas 4) insanları birbirine düşürmenin ve düşman etmenin en kestirme ve etkili yoludur. 12. Mâlî bir ibadet olan zekât, insanın maddi ve manevi hayatının dengede götürülmesinde önemli ölçüde katkı sağlar. Dünyayı yaşanılır hale getirme arzusu ile sevap kazanma duygusunu aynı anda insana tattırır. İnsan da servet edinme arzusu ve mal sevgisi (3 Ali İmran 14, 89 Fecr 20....) hayatın idamesi için gerekli olan ihtiyaçları karşılamaya isteğinin tabii bir sonucudur.Zaten bireyin ve toplumun ekonomik açıdan zenginleşmesi ve medeniyetin gelişmesi için böyle bir arzu ve sevgi (ilâhî motivasyon) gereklidir. İnsan fitratı malı sever çünkü mal güç elde etmenin temel aktörlerindedir. Ancak mal sevgisi, makul ölçülerde kalırsa, birey ve toplum açısından faydalı olur. İhtiras/tutku,güç gösterme gibi duyguları beslerse Allah'a ve insanlara karşı olan sorumlulukları yerine getirmekten alıkoyar (28 Kasas 76-78). İşte bu noktada zekât, mal sevgisini dengelediği gibi, maddi ve manevi hayatı da denge içerisinde devam ettirmeye katkı sağlar (Certel, Hüseyin, PsikoSoyal Açından Zekât, **Atatürk Ün.v.İ.F.D.**, Erzurum, 1997, s.13, 347-359). 13. Zekât başka ülkelerin fakirliklerine de kaynak aktardığından devlete dış politikada tezlerini destekleyen dost devletler/toplumlar kazandırır.

²⁶ Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, **es-Sahîh I-III**, İstanbul. 1992. İman, 10, 31; İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd, **es-Sünen I-II**, İstanbul. 1992,Fiten 13, Ahmet b. Hanbel, **el-Müsned, I-VI**, İstanbul 1992,I, 90, 250; III;136; Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah Abdurrahman, **Sünenü'd-Dârimî**, İstanbul 1992, vudû',1. Zekât kelimesinin Kuran-ı Kerimdeki kullanımları hakkında bkz. Dumlu, Emrullah, **Ticaret Mallarının Zekâtı**, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2008,9-14.

²⁷ Mavsîfî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, **el-İhtiyâr li Ta'fîli'l-Muhtâr,I-V**, Beyrut, 1418, I,148.

²⁸ 2 Bakara,177; 9 Tevbe 60.

²⁹ Dalgın, Nihat, "Zekât Hükümleri",**O.M.Ü.İ.F.D.**,Samsun 2003, s.16, ss: 43-72.

şeklinde dir. Zekât, Allah'ın muhtaçlar için farz kıldığı belli bir paya verilen isimdir.³⁰ Zekât ortalama refah düzeyinin üzerindeki yükümlülerin belirli şartları taşıyan mal varlıklarının muayyen bir miktarını muayyen bir zaman sonra hak sahibi olan alt gelir sahiplerine ulaştırmak üzere Allah rızası için vermeleri anlamındadır.³¹

Zekâtla İlgili Bazı Kavramlar

İnsanın dünya ile ilgili davranışlarının doğruluk değerleri ve ölçütleri, fiziki şartlara uygunlukları ölçüsüne göre belirlenir. Bu ölçüler farklı durumlara göre değişiklikler gösterebilir. Dolayısıyla zekât, ilahi bir emir olarak değiştirilmesi mümkün olmayan farz bir ibadet olmasına rağmen ameli boyutuyla dünyada gerçekleşen bir davranış olmaktadır. Bu yönüyle ekonomik yapıyla yakından ilgilidir. Öyle ise onunla ilgili kavramların doğruluk değerlerinde ve ölçütlerinde değişiklikler olabilir. Bu bakımdan yapılan çalışmalarda zekâtla ilgili kavramlar, ilk önce Hz. Peygamber dönemindeki anlam ve işlevsellikleri açısından ele alınmalı, sonra da yaşanan dönemin ekonomik gerçeklikleri göz önünde bulundurularak değerlendirilmeler yapılmalıdır. Bu süreçte farklı değerler ortaya çıksa da mantık, amaç ve işlevsellik açısından bütünlük ve tutarlılık sağlanmış olacaktır.

Nisap - Zenginlik Sınırı

Fıkıh ilminin belirlediği ölçülere göre, bir kimsenin zekât mükellefi olması için zengin sayılması, yani belli seviyede mal varlığına sahip olması gerekir. Bu zenginliğin alt sınırı, ıstılahta nisap kavramıyla ifade edilir. Kelime olarak (ن ص ب) kökünden gelen نصب, asıl, kaynak, sınır, işaret,³² pay, yorgunluk, bıçak sapı, güneşin battığı yer³³ anlamlarında kullanılır. Bir fıkıh terimi olarak ise, zekât mükellefi olmanın -zengin sayılmanın- başlangıç noktası ve sınırı, kendisine vucubun bağlandığı miktar,³⁴ zekâtın farz olması için gereken miktar³⁵ Şarî'nin zekâtınvucubiyetine alamet kıldığı şey³⁶ gibi anlamlara gelir.

Kur'an-ı Kerimde zekâtla ilgili pek çok ayet olmasına rağmen,³⁷ zenginlik sınırını gösteren her hangi bir açıklama yapılmamıştır. Bu konuyla ilgili bilgiler, Hz. Peygamberin

³⁰ Karadâvî, age, I, 53.

³¹ Erdoğan, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 1998, 492.

³² Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, 492.

³³ İbn. Manzur, I, 761.

³⁴ Muhammed Ravvas, Kal'acı, **el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye el-Müeyesser, I-II**, Beyrut, 2000, II, 1886; Konevî, 132.

³⁵ İbn. Manzur, I, 761

³⁶ İbn. Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz, **Haşiyetü Reddi'l-Muhtar, I-VIII**, İstanbul, 1984- 1985, III, 259.

³⁷ Bkz. 23. dipnot.

sünnetinde genişçe yer almıştır.³⁸ Ancak Hz. Peygamber döneminde kullanılan kavramlar ve ölçüler şekil³⁹ ve oran bakımından sosyal hayat gerçekliğinden hareketle tespit edilmiştir. Zekât için alınan nisap ölçüsü de o dönemin ekonomik gerçekliğinden hareketle belirlenmiş, bu ölçü için kullanılan mallar ise taabbudî olarak değil, piyasada çok kullanıldıkları için seçilmiştir. Dolayısıyla bunların hem kendileri hem de ölçüleri ekonomik göstergelere göre değişebilme özelliğine sahiptir.⁴⁰

Hz. Peygamber döneminde, aynı mallar karşılığında zenginlik ölçüsü olarak belirlenen altın ve gümüş, o dönemin paraları yani fiyat belirleme ölçüleriydi.⁴¹ Toplum, genelde tarım toplumu olduğu için, ölçü olarak alınan mallar da insanların geçiminde birinci derecede kaynak olan ve ekonomik değer taşıyan tahıl ürünleri ve hayvanlardı.⁴² Bu verilerden anlaşılmaktadır ki Hz. Peygamber döneminde zekât vermeyi gerektiren zenginliğin alt sınırı olan nisap; açık, belirli, istikrarlı yani nesnel bir durumu göstermekteydi. Öyle ise bu durum iki şekilde değerlendirilebilir. Birincisi, Hz. Peygamber döneminde piyasa fiyatları göz önüne alındığında zekât ölçüsü olarak belirlenen mal miktarları arasında birbirine yakın bir değer olduğudur.⁴³ Bu konuda Serahsî bize şu bilgiyi vermektedir; "Nisap

³⁸ Hz. Peygamber döneminde zekâta tâbi olan mallar hakkında geniş bilgi için bkz. Yavuz, **İslam'da Zekât Müessesesi**, 103-135; Özek, age, 51-109; Temel Kaçır, *İslam Hukuk Düşüncesinde Mali Mükellefiyetler Açısından Nisap*, (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü.S.B.E, Erzurum, 2013, 28-50).

³⁹ Mesela Hz. Peygamber; "Ölçü Medine ölçüsü, tartı Mekke'nin tartısıdır" buyurmuştur (Nesaî buyu 54; Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistâni, **es-Sünen I-V**, İstanbul, 1992, büyü, 8).

⁴⁰ Bu konuda güzel bir değerlendirme için bkz. Erdoğan Mehmet, **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İstanbul, 1990, ss: 135,139

⁴¹ Altın ve gümüş paralar her ne kadar ayrı iki cins gibi kabul edilseler de mal olma bakımından birleştirilir. Yani mallar her ikisi ile de kıymetlendirilir. Malların iyisi, kötüsü, miktarı bunlarla bilinir. Zekâtın farz oluş ölçütü olmaları da bu mahiyetlerden dolayıdır (Serahsî, III 20; Yavuz, Yunus Vehbi, "Hz. Peygamber Dönemi Hayat Standartlarından Belirlenen Klasik Ölçütler Dikkate Alınarak Zekât Nisabının ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi", **Zekât Nisabı ve Fitre miktarının Çağdaş Parasal Değeri**(Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), 02-03 Ekim 2004, Hotel-Montania, Mudanya-Bursa, 2007, ss:78-96, 83).

⁴² Erdoğan, Mehmet, "Zekât Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi", Ed. Yunus Vehbi Yavuz, **Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri** (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), 02-03 Ekim 2004, Hotel Montania, Mudanya-Bursa, 2007, ss:159-168, 164.

⁴³ İslam'ın ilk döneminde zenginliğin alt sınırı olarak belirlenen nisap Hz. Peygamber tarafından devede 5, koyunda 40, gümüşte 200 dirhem (Buhârî, zekât 38), tarım ürünlerinde ve meyvelerde 5 vesk (Buhârî, zekât 4) olarak belirlenmişti. Sığırdan ise, Muaz b. Cebel'den gelen; "Rasûlullah beni Yemen'e gönderdi ve her 30 sığırdan 2 yaşında erkek veya dişi bir düve, her kırk sığırdan ise üç yaşına basmış bir siğir almamı emretti (Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, **es-Sünen I-VIII**, İstanbul 1992 zekât 8; İbn Mâce, zekât 12; Malik b. Enes, **Muvatta, I-II**, İstanbul, 1992, zekât 12; Tirmizî, zekât 5; Dârimî, zekât 5) hadisine göre nisap 30 sayısı olarak tespit edilmiştir. Altının nisabı ise Hz. Aişe'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber zamanında her 20 dinardan ve bundan fazla meblağda yarım dinar ve her 40 dinardan bir dinar zekât alınırdı (İbn Rüşd, Kadı Ebu'l-Velîd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid I-II**, İstanbul 1985, I, 234).

ölçüsünde kıymete itibar edilir. O dönemde bir koyunun değeri beş dirhemdi. İki yaşında bir dişi devenin fiyatı da kırk dirhemdi. Beş deve de zekât vermenin farz oluşu ne ise 200 dirhemde de odur".⁴⁴Bu konuyla ilgili aynı kanaati, Kamil Miras şu şekilde ifadeleriyle paylaşmaktadır; "O dönemde 200 dirhem gümüş ile 20 miskal altın, satın alma gücü bakımından birbirine eşit derecedeydi. Birçok malî meselede Resul-ü Ekrem, 1 miskal altını 10 dirhem gümüş ile kıymetlendirmişti. Kırk koyun da 200 dirhem gümüş 20 miskal altın değerindeydi. Bunların nisapları arasında denklik bulunduğu gibi zekât miktarları arasında da eşitlik vardı. Yarım miskal altın veya beş dirhem gümüş, orta derecede bir koyun satın alabilirdi".⁴⁵Şah Veliyullah Dehlevî de benzer bir görüşü ifade etmektedir; Develer nisabı doldurunca, beş devenin zekâtının, kendi cinsinden olmayan bir koyun ile ödenmesi emredilmiştir.⁴⁶ Bu da deve gibi iri yapılı bir hayvanın dölünden, döşünden ve yününden faydalanıldığı için 1/8'ini oluşturan zekât miktarı hususunda menfaati bol, koca bir hayvanın yok edilmesi hazır bir menfaatle uzlaştırılması mümkün olmadığından, bir koyun bir devenin 1/8'ine denk sayılmış ve nisap miktarına ulaşan develerin zekâtı olarak verilmesi farz kılınmıştır. Birçok sahîh hadisten geldiği/anlaşıldığı üzere asrı saadette bir deve bazen sekiz bazen on iki koyuna denk kıymette hesap edilmiştir. Bu itibarla deve nisabında beş adet, koyun nisabının asgari miktarı sayılmıştır.⁴⁷İkincisi ise, Hz. Peygamber'in zamanında tespit edilen zekât miktarlarının o dönemin sosyal ve ekonomik gerçekliğine oldukça uygun olmasıdır. Zira bu miktarların satın alma gücü, o dönemde oldukça yüksek bir seviyedeydi. Bu nisap, normal bir ailenin bir yıllık geçimini sağlayacak ölçüdeydi. O dönemde bir kimse 200 dirhem gümüş veya 20 miskal altın para ile normal bir aileyi bir yıl boyunca geçindirebiliyor, gerektiğinde bunlarla kırk koyun, beş deve yahut bir ton hurma satın alabiliyordu. Dehlevî bu konuda da nisap için beş vesk hurma ve tahılın, eşler, çocuklar ve hizmetçilerden meydana gelen bir ailenin bir yıl süre ile ihtiyaçlarını karşılayabileceğini⁴⁸ ifade etmiştir.

Hz. Peygamber dönemindeki tarım ve hayvancılığa dayalı hayat tarzı, durağan bir şekilde asırlar boyu devam etmiştir. Ancak sanayi devriminden itibaren, her alanda çok hızlı bir değişim ve dönüşüm içerisine girilmiştir. Bu süreç, hızlı bir şekilde devam etmiş, günümüzde de etmektedir. O dönemde en büyük sektörler olan tarım ve hayvancılığın hem ekonomideki hacmi küçülmüş hem de üretim şekilleri oldukça farklılaşmıştır. Bununla birlikte ekonomik hayatta sanayi, hizmet, bilgi, bilişim gibi yeni sektörler daha da ağırlıklı

⁴⁴ Serahsî, II, 150.

⁴⁵ Naim, Ahmet-Miras, Kamil, **Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh, I-XII**, Ankara 1976-1978. V, 126.

⁴⁶ Nesaî, zekât 5; Ebû Davud, zekât 2.

⁴⁷ Dehlevî, Şah Veliyullah, **Huccetullahi'l-Bâliğa I-II**, Beyrut 1992/1413, II, 110-111.

⁴⁸ Dehlevî, II, 110-111.

hale gelmiş ve buna bağlı olarak, piyasalarda mal ve hizmet çeşitliliği artmıştır. Değer ölçüm aracı olan altın ve gümüş paralar, yerlerini başka türlü paralara bırakmaya başlamıştır. Ayrıca sosyo-ekonomik değişmelere bağlı olarak Hz. Peygamber döneminde nisap ölçüsü alınan malların değerleri arasında oransal olarak da büyük farklılıklar meydana gelmiştir. Mesela o dönemde 20 miskal altınla 200 dirhem gümüş almak mümkün iken yani altınla gümüş arasındaki oran 1/10 iken, günümüzde bu oran neredeyse 1/50 seviyesindedir.⁴⁹ 20 miskal altınla da artık 40 koyun değil en fazla 10-12 koyun alınabilmektedir. Ayrıca 20 miskal altınla hele 200 dirhem gümüşle bir ailenin bir yıllık ihtiyaçlarının karşılanması da zaten imkânsız hale gelmiştir.

Görelî bir kavram olan zenginlik, bireyin mal varlığının yanı sıra toplumun refah seviyesi ile de yakından ilgilidir. Bu durum, farklı toplumlarda değişiklikler gösterebilir. Dolayısıyla zekât sorumluluğu gerektiren zenginlik ölçütünün toplumların iktisadi durumundan bağımsız olarak değerlendirilmesi, usul açısından yanlış olur ve gerçekçi olmayan sonuçlar doğurabilir. Bu sebeple farklı zamanlarda ve farklı iktisâdi zeminlerde değişik ölçütlerin kullanılması gerekebilir. Durum böyle olunca, günümüzde zekât vermenin alt sınırı olan nisabın belirlenmesinde sosyo-ekonomik gerçekliğe uygun objektif kistasların tespit edilmesi daha doğru bir yaklaşım olabilir. Bu belirleme sabit bir hal almayıp, toplumların ekonomik durumlarına göre sürekli güncellenmesi de gerekebilir.

Yoksulluk-Fakirlik

Fıkıh açısından zekât mükellefliliğinin bağlandığı zenginlik ölçütünün belirlenmesinin yanında zekât alamayacak olanların da tespit edilmesi önemlidir. Fıkıh literatüründe zekât sorumluluğunu gerektiren zenginlik, Nisab-ı Gina, bu sorumluluğu gerektirmediği halde almayı da engelleyen durumlar için ise Nisab-ı İstiğna kavramları⁵⁰ bulunmaktadır. Bunun dışında zekât almayı hak eden durumları ifade eden yoksulluklarla ilgili kavramlar da kullanılmıştır

Yoksulluk olgusu, insanlığın ilk dönemlerinden itibaren hemen her toplumda var olan bir durumdur.⁵¹ Kur'an-ı Kerim, miskin veya fakir⁵² kelimeleri ile ifade ettiği yoksul ve

⁴⁹ 05-10-2012, Altın'ın 1 kg'ı yaklaşık 97,6 bin tl. iken gümüşün fiyatı 1,94 bin tl. dir.

⁵⁰ Kâsânî, II, 477; Naim, Ahmet-Miras, Kamil, V, 322; Erkal, Mehmet, "Nisab" md, **DİA**, I-XLIV, İstanbul, 1988- 2013, XXIII, 138- 140.

⁵¹ Kur'an-ı Kerim, Allah'ın pek çok peygambere zekâtтан bahsettiğini, bildirmektedir (2 Bakara 43; 5 Mâide 12; 19 Meryem 31, 54-55; 21 Enbiya 72-73). Zekâtтан bahsedilen her zaman ve mekânda fakirlik olgusunun var olduğu şüphesizdir.

⁵² Arapça'da sükûnet kökünden türeyen miskin, hiç veya yeteri kadar malı olmayan kimse, zelil zayıf manasına gelir (İsfahânî, 237, İbn Manzûr, XIII, 214 vd.; Kallek, Cengiz, "miskin" md, **DİA**, XXX, 183-184). Fakir kelimesi de Arapça'da; delmek, kazmak, kırmak manalarına gelen ف ق ر kökünden sıfat olup, asıl anlamı "omurgası (fekar) kırılmış (fekar) kimsedir." Bu durumdaki insan gibi, bir işe güç yeti-

yoksulluk kavramına pek çok ayette dikkat çekmiştir⁵³ ama onlarla ilgili her hangi bir tanım yapmamıştır. Demek ki bu tanımları yapmak, yaşayan insanın yetkisinde olmaktadır. Yoksulluğun klasik tanımı. minimum hayat standartlarına erişmek için gerekli olan temel tüketim maddelerine veya bunları elde etmek için yeterli gelire sahip olamama durumu⁵⁴ şeklindedir, Sosyal siyaset açısından ise yoksulluk, bireyin insan hayatına ve şahsiyetine yakışır bir şekilde beslenme, barınma, eğitim ve sağlık gibi temel ihtiyaçlarını karşılayamama veya toplumsal standartların gerisinde kalma ya da hayatın gerektirdiği imkânlardan yoksun olma durumu olarak tanımlanır.⁵⁵ Maddi yönden insan haysiyetine ve şahsiyetine yakışan bir hayat seviyesinin altındaki yetersizlik, toplumun ahlak, aile ve kültür hayatını tehdit eden bir felaket, toplumsal bir risk⁵⁶ ve olumsuzluk⁵⁷ olarak görülür.⁵⁸ Bundan dolayı din de, manevi yönden olduğu gibi maddi açıdan da kendisine yeten insanlardan meydana gelen bir toplumsal yapı tesis etmeyi amaçlamaktadır.⁵⁹ Bu açıdan daha çok yönetim ve sosyal konularla ilgili çalışmaları ile bilinen İslam alimi Mâverdü, dünyanın salahının/kurtuluşunun iki açıdan dikkate alınacağını ifade ederek şunları dile getirmiştir; “Birincisi genel salah olup bu, toplumun genel yapısının düzgün olmasını, ikincisi de özel salah olup toplumu oluşturan bireylerden her birinin durumunun düzgün olmasını ifade eder. Bu iki şey arasında öyle bir ilişki vardır ki birisinin gerçekleşmesi öbürünün varlığına bağlıdır. Zira kişisel durumu düzgün olan bir kişi, dünyanın genel durumunun bozuk, işlerinin karışık olması halinde fesat ateşinin üzerine sıçramasından emin

rememesi, başkasına muhtaç olması sebebiyle maddi bakımdan sıkıntı içinde bulunan kimseye de fakir denir (İsfahânî, age, 383; İbn Manzûr, V, 20-21; Elmalılı'ya göre fakir, nefsinde muhtaç yani geliri ihtiyaçlarına yetmemekle birlikte bazı şeylere malik bulunabilir, fakirliğini gizleyebilir ve hatta cahiller onu zengin sanabilir(2 Bakara 273) miskin ise daha düşükün kimsedir (Yazır, IV, 2574).

⁵³ 2 Bakara 61, 268-273; 3 Âl-i İmrân 181; 4 Nisâ 36, 135; 9 Tevbe 60; 16 Nahl 71; 17 İsrâ 26; 22 Hacc 28; 24 Nûr 22; 18 Kasas 24; 30 Rûm 38; 59 Haşr 8; 69 Hâkka 34; 70 Meâric 24,25...

⁵⁴ Beken, 4.

⁵⁵ <http://www.dernekturk> (05-04-2012)

⁵⁶ Seyyar, Ali, **Sosyal Siyaset Terimleri**, İstanbul 2003, 171.

⁵⁷ Geniş bilgi için bkz. Arpacıoğlu, Özge-Yıldırım, Metin, “Dünya’da ve Türkiye’de Yoksulluğun Analizi”, **N.Ü.İ.B.F.D.**, Niğde 2011, c. 4, s. 2, ss: 60-76.

⁵⁸ Yoksulluğun olumsuzluğunu ifade eden pek çok hadis vardır; Mesela “Allahım! Yoksulluk fitnesinin şerrinden, küfür ve yoksulluktan sana sığınırım (Nesaî,Sehv,90; İstiaze, 16, 29; Ebu Davud, Edeb, 101; Ahmet b. Hanbel Müsned, V36,39,42,44; VI, 57, 207). Ayrıca bkz. Sancaklı Saffet, Fakirlik Ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, 2001,331-378.

⁵⁹ İslami bir yaklaşımla yoksulluk üzerine bir değerlendirme için bkz: Günay, H. Mehmet, “Dinin Ana Gayelerini Gerçekleştirmede Bir Risk Unsuru Olarak Yoksulluk Kültürü”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Konya 2008, s. 11, 303-316; Okumuş, Ejder, “Bir Sosyal Eşitsizlik Örneği Olarak Yoksulluğun Dinî Meşrulaştırımı”, **e-Şarkiyât İlimî Araştırmalar Dergisi- www.e-sarkiyat.com-İSSN=1308, 9633.5, V, Nisan 2011, 1-14.**

olamaz. Buna karşılık dünyanın genel gidişatı düzgün ama şahsî durumu bozuk olan kişi de dünyadan nasip alamaz".⁶⁰

Yoksulluk Türleri

Zenginlik gibi yoksulluk da izafi bir durumdur. Hayatı sürdürmek için gerekli olan ihtiyaçlar, içinde bulunulan zamana, topluma, çevreye ve diğer şartlara bağlı olarak değişir.⁶¹ Yoksulluk, insanın temel ihtiyaçlarını karşılayamadığı, yeterli eğitim ve gelire sahip olmadığı, kendine güvenin hiç ya da düşük düzeyde olduğu ve konuşma özgürlüğü gibi hakların yokluğunda ortaya çıkar.⁶² Dolayısıyla yoksulluğun net bir sınırı belirlenmemiştir ve farklı yaklaşımlarla değişik yoksulluk tanımları yapılmıştır. Bu farklı yaklaşımların sebebi, insan ihtiyaçlarının daha geniş düzeyde düşünülmesidir.

Mutlak Yoksulluk

Mutlak yoksulluk; gelir merkezli yaklaşıma göre, bireyin ya da hane halkının asgari yaşam düzeyini sürdürebilmesi için gerekli en temel ihtiyaçları karşılayamama durumu olarak tanımlanır.⁶³ Gelir ve tüketimleri bu temel ihtiyaçları karşılamakta yetersiz olanlar, mutlak yoksulluk kapsamına girer.⁶⁴ Yani mutlak yoksulluk, insanın var oluşu için gerekli olan ihtiyaç yoksunluğunu, yoksulluk olarak gören bir yaklaşım olmaktadır.

Görelî Yoksulluk

Görelî Yoksulluk; ihtiyaç merkezli yaklaşımda bireyin ihtiyaçları, sadece beslenme, giyinme, barınma gibi temel gereçlerle sınırlandırılmamıştır. Temel ihtiyaçlarını mutlak olarak karşılayabilen ancak kişisel kaynakların yetersizliği yüzünden toplumun genel refah düzeyinin altında kalan ve sosyal açıdan topluma katılması engellenmiş olan insan, görelî yoksul olmaktadır.⁶⁵ Görelî yoksullukta temel ihtiyaçlara ek olarak, sağlıklı içme suyu, alt yapı, eğitim, sağlık, elektrik, ulaşım gibi hizmetlerle, güvenli iş ortamı ve yönetime katılma gibi hususlar da hesaba katılır. Burada "toplumsal dışlanma" kavramı kilit rol oynar ve bu

⁶⁰ Mâverdi, Ebu'l-Hasan, **Edebu'd-Düny'ave'd-Dîn**, Beyrut 1987/1407, 109-110.

⁶¹ Erdoğan, "Zekât Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi", 161.

⁶² Beken, 7.

⁶³ Arpacıoğlu, 63.

⁶⁴ Erdoğan, "Zekât Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi", 161.

⁶⁵ Arpacıoğlu, 63.

dışlanmaya yol açan ihtiyaçların giderilmeme durumu da dikkate alınır.⁶⁶Çünkü bu durum, bireyin sosyal bir varlık olma fonksiyonlarını önemli ölçüde engeller.

Görelî yoksulluğun tanımlanması veya tespitinde kişinin yoksul olup olmadığı, sadece ne kadar gelire sahip olup olmadığına bağlı olmayıp, toplumdaki diğer insanların da ne kadar gelire sahip olduklarına bağlıdır. Hayat standartları toplumlara göre değiştiğinden-tüketim dağılımının düşük dilimine göre belirlenen-yoksulluk çizgisinin de buna göre değiştirilmesi gerekmektedir.⁶⁷ Bu duruma göre bir toplumda kabul edilebilir minimum gelir düzeyinin altında kalan insan, görelî yoksul olarak isimlendirilir. Yoksulluğun mutlak ve görelî olarak ayrılmasının, İslam literatüründeki miskin ve fakir ayrımı ile bir paralellik gösterdiği söylenebilir. Bu şekilde bir ayırım, zekât almanın daha geniş kitleleri muhatap alması açısından önemlidir.

İnsanî Yoksulluk

İnsanî yoksulluk; insanî gelişme kavramını, kişi başı gelir hesaplarının ötesine giderek, kişilik gibi unsurları ve insanın temel ihtiyaçlarına ulaşma düzeyini bir arada değerlendiren bir yaklaşımdır. Buna göre temel insan hak ve yeteneklerini geliştirecek ve sürdüreceği mal, hizmet, altyapı, sosyal ve siyasal haklara erişme yokluğu ve kısıtlanması, yoksulluğun insanî boyutu olarak nitelendirilmektedir.⁶⁸

“İnsanî gelişme” kişinin özgüvenini⁶⁹ ve seçeneklerini artırma süreci olarak tanımlanabilir. Genelde bu seçenekler uzun ve sağlıklı bir hayat, bilgi edinme, tatminkâr bir hayat sürmeyi sağlayacak kaynaklara ulaşma, siyasî, hürriyet ve insan haklarına saygınlık olarak ifade edilir. İnsanın bunlardan bir veya birkaçının sahibi olmaması insanî yoksulluk olarak ifade edilir.

Mutlak yoksulluk kavramında biyolojik insan, görelî ve insanî yoksulluk kavramında ise sosyal bir varlık olarak birey anlayışı hâkimdir. Görelî yoksullukta birey, sadece biyolojik olarak hayatını sürdürebilen değil, sosyal hayatta kendini sürekli yeniden üretebilmesi için gerekli hayat seviyesinin tespit edilmesini ifade eden bir varlık olarak düşünülür.⁷⁰ İnsanî yoksullukta ise biyolojik ve sosyal varlık olan insan anlayışının ötesinde

⁶⁶ Erdoğan, “Zekât Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi”, 162.

⁶⁷ Beken, 11.

⁶⁸ Arpacıoğlu, 63.

⁶⁹ İnsanın kendisini, değerlerini ve toplumunu sevmesi benimsemesi ve onlarla barışık olarak yaşamasını ifade eden özgüven kavramı/duygusu, başarının, büyük işler yapmanın, birey ve toplum olarak kendini geleceğe taşımanın en temel dinamiklerinden biridir.

⁷⁰ Erdoğan, “Zekât Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi”, 161.

negatif haklara⁷¹ sahip bir insan anlayışı hâkimdir. Bu anlayışa göre insan, hiçbir şekilde dışarıdan belirlenmemekte, hürriyet ve güvenlik içerisinde kendisini kendisi olarak ifade etme hakkına ve imkânına sahip olmaktadır.

Toplumların üretim, tüketim, imkân, araç ve alışkanlıkları ekonomik hayatla yakından ilgilidir. Bunlar değişime bağlı olarak sürekli değişirler. Bu açıdan zekât için nisap ölçüsü olarak tespit edilen malların sabit ve değişmez olarak kabul edilmesi doğru değildir. Bunların tespitinde mevcut ekonomik hayatta ağırlıklı olan kalemlerin öne çıkarılması daha doğru olur.⁷²

Yoksulluk ve zenginlik göreceli kavramlar olduklarından, bunların tespitinde de tarihin belli bir döneminde belirlenen ölçüler, sabit ve değişmez olarak kabul edilmemelidir.⁷³ Kur'an-ı Kerim'de bu kavramlarla ilgili bir tanımlama yoktur. Hz. Peygamber'in getirdiği ölçüler ise mevcut ekonomik yapıyı -beşerî durumu- esas almıştır.⁷⁴ Çünkü ilâhî bir emir olan zekâtın kurumsallaşması, beşerî düzlemde gerçekleşmiştir. Bu konuda yapılması gereken, Peygamber dönemindeki ölçüleri değil, o ölçüleri belirleyen anlayışı ve kriterleri göz önünde bulundurmak ve yeni kavramlar üretmek sürekli yeni değerlendirmeler yapmak şeklinde olmalıdır.

⁷¹ Negatif hak kavramı, bir toplumda hiç bir ayırım yapmadan herkese tanınan hakları ifade eder.

⁷² Hz. Ömer'in diyet tazminatı için belirlenen hayvanların pahalılığını ileri sürerek ceza miktarını hayvanların kıymetine denk olarak 800 dinardan 1000 dinara, 8000 dirhemden 10.000 dirheme yükseltmesi, nisap tespitinde bir yaklaşım ve yöntem vermesi açısından önemlidir (Serahsî, XXVI, 78; İbn Rüşd, II, 344).

⁷³ Hz. Peygamber döneminde 10.000 dirhem kıymetinde ev eşyası, silah, zırh, hizmetçi vs. mal varlıkları kullandığı halde ahabdan zekat alanların varlığı düşünüldüğünde, temel zaruri ihtiyaçlarının dışında da olsa altın ve gümüş miktarına malik olanların zengin olduklarını söylemek mümkün değildir (Acar, H. İbrahim, Zekatın Önemi, "Temel İhtiyaçlar ve Nisab Miktarıyla İlgili Değerlendirmeler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2011, s. 18, ss: 129-141. 139).

⁷⁴ Günümüzde sünnetin, Kur'an-ı Kerim'in önüne geçirilmesi yaklaşımı, İslam Hukuku çalışmalarında statik bir anlayışın yerleşmesine sebep olduğu söylenebilir.

Sonuç

Hayatın her alanını kuşatan İslam Dini, insanın her yönlü ilişkilerine de temas etmiştir. Bu bağlamda insanın servet ve kazanca olan eğilimine de olumlu yaklaşmış, ancak zenginliğin belli ellerde toplanmasını değil, refahın tabana yayılmasını teşvik etmiştir. Bunu gerçekleştirmeyi de insanın kişisel merhametine bırakmamış, şart kılmış, temel değer sistemlerinden biri olan ibadetlerin içerisine yerleştirmiştir.

Evrensellik, değişmezliğin yanında değişimi de içine alan bir kavramdır. Burada önemli olan -özellikle din açısından-, bu alanların doğru olarak belirlenmesi ve kavramların ona göre tespit edilmesidir. Fıkıh insan ve insanlığı amaç edinen toplumsal bir olgudur. Bu sebeple insanlığın hayat şartlarını ifade eden toplumsal yapıyla yakından ilgilidir. Bireyin ya da toplumun ekonomik durumu toplumsal yapı kapsamını oluşturduğundan dolayı fıkıhın içeriğinin oluşmasında belirleyici bir konumdadır. Bu bağlamda zekât, evrensel bir ibadet olmasının yanında birey ve toplumun sosyal ve iktisadî durumlarına göre de gerçekleşen ekonomik bir faaliyet olmaktadır. Sosyal ve iktisadî alanlarla ilgili kavramların tanımları büyük ölçüde yapıldıkları dönemlerin özelliklerini yansıtacağından, Kur'an-ı Kerim'in, zekâtın iktisadî durumlarla ilgili kavramlarını tanımlamaması evrenselliği açısından doğrudur. Bu konuda Hz. Peygamberin uygulamaları büyük ölçüde kendi döneminin iktisadi gerçekliğini yansıtmıştır.

Zekâtla ilgili çalışmalarda yapılması gereken, öncelikle Kur'an-ı Kerim'in amaçları Hz. Peygamberin uygulamalarındaki mantık ve mevcut ekonomik gerçekliklerin göz önünde bulundurulmasıdır. İkinci olarak ise zekâtla ilgili temel kavramlar bu verilere göre tanımlanmalı ve gerekirse yeni alt kavramlar da üretilmeli, vasıflamalar ve uygulamalar bu tanımlar üzerinden yapılmalıdır. Sonuçta rakamsal farklılıklar ortaya çıksa da sistem içerisindeki tutarlılık ve bütünlük sağlanmış olacaktır. Bunun meşru zeminini ve yöntemini naslarda ve fıkıh tarihinde bulmak mümkündür.

Kaynaklar

- Acar, H.İbrahim, Zekatın Önemi, "Temel İhtiyaçlar ve Nisab Miktarıyla İlgili Değerlendirmeler", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Konya 2011, s. 18, ss: 129-141.
- Ahmet b. Hanbel, **el-Müsned, I-VI**, İstanbul 1992.
- Âlusi, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin Seyyid Mahmud, **Rûhu'l- Meânî fi Tefsîri'l Kur'ani'l 'azim ve seb'i-l Mesanî, I-XXX**, Beyrut 1403//1983.
- Arpacioğlu, Özge-Yıldırım, Metin, "Dünya'da ve Türkiye'de Yoksulluğun Analizi", **N.Ü.İ.B.F.D.**, Niğde 2011, c. 4, ss: 60-76.
- Beken, Hikmet Gülçin; **Yoksulluk Olgusuna Kavramsal Bir Bakış** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), **M.Ü.S.B.E.**, İstanbul 2006.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, **es-Sahîh, I-VIII**, İstanbul, 1992.
- Certel, Hüseyin, PsikoSoyal Açıdan Zekât, **Atatürk Ün. İ.F.D.**, Erzurum, 1997, s.13, ss: 347-359.
- Dalgın, Nihat, "Zekât Hükümleri" **O.M.Ü.İ.F.D.**, Samsun 2003, s.16, ss: 43-72.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah Abdurrahman, **Sünenü'd-Dârimî**, İstanbul 1992.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah, **Huccetullahi'l-Bâliğa I-II**, Beyrut 1992/1413.
- Demir, Şehmuz, "Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi", **Atatürk Ün. İ.F.D.**, Erzurum 2007, s: 9-30.
- Dumlu, Emrullah, Ticaret Mallarının Zekâtı, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2008.
- _____, "İslam'ın İlk Dönemlerindeki Uygulamalar Ekseninde Kamusal Bir Gelir Olarak Zekât, **Atatürk Ün.İ.F.D**, Erzurum 2010.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, **es-Sünen I-V**, İstanbul, 1992
- Erdoğan, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 1998.
- _____, **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İstanbul, 1990
- _____, "Zekât Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi", Ed. Yunus Vehbi Yavuz, **Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri** (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), 02-03 Ekim 2004, Hotel Montania, Mudanya-Bursa, 2007, ss: 159-168.
- Erkal, Mehmet, "Nisab" md, **DİA, I-XLIV**, İstanbul, 1988- 2013, XXIII, ss: 138-140.

Günay, H. Mehmet, "Dinin Ana Gayelerini Gerçekleştirmede Bir Risk Unsuru Olarak Yoksulluk Kültürü", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Konya 2008, s. 11, ss: 303-316.

<http://www.dernekturk> (05-04-2012).

İsfahânî, Râgıp, el-**Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an**, Mısır 1381/1961.

İbn Kudâme, el-**Muğnive's-Şerhu'l-Kebîr I-X II**, Beyrut 1984.

İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânu'l-Arab, I-XV**, Beyrut, 1994.

İbn Rüşd, Kadı Ebu'l-Velîd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid I-II**, İstanbul 1985.

İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz, **Haşiyetü Reddi'l-Muhtar, I-VIII**, İstanbul, 1984- 1985.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, **es-Sünen I-II**, İstanbul. 1992.

Kaçır, Temel, **İslam Hukuk Düşüncesinde Mali Mükellefiyetler Açısından Nisap**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), A.Ü.S.B.E, Erzurum, 2013.

Kallek, Cengiz, "Miskin" md, **DİA.**, XXX, 183-184.

Karadâvî, Yusuf, **Fıkhu'z-Zekât I-II**, Kahire, 1406 /1986.

Kâsânî Alauddin Ebu Bekir b. Mesud, **Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi, I-VIII**, Beyrut, 1418/1994.

Konevi, eş-Şeyh el-Kâsım, **Enîsü'l-Fukahâ fi Ta'rîfâti'l-Elfâzi'l-Mütedâvileti Beyne'l-Fukahâ**, Cidde 1407/1986.

Kur'ân-ı Kerîm.

Malik b. Enes, **Muvatta, I-II**, İstanbul, 1992.

Mâverdi, Ebu'l-Hasan, **Edebu'd-Düny'ave'd-Dîn**, Beyrut, 1407/1987.

Mavsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, el- **İhtiyâr li Ta'fili'l –Muhtâr, I-V**, Beyrut, 1418.

Muhammed Ravvas, Kal'acı, **el Mevsuatü'l-fikhiyye el-müyesser, I-II**, Beyrut, 2000.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, **es-Sahîh I-III**, İstanbul. 1992.

Naim, Ahmet-Miras, Kamil, **Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh, I-XII**, Ankara 1976-1978.

Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, **es-Sünen I-VIII**, İstanbul 1992.

Okumuş, Ejder, "Bir Sosyal Eşitsizlik Örneği Olarak Yoksulluğun Dinî Meşrulaştırımı", **e-Şarkiyât İlmî Araştırmalar Dergisi- www-sarkiyat.com-ISSN=1308, 9633.5, V, Nisan 2011, ss: 1-14.**

Özek, Ali vd. **İbadet ve Müessese Olarak Zekât**, İstanbul 1984.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b.Ömer b. Hüseyin, et - **Tefsîr-i Kebîr**, I-XXXII, Tahran, trs. XVI.

Sancaklı Saffet, Fakırlık ve Zenginlikle İlgili HadislerÜzerine Bir Deneme, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, 2001, ss: 331-378.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. EbîSehl, **el-Mebsût I-XXX**, , Beyrut, trs.

Seyyar, Ali, **Sosyal Siyaset Terimleri**, İstanbul 2003.

Şa'ban, Zekiyuddin, **İslam Hukuk İlminin Esasları** (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara, 2000.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevde, **es-Sünen I-V**, İstanbul 1992.

Yavuz, Yunus Vehbi, "Hz. Peygamber Dönemi Hayat Standartlarından Belirlenen Klasik Ölçütler Dikkate Alınarak Zekât Nisabının ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi", **Zekât Nisabı ve Fitre miktarının Çağdaş Parasal Değeri**(Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), 02-03 Ekim 2004, Hotel Montania, Mudanya-Bursa, 2007, ss: 78-96, 83).

_____, **İslam'da Zekât Müessesesi**, İstanbul 1972.

Yazır, ElmalılıMuhammed Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili, I-IX**, İstanbul, 1979.

Zeydân, Abdülkerim, **el-Vecîz fî Usûli'l- Fıkh**, Beyrut 2006

A Different Perspective on the Concepts of Poverty and Wealth in the Context of Zakat

Citation/©- Sargin, İ. (2014). A Different Perspective on the Concepts of Poverty and Wealth in the Context of Zakat, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (1), 151-168.

Abstract- *Zakat which is one of the basic values in Islamic worship system is a worship which has social and economic aspect besides the fortifying the servanthood bond between human being and God. For that reason, this is related closely with the economical situation of man and society. Therefore fulfilling conveniently to Zakat's purpose requires to be identified its concepts according to existing economic reality. It is possible to find legality based on basic sources and its method in Fiqh.*

Keywords- *Islam, human, law, fiqh, economy, zakat, nisab, poverty.*

Şâirân-ı Hâssa

Yrd. Doç. Dr. Hikmet TOKER*

Atıf / ©- Toker, H. (2014). Şâirân-ı Hâssa, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14 (1), 169-185.

Öz- 19. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı hânedânının Dolmabahçe Sarayı'nda ikamet etmeye başlamasının ardından, değişen saray yaşantısı, bu mekândaki mûsikî hayatını da etkilemiştir. Yeni sarayın şartlarına göre sarayda hizmet eden kurumlar da şekil değiştirmiş ve diğer dönemlerden çok farklı bir kurumsal yapı meydana gelmiştir. Bu yeni sistemde her biri farklı mûsikî türleri icrâ eden topluluklar kurulmuş ve Mûsikâ-yı Hümâyûn'a bağlı olarak hizmet vermişlerdir. Çalışmamız bu topluluklar arasında yer alan ve sarayda âşık mûsikîsi icrâ etmekle görevli olan Şâirân-ı Hâssa hakkında bilgiler vermektedir. Makalemizde bu topluluğun kurumsal yapısı ve mevcûdu hakkında arşiv belgelerine dayalı olarak sunulan bilgiler yer almaktadır. Ayrıca bu çalışmamızla Şâirân-ı Hâssa mensupları ile alâkalı "Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde" bulunan bazı belgeler gün yüzüne çıkarılmıştır. Son olarak şâirân-ı hâsanın icrâ şekli hakkında elde bulunan mahdût sayıdaki kaynaklardan yararlanılarak bilgiler verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler- Âşık mûsikîsi, saz şâirleri, Osmanlı sarayı, Türk Halk Müziği, Mûsikâ-yı Hümâyûn, Mâbeyn-i Hümâyûn



I. Giriş

I.I. Sınırlar ve Metodoloji

Edebiyat ve müzik tarihimizin önemli figürlerinden olan saz-şâirlerinin Osmanlı saraylarındaki varlıkları hakkında bazı kaynaklarda bilgilere rastlamak mümkündür. Bu çalışmamız Osmanlı hânedânının Topkapı Sarayı'ndan Dolmabahçe Sarayına geçişiyle oluşan yeni saray sistemiyle oluşan kurumlardan olan Şâirân-ı Hâssa hakkında bilgiler vermektedir.

* İstanbul Üniversitesi Devlet Konservatuarı Osmanlı Dönemi Müziği Araştırma Merkezi, e-posta: hikmet_toker@hotmail.com



Topkapı Sarayı'nda sanatkârlar Enderûn'a bağlı odalara alınıyor, bu odalarda bulunan ustalar tarafından verilen eğitimle yetiştiriliyor ve belirli bir seviyeye ulaşanlar sarayda icrâyı sanat etmeye başlıyorlardı. Enderûn teşkilatının kurulduğu ilk yıllarda çeşitli odalarda yürütülen bu fâaliyet IV. Murat'ın(1623- 1640) Seferli Odasını kurmasının ardından ağırlıklı olarak burada yürütülmüştür.¹

Dolmabahçe Sarayı'nın kurulması ve odalara dayalı bu yapılanmanın yok olması ile sarayda yeni bir kurumsal yapılanmaya ihtiyaç duyulmuştur. Bu yapılanmaya göre sarayda bulunan bütün müzik toplulukları Mûsikâ-yı Hümâyûn çatısı altına alınmıştır. Ancak bu kurumlar resmîyette "Mûsikâ-yı Hümâyûna" fiiliyatta ise ise "Mâbeyn-i Hümâyûna" bağlı olarak faaliyet göstermişlerdir. Bu kurumlar şu şekilde örgütlenmiştir:

Çalışmamız yukarıda ismi zikredilen kurumlardan biri olan Şâîrân-ı Hâssa hakkında bilgiler vermektedir. Bu bilgiler Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde gerçekleştirdiğimiz belge taramasına ve yaptığımız literatür incelemesine dayanmaktadır. Bu çalışma ile Şâîrân-ı Hâssa ve kurumsal yapısı hakkında somut bulgular edinilmesi amaçlanmış ve buradan hareketle Osmanlı Sarayı'nda saz-şâîrlerin işgal ettiği mevkînin gözler önüne serilmesi sağlanmaya çalışılmıştır.²

I. II. İslâm Öncesi Devirlerden XIX. Yüzyıla Kadar Türk Saraylarında Bulunan Saz-şâîrlere Bir Nazar:

Doğu Türkleri arasında "saz-şâîr"³ kelimesine karşılık gelen *Bahşı* kelimesi *Baksı* ve *Baksa*'dan türemiştir. Bu kelime Anadolu Türkleri arasında kullanılmamış bunun yerine "*âşık*" kelimesi isti'mal edilmiştir.⁴ *Baksaların* İslam öncesi Türk toplumlarında hastalıklara yardımcı olmak amacıyla kenarları zillerle süslenmiş bir kemençe (Kobuz) ile destanlar okudukları bilinmektedir.⁵ Yukarıda da bahsettiğimiz gibi daha sonra "*bahşı*" adını alan saz-şâîrleri Türk toplumlarında daima var olmuşlardır.

Osmanlı Saray kültürünün prototipi olan Selçuklu saray hayatında şâîrlerin yer bulunduğu tarihi kaynaklarda görülmektedir. Selçuklu hükümdarı Kılıçarslan'a ithâf edilen *Rahâtu's Sudûr* adlı eserde sultanların ölümlerinin ardından iyi bir ad bırakmak için şâîrlere ve fâzîl ne-

¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılar Zamanında Saraylarda Mûsikî Hayatı", *Bellekten*, Ankara 1977, sy. 161, s. 80.

² Hikmet Toker, *Sultan Abdülaziz Döneminde Osmanlı Sarayı'nda Mûsikî*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012, s. 38, 141.

³ Bahaeddin Ögel "saz şâiri" yerine "sazlı destancı" kelimesini kullanmıştır.

⁴ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 6.

⁵ Ögel, s. 7.

dimlerle oturup kalkmaları gerektiği yazılmıştır. Bu durum Selçuklu saraylarında şâîrlerin önemli bir mevki işgal ettiğini göstermektedir.⁶

Halil İnalıcık'ın , *Has-bağçede 'Ays u Tarab* adlı eserinde verdiği bazı bilgilerden, Selçuklu hükümdarları tarafından düzenlenen "toy" larda saz-şâîrlerinin icrâ-yı sanat yaptıkları anlaşılmaktadır. İnalıcık, İbn-i Bibi tarafından kaleme alınan *Muhtasar* adlı eserde ozanların zaferlerden sonra, kopuzlarla destanlar söylediklerine dair bilgiler bulunduğunu beyan etmiştir.⁷

Selçuklu Sultanı Sencer'in emrinde bazı şâîrler bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca Toğan Şah'ın şâîrlere itibar ettiği ve nedimleri arasında bazı şâîrler olduğu bilinmektedir. Bunların dışında birçok Selçuklu emir ve sultanının huzurunda şiirler okuduğuna ve şâîrlerin bu hükümdarlar tarafından himaye edildiğine dair kaynaklarda bilgiler bulmak mümkündür.⁸ Bu şâîrler arasında saz-şâîrleri olduğuna dair müspet bilgiler yoktur ancak Selçuklu devletinin hemen ardından kurulan Osmanlı devletinin ilk yıllarında saz-şâîrlerinin hükümdarlar önünde sıklıkla icrâ-yı sanat ettikleri düşünülecek olursa mezkur şâîrler arasında saz-şâîrlerinin olduğu düşünülebilir.

Osmanlı devletinin kuruluşunun ardından, saray yaşantısı içinde sanatçılar görev almaya başlamıştır. İsmail Hakkı Uzunçarşılı kuruluşun ilk döneminde yaşanan savaşlar ve idarî sıkıntılar sebebiyle saraydaki mûsikî yaşantısının kesintilere uğradığını ancak II. Murâd döneminde saray hayatında mûsikînin önemini artırdığını yazmıştır.⁹ Bu durum saz-şâîrleri için de geçerlidir. Bülent Aksoy , Bertrandon Brocquiere'in hatıratında Edirne'de II. Murat sarayında katıldığı bir ziyafette iki saz-şâîrinin okuduğu kahramanlık destanlarını dinlediğini aktardığını yazmıştır.¹⁰

Bülent Aksoy'un Avrupalı seyyahların gözlemlerini aktardığı çalışmasında saz şâîrlerinin Osmanlı kültür yaşantısında işgal ettikleri mevkiye dair bilgiler verdiği görülmektedir. Örneğin 16. Yüzyılda Osmanlıların yaşantısı hakkında bir kitap yazan Bartholemeus Georgievitz'in "*Türklerin sözsüz müzikte hiçbir hünerleri olmadığını ancak şiirde mahir olduklarını ve şâîrlere âşık adı verildiğini*" beyan ettiği sözlerine Aksoy'un bu çalışmasında yer verilmiştir.¹¹

Saz-şâîrlüğünün Osmanlıların yaşantısında işgal ettiği mevkiye dair birçok kaynaktan bilgiler bulunmaktadır. Fuad Köprülü "*Âşık Tarzının Menşe' ve Tekâmülü*" adlı çalışmasında halkın büyük kısmının, klasik şiir formlarındaki eserlerden ziyade Âşık Edebiyatı formlarında

⁶ Doç. Dr. Adnan Karaismailoğlu , " Selçuklu Sarayında Şiir ve Şâîr", V. *Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Seminerleri*, Konya 1996, s. 134.

⁷ Halil İnalıcık, *Has-bağçede 'Ays u Tarab (Nedimler Şâîrler, Mutribler)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 62.

⁸ Karaismailoğlu, s. 137.

⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı'lar Zamanında Saraylarda Mûsikî Hayatı", *Bellekten*, Ankara 1977, sy. 161, s. 80.

¹⁰ Bülent Aksoy, *Avrupalı Gezginler'in Gözüyle Osmanlılar'da Mûsikî*, Pan Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 29.

¹¹ Aksoy, s. 46.

teelif edilen eserlere teveccüh gösterdiğini belirtmiştir.¹² Yazar ayrıca aşık tarzının sadece avam arasında değil yönetici sınıf arasında da rağbet gördüğünü belirtmiştir.¹³ Köprülü âşık tarzı şairlerin bu yoğun etki alanının hânedân mensuplarını bile kapsadığını belirtmiştir. Yazar bu duruma örnek olarak IV. Mehmet'in eşlerinden olan Afife Sultan'ın eşi Sultan'ın tahttan zorunlu olarak uzaklaştırılması üzerine hece vezniyle yazdığı " bana hayf değil mi? Sultan Mehmed" adlı eseri göstermiştir.¹⁴

Halil İnalçık, edebiyat ve müzik tarihimizin en önemli kaynaklarından olan *Şuara Tezkirelerinde* çoğu zaman hece vezniyle şiir yazar şâirlere yer verilmediğini belirtmiştir.¹⁵ Ancak, bazı şâirlerin halk şiiri icrâcılığının yanı sıra divân şiiri de yazarak bu tezkirelere girebilmiş olduklarını düşünmekteyiz. Bu yüzden bazı önemli tezkirelerde yer alan yeniçeri şâirlerden bahsetmek istiyoruz. Beyânî Tezkiresinde Aşıkî mahlaslı bir saz-şâirinin aslen yeniçeri olduğundan bahsedilmektedir.¹⁶ Önemli şuara tezkirelerinden olan *Latîfî Tezkiresinde* de Hüdâî mahlaslı bir yeniçerinin kayıtlarına rastlanmaktadır.¹⁷ Ünlü edebiyat tarihi araştırmacısı Fuad Köprülü Hicrî onuncu asırda yaşamış bir saz-şâiri olan Öksüz Dede'nin aslen yeniçeri olduğunu beyan etmiştir.¹⁸ Bazı kaynaklarda özellikle halk şiirinin en çok revaç bulduğu 11. Asr-ı hicrîde yeniçeri levend ve sipahi ocaklarından yetişen bazı aşıklara ait eserlerin ülke sathına yayıldığını gösteren bilgiler vardır.¹⁹ Süleyman Şenel âşıkların çeşitli isimlerle sınıflandırıldıklarını belirtmiş, bu sınıflardan birinin ise "Yeniçeri Âşıkları" sınıfı olduğunu beyan etmiştir.²⁰ Evliya Çelebi çöğürün ekseriyetle yeniçeriler tarafından çalınan bir saz olduğunu belirtmiştir.²¹ Ayrıca Evliya Çelebi IV. Murat dönemi sadrazamlarından İpşir Paşa'nın sadaret alayında on iki adet çöğür çalan yeniçeri şairinin katıldığını belirtmiştir.²² Bu bulgular yeniçeriler arasında önemli sayıda saz-şâiri olduğunun göstergesidir.

Erman Artun, Türklerin İslâm'ı kabulünden sonra ortaya çıkan âşık edebiyatının ozan-baksı geleneğinden ayrı bir edebiyat formu olduğunu belirtmiştir. Artun bu formun oluş-

¹² Köprülüzüade Mehmed Fuad, " Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe' ve Tekâmülü", *Milî Tebattuar Mecmuası*, Mart- Nisan 1331, c.1, sy1. ,15.

¹³ Köprülüzüade Mehmed Fuad, " Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe' ve Tekâmülü", s. 16.

¹⁴ Köprülüzüade Mehmed Fuad, " Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe' ve Tekâmülü", s. 24.

¹⁵ Halil İnalçık, *Şâir ve Patron*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2003, s. 52.

¹⁶ Beyânî Mustafa bin Carullah, Haz, Dr. İbrahim Kutluk, *Tezkiretü's-şuara*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997, s. 147.

¹⁷ Latîfî, Haz. Yrd. Doç. Dr. Rıdvan Canım, *Tezkiretü's-şuara ve Tabsıratü'n- Nüzama*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara 2000, s.245.

¹⁸ Köprülüzüade Mehmet Fuad , "Öksüz Dede" *Hayat Mecmuası*, Ankara 13 Teşrinievvel 1927, c. 2, sy. 46, s. 385 .

¹⁹ M. Şakir Ülkütaşır, "Âşık", *İslam Türk Ansiklopedisi*, Âsar-ı İlmiye Kütüphânesi, İstanbul 1941, s. 591.

²⁰ Süleyman Şenel, *Kastamonu'da Âşık Fasılları (Türler, Çeşitler, Çeşitlemeler)*, Kamonu Valiliği İl Özel İdâresi Yayınları, İstanbul 2007, c. I, s. 9.

²¹ Evliya Çelebi, Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, *Seyahatnâme*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, c.1 Kitap1, s. 640

²² Evliya Çelebi, c. 3, s. 281.

masında Bektâşî olan ve ordu şâiri olarak da adlandırılan Yeniçeri saz-şâirlerinin diğer tekkelere mensup şâirlerle birlikte önemli bir rol oynadıklarını belirtmiştir.²³

Yukarıda sıraladığımız bilgiler saz-şâirlerinin Osmanlı devletinin toplum hayatı içinde önemli bir mevki işgal ettiğini göstermektedir. Ayrıca yukarıda özellikle devletin kuruluş yıllarında saz-şâirlerinin saray yaşantısı içinde de yer aldıklarına dair bilgiler verdik. Pekî bu bilgilere dayanarak Osmanlı saray yaşantısı içinde saz-şâirlerinin devamlı olarak kendilerine bir yer buldukları söylenebilir mi?

Bu soruya cevap verebilmek için tarihsel süreçle ilgili elimizde bulunan bazı belgelerden faydalanabiliriz. Bu belgeler saray içerisinde saz-şâirlerinin tam manası ile kurumsal bir yapıya sahip olmasalar da dönem dönem icrâ-yı sanat yaptıklarını gösterir mahiyettedir. Şimdi kısaca bu belgeler üzerinde duralım: Mâbeyn-i Hümâyûndan maaş alanları gösterir mahiyette olan 973 (1565- 1566) yılına ait bir belgede sarayda bulunan müneccimân ve şâirler başlığı altında üç şâirin adı verilmektedir. Bu isimler Mâî, Şefî ve Hayâlidir.²⁴

1163 (1749- 1750) yılının Recep ayında sultanın hazinesinden yapılan harcamaları gösteren başka bir belgede ise çöğür çalan iki adet şâire ihanda bulunulduğu görülmektedir.²⁵

Fuad Köprülü "çöğürücü" kelimesinin Osmanlılarda sıklıkla âşık kelimesine karşılık olarak kullanıldığını beyan etmiştir. Bu durumda sarayda bulunan çöğürçülerin yüksek ihtimalle saz-şâiri olduğu düşünülebilir. "İ.E.SM" dosya tasnifinde bulunan Çöğürücü Âmâ Ahmet Çelebi'ye ait vazife akçesini gösteren makbuz bu açıdan sarayda saz-şâirlerinin varlığı ile ilgili bir delil olarak sunulabilir.²⁶

Diğer bazı kaynaklarda da sarayda bulunan saz-şâirlerine dair bilgilere ulaşmak mümkündür. Fuad Köprülü 18. Yüzyıl saz-şâirleri hakkında bilgi verdiği çalışmasında ünlü nakkaş Levnî'nin aynı zamanda bir saz şâiri olduğunu beyan etmiştir. Köprülü yazısının devamında Levnî'nin ünlü saz şâiri Aşık Ömer'in bir resmini yaptığını belirtmiştir. Bu durum Aşık Ömer'inde Osmanlı seçkin zümresi tarafından tanınan bir sanatçı olduğunu göstermektedir.²⁷ Evliya Çelebi, Celali Hasan Paşa tarafından Uşşak'tan getirilen İtâkî adlı bir saz şâirinin Hasan Paşa'nın isyanı sebebiyle maiyetinin idam edilmesi sırasında pâdişâh IV. Mehmet tarafından affedildiğini ve başta pâdişâh olmak üzere tüm erkândan büyük ihsanlar aldığını belirtmiştir. Ayrıca bu saz şâirinin çok iyi düzeyde çöğür çaldığını beyan etmiştir.²⁸ Şuara tezkirelerinde ve muhtelif kaynaklarda sarayda sultanların çeşitli hizmetlerinde bulunan pekçok şâire ait bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca şehzâdelerin ve çeşitli yöneticilerin emrinde şâirler bulunduğu görülmektedir. Bu şâirlerin bazılarının saz-şâiri olması muhtemeldir.

²³ Doç. Dr. Erman Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 2001, s. 34.

²⁴ BOA, HH.d, 10141.

²⁵ BOA, HH.d, 84

²⁶ BOA, İE. SM, 13/ 1332.

²⁷ M. Fuad Köprülü, *Türk Saz Şâirleri III*, Güven Basımevi, Ankara 1962, s. 395.

²⁸ Evliya Çelebi, c. 5. , s. 143.

II. Şâiran-ı Hâssa

II.I. 19. Yüzyılda Saz- Şâirliği

19. yüzyılda saz-şâirlerinin icrâ şekilleri ve alanlarında değışiklikler meydana geldiği bazı önemli bilim adamlarınca dile getirilmiştir. Âşık mûsikîsi konusunun önemli uzmanlarından olan Süleyman Şenel, bazı âşıkların saraya ve seçkin zümreye hitap edebilmek amacıyla divan edebiyatı şiir tarzına yakın bir tarzı benimsediklerini aktarmıştır.²⁹ 17. Yüzyılda hissedilmeye başlanan bu durum 19. Yüzyılda baskın bir hal almıştır. Bu hususa Fuad Köprülü de değinmiş, mezkur yüzyılda saz-şâirlerinin kalem şâirleri ile rekabet edebilmek için aruz vezniyle yazma ve hece vezni ile yazdığı şiirlerde yabancı kelimeler kullanma heveslerinin arttığını belirtmiştir. Köprülü ayrıca bu yüzyılda saz-şâirlerinin seçkin sınıftan gördükleri teveccühün arttığını ancak bu durumun saz-şâirlerini halk beğenisinden uzaklaştırdığını belirtmiştir.³⁰

Bu yüzyılda saz şâirlerinin büyük şehirlerde önemli bir mevki işgal ettikleri bilinmektedir. Özellikle İstanbul'da âşıkların muazzam bir teşkilata sahip olukları ve "âşıklar kâhyası" denilen bir görevlinin yönettiği bir loncaya bağlı olarak çalıştıkları bazı kaynaklarda belirtilmektedir.³¹ Bu yüzyılda İstanbul'da kurulmaya başlayan "semâî kahveleri" ne âşıkların devam ettikleri bilinmektedir. M. Halid Bayrı bu kahvelerde icrâ edilen şiire "meydan şiiri", icrâcılarına ise "meydan şâiri" demenin uygun olacağını belirtmiştir. Ayrıca Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid dönemlerinde semâî kahvelerinde icrâ-yı sanat yapan şâirlerin adlarını vermiştir. Bu isimler arasında çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde kendisinden ayrıntılı olarak bahsedeceğimiz Gedâyî'nin adı da yer almaktadır.³²

Fuad Köprülü semâî kahvelerinin en meşhurunun Tavuk Pazarı'nda yer aldığını bu kahvenin aynı zamanda âşıklar kahyasının görevini ifa ettiği mekan olduğunu beyan etmiştir.³³

Bu kahvelerde yapılan sanatın icrâ şekilleri hakkında mahdut seviyede bilgi bulunmaktadır. Osman Cemal Kaygılı tarafından yapılan "Semâî Kahveleri" adlı çalışma bu konuda en ayrıntılı bilgilerin verildiği kaynaklardandır. Şâiran-ı Hâssa'nın sarayda yaptığı icrânın bu kahvelerde yapılan icrânın bir benzeri olacağı âşikârdır, bu sebepten yazarın semâî kahvelerinde yapılan icrâ-yı sanat hakkında bilgiler verdiği şu satırları çalışmamıza dâhil etmeyi uygun gördük:

"Bunların oynadıkları oyunlar ya mâni, semâî, koşma, kalenderî, divan, yıldız, fasılları arasın da ayrı bir fasıl teşkil eder, yahut okuyup çalma işi tamamıyla bittikten sonra oyunlara başlanırdı. Bu oyunlar bildiğimiz gibi " Çiftetelli, Köçek. Ağırlama, Kasap, Düşün Havası, Helvazi gibi bir çeşit alaturka polka olan zeybek oyunlarıdır. Bunlardan bıçak oyununu en iyi oynayan Unkapanlı Halid Hâca idi.

²⁹ Süleyman Şenel, "Âşık Mûsikîsi", *DİA*, Türk Diyanet Vakfı, İstanbul 1991, c. 3. s. 554.

³⁰ M. Fuad Köprülü, *Türk Saz Şâirleri (19. Yüzyıl Saz Şâirleri)*, Mill Kültür ,Ankara 1964, s. 525- 526.

³¹ Köprülü, *Türk Saz Şâirleri (19. Yüzyıl Saz Şâirleri)*, s. 526.

³² M. Halid Bayrı, *İstanbul Folkloru*, Baha Yayınları, İstanbul 1972, s. 85.

³³ Köprülü, *Türk Saz Şâirleri (19. Yüzyıl Saz Şâirleri)*, s. 527.

Biraz yukarıda manî, semâî vesaireden bahsederken Divân ile Yıldız demiştim. Bu divanlar gâh koşma gibi, 6-5, gâh da aruz ile yazılırlardı. Hele Yıldız denen şeyi herkes söylemezdi; çünkü makamı ötekilerden büsbütün başka idi."³⁴

Kaygılı kitabının ilerleyen kısımlarında fasılların yapılış şekli hakkında da bilgiler vermiştir; buna göre semâî kahvelerinde şu sıra ile icrâ-yı sanat yapılırdı :

- Semâî kahvelerinde icrâya önce mâni ile başlanırdı.
- Asıl mâni, koşma, semâî faslı başlamadan önce çalgılı kahve muzikası adı verilen bir klarnet, bir çığırta, düdük, bir çifte nâra, bir darbuka, bir zilli maşadan oluşan orkestra mûsikî icrâsına başlardı. Bunlar önce bir marş, sonra bir polka veya polkaya benzer bir kaç eser devamında alafrangaya yakın bir kaç eser, oyun havaları ve bazı türküler seslendirirlerdi.
- Ardından yarım saat ile bir saat civarında süren mâni faslına geçilirdi.
- Sonra sırasıyla koşma, semâî, divan, yıldız ve destan kalenderiye geçilirdi.³⁵

Mehmet Halid Bayrı ise semâî kahvelerinde yapılan icrâ ile alakalı yukarıda verdiği bilgiler dışında bir de özellikle Ramazan aylarında yapılan atışmalar hakkında bilgiler vermiştir. Konumuzla yakından ilgili olduğundan bu konu üstüne verdiği bilgileri çalışmamıza dahil etmek istedik:

"... Bu hazırlıklar tamamlandıktan sonra semâî kahvesini işleten kimse, meydan şâirlerinden birine başvurur, o da elinden geldiği gücünün yettiği kadar hazırlanır bir muamma tertip ederdi. Bu muamma, bir kutunun dış satırlarına okunaklı çalgıcılara mahsus yerine kapısı üzerine asılırdı. Muammayı tertip eden şâire "çığırta" denirdi. İki meydan şâiri bir kahvede birleştiği halde meydanı bu çığırta açar, rakiplerinin mat olması halinde gerek şâirler, gerekse her ikisinin taraftarları arasında münakaşa çıkması ve hatta çarpışılması ihtimali olduğunda çığırta'nın vazifesi böyle bir vaziyeti önlemektir.

Kış ve Ramazan gecelerinde devam eden bu aleme mevsimin yahut Ramazan'ın bitmesiyle nihayet verilirdi. Son gece çığırta, tertip edip astığı muammayı, başka meydan şâirleri çözmemiş ise kendisi çözer kahve sahibinden ücretini ve bir bohça içinde bir takım iç çamaşırından ibaret hediyesini alır, kahveyi ve buraya gelenleri över meydan kapanırdı."

Süleyman Şenel, *Kastamonu Âşık Fasılları* adlı eserinde, M. Fuad Köprülü tarafından Kastamonulu Âşık Fevzi Efendi'den alınan bilgilere dayanarak yazılan ve 1914'de İkdam mecmuasında neşredilen, Tavukpazarında Âşık fasıllarının yapılış şekillerini gösteren tefrikada verilen bilgileri şu şekilde özetlemiştir:

³⁴ Osman Cemal Kaygılı, *Semâî Kahveleri ve Meydan Şâirleri*, Eminönü Halkevi Yayınları, İstanbul 1937, s. 10.

³⁵ Kaygılı, s. 21.

KASTAMONULU AŞIK FEVZİ EFENDİ'YE GÖRE İSTANBUL'DA ÜÇ KISIMLI AŞIK FASLI ŞEKİLLERİ (TÜRLERİ), ÇEŞİTLERİ VE REPERTUAR ELEMANLARI:

BİRİNCİ KISIM (Yapılış Sırasıyla)

Pişrev: (Çukacıoğlu Ali Paşa Peşrevi) Karcığar ile başlayıp, meyânede Hicaz nağmelerini dolaşır.

Taksim: Fasla Giriş (Reis-i Âşıkân Tarafından) Hüseyinî, Hicaz, Sabâ, Evç, Rast veya Kürdî- Hüseyinî makamlarından; kararı, miyanı yerli yerinde gezinmelerle icrâ edilir.

Gazel: (Reis-i Âşıkân tarafından) “Ya Dost” veya “Ya Hû” terennüm girişli.

Beyt-i Müfred: (Reisi-i Âşıkân Tarafından)

Divân: Meclisde bulunan her âşık ayrı ayrı çalar, okur.

Âşıklar Atışması: (Reis-i Âşıkân Tarafından) , Taşlama: (Atışmayı Açış) Mizâhamiz Tekellümlerle. Diğer Âşıklar Tarafından Taşlama: (Sorulu- Cevaplı)

Yanık Kerem: Karcığar makâmında hece vezinli ve milli neşidelerle. [Manzûme, Şiir]

Garip: Hicaz makâmında.

ARA: Yatsı namazı sebebiyle bir saat kadar.

İKİNCİ KISIM:

Taksin+ Gazel: (Reis-i Âşıkân Tarafından) Sabâ makâmında.

Kalenderi: (Reis-i Âşıkân Tarafından) Sabâ makâmında.

Semâî: (Reis-i Âşıkân Tarafından) Evç veyâhut İsfehân makâmlarında müseddes yâhut muhammes (kısımlı)

Destan: (Reis-i Âşıkân Tarafından) Ceng- cû [savaşmakla ilgili] yâhut ahlâkî yâhut hezl-âmiz [şaka ile karışık] destanlar. Meşhûr Destân Çeşitlerinden: Kerbelâ Destânı (Nevâî'nin), İbrahim Destanı (Perverî'nin)

İKİNCİ KISIMIN SONU (Bir, iki, üç âşık birlikte):

Bülbül Koşması: (Daği Makâmında) ve/ veya **Mütezâd** (Acemaşîran makâmında) ve/ veya **Dü- beyt** ve/ veya **Püskük Kâlenderîsi** veya **Perçem** ve/ veya **Kalenderîsi** (Âşık Erzurumlu Emrahın) ve/ veya **Tâhir Zühre Makâmı** ve/ veya **Köroğlu** ve/ veya **Genc Osman** ve/ veya **Sivastapol** ve/ veya **Yemen Destanânı** ve/ veya **Mısır Destânı**.

ÜÇÜNCÜ KISIM: Mummâ.³⁶

Yukarıda hususiyetlerinden kısaca bahsettiğimiz semâî kahvelerinin özellikle 19.yüzyılda birçok önemli merkezde buldukları bilinmektedir. Bu kahvelerin önemli bir özelliği buralardan şöhretleri yayılan pek çok aşığın ülke çapında tanınmasına olanak sağlamasıdır. Bu mekanlardan ünü İstanbul'a yayılan bazı saz şâirlerinin sarayda da icra-yı sanat yaptıkları

³⁶ Şenel, *Kastamonu Aşık Fasılları*, c. I, s. 27.

bilinmektedir. Bu saz şâîrlerinden oluşan topluluk Şâîrân-ı Hâssa adı altında hizmet vermiştir. Şimdi bu topluluk hakkında bilgiler verelim:

II. II. Şâîrân-ı Hâssa Mevcudu Hakkında :

Saz şâîrlerini konu alan birçok çalışmada II. Mahmûd (1808- 1839) döneminde Osmanlı sarayında hizmet etmek üzere bazı âşıkların hizmete alındığına ve Abdülaziz'in vefatından sonra bu âşıklardan kurulu topluluğun görevine son verildiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Şimdi çeşitli yazarlar tarafından verilen bu bilgilere bazı örnekler verelim:

M. Fuad Köprülü II. Mahmûd, Sultan Abdülmecîd (1839- 1861) ve Sultan Abdülaziz (1861- 1876) dönemlerinde saraydan tahsisat alan 20-30 civarında saz-şâîrinin bulunduğunu ve bu âşıkların sultan huzurunda fasıllar yaptığını belirtmiştir.³⁷

Erman Artun II. Mahmûd döneminde saraya bazı saz şâîrlerinin alındığını ve Abdülaziz döneminin sonuna kadar düzenli bir teşkilatları ve loncaları bulunduğunu belirtmiştir. Yazar ayrıca Sultan Abdülaziz devrinden sonra şehir çevrelerinde saz-şâîrlere olan ilginin azaldığını belirtmiştir.³⁸

Saadettin Nüzhet Ergun *Beşiktaşlı Gedâyî* adlı eserinde 19. Yüzyılın önemli saz-şâîrlerinden Gedâyî'nin Sultan huzurunda düzenlenen âşık fasıllarını yönettiğini belirtmiştir.³⁹ Gedâyî hakkında kitap yazan bir diğer isim Yahya Muhtar Dağlı da sarayda âşık fasılları yapıldığı ve Sultan Abdülaziz dönemi boyunca bu fasılları Gedâyî'nin yönettiği yönünde bilgiler vermiştir.⁴⁰

Yukarıda verdiğimiz örneklerde II. Mahmûd dönemi ile II. Abdülhamid dönemleri arasında sarayda kadrolu saz-şâîrleri bulunduğuna dair bilgiler verilmektedir. Ancak bu saz-şâîrlerinden oluşan topluluğun kurumsal bir yapıya sahip olup olmadıkları , kurumsal adları ve mevcudu hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda bize en sahih bilgileri verecek kaynak türü şüphesiz ki arşiv belgeleridir. Şimdi elimizde bulunan belgeler ve diğer kaynaklar aracılığı ile Şâîrân-ı Hâssa'nın kurumsal yapısı hakkında bilgiler verelim.

II. III. Şâîrân-ı Hâssa'nın Kurumsal Yapısı:

Sultan'a ait şâîrlere manasına gelen Şâîrân-ı Hâssa kelimesinin birçok arşiv belgesinde sarayda bulunan saz-şâîri topluluğunu karşıladığı görülmektedir. Ancak bu kelimenin daha sıklıkla Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz dönemlerinde kullanıldığını belirtmek gerekir. Özellikle Abdülaziz döneminde hemen hemen tüm belgelerde saz-şâîrleri topluluğu için Şâîrân-

³⁷ Köprülü, *XIX. Asır Saz Şâîrleri*, s. 526.

³⁸ Artun, s. 42- 43.

³⁹ Sadettin Nüzhet, *On Dokuzuncu Asır Şâîrlerinden Beşiktaşlı Gedâyî*, Sühulet Kütüphanesi, İstanbul tarihsiz, s. IX.

³³ Muhtar Yahya Dağlı, *Bektâşî Edebiyatı'ndan Tokatlı Gedâyî Hayatı ve Eserleri*, Maarif Kitaphânesi, İstanbul 1943, s. 15.

ı Hâssa kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime dışında saz-şâirleri topluluğuna karşılık olarak Mâbeyn- Şâirleri kelimesinin de kullanıldığı arşiv kayıtlarında görülmektedir.

Bir çok kaynak da saz-şâirlerinin ilk defa II. Mahmûd tarafından saraya alındığına dâir bilgiler verilmektedir. Elimizde bulunan bazı belgeler II. Mahmûd döneminde bazı saz-şâirlerinin saraya alındığını doğrular mahiyettedir. II. Mahmûd devrinin sonlarında tanzim edilmiş olduğu anlaşılan 1254 (1838- 1839) tarihli bir defterde sarayda görev yapan bazı saz-şâirlerinin adları görülmektedir. Bu isimler şu şekildedir.

Haşimî	Rıfkî	Ferâhî
Küşâdi	Selimî	Kalbî ⁴¹

Sultan II. Mahmûd döneminde sarayda saz-şâirleri istihdam edildiğine dâir bir başka bilgiye de ilerleyen dönemlere ait bir belgede rastlanmaktadır. Sultan Abdülaziz dönemine ait bir maaş çizelgesinde yukarıdaki listede de adını gördüğümüz Ferâhî'nin Mûsikâ-yı Hümâyûn'dan aldığı 200 kuruş maaşın yanı sıra Sultan II. Mahmûd tarafından kendisine tahsis edilen 100 kuruş maaşı da almaya devam ettiği görülmektedir.⁴²

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı üzere saz- şâirleri II. Mahmûd dönemi ve halefi olan iki oğlu döneminde sarayda hizmet vermiştir. Yine arşiv belgelerinde bu topluluğun başında ser-şâir adı verilen bir şâir bulunduğu dair bilgiler bulunmaktadır. Bu şâirin Mûsikâ-yı Hümâyûna bağlı diğer topluluklarda olduğu gibi kendine bağlı olan müzisyenlerin eğitiminden, icrâya ve personel seçimine kadar hemen her konuda sorumlu olduğu görülmektedir.

Kaynaklarda iki adet ser-şâirin ismine rastlanmaktadır. Bunlar Şair Selimî ve Abdülaziz döneminin hemen tamamında bu görevi üstlenmiş olan Gedâyî'dir. Selimî'nim ser-şâir olduğu, 1278- 1279 (1861- 1863) yıllarına ait bazı maaş kayıtlarından anlaşılmaktadır. Bu kayıtların bulunduğu belgede kendisinden şâir-başı olarak bahsedilmektedir.⁴³ Gedâyî'nin ser-şâir olduğuna dâir ise pek çok kaynakta bilgiler bulunmakatadır. Ayrıca çalışmamızın ilerleyen bölümünde vereceğimiz bir arşiv belgesinde Ahmet bin Mehmet adında bir şahsın ser-şâir olduğu belirtilmektedir.⁴⁴ Bazı kaynaklarda Gedâyî'nin asıl adının Ahmet, baba adının ise Mehmet olduğunun belirtilmesi bu belgede adı geçen ser-şâirin yüksek ihtimalle Gedâyî olduğunu göstermektedir.

Birçok kaynakta Şâiran-ı Hâssa mevcudunun 20 ila 30 kişi arasında değiştiği vurgulanmaktadır. Ancak elimizdeki belgeler bu mevcudun beş ila altı kişi arasında değiştiğini göstermektedir. Şimdi elimizdeki belgelere göre zaman içinde değişiklikler gösteren şâiran mevcudu üzerinde duralım:

Yukarıda verdiğimiz II. Mahmûd dönemine veya hemen sonrasına ait şâiran üyelerini gösteren belgede mezkur dönemde Şâirân-ı Hâssada altı saz-şâirinin hizmet ettiği görülmektedir. Sultan Abdülmecid dönemi ile ilgili elimizde toplu bir maaş listesi bulunmamaktadır. Ancak arşivimizde bu döneme ilişkin bazı şâiran üyelerine ait belgeler bulunmaktadır. Bunlar, çalışmanın şâiran üyelerine ayrılan bölümünde ele alınacaktır. Fakat bu döneme ait olan eli-

⁴¹ BOA, M-ad, 8176, vrk. 14.

⁴² BOA, MB, 113/ 43.

⁴³ BOA, HH.MH, 881/6.

⁴⁴ BOA, MB, 153/ 121.

mizdeki bir belge şâiran mevcudu konusunda bir fikir edinmemize yardımcı olmaktadır. Hazine-i Hâssâ Defterleri dosya tasnifinde yer alan 1265 Teşrinisânî (Kasım- Aralık 1849) tarihli bu belgede Mâbeyn Şâirlerine 430 kuruş aylık maaş verildiği yazılmaktadır. Birçok belgede şâiran üyelerinin 100 ila 200 kuruş arasında değişen bir miktarda maaş aldıkları görüldüğünden mezkur dönemde dört civarında saz-şâirin sarayda görev yaptığı söylenebilir.⁴⁵

Sultan Abdülaziz dönemine ait elimizde şâiran mevcudunu gösteren bazı listeler bulunmaktadır. Bu listeler şu şekildedir:

1278 ve 1279 [1861- 1863] Yılı Şâirân'da Bulunanlar.

Şâir Başı Selim Ağa ⁴⁶	Aşık Mehmed kulları	Ferâhî kulları
İsmail Ağa kulları	Aşık Hasan kulları ⁴⁷	

1284 ve 1286 [1868/ 1871] Yılları Arasında Şâirân'da Bulunanlar.

Şâir Selimî Baba	Şâir Adnî Efendi	Şâir İsmail
Şâir Hasbî	Şâir Fehmî Efendi	Şâir Gedâyî
Şâir Gülşenî ⁴⁸⁴⁹		

1287 [1871/ 1872] Yılı Şâirân Üyeleri.

Ser- Şâir Selimî Efendi	Şâir Adnî Efendi	Şâir Hasbî Efendi
Fehmî Efendi	Şâir Gedâyî Efendi. ⁵⁰⁵¹	

1290 [1874/ 1875] Yılı Şâirân Üyeleri

Şâir Selimî	Şâir Adnî	Şâir Gedâyî
Şâir Hasbî	Şâir Fehmî ⁵²⁵³	

⁴⁵ BOA, HH.d, 932.

⁴⁶ Maaş kayıtlarında Selim Ağa, Selimî Ağa, Selimî Baba ve Selimî Efendi olarak anılan kişiler büyük ihtimalle aynı kişidir. Bu isim farklılıkların katiplerin yaptığı yazım hatalarından kaynaklanmış olma ihtimali yüksektir.

⁴⁷ BOA, MB, 133/ 73.

⁴⁸ 1284 ve 1286 yıllarına ait maaş kayıtlarını gösteren bir defterden.

⁴⁹ BOA, HH.d, 12445

⁵⁰ 1287 yılına âit bir maaş listesinden.

⁵¹ BOA. HH.d, 18924.

Yukarıdaki listelerden de anlaşılacağı gibi şâiran mevcudu birçok kaynakta ifade edildiği gibi 20- 30 sayısına hiç ulaşmamıştır. Yapılan âşık fasılları esnasında dışarıdan davet edilen saz-şâirlerinin de sarayda bulunması halinde bu rakama belki ulaşılmış olabilir ancak elde olan verilere göre saz-şâiri mevcudunun en fazla yedi sayısına ulaştığı görülmektedir.

Çalışmamızın evvelki bölümlerinde bahsettiğimiz gibi bu sanatçılar tarafından yapılan icrânın mahiyeti ile ilgili elimizde net veriler bulunmamaktadır. Ancak yukarıda bahsettiğimiz dönemin âşık mûsikîsi icrâ şeklinin sarayda da var olduğu ve yapıldığı mekana göre bazı küçük değişikliklere uğramasına karşın ana hatlarıyla bahsettiğimiz minvalde icra edildiği söylenebilir.

II. IV. Şâiran-ı Hâssa Mensupları ve Onlar Hakkında Osmanlı Arşivinde Bulduğumuz Bazı Belgeler

Elimizde Şâiran mensupları ile ilgili bazı belgeler bulunmaktadır. Bu belgelerin bazılarında geçen isimler yukarıdaki listelerde yer almamaktadır. Ancak adlarına düzenlenmiş belgelerden, adı geçen kişilerin Şâiran-ı Hâssa'da hizmet ettikleri anlaşılmaktadır.

Sultan Abdülmecid dönemine ait bir belgede Sâzendegân şâirlerinden Rıfka Ağa'nın vefat ettiği ondan münhal olan maaşın yine şâirandan Adnî Ağa'ya devredildiği yazılmaktadır.⁵⁴ Saz-şâiri Adnî'den Sultan Abdülaziz dönemi evrakları içinde de bahsedildiği görülmektedir. Hazine-yi Hassa Muhasebât dosya tasnifinde olan bir evrakta Adnî tarafından maaşı ile ilgili verilmiş bir istida yer almaktadır. Oldukça kötü bir biçimde yazılmış olan ve bir katip tarafından kaleme alınmadığı belli olan bu yazının bizzat Adnî'nin elinden çıkmış olma ihtimali vardır.⁵⁵

1283(1866- 1867) tarihli bir başka belgede şâirandan vefat eden Ali Ağa'nın Zecriye Hazinesinden verilen 100 kuruş maaşının Adnî'ye bağlandığı belirtilmektedir.⁵⁶

Saadettin Nüzhet Ergun, *Beşiktaşlı Gedâyî* adlı çalışmasında Adnî'yi Gedâyî ile aynı dönemde yaşayan şâirlerin arasında göstermektedir.⁵⁷

Ahmet Şükrü Esen tarafından kaleme alınan Gedâyî adlı makalede verilen Gedâyî'nin sağlığında tanıdığı şâirler için söylediği destanda [Şâirnâme] Adnî'nin ve birçok saz-şâirinin adının geçtiği görülmektedir. Adnî'nin adının geçtiği kita şu şekildedir.

Nimeti, Şefkati, Sâmi, Sadâyî ; Azmî, Râhi, Vehbî, Kâmil, Fedâyî

Adnî, Fehmî, Sabri, Dercî, Gedâyî ; Gibi ehl-i dilin kıymeti de var.⁵⁸

Bu destanda yukarıda ismini verdiğimiz saz-şâirlerinden Fehmî'nin de adının geçtiği görülmektedir. Birçok şâirin adının bulunduğu bu destanda şâirandan pek çok şâirin bulunması

⁵² 1290 yılına ait bir maaş listesinden.

⁵³ BOA, HH. MH, 969/ 104

⁵⁴ BOA, HH.d, 653.

⁵⁵ BOA, HH.MH, 767/39.

⁵⁶ BOA, HH. MH, 71/77.

⁵⁷ Saadettin Nüzhet Ergun, *On Dokuzuncu Asır Saz Şâirlerinden Beşiktaşlı Gedâyî*, Sühulet Kütüphânesi, Tarihsiz, s. IX.

⁵⁸ Haz. M.Sabri Koz, *Ahmet Sükrü Esen'e Armağan*, Özal Matbaası, İstanbul 2009, s. 211.

muhtemeldir. Ancak bu şiirde şâîrlerin mahlasları ile anılmaları sebebiyle arşiv belgelerinde çoğu gerçek adları ile kaydedilmiş şahısların hangilerinin bu destanda yer aldığı tam olarak anlaşılamamaktadır.

Yukarıdaki destanda adı geçen Şâîr Fehmî ile ilgili elimizde bir adet belge bulunmaktadır. Bu belgede Şâîr Fehmî'ye padişahın emri ile 600 kuruş maaş bağlandığı belirtilmektedir. Aynı belgede yukarıdaki listelerde de adı geçen Şâîr Hasbî'ye zamimeten⁵⁹ 200 kuruş maaş ihsan edildiği görülmektedir. Şubat 1282 (Şubat- Mart 1867) tarihli bu belgenin bir başka özelliği de şâîranın Mûsikîâ-yı Hümâyûna bağlı olarak faaliyet gösterdiğini gözler önüne sermesidir. Zira bu belgede söz konusu maaşların bağlanması için Mûsikîâ-yı Hümâyûn kumandanı Osman Paşa tarafından bir ilmühaber yazılması gerektiği vurgulanmaktadır.⁶⁰

Buna benzer bir bilgiye 1287 (1870- 1871)tarihli bir belgede ulaşmak mümkündür. Bu belgede yine yukarıdaki listede adı geçen şâîr İsmail'in maaşının kesildiğinin Mûsikîâ-yı Hümâyûn kumandanı İbrahim Bey tarafından bir yazı ile bildirildiği beyan edilmektedir.⁶¹

Elimizde bulunan bir diğer belgede ise şâîrân mensublarından birinin vefatı bildirilmektedir. Bu şâîr, Sultan Abdülaziz'in saltanatının ilk yıllarında vefat eden şâîr Ferâhî'dir. ⁶² Bu saz şâîrinin vefatıyla ilgili bir başka belgede ise ölümünden hazineye bırakılan 100 kuruş maaşının 50 kuruşunun Ahmet adındaki oğluna bağlandığı görülmektedir. ⁶³ Her iki evrakdan Ferâhî'nin 1279 (1862- 1863) tarihinde vefat ettiği anlaşılmaktadır.

Belgelerden adından Ermeni kökenli olduğu anlaşılan Kirkor adında bir saz şâîrinin de sarayda görev yaptığı anlaşılmaktadır. Bu şâîrle ilgili elimizde bulunan 1279 (1862- 1863) tarihli belge şâîr Kirkor Ağa'ya iki yüz kuruş maaş bağlandığını göstermektedir⁶⁴.

Mehmet Bayrak *Alevî Bektâşî Edebiyatında Emeni Aşıkları* adlı eserinde asıl adı Garabed Kalfayan olan Lisâni mahlaslı Kayserili bir saz- şâîrinin II. Mahmûd sarayında hizmet ettiğini belirtmiştir.⁶⁵ Ancak bu eserde şâîranda bulunan Kirkor'la ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Bu kitapta Bursalı Kirkor Serveri adlı bir saz şâîri hakkında bazı bilgiler verilmektedir. Ancak elimizdeki belgeler bu çalışmada bahsedilen Kirkor Serveri ile sarayda bulunan şâîr Kirkor'un aynı kişi olduğunu ispatlayacak evsafa değildir. ⁶⁶

Şâîran mensubları arasında kaynaklarda hakkında en çok bilgi bulunan şâîr çalışmamızın ilk bölümlerinde kendisinden bir kaç kere bahsettiğimiz Gedâyî'dir.

⁵⁹ İlave olarak.

⁶⁰ BOA, HH. MH, 756/97.

⁶¹ BOA, HH. MH, 857/72.

⁶² BOA, MB.İ, 18/57.

⁶³ BOA, A. MKT. MHM, 244/28.

⁶⁴ BOA, MB.İ, 18/ 31.

⁶⁵ Mehmet Bayrak, *Alevî Bektâşî Edebiyatında Emeni Aşıkları [Aşuğlar]*, Öz- Ge Yayınları, Ankara 2005, s. 408.

⁶⁶ Bayrak, s. 484.

Yahya Muhtar Dağlı'nın verdiği bilgilere göre Tokat'ta doğmuştur. Ayrıca Dağlı şâirin babasının bir kereste tüccarı olduğunu belirtmiştir⁶⁷. Bazı kaynaklarda Gedâyî'nin asıl adının Ahmet olduğuna dair bilgiler yer almaktadır. Elimizde bulunan bir belge kesin olmamakla birlikte bu bilgiyi kanıtlar mahiyettedir. Mâbeyn-i Hümâyün şâirleri odasına kömür verilmesi amacıyla yazılan bu istidanın altında ser-şâir Ahmed bin Mehmed adlı bir şahsın mührü bulunmaktadır.⁶⁸Gedâyî'nin sarayda bulunduğu dönemlere ait olan bu belge onun asıl adının Ahmed baba adının ise Mehmed olduğunu kesine yakın bir şekilde gözler önüne sermektedir.⁶⁹

İlköğrenimini tamamlayan Gedâyî yirmili yaşlarına gelene kadar babası ile birlikte ticaretle meşgul olmuştur. Yirmili yaşlarının başında tutulduğu kara sevda yüzünden hasta olan şâir bu hatalıktan kurtulması amacıyla arkadaşları tarafından o dönem Anadolu'da çok revaçta olan saz meclislerine götürülmeye başlanmıştır. Gedâyî'nin saz-şâirliğine ilgisi işte bu meclislerde başlar. Mezkur meclislere devam ederek saz çalmayı öğrenen şâire Gedâyî mahlası da böyle bir saz meclisinde tanıştığı bir Bektâşî babası tarafından verilir.⁷⁰

Askere alınan kadar Tokat'ta saz-şâirliğine devam eden Gedâyî, katıldığı bir muharebede esir düşer ve kısa süreli bir esaret hayatının ardından serbest kaldıktan sonra İstanbul'a yerleşir.

Kısa sürede İstanbul'un en mühim saz-şâirleri arasında giren Gedâyî Beşiktaş ve Üsküdâr Çiçekçi'de semâi kahveleri açmıştır. Özellikle Beşiktaş'ta bulunan kahvesi devrin erkânının uğrak yeri olma özelliğini de taşıyan Gedâyî sarayın da dikkatini çekmiş Şâirân-ı Hâssaya alınan şâir Sultan Abdülaziz devri boyunca burada görev yapmıştır. Uzun yıllar boyunca ser-şâir olarak da görev yapan Gedâyî Abdülaziz'in vefatının ardından şâiranın dağıtılması üzerine Beşiktaş'a dönmüş ve 1317 (1899- 1900) yılındaki vefatına kadar saz-şâirliği ve arzuhalcilik yaparak yaşamını sürdürmüştür.

Sadettin Nüzhet Ergun, okumuş bir şâir olarak nitelediği Gedâyî'nin koşma, divan, semâi, yedekli semâi, gazel ve mani gibi birçok edebiyat formunda eserler verdiğini yazmıştır. Ergun ayrıca Gedâyî'nin eserlerinde tasavvufî konuları işlediğini ve ehl-i beyt muhibbi olması hasebiyle Hz. Hüseyin hakkında üç adet mersiye yazdığını da beyan etmiştir.⁷¹

Ayrıca, Ergun Gedâyî'nin birçok eserinin bestelenmiş olması gerektiğini belirtmiştir. Ancak yazar, bu bestelerden hiçbirine rastlamadığını yazmıştır. Ergun Gedâyî'nin "*Esmey bâd-ı sabâ bir daha cânan ile*" mısraıyla başlayan gazelinin çok meşhur olduğunu belirtmiştir. Bizim Gedâyî'nin eserleri arasında bestelendiğini tespit ettiğimiz tek eseri ise İsmail Demirkıran tarafından bestelenen "*Gönlüm seni sever oldu*" mısraıyla başlayan güftesidir.

⁶⁷ Muhtar Yahya Dağlı, *Bektaşî Edebiyatı'ndan Tokatlı Gedâyî Hayatı ve Eserleri*, Maarif Kütüphanesi, İstanbul 1943, s.3.

⁶⁸ BOA, MB, 153/ 121.

⁶⁹ Bu belgenin bir başka özelliği de mezkur tarihte sarayda şâirlere ait bir daire (oda) olduğunu göstermesidir.

⁷⁰ Dağlı, s. 8-9.

⁷¹ Ergun, s. XII-XIII.

Sonuç

Çalışmamız 19. yüzyılın önemli bir zaman dilimini kapsayan Sultan II. Mahmûd, Sultan Abdülmecid ve Sutan Abdülaziz dönemlerinde sarayda Şâîrân-ı Hâssa adında saz-şâîrlerinden oluşan bir topluluğun mevcut olduğunu gözler önüne sermektedir. Halk müziğinin önemli dallarından olan âşık mûsikîsinin 19. yüzyıl Osmanlı sarayında icrâ edildiği bu çalışma neticesinde belgelerle gözler önüne serilmiştir.

Çalışmamızın bir diğer özelliği Şâîrân-ı Hâssa kurumsal yapısı ve mevcudu hakkında bilgiler vermesidir. Çalışmamızda belgelere dayalı olarak çeşitli dönemlerdeki şâîran mevcutları verilmiştir. Ayrıca Şâîranın bazı mensupları hakkında, yaptığımız arşiv taraması sonucu ulaştığımız belgeler çalışmamıza dâhil edilmiştir. Bu yönüyle çalışmamız ilerleyen dönemlerde Şâîrân-ı Hâssa ve mensupları hakkında yapılacak çalışmalar için kaynak olma niteliği taşımaktadır.

Yapılan literatür taraması sonucunda Şâîrân-ı Hâssa'nın saray içinde yaptığı icrâ hakkında müsbet verilere ulaşmak mümkün olmamıştır. Bu eksiklik dönem İstanbul'unda yapılan âşık mûsikîsi icrâsı hakkında bilgiler verilerek giderilmeye çalışılmıştır. Ancak saray özelinde yapılan icrânın mahiyeti hakkında değişik araştırmacılar tarafından derinlikli çalışmalar yapılmasının gerekli olduğunu vurgulamak isteriz.

Kaynaklar

- Aksoy, B. (2003). *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Mûsikî*. İstanbul : Pan Yayınları.
- Artun, E. (2001). *Aşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. Ankara : Akçağ yayınları.
- Bayrak, M. (2005). *Alevi Bektaşî Edebiyatında Ermeni Aşıkları* . İstanbul: Öz- Ge Yayınları.
- Bayrı, M. H. (1972). *İstanbul Folkloru* . İstanbul : Baha Yayınları .
- Beyânî Mustafa bin Cârullah. (1997). *Tezkiretü'sşuara*. (İ. Kutluk, Dü.) Ankara : Türk Tarih Kurumu.
- Dağlı, M. Y. (1943). *Bektaşî Edebiyatından Tokatlı Gedâyî Hayatı ve Eserleri*. İstanbul : Maarif Kütüphanesi .
- Ergun, S. N. (Tarihsiz). *On Dokuzuncu Asır Şâîrlerinden Beşiktaş'lı Gedâyî*. Suhulet Kütüphanesi.
- Evliya Çelebi, (1999). *Seyahatname*. İstanbul : Yapı Kredi Yayınları .
- İnalcık, H. (2010). *Has-bağçede 'Ayş u Tarab*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2003). *Şâîr ve Patron*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Karaismailoğlu, A. (1996). "Selçuklu Sarayında Şiir". V. *Millî Selçuklu Külütür ve Medeniyeti Seminerleri*. Konya.
- Kaygılı, O. C. (1937). *Semâî Kahveleri ve Meydan Şâîrleri*. İstanbul : Burhaneddin Basımevi.
- Koz, S. (Dü.). (2009). *Ahmet Şükrü Esen'e Armağan*. İstanbul: Özal Matbaası.
- Köprülü, M. (1962). *Türk Saz-şâîrleri III*. Ankara : Güven Basımevi.
- Köprülü, M. F. (1964). *Türk Saz-şâîrleri (19. Yüzyıl Saz Şâîrleri)*. Ankara : Milli Kültür Yayınları.

- Köprülüzâde Mehmed Fuad. (1327), *Hayat Mecmuası*, (Cilt 2, 385). içinde Ankara.
- Köprülüzâde Mehmed Fuad (1331) " Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe' ve Tekâmülü" *Milli Tebettualar Mecmuası*, (Cilt, 5, 46), içinde İstanbul.
- Latifi. (2000). *Tezkiretüş'suara ve Tabsiratü'n Nüzama*. (R. Canım, Dü.) Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Şenel, S. (1991). "Âşık Mûsikî'si". *DİA* (Cilt 3, s. 553- 556). içinde İstanbul: Türk Diyânet Vakfı.
- Şenel, S. (2007). *Kastamonu Âşık Fasılları (Türler/ Çeşitler/ Çeşitlemeler)*. İstanbul: Kastamonu İl Özel İdâresi Yayınları.
- Toker, H. (2012). *Sultan Abdülaziz Döneminde Osmanlı Sarayında Mûsikî*. İstanbul : Marmara Ünivesitesi Sosyalbilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1977). "Osmanlılar Zamanında Saraylarda Mûsikî." *Belleter*(161), 79-114.
- Ülkütaşır, M. Ş. (1941). "Aşık" . *İslam Türk Ansiklopedisi* (Cilt 1, s. 591-599). içinde İstanbul.

Arşiv Kaynakları

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. İE.SM, 13/1332.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. M. ad, 8176, vrk. 14.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. MB. 113/ 43.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. HH. MH, 881/ 6.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. HH.d, 10141.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. HH.d , 932.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. HH.d, 653.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. HH. MH, 767/ 39.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. HH. MH, 71/ 77.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. MB. İ, 18/ 57 .*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. MB. İ, 18/ 131.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. HH.d, 12445.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. HH.d , 18924.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi . HH.d, 84.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi . HH. MH, 857/72.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi . MB, 1537 121.*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi . HH. MH, 756/ 97 .*
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. H.MH, 969/104.*

Special Poets

Citation / ©- Toker, H. (2014). Special Poets, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (1), 169-185.

Abstract- *The changes in the court life that had occurred after the Ottoman Dynasty was relocated in Dolmabahçe Palace during the second half of the 19th century had a certain effect on musical life in the court as well. The institutions in service of the court residents were transformed in accordance with the standards of the new court resulting in a fundamentally different organizational structure than that of the previous periods. In this structure, new ensembles performing various musical genres were founded and served under Mûsikâ-yı Hümâyûn. This study focuses on one of these new ensembles that was commissioned to perform minstrel music (âşık mûsikîsi) namely, the Şâîrân-ı Hâssa of which, in this article, we provide information regarding its structure (faculties) and staff based on relevant archive documents. This study has also unearthed some documents from the Ottoman Archives of Turkish Prime Ministry about the members of the said ensemble. In conclusion, this study aims to inform the reader on the performance style of the Şâîrân-ı Hâssa using the limited amount of reference material.*

Keywords- *Minstrel music, minstrel (folk) poet, Ottoman court, Mûsikâ-yı Humâyûn, Mâbeyn-i Humâyûn*

Sosyolojik Bir Olgu Olarak Dini İhya Hareketlerinin Temelleri

Yrd. Doç. Dr. Satılmış ÖZ*

Atıf / ©- Öz, S. (2014). Sosyolojik Bir Olgu Olarak Dini İhya Hareketlerinin Temelleri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 187-213.

Öz- Dini ihya hareketleri ve bu hareketlerin sonuçları toplumsal bir olgudur. Tarihi süreç içerisinde farklı formlarda ihya hareketi çabasının olduğu görülmektedir. Bu hareketlerin oluşmasına sebep teşkil eden birçok faktör bulunmaktadır. Bu çalışmamızda ihya hareketlerinin çeşitleri ve bu hareketlerin ortaya çıkmasına neden olan toplumsal olgular araştırılmıştır.

Anahtar sözcükler- İhya, fundamentalizm, ıslahat, reform, selefilik, gelenek, modernizm



Giriş

Dini ihya hareketlerinin çeşitleri ve bu hareketlerin ortaya çıkmasına neden olan sosyolojik etkenler araştırmamızın problemini teşkil etmektedir. Bu çalışma yapılırken dokümantasyon yöntemi kullanılmıştır.

İhya, Arapça kökenli bir kelime olup, yeniden canlandırma, diriltme, hayat verme, anlamlarında kullanıldığı gibi, çok iyi duruma getirme, güçlendirme, geliştirme, yeni bir güç anlamlarında da kullanılmaktadır.¹Dinî terminolojide ise, ihya genel olarak; fundamentalizm ve selefilikle eş anlamlı olarak ele alınmış ve dinin her türlü cahiliye unsurlarından ve olumsuzluklarından veya dine sonradan ilave edilen “bid’atlardan” arındırılmasının dinin asıl kimliği olan “selefe” dönüş ile mümkün olacağı ifade edilmesi anlamında kullanılmıştır.² İslam dininde ihya denildiği zaman daha çok eskiye dönüş, yürünmüş yoldan yürüme, doğru adına ne varsa hepsinin ilk dönemde aranması anlaşılmıştır. Bir başka ifade ile selefilik dini ihya hareketi olarak algılanmıştır.³ Ancak genel olarak değerlendirildiği zaman, terminolojik olarak tecdit, reform, teceddüt, ıslahat gibi farklı terimlerle ifade edilmekle birlikte, ihya adına yapılan çalışmaların ve girişimlerin sadece ilk döneme rüçü edilmesi çabasından ibaret olmadığı, bilakis farklı formlarının olduğu görülmektedir.

* Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, e-posta: satilmisoz@hotmail.com

¹ www.tdk.gov.tr, 23/12/2013.

² Ebul Ala Mevduci, *İslam’da İhya Hareketleri*, Pınar Yay., İstanbul 2008, s.46.

³ Mehmet Zeki İşcan, “Selefilğin İhyacılığı ve Dini Düşüncede Yenilik”, *Marife*, 9, 3 (Kış 2009), s.10.

Tarihi süreç içerisinde dejenere olan ya da yok olan dini argümanların yeniden dirilişi ile ilgili hadiseler dünya genelinde sık rastlanan bir husus olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte genel olarak, değişik zamanlar ve mekânlarda ortaya çıkan dinî sapmalar karşısında devamlı olarak ihya hareketlerinin temel amacının bozulan değerlere karşı koymak ve dinin hayatîyetini sağlamak olduğu da ifade edilmektedir.⁴ Gerek geleneksel gerekse semavi dinlerde ihya adına yapılan girişimler, sadece dinin “temelinin” korunması ve bu temelın toplum üzerindeki etkisinin sağlanmasından ibaret değildir. Zaman zaman gelişen ve değişen konjonktür içerisinde de karşılıklı etkileşim halinde dinin aktif bir şekilde modernleşmek suretiyle yer alması gerektiği şeklinde de görülmektedir. Dolayısıyla ihya hareketleri karakteristik olarak farklılıklar arz etmektedir. Bu bağlamda dini ihya hareketlerinin farklı formlarının olduğunu ifade edebiliriz. Bunlardan en dikkat çekici olanları, fundamentalizm ya da selefilik, gelenekçilik ve modernizmdir. Çalışmamız boyunca gerek bu üç farklı kavram gerekse ihya adına yapılan diğer tanımlamalar daha kapsayıcı olması bakımından “ihya” terimi ile ifade edilecektir.

Genel olarak dinlerin tarihlerine bakıldığında zaman ihya hareketlerinin şahsına münhasır bir takım özellikleri olmakla birlikte, birçok özelliklerinin de örtüştüğü kabul edilmektedir.⁵ Mesela Fazlur Rahman Modernist öncesi ıslahat hareketlerinin ortak niteliklerini, İslam toplumunun toplumsal ahlaki açıdan bozulmasına karşı derin ve değişirici ilgi, İslam’ın aslına geri dönüş çağrısı ve dine sonradan karışan hurafelerle mücadele, kadercî hayat görüşünün ezici yükünden kurtulma ve ıslahatın gerekiyorsa silah gücüyle yapılması olarak belirtirken, modernistlerin İslam toplumu için hayati mesele olarak gördükleri hususlarda batı toplumu ve düşüncesini de ön plana aldıklarını ifade eder.⁶

İhya Hareketlerinin Formları

Fundamentalizm

Fundamentalizm, modernizme ve gelenekçi görüşe zıt olarak, dinin temel metinlerine ya da ilk dönemki haline dönme arzusunda olan inanç olarak ifade edilmektedir.⁷ Diğer bilim dallarında da kullanılmakla birlikte her şeyden önce fundamentalizm dinî bir

⁴ Hüsnü Ezber Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhâbiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 1986, s.1.

⁵ Bodur, a.g.t., s.2-3.

⁶ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, (Çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu, Ankara 2004, s.81-85.; *İslami Yenilenme Makaleler III*, (Çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu, Ankara 2004, s.46-48.

⁷ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s.251.; Gülay Ercins, “Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi: Fundamentalizm”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6, 1(2009), s. 652.; Murat Beyazyüz-F. Sevinç Göral Alkan- Erol Göka, “Fundamentalizmin Psikolojisi”, *Avrasya Dosyası*, 13, 3 (2007), s. 355-356.

olgudur⁸ ve temelde, yanılmaz otorite, değişmez standart olarak tanrıyı ve kutsal metinleri merkeze alan bir dünya görüşünü ifade eder.⁹ Köktenci dünya görüşü, hayata dair hiçbir ayrıntıyı atlamaksızın dinî nitelikli evrensel bir sistem meydana getirme çabasıdır.¹⁰ Fundamentalistler kutsal metinlerin literal anlamıyla okunmasını ister, aşırı entelektüel okumaya karşı çıkar, dini çoğulculuğu benimsemezler, dünyevi ve rasyonel yaklaşımlara karşı “eski güzel günlere” dönmeyi isterler.¹¹ Fundamentalist gruplar varlıklarını dayandırdıkları bir takım ilkeleri, kuralları ve normları mutlak kabul ederler ve bunların yorumlanmasını, eleştirilmesini, değiştirilmesini yasaklarlar. Bütün bu ilkelerin “orijinal” hallerinin korunmasına büyük önem verirler.¹² Fundamentalist kavramı tarihi süreç içerisinde farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, 1990’lardan sonra herhangi bir ideolojiye, dine, fikre, sorgulamaksızın dogmatik şekilde inanma ve bu inancını dışındakilere dayatma şeklinde kullanılır olmuştur.¹³

Fundamentalizm teriminin Amerikan Protestanlığına özgü bir kavram ve Evangelik hareketin bir alt türü olduğu, hem modernitenin sonuçlarına bir tepki, hem de Katolik geleneğin reddini içerdiği ve 1910 ile 1915 yılları arasında “The Fundamentals” serisinin yayınlanmasından sonra ortaya çıktığı kabul edilmektedir.¹⁴ Fundamentalizm kavramı başta teolojik bir çerçeve içinde, İncil’in vahiyle gelen ilk ve orijinal halinin esas alınması gerektiğine ve Tanrı kelamının yeniden yorumlanması ile oluşturulan İncil versiyonlarının Hıristiyanlığın esaslarını bozduğuna vurgu yapan dinî kaidelerin genel adı olarak kullanılmıştır.¹⁵ İlk fundamentalist düşünce ve eğilimlerin Pietizm hareketi ile ortaya çıkışından sonra 1920’lerden itibaren Amerikalı Protestanlar arasında çok belirginleşmeye başlamıştır. Başlangıçta kutsal kitabın beşer eliyle değiştirilip değiştirilmediği, Bibel metinlerini oku-

⁸ Martin Riesebrodt, “Fundamentalism And The Resurgence Of Religion”, *Numen: International Review For The History Of Religions*, 47, 3(2000), s. 271.

⁹ Halil Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 3(2010), s. 205.

¹⁰ Aydınalp, a.g.m., s. 205.

¹¹ John J. Macionis, *Sosyoloji*, Çev. Vildan Akan, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2012, s. 508

¹² Beyazyüz- Alkan- Göka, a.g.m, s. 368

¹³ Gülay Ercins, “Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi: Fundamentalizm”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6, 1(2009), s. 656

¹⁴ Victoria S. Harrison, “Modernity, Religious Fundamentalism And The Secularization Thesis”, *The Icfai University Journal Of History And Culture*, 2, 3(2008), s. 10.; Ali Rafet Özkan, “Amerikan Fundamentalizminin Dünü Bugünü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2002), s. 33; Gülay Ercins, “Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi: Fundamentalizm”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6, 1(2009), s. 655; Abdullah Alperen, “Türkiye’de İslami Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, 9(2000), s. 481

¹⁵ Murat Beyazyüz-F. Sevinç Göral Alkan- Erol Göka, “Fundamentalizmin Psikolojisi,” *Avrasya Dosyası*, 13, 3(2007), s. 355-356

yan kişinin metnin lafzına sadık kalması gerektiği tartışmaları baş göstermiş, zamanla bu tartışma, dini hayata uygun bir toplumun nasıl ve hangi yollarla kurulabileceği anlayışına dönüşmüştür.¹⁶ Fundamentalist Hıristiyanların ortak inançlarına göre; dünyadaki bütün Hıristiyanlar gerçek Hıristiyanlığı yaşamamaktadır ve bünyelerinde Hıristiyanlığın özünde olmayan pek çok unsuru bulundurmaktadırlar. İsa zamanında olmayan hususların da, bütün Hıristiyanların hayatından mutlaka çıkarılması gerekmektedir. Yani gerçek manada “öze”, “saf İncil’e” “saf Hıristiyan yaşantısına” dönülmelidir. Bundan dolayı Fundamentalizm tehdit altındaki kimliği korumak ve kayıp kimliği yeniden ihya etmek arzusu ile ortaya çıkmıştır.¹⁷ Günümüzde özellikle Latin Amerika ülkelerinde fundamentalist Hıristiyanlığın ciddi bir artış gösterdiği ifade edilmektedir.¹⁸

Her ne kadar Amerikan Protestanlığına dayansa ve son dönemde İslam’la özdeşleştirilse de fundamentalizm Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm gibi diğer dinlerde de söz konusudur.

Yahudi fundamentalistler, Talmud literatürüne göre doğru biçimde yorumlanmaması halinde Kutsal Kitap’ın bile güvenilir olmadığına inanırlar. Yahudi köktencilerin sadece İsrail’de değil dünyanın her yerindeki Yahudi toplumu içerisinde bulunduğu ifade edilmektedir.¹⁹ Bununla birlikte Yahudi fundamentalistlerin salt literal bir yaklaşım sergilemedikleri de belirtilmektedir.²⁰

Hinduizmde de fundamentalizmin özellikle Müslümanlara karşı Hindu toplumunun çıkarlarını koruma amacıyla oluştuğu ve zaman zaman şiddet eylemleri ile gündeme geldikleri ifade edilmektedir.²¹

Japonya’da Protestan fundamentalizmine karşı Budist karakter taşıyan yeni dinî hareketlerin hızlı bir şekilde yayılma eğiliminde olduğu ifade edilmektedir.²²

İslam dininde fundamentalizm ile gelenekçi fundamentalist, reformcu fundamentalist gibi farklı sınıflandırmalar yapılmakla birlikte²³ Kuran ve Sünnet İslamına sıkı sıkıya

¹⁶ Ali Rafet Özkan, “Amerikan Fundamentalizminin Dünü Bugünü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2002), s. 42

¹⁷ Tunç Eralp, “Hıristiyan Fundamentalizmi” *İlim ve Sanat*, 38 (Mayıs 1995), s. 24.

¹⁸ M. Ali Kirman, “Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler”, *Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1,2(2008), s. 275

¹⁹ Israel Shakon – Norton Mezvinsky, İsrail’de Yahudi Fundamentalizmi, (Çev. Ahmet Emin Dağ), Anka Yayınları, İstanbul 2004, s.47-48.

²⁰ Baki Adam, “Yahudi Fundamentalizmi”, *İslamiyat*, 10,1 (2007), s.31

²¹ Şule Akbulut Albayrak, *Hıristiyan Fundamentalizmi*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2007, s.59-61.

²² Kirman, a.g.m., s. 275

²³ Abdullah Alperen, “Türkiye’de İslami Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, 9 (2000), s. 482

bağlı ve nasların anlaşılmasında akli izahlara yer vermeyen “Selefiyecilik” akımı kastedilmektedir. Bu anlayış nasları olduğu gibi kabul eder ve akli gelişmeleri devre dışı bırakır. Fundamentalistler dine sonradan ilave edildiğini iddia ettikleri her şeyi reddeder, saf hali ile Kuran ve Sünnete dönüşün asıl olduğunu ifade ederler. Fundamentalist anlamda saf hale dönüşüm hiçbir teville ve yenilenmeye gerek duyulmadan lâfzî bir öze mümkündür. Yoksa İslam dininin kaynaklarının orijinalinde aranması ve tefsir, tecdit kavramlarıyla özdeşleştirilmesi değildir. Nitekim Fazlur Rahman, “eğer biri İslam’ın temellerini uygulamaya koymayı istiyorsa o bir fundamentalisttir ve durum böyleyse, bütün iyi Müslümanlar fundamentalisttir” uyarısını yapmıştı.²⁴

Fundamentalizm her ne kadar dini bir kimlikle ortaya çıkmış ve dinin ilk dönemde yaşanan özünü sosyal hayata egemen kılma çabasında olan bir hareketse de, günümüz toplumlarında kazandığı görünüm, modern insanın düşüncesinde oluşturduğu imaj olumsuzdur. Bu bağlamda fundamentalizm, tutuculukla, küresel bir gerilikle, bağınazlıkla, hoşgörüsüzlükle, temel insan hürriyetlerini yok saymakla ve son olarak da dışlayıcılıkla özdeşleştirilmektedir. Geçmişte hangi anlama gelirse gelsin, onun günümüzde ifade ettiği anlam, büyük ölçüde kutsal bir şiddet ya da baskı ve yıkıcılığın kutsanıdır. Bu negatif anlamıyla fundamentalist tez, yalnızca beşerî ve toplumsal huzur için değil, aynı zamanda otantik ve sahih dine yönelik de önemli bir tehdit oluşturur.²⁵ Bu anlayışın oluşmasında siyasal gelişmelerin ve oluşumların etkisi büyük olmuştur. Nitekim fundamentalizm, 2000’lerin başında, Taliban rejiminin, kurmaca olduğu da iddia edilmekle birlikte,²⁶ 11 Eylül ve ardından gelen el-Kaide saldırılarının da etkisiyle Batı literatüründe hızla radikal İslam’ı tanımlayan bir kavram haline dönüşmüştür. Bugün fundamentalist denilince Batı’da, sakallı ya da kara çarşafı, Batılı anlamda modern olmayan bir hayat tarzına sahip İslamcılar akla gelmektedir.²⁷ İslam dini adına bu olumsuz intibah oluşmasının nedenlerinden birisi kavram kargaşasıdır. Nitekim fundamentalizm ile radikalizm aynı anlamda kullanılmaktadır. Oysa birincisi, İslam’ın esaslarına vurgu yapan bütün hareketleri ve düşünceleri içerebilen daha geniş bir kavram iken; ikincisi, yine aynı hareket içerisinde yer alan fakat mevcut rejimleri değiştirmeyi hedefleyen, devrimci yöntemi benimseyen ve bu kapsamda aktif eylemler sergile-

²⁴ John O. Voll, *Modernizm ve Fundamentalizm: İslam Tarihinde Yenilenme ve Reform*, http://isamveri.org/pdfdrq/D056627/1997/1997_VOLLJO.pdf, 18/01/2014, s. 231

²⁵ Antonie Wessels, “The role of Religion In Present-Day Seculer Society”, *Studies in Interreligious Dialogue*, 8, 2(1998), s. 173; Judith T. Shuval, “Stress And Migration”, *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Ed. George Ritzer, Blackwell Publishing, Malden 2009, s.4842.

²⁶ John L.Esposito, *Kutsal Olmayan Savaş İslamcı Terör*, (Çev. Nuray Yılmaz, Ertan Yılmaz), Oğlak Yayıncılık, İstanbul 2003, s.17.

²⁷ Gülay Ercins, “Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi: Fundamentalizm”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6, 1 (2009), s. 656

yen siyasal hareketleri ifade etmektedir.²⁸ Aşırı dinci olarak da ifade edilen radikalizmin siyasal amaçları için dini bir silah olarak kullandıkları iddia edilmektedir.²⁹

M. Ali Kirman, İslamiyet ile Yahdilik dinlerinin yapıları icabı sekülerleşme ve laikleşme sürecine izin vermediklerini, dolayısıyla bu süreçlere karşı reaksiyoner bir yaklaşım sergileyen fundamentalist hareketlerin ortaya çıkmasına uygun zemin hazırladıklarını, bunun da Hıristiyan batı dünyası ile Müslüman toplumlar arasında çatışma alanı meydana getirdiğini iddia etmektedir.³⁰ Bu iddia ihya hareketlerinin ortaya çıkmasını açıklaması bakımından da önem arz etmektedir. Nitekim ihya hareketlerinin ortaya çıkmasının en önemli nedenlerinden birisini şüphesiz karşılıklı etkileşim faktörü oluşturmaktadır. Bu durum dinlerin yapılarının yanında diğer dinlerin yapıları ve reaksiyoner tavırlar olarak birbirlerini etkilemelerinden de kaynaklanmaktadır.

Fundamentalizmin psikolojik bir olgu olduğu ve psikolojik bir fenomen olarak, kişilerin günlük gereksinimlerle başa çıkamamalarından kaynaklandığı da öne sürülmektedir. Bu durumun ise bireyi, varoluşsal kaygıya götürdüğü ve mutlak bir kesinlik arayışına sevk ettiği ifade edilir.³¹ Bununla birlikte, fundamentalizmin radikalizm, fanatizm gibi kavramlarla eş anlamlı olarak kabul edildiği ve bu durumda hastalıklı bir bağlanma biçimi olduğu da ifade edilmektedir.³²

Gelenekçilik

Bir toplumda, eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlar, anane,³³ halkın sahip olduğu manevi psikolojik birikim,³⁴ şeklinde tanımlanan gelenek, genel olarak modern topluma karşı olarak kullanılır ve bilimsel olmayan, duygusal bir toplum özellikleri atfedilir.³⁵

²⁸ Davut Ateş, "İslam Köktencilği: Kökeni, Genel Nitelikleri, Tanımlar ve Sınıflamalar", *Akademik Orta Doğu*, 3, 2 (2009), s. 66.

²⁹ Zafer Cirhinlioğlu-Erol Bulut, "Terör, Din ve Siyaset", *Fırat Üniversitesi SBE Dergisi*, 20, 2 (2010), s. 301.

³⁰ M. Ali Kirman, "Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler", *Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1, 2 (2008), s. 276.

³¹ Michal Striceneç, "Dindarlık ve Bilişsel Süreçler", (Çev. Abdulvahid Sezen), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10, 3 (2010), s. 282.

³² Sema Göka-Erol Göka, "Fanatizmin Psikodinamiği", *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 10 (2009), s. 326

³³ www.tdk.gov.tr, 25/12/2013

³⁴ Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, (Çev. M. Emin Maşalı), Otto Yayınları, Ankara 2011, s. 14

³⁵ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 259.

Din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalarda da geleneksellik, genel olarak halk dindarlığı ile aynı anlamda kullanılır. Geleneksel dindarlıkta kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurlar hâkim durumdadır. Şekilcilik, geleneksellik, taklitçilik, ritualizm ve derin teolojik konulara fazla yer vermemek bu tip dindarlığın karakteristik özellikleri arasında sayılmaktadır.³⁶

Gelenekselcilik, tarihsel süreçte ortaya çıkmış olan Müslüman kimliği ve kültürünün batı tarafından tehdit edildiğini, buna karşı mücadeleye edilerek geleneğin aynı biçimde sürdürülmesi gerektiğini kabul etmekle birlikte, yenilenmenin, özellikle reformun İslam düşüncesinde tarihindeki yansımalarını da bidat olarak addeder.³⁷

Bir ihya çeşidi olarak geleneksellik, dinî konularda herhangi bir şey aranılacaksa bu ancak dini gelenek içerisinde aranmalıdır. Bu gelenekte ilk dönemden başlayan ve süreç içerisinde oluşan tüm dinî argümanları kapsamaktadır. Fundamentalist anlayışın tarihi süreç içerisinde oluşmuş olan tüm birikimi hurafe ve bidat olarak kabul edip reddederken, dinin aslına, ilk haline dönülmesi gerektiği fikrine karşılık, gelenekçi yaklaşımın, tarihi süreç içerisinde oluşan birikimi reddetmediği, bilakis bu sürecin dinin doğasında olan bir yenilenmenin ürünü olduğunu kabul ettiği görülmektedir. Geleneksel düşüncede dinin kurumsallaşması ile birlikte içtihat sistemi bilfiil, her dönemde çalışmış ve toplumsal hayatın unsurları din ile bütünleştirilmiştir.

Mevdudi, cahiliye adetlerinin zamanla tekrar İslam toplumunda yaygınlaştığını İslam'ı en saf haliyle insanlara tekrar anlatacak kişilerin varlığına ihtiyaç duyulduğunu, İslam'ın orijinal haliyle, fakat hayattan çekilmiş bir vaziyette durduğunu, onun tekrar hayatın içine sokulması için müceddide ihtiyaç duyulduğunu ifade eder.³⁸ Müceddidi de İslam'ı her türlü cahiliye unsurlarından olumsuzluklarından kurtarıp, dini asıl kimliğiyle insanlara ulaştırmak isteyen, İslam'ı cahiliyenin bütün dejenerasyonundan korumak, arındırmak ve dini sadece Allah'a ait kılmak için çalışan kimseler olarak tanımlar.³⁹

³⁶ Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999, s.263.

³⁷ Davut Ateş, "İslam Köktenciligi: Kökeni, Genel Nitelikleri, Tanımlar ve Sınıflamalar", *Akademik Orta Doğu*, 3, 2(2009), s. 83; İ. Hakkı Kaynak, "Tarihsel Süreçte Toplumsal Değişimler, Protestanik Tavırlar ve Dini Arınamacılık", *Uluslar arası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi Tarihin peşinde*, 8(2012), s. 201.

³⁸ Ebul Ala Mevdudi, *İslam'da İhya Hareketleri*, Pınar Yay., İstanbul 2008, 42-43.

³⁹ Mevdudi, *a.g.e.*, 46.

Modernizm

İslam modernizmi ile İslam'ın temel kaynakları olan Kuran, sünnete dönüşmek ve tarihi süreç içerisinde oluşan topyekûn mirası kabul etmek fakat bunları ilmî ve rasyonel süreçten geçirerek günün şartlarına göre yeniden yorumlamak kastedilmektedir.⁴⁰

Modernizm çalışmaları genel olarak reformistler olarak adlandırılmışlardır. Bu anlamda dinde reformasyon çalışmalarında, kesin olarak ifade edilememekle birlikte, 1517 yılı başlangıç olarak kabul edilmektedir.⁴¹ Ancak bu tarihin Hıristiyanlıkta var olan reform hareketi için geçerli olduğunu da ifade etmek gerekir. Dinde reform hareketlerinin temel sosyolojik argümanını kilisenin tüm toplumu totaliter bir şekilde kuşatması ve kendi geleneksel yapısını oluşturmak suretiyle modernleşen dünya içerisinde müntesiplerine yeterince hitap edememesi oluşturmaktadır. Hıristiyanlık dinindeki reformasyon hareketi kilisenin gelenekselleşmiş yapısına karşı bir protesto hareketi olmakla beraber, modern çağın gerekliliklerine uyum sağlama çabasıdır. Bununla birlikte bütün dinlerde genel olarak reform hareketlerine zaman zaman rastlanıldığı görülmektedir. Yahudilik dininde de daha sıkı bir bağlılık olmakla birlikte reform hareketleri görülmektedir. Nitekim Moses Mendelssohn (1727-1786) modernist, reformist Yahudi olarak kabul edilmektedir.⁴² Tüm dinlerde görülen reform hareketlerinin farklı formları olmakla birlikte, genel olarak ana amacı gelenek ile modern zamanları birleştirmek, bir dindar olarak modern çağa ayak uydurabilmektir.

İslâm'da reform yapılması düşüncesi tarihi süreç içerisinde sürekli olagelmıştır. Nitekim dinde reform düşüncesi Türkiye'de Cumhuriyet Devri'nin ilk yıllarından itibaren devamlı gündemde olmuş ve bu düşünce sürekli olarak kendisine taraftar bulmuştur. Cumhuriyetin ilk yıllarında yöneticiler, eski köklü kurumları ortadan kaldırıp, yerine Modernizmin ilkelerine uygun yenilerini kurmaya çalışırken, Batı'yı taklide dayalı bir politika uyguladığından dine yaklaşım konusunda da aynı yol takip etmiştir.⁴³

Modernistler, Orta Çağ Müslümanlığının, Kuran'ın normatif İslâmiyetinden birçok noktalarda inhiraf ettiğini öne sürmekteydiler. Onlar, reformcu görüşleri için, Kuran'ı ve Sünneti nihaî referans kabul ediyorlardı.⁴⁴ Modernistlerin ana düşüncesi temel kaynakların

⁴⁰ Mustafa Sönmez, "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2002), s. 147-150

⁴¹ Mehmet Akgöl, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya 1999, s.65.

⁴² William J. Hill, "Proofs For The Existence Of God", *Encyclopedia Of Religion*, (Edt. Lindsay Jones), Thomson Gale, USA 2005, c.11, s. 7422.

⁴³ Hasan Gümüšoğlu, "Modernizmin Din Politikalarına Etkisi ve İtikad Açısından Sonuçları (Cumhuriyetin İlk Yıllarında)", *EKEV Akademi Dergisi*, 17, 57 (2013), s. 298

⁴⁴ Ünver Günay, "İslâm Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme Ve Fundamentalist Eğilimler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, 8 (1998),

günümüz şartlarına göre yeniden yorumlanabilir ve günümüz koşullarına uyarlanabilir olduğu savıdır.⁴⁵

İkbal, Cemalettin Efgani, Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Türkiye'den onları ön-celeyen Namık Kemal ve Genç Osmanlılar ile onları izleyen Mehmet Akif gibiler aynı zamanda İslam modernistleri olarak tasnif edilmişlerdir. Onlar modern dünyada İslamiyet'in yeniden yapılanması için gerekli içtihatların yapılmasında ısrar ediyorlardı.⁴⁶

Modernizm şehirli hareketi olarak tanımlanır. Liderlerinin ve müdafilerinin çoğunun devlet görevlileri, aydınlar veya dinin geleneksel yorumuna karşı çıkan ulema olduğu kabul edilir.⁴⁷

Dini İhya Hareketlerinin Nedenleri

Sosyal Hareketlilik

Toplumsal Değişme

Durkheim toplumsal olguların sadece başka toplumsal nitelikteki olgularla açıklanabileceğini iddia eder.⁴⁸ Dini ihya hareketleri toplumsal olgulardır ve toplumsal nitelikte olan diğer olgulardan bağımsız olarak ele alınamazlar. Dolayısıyla, dini ihya hareketlerinin sebepleri arasında temel sosyolojik olgulardan olan sosyal hareketler önemli bir yer teşkil etmektedir.

Dini ihya hareketlerine yön veren sosyal hareketlerin başında sosyal değişimin geldiği görülür. Özellikle toplumsal değişme olgusunun tüm dinlerde ihya hareketlerinde önemli bir etken olduğu kabul edilmektedir.⁴⁹ Okumuş, tipolojik ve analitik perspektifle ve işlevselci sosyolojinin yardımıyla, toplumsal değişim-din ilişkilerine bakıldığında, toplumsal değişim-din ilişkilerinin diyalektik ve etkileşimsel bir özellik ve karşılıklılık arz ettiğini ifade eder.⁵⁰ Dolayısıyla toplumsal değişme din ilişkisi bağlamında dini ihya hareketleri sosyal değişmeden bağımsız olarak ele alınamaz.

(<http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/236>, 26/12/2013).

⁴⁵ Zafer Cirhinlioğlu-Erol Bulut, "Terör, Din ve Siyaset", *Fırat Üniversitesi SBE Dergisi*, 20, 2(2010), s., 311

⁴⁶ Abdullah Alperen, "Türkiye'de İslami Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, 9 (2000), s. 486; Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", *Bilimname*, 6, 3 (2004), s. 131; Davut Ateş, "İslam Köktenciligi: Kökeni, Genel Nitelikleri, Tanımlar ve Sınıflamalar", *Akademik Orta Doğu*, 3, 2 (2009), s. 82

⁴⁷ Davut Ateş, "İslam Köktenciligi: Kökeni, Genel Nitelikleri, Tanımlar ve Sınıflamalar", *Akademik Orta Doğu*, 3, 2(2009), s. 85

⁴⁸ Emile Durkheim, *İntihar*, (Çev. Özer Ozankaya), Cem Yayınevi, İstanbul 2002, s.5.

⁴⁹ Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, (Çev. M. Emin Maşalı), Otto Yayınları, Ankara 2011, s.43-83.

⁵⁰ Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, 30(2009), s.325.

Hıristiyanlıkta toplumsal değişimin dinin kendi içerisinde çatışma çıkmasına neden olduğu, Rönesans'ın etkisindeki toplumsal değişmelerin reform hareketini doğurduğu kabul edilmektedir. Ayrıca aynı manada ve içerikte olmamakla birlikte, Hz. Osman'la birlikte başlayan toplumsal değişmelerin etkisiyle dini bir takım farklılaşmaların ortaya çıktığı da kabul edilmektedir. Genel olarak ta toplumların değişmeleri ile birlikte dini argümanlarda da değişmelerin olacağı ifade edilmektedir.⁵¹

Sosyologlar genel olarak, her toplumda, tarihi gelişim süreci içerisinde farklı uygarlıklar, kültür ve dinlerle ilişki içerisine girmek suretiyle bir takım sosyo kültürel içerikli değişimlerin ortaya çıktığını kabul etmektedirler.⁵²

Esasında toplumsal yapı bir bütündür ve bunlardan herhangi birisinde meydana gelecek olan değişmeler bir bütün olarak tüm toplumsal olay ve olguları etkileyecektir. Bu değişmelere ve değişmelerin getirmiş olduğu sonuçlara toplumun tüm katmanları aynı derecede tepki göstermemekte, bu tepkiler de farklılıklar arz etmektedir.⁵³ Dinlerin de toplumsal yapı ile karşılıklı ilişki içerisinde olduklarını belirtmek gerekir.

Toplumsal değişmelerin dini ihya hareketlerini bir reaksiyon olarak etkilediği de görülür. Şöyle ki, farklı neden ve etkenlerle değişen toplumsal olgular karşısında dinî olarak zayıfladığını, dinî değerlerin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu düşünen toplumlarda bir reaksiyon olarak ihya hareketi gelişebilmektedir. Bu tür ihya hareketinin daha çok fundamental çerçevede olduğu görülmektedir. Nitekim harici şiddetin toplumsal değişime bağlı olduğu, bu değişim esnasında kabile anlayışının yoğunlaşacağı ve yeni oluşan toplumsal yapıya uyum sağlayamayarak onu yadsıyacağı kabul edilmektedir.⁵⁴ Aynı şekilde hızlı değişimlerin yaşandığı dönemlerde kabileci-köktenci anlayışın da hız kazandığı ifade edilmektedir.⁵⁵ Aynı şekilde dünyaya bir başkaldırı olarak algılanan fundamentalizmin, sosyal ve kültürel değişimlere bir tepki olarak ortaya çıktığı kabul edilmektedir.⁵⁶ Her dönemde sosyal hayat içerisinde meydana gelen bilimsel, teknolojik ve ekonomik değişmeler ve gelişmeler karşısında yetersiz kalan dindarların, bu yetersizliklerini aşabil-

⁵¹ Okumuş, a.g.m., s.336-338.

⁵² A. Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, Filiz Kiyabevi, İstanbul 1995, s. 99,100.

⁵³ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme*, Bilgi Yay., Ankara 1972, s. 27; Ömer Faruk Sinanoğlu, "Toplumsal Değişim ve Din", *Hikmet Yurdu*, 1, 2(Temmuz Aralık 2008), s. 19.

⁵⁴ Zafer Cırhınlioğlu-Erol Bulut, "Terör, Din ve Siyaset", *Fırat Üniversitesi SBE Dergisi*, 20, 2(2010), s. 305.

⁵⁵ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2012, s.35.

⁵⁶ Martin Riesebrodt, "Fundamentalism And The Resurgence Of Religion", *Numen: International Review For The History Of Religions*, 47, 3(2000), s. 271.

menin ancak dinî muhafazakârlık ile mümkün olacağını düşündükleri de olmuştur. Bunun da bir reaksiyon olarak fundamentalizmi doğurduğu ifade edilebilir.

Tarihi süreç içerisinde gelişen değişmelerin, toplumsal yapıyı etkilediği oranda din kurumunu da etkilediği kabul edilmektedir.⁵⁷ Nitekim birçok ihya hareketinin ana teması içerisinde değişen şartlar ve toplumsal yapı imgesi ön plana çıkmaktadır. Dinî alanda yaptığı ihya ve ıslahatlar ile dinin gelenekselleşmesine bir reaksiyon gösteren Hz. Ömer'in çözümlenmelerinde toplumsal değişimin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.⁵⁸ Yine Ebu Hanife (699-767)'nin görüşlerinde toplumsal değişimin etkisi ile dini bir takım uygulamaların da değişebileceği vurgusu dikkat çekmektedir.⁵⁹

Toplumsal Bütünleşme ve Çözüm

Bütünleşme, bir toplumda farklılıkların azaltılarak toplumu oluşturan bireylerin karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde olmalarının sağlanmasıyla kültürel birliğin oluşturulması⁶⁰ olarak, işleyen bir bütüne veya sosyal sisteme sahip olabilmek için sosyal sistemin parçalarının birbiriyle uyum sağlamaları⁶¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Sosyologlar tarafından ise genel olarak, bir toplumda maddi ve manevi kültür unsurlarının bir araya gelerek bir anlam ifade edecek ve işleyen bir bütün oluşturacak şekilde birbirlerini tamamlamaları şeklinde tanımlandığını görmekteyiz.⁶²

İhya hareketlerine sebep olan toplumsal bütünleşme İslam toplumunun kendi içerisinde bütünleşmesi değil, yayılma politikası ile birlikte başka toplumlarla karşılaşması ve onlarla kültürel değerlerinin toplumlar nezdinde bütünleştirilmesidir. Nitekim Mevdudi, kitleler halinde İslam'ı kabul eden insanların önceki cahiliye inançlarını olduğu gibi İslam'a taşıdıklarını, İslamî adı altında rahatlıkla aynı düşünce ve yaşantılarını sürdürme imkânı bulduklarını ifade eder.⁶³ Aynı şekilde, Yunan, Hint ve İran felsefesinin İslam dünyasına

⁵⁷ Ömer Faruk Sinanoğlu, "Toplumsal Değişim ve Din", *Hikmet Yurdu*, 1, 2(Temmuz Aralık 2008), s. 21.

⁵⁸ Bkz. M. Zeki İşcan, *Selefilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2009.; Mustafa Fayda, "Ömer", *İslam Ansiklopedisi*, TDV, c.34, İstanbul 2007, ss. 44-51; Hayri Erten, "Hz. Ömer Döneminde Toplumsal Değişme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1996), ss.297-308.; Muhsin Koçak, "Ömer, Fıkıh" *İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul 2007, ss.51-53.

⁵⁹ M. Zeki İşcan, *Selefilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2009, s. 98-102

⁶⁰ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay. İstanbul 2004, s. 42

⁶¹ Theodore Caplow, *Elementary Sociology*, New York 1971, s.16-17

⁶² Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Sosyoloji*, MEB Devlet kitapları, ty, byy, s.90.; Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul 1976, s.153.; Mustafa Erkal, *Sosyoloji*, Der Yay, İstanbul 2011, s.215.; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay. İstanbul 1998, s.311.; Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1995, s.285.; Jeseoph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, Atilla Kitabevi, Ankara 1996, s. 203.

⁶³ Ebul Ala Mevdudi, *İslam'da İhya Hareketleri*, Pınar Yay., İstanbul 2008, 80

girmesiyle birlikte cahiliye unsurlarının halkın inancında etkin duruma geldiğini belirtir.⁶⁴ İşte İslam toplumunun tanışmış olduğu yabancı unsurlar ile bütünleşmeye başlaması ihya hareketlerinin çeşitleri olarak ifade ettiğimiz çalışmaları beraberinde getirmiştir. Bu yabancı unsurlara karşı dinin bilim ile çatışmayacağını ifade eden ve dini argümanlarda “*icthah*” yapılabileceğini ifade edenler, dinin yeni tanışılan kültür öğelerine karşı “*modernize*” edilmesi gerektiğini savunanlar ve tüm bunlara muhalif olarak “*dinin temellerine*” dönülmesinin yeterli olacağını iddia eden hareketler olmuştur.

Sosyal çözülme ise; bir toplumda ya da toplumu oluşturan bir grupta aynı davranış alışkanlıklarının ve değerlerinin zayıflamaya hatta bağlayıcı olmaktan çıkmaya başlamasıyla baş gösteren toplumsal durum olarak ifade edilmiştir.⁶⁵ Sosyal çözülme, sosyal bütünleşmenin aksine, bir topluluğu meydana getiren sosyal ilişkilerin bütünlüğü bozacak şekilde gevşemesi, inanç ve değerler sistemlerinin etkinliğini yitirmesi, sosyal kurumların yeni norm ve değerlere uyum sağlayamaması, bir toplumda maddi ve manevi kültür unsurlarının bir araya gelerek bir anlam ifade edecek ve işleyen bir bütünü meydana getirecek tarzda birbirlerini tamamlamamaları hali olarak tanımlanmaktadır.⁶⁶

Gerek dinin farklı coğrafyalara dağılması, gerekse bir takım sosyo kültürel nedenlerle dindarlar arasında zaman zaman bazı çözümlerin meydana geldiği görülmektedir. Bu çözülme içerisinde ihya hareketleri bir sebep olarak yer alabildiği gibi, sonuç olarak da yer alabilmektedir. Tüm ihya hareketlerinin toplumsal kabul gördüğü bilinmektedir. Bu kabulün yoğunluğu, dönemlere ve ihya hareketinin içeriğine göre değişmektedir. Dolayısıyla ihya hareketleri aynı zamanda toplumsal bir ayrışma/çözülme beraberinde getirmektedir. Diğer taraftan dinî toplumun, ana unsurlardan ayrılmaya ve toplumsal çözülmenin yoğunlaşmaya başladığı dönemlerde de tekrar bütünleşmenin sağlanması düşüncesi ile ihya hareketleri ortaya çıkmaktadır.

Küreselleşme

Küreselleşme olgusunun genel olarak din ile ilişkilerine bakıldığında zaman üç farklı etkileşim türünün ön plana çıktığı görülür. Bunlardan birincisi dinin küreselleşmeye karşı çıkması, ikincisi küreselleşmeye taraftar olması, üçüncüsünü ise küreselleşmenin dine muhtaç olması şeklinde özetlemek mümkündür.⁶⁷

Sosyal olaylar bağımsız olarak gelişmezler. Birbirlerinden karşılıklı olarak etkilenirler. Küreselleşme olgusu da beraberinde bir takım toplumsal olguları getirmekte ve

⁶⁴ Mevdudi, *a.g.e.*, s. 67.

⁶⁵ Kirman, *a.g.e.*, s. 54.

⁶⁶ Vejdi Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din*, Etüt yay., Samsun 1997, s.18.

⁶⁷ Niyazi Usta, “Küreselleşme ve Din”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6, 17 (2003), s.180.

toplumun diğer unsurlarını etkilediği gibi onlardan da etkilenmektedir. Topluların küreselleşme ile birlikte hızlı değişim özellikleri göstermelerinin yanında, bütünleşme ve çözülme yönünde de aynı mesafeyi kat ettikleri görülmektedir. Bu değişim, çözülme, bütünleşme hatta başkalaşma olguları dini alanda da kendisini göstermektedir. Dinin modernize edilmesi çalışmaları küreselleşmenin artması ile birlikte hız kazanmıştır. Aynı şekilde küreselleşen insanların dinî ve sosyal problemlerine de ulema tarafından çözüm önerileri getirilmeye çalışılmaktadır. Diğer taraftan küreselleşen dünyada dinî hareketliliğin arttığı, yeni dinî oluşumların da bu hareketliliğe paralel bir seyir izlediği görülmektedir.

Genel olarak küreselleşme ile birlikte dini köktencilik arttığı, İslam'ın eski iç dinamiklerini harekete geçirdiği ifade edilmektedir.⁶⁸ Giddens, fundamentalizmin küreselleşmenin bir çocuğu olduğunu, hem ona karşı bir tepki, hem de ondan yararlandığını iddia eder.⁶⁹

Toplumsal Tabakalaşma

İster modern teorilerde olduğu gibi sınıflandırma denilsin, isterse klasik teorilerdeki gibi tabakalaşma denilsin toplumsal bir farklılaşmanın var olduğu sosyolojik bir olgudur. Bu toplumsal farklılaşma sosyal hayatın tüm öğelerinde kendisini göstermektedir. Yine toplumsal hayatın en önemli unsurlarından olan dinî hayat da toplumsal tabakalaşmaya göre şekillenebilmektedir. Nitekim Türk toplumunda da Osmanlı'dan itibaren bir toplumsal farklılaşmanın olduğu ve bu farklılaşma içerisinde dini anlayış ve yaşayışların da ona göre farklılıklar arz ettiği ifade edilmektedir.⁷⁰

Toplumsal tabakalaşmanın dini ihya hareketleri ile olan ilişkisi iki yönlü bir seyir izlemektedir. Birincisi sosyal tabaka ya da sınıfların durumlarına göre benimsedikleri ihya hareketi farklılık gösterebilmektedir. Toplumun farklı tabakalarında bulunan kimselerin, farklı ihya hareketini benimsediği iddia edilebilir. Bu farklılık genel olarak, toplumun sınıfsal olarak alt katmanlarında bulunanların fundamentalist hareketleri benimsedikleri, buna mukabil üst katmanlarında bulunanların da daha modernist akımları benimsedikleri şeklinde yansımaktadır. Ancak bunu var olan sosyal teoriler ile kati bir biçimde ayırmak zordur. İkincisi ise toplumsal farklılaşmanın kendisinin ihya hareketi doğurmasıdır. Nitekim küçük yerleşim birimlerinden büyük kentlere göç eden insanların, yeni yerleşim yerlerinin karmaşıklığına karşı kendi gelenek ve yaşayışlarını korumak için dini hayata farklı bir önem atfettikleri, kendi sınıfları içerisinde de dini argümanların önemli bir yer tuttuğu, bunun

⁶⁸ Hüsnü Ezber Bodur, "Küreselleşmenin Dini Alandaki Etkisi ve Ulus Devlet", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2004), s. 16-18.

⁶⁹ Anthony Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Çev. Osman Akınhay, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 58.

⁷⁰ Abdullah Alperen, "Türkiye'de İslami Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, 9 (2000), s. 477

sonucunda da cemaatleşme ve tarikatlaşmaların arttığı ifade edilmektedir.⁷¹ Şehre yeni gelen kırsal bölge insanların gecekondü bölgelerinde yaşamaya mahkûm olmaları laik modernlik ile İslam arasındaki tezatlığı daha bariz kılmıştır. Dolayısıyla varoşlardaki insanlar, hem ekonomik refahtan hem de siyasal katılımdan mahrum oldukları inancına kapılmışlar ve bunun tedavisinin de İslam'ın köküne dönmekle mümkün olabileceğine inanmışlardır. Diğer yandan, ekonomik ve sosyal kalkınma sürecinde Müslümanlar kimliklerini ifade etmek için geleneksel sembollere sarılmışlardır ki geleneğin önemli bir parçasını din oluşturmaktadır. Aynı şekilde İslam köktencilüğünün şehirleşmenin bir sonucu olarak geleneksel toplumsal bağların çökmesi neticesinde tanık olunan bir gelişme olduğu da iddia edilir.⁷² Daha önce alışık olmadığı toplumsal hayat içerisinde kaybolacağını düşünen topluluklar, korumacı bir zihniyetle temel değerlere sarılmakta ve bunda da daha muhafazakâr değerleri benimsemektedir.

Hıristiyanlıkta reform hareketlerinin başlamasının bir nedeni olarak da orta sınıf tacirlerinin lider olan feodal soyluların yerlerini almaları gösterilmektedir. Ticaret şehirlerarası olmaktan çıkıp uluslararası bir nitelik kazanmaya başlamış, bununla birlikte menkul değerler önem kazanmıştır. Bunun sonucunda yükselen yeni kapitalist sınıf, menkul değerlerini kilisenin kontrolünde değerlendirmek istememiştir. Bu isteksizlik reform hareketlerinin desteklenmesine zemin hazırlamıştır.⁷³

Dini unsurlar

Dinlerin yayılma politikaları, dini ihya hareketlerinin oluşmasının en önemli nedenleri arasında yer almaktadır. Öncelikle dinlerin yayılmaları ile birlikte yeni kültürlerle karşılaşmaları, kültürel öğelerin birbirine karışmasına neden olmuştur. Bu karışıklık ve karmaşanın ayırt edilmesi ihya hareketlerinin en önemli çabaları arasında yer almıştır. Diğer taraftan dinlerin yeni kültürler ile karşılaşmaları kendilerini bu yabancı kültür öğeleri karşısında yenilemelerini ya da bu kültür öğelerini dini olarak konumlandırmalarını gerektirmiştir. Yine dinlerin geniş bir alana yayılmaları ile birlikte dini formlarda bir takım farklılıkların ortaya çıktığı kabul edilmektedir.⁷⁴

Dini ihya hareketlerinden özellikle modernist ve geleneksel tavır takınanların bu tezlerine en önemli argümanı temel nasslar oluşturmaktadır. Zamanın değişmesi ile hükümlerin de değişebileceği, tecdit, müçtehit, içtihat gibi kavramlar ihya hareketlerinin oluş-

⁷¹ Alperen, a.g.m. s. 477

⁷² Davut Ateş, "İslam Köktencilüğü: Kökeni, Genel Nitelikleri, Tanımlar ve Sınıflamalar", *Akademik Orta Doğu*, 3, 2(2009), s. 69-70

⁷³ Ali Erbaş, *Hıristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s.69.

⁷⁴ Hüsnü Ezber Bodur, *Dini İhya Hareketi Olarak Vahhâbiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticelei* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 1986, s. 4.

masına zemin hazırlamışlardır. Nitekim sosyologlar tarafından da Kuran'da doğrudan geçmeyen bir konu ile ilgili olarak içtihat yapılmasının gerekliliğinin farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olduğu kabul edilmektedir.⁷⁵

Din esas itibarıyla de zihinsel bir yenilik ve değişim hareketidir. Hem de bozulmuş olan zihinsel ve sosyal düzeni yeniden kurarak insanlara asıl gayesini anlatmak için ortaya çıkan bir yenilik ve bir değişim hareketidir. Her dini çağrı, toplumsal düzeni yeniden yapılandırma, acıları dindirme, insanları mutluluğa ulaştırmak için çağrıda bulunmaktadır.⁷⁶

İhyanın önemli dini nedenlerinden birisi de dinin gelenekselleşmesidir. Nitekim Mevdudi, felsefenin İslam dünyasına girişiyle birlikte, halkın, geleneksel bir şekil almış olan İslami inançlarının alt üst olduğunu, ulemanın sadece kuru bir bilgiye sahip olup, dini bütün konularıyla yaşama aktaramadıklarını ifade eder.⁷⁷ Bu durağanlaşma dinin gelenekselleşmesini getirmiştir. Gelenekselleşme ile birlikte de, ya dinin köklerine sıkı bir şekilde sarılma, ya da farklı arayışlar içerisine girilmesi sonucu ortaya çıkmıştır.

Dinin ortaya koyduğu ahlak ve kaide prensipleri ile dini teşkilat meselesinin de dini itirazlara konu teşkil ettiği kabul edilmektedir. Karışık bir teşkilat ve hiyerarşinin söz konusu olduğu hallerde, ilk cemaatlerin sadeliğine dönme gereğinin bir ikaz konusu olabileceği ifade edilmektedir.⁷⁸

Dini fundamentalizmin en önemli argümanlarından birisini de yine dini metinler oluşturmaktadır. Nitekim modern dünya ile bütünleşme çabası içerisinde olan reformist hareketlere karşı fundamentalist eğilimler dini metinlerin aslına dönülmesi, dünyanın terk edilmesi, kadere rıza gösterilmesi, tevekkül gibi unsurları kullandıkları görülmektedir.

Özellikle reform hareketlerine neden olan bir diğer dini unsur da dini ruhban sınıfının oluşmasıdır. Nitekim Hıristiyanlıkta 16. Yüzyıla gelindiğinde kilisenin tanrı adına tüm işlemleri gerçekleştirdiği, bir takım siyasi görevleri üstlendiği, kutsal metinlerin yorumlanmasının sadece ruhban sınıfına tahsis edildiği görülmektedir. Tüm bu oluşumlar Hıristiyanlıkta reform hareketinin gelişmesine sebep teşkil etmektedir.⁷⁹

⁷⁵ Zafer Cirhnlıoğlu-Erol Bulut, "Terör, Din ve Siyaset", *Fırat Üniversitesi SBE Dergisi*, 20, 2(2010), s. 310.

⁷⁶ İ.Hakkı Kaynak, "Tarihsel Süreçte Toplumsal Değişimler, Protestanlık Tavrılar ve Dini Arınmacılık", *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi Tarih'in Peşinde*, 8(2012), s. 198-199.

⁷⁷ Ebul Ala Mevdudi, *İslam'da İhya Hareketleri*, Pınar Yay., İstanbul 2008, s. 69.

⁷⁸ Hüsnü Ezber Bodur, *Dini İhya Hareketi Olarak Vahhâbiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 1986, 6

⁷⁹ Ali Erbaş, *Hıristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 67.

Karşılıklı etkileşim

İhya hareketlerinin ortaya çıkmasının en önemli nedenlerinden birisi de yine ihya hareketlerinin kendisidir. Özellikle semavi dinlerde modernleşme iddiası ile ortaya çıkan ihya hareketlerinin aynı zamanda etki tepki ilişkisi içerisinde, karşı oluşumların ortaya çıkmasına da zemin hazırladığı görülmektedir. Genel olarak fundamentalist hareketlerin modernleşme hareketlerine karşı oluşan bir tepki olduğu, modernite ile çatışmanın, hatta gelenek ile modernleşme arasındaki gerilimin sonucu olduğu kabul edilmektedir.⁸⁰ Fazlur Rahman'da İslam'da sünnî ortodoksinin, bir doktrin ve pratikler bütünü olarak ortaya çıkışını büyük ölçüde daha önceki mezhepsel gelişmelere borçlu olduğunu ifade etmektedir.⁸¹

Fundamentalist hareketler her ne kadar modernleşmeye tepki olarak ortaya çıkmış olsa da, özellikle siyasal İslam'ın temsilcilerinin modern fikirleri ve kavramları kullandıkları da görülmektedir.⁸²

Geleneksel ve modernist hareketlerin de aynı şekilde fundamentalist hareketlere karşı oluşan tepkilerden beslendiğini ifade etmek gerekir. Fundamentalist hareketlerin getirmiş olduğu yaşam biçimi ve anlayış tarzını benimsemeyen düşünürlerin modernist hareketler içerisine girdikleri müşahade edilmektedir.

Ekonomik, Bilimsel ve Teknolojik Gelişmeler

Her ne kadar modernleşen Avrupa'nın İslam dünyasında fundamentalist anlamda ihya hareketlerinin asıl sebebi olmadığı kabul edilse ve ihya hareketlerin 18. Yüzyıldan itibaren görülmeye başlandığı ifade edilse de⁸³ ekonomik, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin dini ihya hareketlerine olan etkisi inkar edilemez. Nitekim ihya hareketleri sadece Avrupa'nın modernleşme süreci ile ilişkilendirilse bile, bu süreç son dönemde ortaya çıkan bir durum değil, devam edegelen bir olgudur. Küreselleşen sosyo-kültürel ve ekonomik hayat beraberinde bir takım sosyal eşitsizlikler de getirmiştir. Bu sosyal eşitsizlikler içerisinde ekonomik olanı modern zamanlar için en dikkat çekici olanıdır. Bu eşitsizlikler karşısında çaresiz kalan İslam ülkeleri tek çareyi dinin temellerine dönülmesinde görmüş ve selefi

⁸⁰ Abdullah Alperen, "Türkiye'de İslami Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, 9 (2000), s. 478.; Gülay Ercins, "Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi: Fundamentalizm", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6, 1 (2009), s. 661-662.; İ. Hakkı Kaynak, "Tarihsel Süreçte Toplumsal Değişimler, Protestanlık Tavrılar ve Dini Arınmacılık", *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi Tarihin Peşinde*, 8 (2012), s. 195.

⁸¹ Fazlur Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, Pınar Yayınları, İstanbul 2008, s. 49.

⁸² Gülay Ercins, "Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi: Fundamentalizm", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6, 1(2009), s. 663.

⁸³ J.Obert Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, (Çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman), Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991, I, s. 66.

yaşam biçimine dönülmesinin İslam coğrafyasını geri kalmışlıktan kurtaracağına inanılmıştır. Nitekim İslami fundamentalizmin, modern toplumsal ekonomik, kültürel değişimlere bir tepki olarak ortaya çıktığı iddia edilmektedir. ABD'deki fundamentalizmin de en temel anlamda, 1929 yılındaki ekonomik krizin, güneyde yaşayanlar tarafından, tanrının dini değerlerden uzaklaşan Amerika halkına bir cezası ve İsa'nın yeryüzüne ineceğinin bir belirtisi olarak yorumlanması sonucu ortaya çıktığı ifade edilmektedir.⁸⁴

Modernleşme sürecinde yaşanan hızlı değişim, aşırı rasyonelleşme, bireyselleşme ve güvensizlik durumlarının, toplumsal yapıdaki inanç boşluğu ile birlikte bir anlam krizi ve toplumsal anomiyeye dönüşebildiği, bunun yeni dini hareketleri ortaya çıkardığı ifade edilmektedir. Aynı şekilde sanayileşme ile birlikte oluşan "kaygı" ve "risk" endişesinin de yeni arayışlara olan eğilimi artırdığı, sanayileşme kentleşme arttıkça dinin etkisinin azaldığı buna mukabil modernleşmenin arttığı, bununla birlikte de farklı dini anlayışların tezahür ettiği belirtilmektedir.⁸⁵

Dini ihya hareketlerinin İslam dünyasının ilim, teknoloji ve ekonomik olarak geri kalmasıyla birlikte modernist eğilimlere yöneldiği görülmektedir. Bu hareketlerin yegâne amacı İslam dünyasının bu geri kalmışlıktan kurtarılması ve muasır medeniyetler seviyesine yükseltilmesidir. Bunun da dini alanda yapılacak olan yenilenmeler ve modernleşmeler ile mümkün olacağına düşünülmesidir. Nitekim Seyid Ahmed Han'ın, günün yeni teknik, kültürel ve siyasi yapısıyla uyumlu hale getirilmesi gayesiyle İslam'ın modernize edilmesini desteklediği görülür. M. Reşit Rıza'ya göre, dini ıslahatın hedefi, inanç ibadet ve dini uygulamaları, bidatlerden, hurafelerden, donmuşluklardan kurtarıp ayıklamak, ilk devir Müslümanlarının dini anlama ve uygulamada takip ettikleri yola dönmektir. Çağdaş medeniyetin temelini teşkil eden bütün ilim, teknoloji ve uygulamaları dinin özü, hakikati ve ilahi rengi ile uzlaştırmak mümkündür. İktbal, modern dünyada İslamiyet'in yeniden yapılanması için gerekli içtihatların yapılmasında ısrar etmektedir.⁸⁶

Tüm dinlerde görülen ihya, reform, ıslahat hareketlerinde genel olarak modernleşme karşısında çaresiz kalan dini aristokrasinin, çareyi selefiyeye bağlanmakta aradığı görülmektedir. Bu tavrın, gelişen şartlar içerisinde dinin çaresiz, dindarın geri kalmasına neden olduğunu iddia eden düşünürler de modernist hareketler içerisinde girmişlerdir. Hıristiyanlıkta reform sürecinin başlamasının gerekçeleri; dinin asıldan ziyade şekle yönelmiş

⁸⁴ Gülay Ercins, "Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi: Fundamentalizm", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6, 1(2009), s. 667-668.

⁸⁵ Mustafa Arslan, "Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: Yeni Çağ İnanışlar Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4, 11 (2006), s. 9-10.; Abdullah Alperen, "Türkiye'de İslami Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, 9 (2000), s. 476-477.

⁸⁶ Abdullah Alperen, "Türkiye'de İslami Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, 9 (2000), s. 484-486.

olduğu, özü terk edip kabuk ile uğraştığı, ruhlar ile değil bedenler ile ilgilenmeyi tercih ettiği, papalık ve ruhbanlık kurumunun dejenere olması gibi nedenlerdir.⁸⁷ Yeni Selefilik hareketinin doğuşunu hazırlayan nedenler askeri ve maddi nedenlerin yanında manevi ve fikri anlamda İslam dünyasının geri kalış sebeplerine karşı bir tepkisel çıkıştır.⁸⁸

Modernleşme dokunduğu her şeyi kendisine çeviren bir tarihsel koşulsuz, İslam dünyasının bu tarihsel dönemde bu koşuldan muaf olduğunu düşünmek için esasen hiçbir sebep yoktur.⁸⁹ Durum böyle olunca modernleşme dinamiklerine ve faaliyetlerine karşı gelenekselleşme dini değerleri koruma adına bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır.

Sosyal hayatın modernleşmesi ile birlikte dinin, hayatın tüm alanlarını kuşatıcı bir sistem olarak kabullenilmesinin gerekliliği düşüncesi de reform ve ihya hareketlerinin sebebini teşkil eder. 17. yüzyılda batıda başlayan ekonomi siyasi ve zihinsel reformlar karşısında İslam toplumu bir bunalım çağına girmiştir. Bu zihinsel değişimlerin karşılığı, muhafazakârlık, batılılaşma ve modernleşme gibi tepkiler şeklinde somutlaşmıştır.⁹⁰

İslâm dünyasında tarihi süreç içerisinde oluşan fikrî duraklama ve gerileme zamanla diğer alanlara da yansiyarak hayatın her sahasında açıkça kendisini göstermiştir. Bunun en önemli sebeplerinden biri, yeni fikir ve düşüncelerin üretilmemesiydi. Buna karşılık Batı dünyası, Rönesans ve Reform hareketleriyle başlatılan düşünce anlayışı sayesinde statik bir yapıdan dinamik bir yapıya geçmişti. Bu Batı'nın İslâm dünyasına kesin hâkimiyeti neticesini verdi ve sonuç, ezici bir şekilde kendini bütün İslâm dünyasında hissettirdi. Diğer taraftan batının felsefe ve düşüncesinin İslam dünyasına girmesi fikri bir canlanmanın başlamasına neden olmuştur.⁹¹ Batı dünyasının bu üstünlüğü dindarların dinî olanı sorgulamaları sonucunu doğurmuş ve farklı tezler ortaya konulmuştur.⁹²

İhya hareketlerinin türlerinin de modernizm ile alakalı olduğu görülmektedir. Modernizm öncesi ihyacı akımlar genel olarak bir iç arınması şeklindedir. Temsilcileri daha çok dine sonradan karıştığını düşündükleri yabancı unsurlardan İslâm'ı kurtarmak için büyük çaba göstermişlerdi. Modernizm ile birlikte bu çabanın yanında, Hıristiyan-Batı

⁸⁷ Durmuş Hoccoğlu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e & Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1995, s. 142

⁸⁸ Ramazan Altıntaş, "Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 1 (2002), s. 70.

⁸⁹ Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", *Bilimname*, 6, 3 (2004), s. 136.

⁹⁰ İ. Hakkı Kaynak, "Tarihsel Süreçte Toplumsal Değişimler, Protestanlık Tavrılar ve Dini Arınmacılık", *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi Tarihin Peşinde*, 8 (2012), s. 199-203.

⁹¹ Mustafa Sönmez, "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2002), s. 154.

⁹² Mehmet Akgöl, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya 1999, s. 232.

fenomenini de dikkate almak zorunda kalmışlardır. Çünkü Batı medeniyetinin ezici üstünlüğü gibi bir gerçek, apaçık ortadaydı. Nitekim Batı'nın ilim ve hikmetinin zaman kaybedilmeden alınmasını isteyen Abduh, bunda çekinilecek herhangi bir durum bulunmadığını söyler. Ona göre, Batı'nın keşfettiği şeyler aslında İslâm'da da bulunmaktadır.⁹³ Yine Batıyla ilişkilerin artmasıyla birlikte Osmanlı aydını tarafından İslâm'ın da bir reforma tabi tutulması gerektiği çeşitli mahfillerde dile getirilmeye başlanmıştır. Özellikle Jön Türk hareketinde yer alan Abdullah Cevdet ve Celal Nuri gibi bazı aydınların ön ayak olduğu reform düşüncesinde, Müslümanların geri kalmışlığının İslâm'dan kaynakladığı tezinden hareketle, İslâm'ın pozitif bilime ve onu etrafında gelişen kurumlara uygun hale getirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁹⁴

Modernleşme ve sekülerleşme gibi olguların da birer reaksiyon olarak fundamentalizmi doğurduğu görülmektedir. Nitekim Amerikan fundamentalizmini doğuran en önemli sebeplerden biri, sekülerleşme ve modernleşmeye karşı koyma olmuştur. İnsan sekülerleştikçe kiliseden ve Kutsal Kitap'tan uzaklaşmaktadır. Bunun önüne geçebilmek için de insanların mutlaka Kutsal Kitaba döndürülmesi gerekmektedir.⁹⁵

Dini ihya hareketlerinde coğrafi keşifler de önemli bir yer tutmaktadır. Coğrafi keşiflerle birlikte dinlerin ve kültürlerin birbirleri ile tanışmaları ve birbirlerinden etkilenmeleri süreci hız kazanmıştır.

Siyasi Faktörler

Dini ihya hareketlerinin en önemli nedenlerinden birisinin de siyasi olay ve olguların olduğu görülür. Tarihi süreç içerisinde siyasi olayların dini ihya hareketlerini yönlendirme ve belirleme gibi çabalar içerisinde olduğu görülmektedir. Bunun yanında siyasi olayların da ihya hareketlerinin farklı şekillerde ortaya çıkmasına sebep teşkil ettiği de müşahade edilmektedir.

Dini ihya hareketlerinin sebeplerinden birisi etnik temele dayalı politikaların izlenmesidir. Etnik temele dayalı mücadelelerin fundamentalist akımları güçlendirdiğini söylemek mümkündür.⁹⁶ Etnik temele dayalı politikalar sadece ihya hareketlerinin başlamasına neden olmamakta aynı zamanda dini farklılaşmaların da ortaya çıkmasına zemin hazırlar.

⁹³ Mustafa Sönmez, "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2002), s. 157-169.

⁹⁴ Hasan Gümüşoğlu, "Modernizmin Din Politikalarına Etkisi ve İtikad Açısından Sonuçları (Cumhuriyetin İlk Yıllarında)", *EKEV Akademi Dergisi*, 17, 57 (2013), s. 298.

⁹⁵ Gülay Ercins, "Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi: Fundamentalizm", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6, 1 (2009), s. 655

⁹⁶ Abdullah Alperen, "Türkiye'de İslami Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, 9 (2000), s. 479

lamaktadır. Cemalettin Afgani, siyasal alanda güçlenmenin dini bir canlanmaya bağlı olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle İslam'ın ilk dönemlerine atıfta bulunarak; Müslümanların tekrar o görkemli geçmişi diriltmek için yeniden İslam'a sarılmalarının gerekliliğine inanmaktadır.⁹⁷ Diğer taraftan Ulus devlet temelli sınırlar içerisinde şekillenen yeni siyasal iktidarların dinin bireysel ve sosyal hayattaki varlığına karşı olumsuz tavır takınmaları ve bu uygulamayı sınırlandırmaya yönelik reform süreci başlatmaları, İslamcı modern radikal-lerin devlete karşı eleştiri yöneltmelerine uygun zemin hazırlamıştır.⁹⁸

Dünya genelinde var olan modern siyasi olguların ve davranışların varlığı fundamentalist hareketler için bir motivasyon unsurudur. Nitekim bu algılar dini gereklilik olarak devletlerin sistemlerine müdahaleyi meşrulaştırmaktadırlar. Toplumları yeniden yapılandırma iddiasında olan ihya hareketlerine siyasi olaylar bu yönüyle motive edici bir görev ifa etmektedirler.

Siyasal olay ve olgularla, rejimlerin, dini ihya hareketleriyle olan bir diğer ilişkisi de onların kendilerini toplumu tüm olguları ile yönetme ve dizayn etme mekanizmasının başı olarak görme düşüncesi ile yine toplumsal bir olgu olan dinin de yeniden düzenlenmesi fikrinde olmaları ve bu fikirlerini kanun yoluyla uygulamaya koymalarıdır. Bir diğer ifade ile kanun koyucunun dini alanlarda reform ya da düzenleme yapması ve bunu cari hukukla zorunlu hale getirmesidir. Bu durum iki sonuç doğurmaktadır. Birincisi bu düşünce içerisinde olan grupların siyasallaşmasına ve devrim yaparak toplumları dindarlaştıracakları düşüncesi ile iktidar mücadelesine girmelerine, dinin siyasallaşmasına ve çoğu kez de fundamentalizmin yaygınlaşmasına neden olmaktadır. İkincisi ise siyasal iktidarlar dini alanlarda modernleşme çalışmaları içerisine girmektedirler. Dini form ve ritüeller siyaseten tartışılmakta ve kanunlar çıkarılarak dinî alanlar düzenlenmektedir. Nitekim ülkemizde cumhuriyetin ilk yıllarında ibadet diline ve dini terminolojiye yönelik bir takım çalışmaların yapıldığı ve bunun bizzat devlet yöneticileri tarafından talimatlandırılmak suretiyle uygulamaya konulduğu bilinmektedir.⁹⁹ Sadece bizim ülkemizde değil, diğer bazı ülkelerde de dini ihya hareketlerin siyasal iktidarlar tarafından yapılmaya çalışılmalarının olduğu görülmek-

⁹⁷ Abdullah Alperen, "Türkiye'de İslami Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, 9 (2000), s. 485; Davut Ateş, "İslam Köktenciligi: Kökeni, Genel Nitelikleri, Tanımlar ve Sınıflamalar", *Akademik Orta Doğu*, 3, 2 (2009), s. 64

⁹⁸ Davut Ateş, "İslam Köktenciligi: Kökeni, Genel Nitelikleri, Tanımlar ve Sınıflamalar", *Akademik Orta Doğu*, 3, 2(2009), s. 64; Hidayet Aydar, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(2006), s.36

⁹⁹ Yahya Kemal Taştan, "İslami Kalvinizm: Darülfünun İlahiyat Fakültesinin Dinde Reform Projesi", *Mehmet Fuat Köprülü*, Ed. Yahya Kemal Taştan, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2012, s. 409-411

tedir. Ancak bu çalışmaların modern zamanlarda daha çok Afrika ülkelerinde yapıldığını da ifade etmek gerekir.¹⁰⁰

İslam köktencilüğünün önemli nedenlerinden biri olarak İslam ülkelerindeki siyasal rejimlerin taşıdığı meşruiyet sorunu gösterilir. Meşruiyeti daha fazla saldırıya maruz kalan rejimlerin konumlarını korumak için daha fazla otoriter olmaya başladıkları ve bunun sonucunda da İslami hareketlerin radikalleşme eğilimine girdiği söylenebilir.¹⁰¹

Fundamentalist hareketlerin en önemli argümanı siyaseten İslamî devlet modeli, asrı saadet'de yaşanan yönetim sistemidir. Asrı saadette yaşanan nizamın tekrar gelebilmesinin o döneme dönülmesi, o dönemde var olan her şeyin kabul edilip diğerlerinin atılması yoluyla mümkün olacağını ifade ederler.

Dünya ölçeğinde bir takım siyasi ve istihbarat örgütlerinin de kendi emellerine ulaşmak için, dinlerde bir takım ihya, reform, ıslahat çalışmalarını farklı isimlendirmeler ile yapma gayreti içerisinde oldukları da iddia edilmektedir.¹⁰²

SONUÇ

Dinin yeniden canlandırılması ve sosyal hayata hâkim kılınması ya da onunla uyumlu hale getirilmesi anlamlarında kullanılan dini ihya hareketlerinin farklı formlarının olduğu görülmektedir. Bunların başlıcaları; dinin tüm öğeleri ile ilk dönemki haline dönmesi, sonradan ilave olunan tüm unsurlardan ayıklanması iddiasında olan fundamentalizmdir. Fundamentalizm kavramı batıya, özellikle ABD'ye özgü bir kavram olmasına rağmen modern zamanlarda İslam dini için ve terörizm ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bir diğer ihya formu ise, dinin ilk dönemleri ile birlikte içtihat kavramının da gündemde olması gerektiğini ve bunun dini yenilenme, dinin sosyal hayat ile uyumlu hale getirilmesi açısından önemine vurgu yapan harekettir ki, bu hareket genel olarak gelenekçiler olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir ihya formu ise modernizmdir. Bu hareketin farklı özelliklerinin olduğu görülür. Dinin modern zamanlarla uyumlu hale getirilmesi gerektiği savı en önemli tezidir.

Dini ihya hareketi girişimlerinin ortaya çıkmasının en önemli nedenleri arasında sosyal hareketlilik gelmektedir. Toplumların değişmesi ile birlikte dini argümanlarda da değişmelerin meydana gelmesi-gelemeyeceği tartışması ve şekli bunlardan birisidir. Yine dindar toplumun zamanla değişik nedenlerle diğer kültür unsurları ile tanışması ve bütünleşmesi ya da ana toplumdaki çözülme gösterecek şekilde ayrılması dini ihya hareketlerinin önemli nedenleri arasında yer almaktadır. Küreselleşme ve toplumsal tabakalaşma olgula-

¹⁰⁰ Roman Loimeier, "Senegal'de Tarikatlar ile İslami Reform Hareketi Arasındaki İlişkinin Politik Boyutları", Çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 1(2003), s. 288.

¹⁰¹ Davut Ateş, "İslam Köktencilüğü: Kökeni, Genel Nitelikleri, Tanımlar ve Sınıflamalar", *Akademik Orta Doğu*, 3, 2(2009), s. 70-71.

¹⁰² Mehmet Oruç, *Dinlerarası Diyalog Tuzağı ve Dinde Reform*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2004, s.26.

rının da farklı şekillerde dini ihya hareketlerinin oluşmasına zemin hazırladığı görülmektedir.

Dini ihya hareketleri aynı zamanda karşılıklı olarak sebep sonuç ilişkisi içerisinde birbirlerini etkilemektedir. Modernizmin fundamentalist hareketlerin oluşmasına, fundamentalist oluşumlara tepki duyan dindarların da modernist çalışmalara ilgi gösterdiği görülmektedir.

Dini ihya hareketlerinin en önemli nedenlerinden birisini de ekonomik, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin oluşturduğu görülür. Süreç içerisinde gelişen modern unsurlar karşısında kendisini yenileyemeyen dindarların farklı tepkiler gösterdikleri görülmektedir. Bu tepkilerin bir nedenini de dini kurumların çağdaş unsurlar karşısında takındıkları tavırlar oluşturmaktadır. Bu tavır tutucu, muhafazakâr ve selefî dönüş şeklinde olabildiği gibi modern çağın gerekliliklerine göre hareket etme şeklinde de olabilmektedir.

Siyasi olay ve olguların da dini ihya hareketlerinin nedenleri arasında olduğu görülmektedir. Bu siyasi olaylar kanun koyucunun dinde reform çalışması şeklinde olabildiği gibi, siyasi olaylara karşı oluşan bir reaksiyonun sonucu ihya hareketinin gelişmesi şeklinde de ortaya çıkabilmektedir.

Kaynaklar

- Adam, Baki. "Yahudi Fundamentalizmi". *İslamiyat*. 10,1(2007). ss. 21-32.
- Akgül, Mehmet. *Türk Modernleşmesi ve Din*. Çizgi Kitabevi. Konya 1999.
- Aktay, Yasin. "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü". *Bilimname*. 6, 3(2004). ss. 131-151.
- Albayrak, Şule Akbulut. *Hıristiyan Fundamentalizmi*. Etkileşim Yayınları. İstanbul 2007.
- Alperen, Abdullah. "Türkiye'de İslami Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma". *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*. 9(2000). ss. 475-490.
- Altıntaş, Ramazan. "Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6, 1(2002). ss.55-83.
- Arslan, Mustafa. "Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: Yeni Çağ İnanışlar Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi*. 4, 11(2006). ss.9-25.
- Ateş, Davut. "İslam Köktenciliği: Kökeni. Genel Nitelikleri. Tanımlar ve Sınıflamalar". *Akademik Orta Doğu*. 3, 2(2009). ss. 63-96.
- Aydar, Hidayet. "Darüfünun İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13 (2006). ss. 23-43.

- Aydınalp, Halil. "Sosyal Çatışma ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19, 3(2010). ss.187-215.
- Beyazyüz, Murat-F.Sevinç Göral Alkan- Erol Göka. "Fundamentalizmin Psikolojisi". *Avrasya Dosyası*. 13, 3(2007). ss.355-384.
- Bilgin, Vejdi. *Sosyal Çözülme ve Din*. Etüt yay.. Samsun 1997.
- Bilgiseven, A. Kurtkan. *Genel Sosyoloji*. Filiz Kitabevi. İstanbul 1995.
- Bilgiseven, A. Kurtkan. *Genel Sosyoloji*. Filiz Kiyabevi. İstanbul 1995.
- Bilgiseven, A. Kurtkan. *Sosyoloji*. MEB Devlet kitapları. ty. byy.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Küreselleşmenin Dini Alandaki Etkisi ve Ulus Devlet". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4, (2004). ss.9-26.
- Bodur, Hüsnü Ezber. *Dini İhya Hareketi Olarak Vahhâbiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi SBE. Erzurum 1986.
- Caplow, Theodore. *Elementary Sociology*. New York 1971.
- Cirhinlioğlu, Zafer-Erol Bulut. "Terör, Din ve Siyaset". *Fırat Üniversitesi SBE Dergisi*. 20, 2(2010). ss.302-322.
- Dönmezer, Sulhi. *Sosyoloji*. Hüsnütabiat Matbaası. İstanbul 1976.
- Durkheim, Emile. *İntihar*. (Çev. Özer Ozankaya). Cem Yayınevi. İstanbul 2002.
- Tunç, Eralp. "Hıristiyan Fundamentalizmi". *İlim ve Sanat*. 38 (Mayıs 1995). ss.22-30
- Erbaş, Ali. *Hıristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*. İnsan Yayınları. İstanbul 2007.
- Ercins, Gülay. "Küreselleştirici Modernliğin Bir Antitezi: Fundamentalizm". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*. 6, 1(2009). ss.652-672
- Erkal, Mustafa. *Sosyoloji*. Der Yay. İstanbul 2011.
- Erten, Hayri. "Hz. Ömer Döneminde Toplumsal Değişme". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6(1996). ss.297-308.;
- Fayda, Mustafa. "Ömer". *İslam Ansiklopedisi*. TDV. c.34. İstanbul 2007. ss. 44-51.
- Fichter, Jeseoph. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Atilla Kitabevi. Ankara 1996.
- Giddens, Anthony. *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*. (Çev. Osman Akinhay). Alfa Yayınları. İstanbul 2000.

- Göka, Sema-Erol Göka. "Fanatizmin Psikodinamiği". *Anadolu Psikiyatri Dergisi*. 10(2009). ss.325-331.
- Gümüšoğlu, Hasan. "Modernizmin Din Politikalarına Etkisi ve İtikad Açısından Sonuçları (Cumhuriyetin İlk Yıllarında)". *EKEV Akademi Dergisi*. 17,57(2013). ss.295-310.
- Günay, Ünver. "İslâm Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme Ve Fundamentalist Eğilimler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*. 8(1998). (<http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/236>. Er. Tarihi, 26/12/2013).
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İnsan Yay. İstanbul 1998.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. Erzurum Kitaplığı. İstanbul 1999.
- Hanefî, Hasan. *Gelenek ve Yenilenme*. (Çev.M.Emin Maşalı). Otto Yayınları. Ankara 2011.
- Harrison, Victoria S.. "Modernity, Religious Fundamentalism And The Secularization Thesis". *The Icfai University Journal Of History And Culture*. 2, 3(2008). ss.7-21.
- Hill, William J. "Proofs For The Existence Of God". *Encyclopedia Of Religion*, (Edt. Lindsay Jones). Thomson Gale. I-XIV. USA 2005 ss. 7421-7422.
- Hocaoğlu, Durmuş. *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e & Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*. Selçuk Yayınları. Ankara 1995.
- İşcan, M. Zeki. *Selefilik*. Kitap Yayınevi. İstanbul 2009.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Selefilğin İhyacılığı Ve Dini Düşüncede Yenilik". *Marife*. 9, 3(Kış 2009).
- John L.Esposito, *Kutsal Olmayan Savaş İslamcı Terör*. (Çev. Nuray Yılmaz, Ertan Yılmaz). Oğlak Yayıncılık. İstanbul 2003.
- Kaynak, İ. Hakkı. "Tarihsel Süreçte Toplumsal Değişimler. Protestanik Tavırlar ve Dini Arınmacılık". *Uluslar arası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi Tarihin peşinde*. 8, (2012). ss.193-207.
- Kirman, M. Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. Rağbet yay.. İstanbul 2004.
- Kirman, M. Ali. "Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler". *Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 1,2 (2008). ss. 274-291.
- Koçak, Muhsin. "Ömer, Fıkıh". *İslam Ansiklopedisi*. TDV. İstanbul 2007. ss.51-53
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme*. Bilgi Yay.. Ankara 1972

- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Otto Yayınları. Ankara 2012.
- Loimeier, Roman. "Senegal'de Tarikatlar ile İslami Reform Hareketi Arasındaki İlişkinin Politik Boyutları".(Çev. Abdullah Kartal). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12, 1(2003). ss.281-296.
- Macionis, John J.. *Sosyoloji*. Çev. Vildan Akan. Nobel Akademik Yayıncılık. Ankara 2012.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü). Bilim ve Sanat Yayınları. Ankara 1999.
- Mevdudi, Ebul Ala. *İslam'da İhya Hareketleri*. Pınar Yay.. İstanbul 2008.
- Okumuş, Ejder. "Toplumsal Değişme ve Din". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*. 8, 30(2009).
- Oruç, Mehmet. *Dinlerarası Diyalog Tuzağı ve Dinde Reform*. Arı Sanat Yayınevi. İstanbul 2004.
- Özkan, Ali Rafet. "Amerikan Fundamentalizminin Dünü Bugünü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18,(2002). ss.33-47.
- Rahman, Fazlur. *İslam'da İhya ve Reform*. Pınar Yayınları. İstanbul 2008
- Rahman, Fazlur. *İslami Yenilenme Makaleler I-III*. (Çev. Adil Çiftçi). Ankara Okulu. Ankara 2004.
- Riesebrodt, Martin. "Fundamentalism And The Resurgence Of Religion". *Numen: International Review For The History Of Religions*. 47, 3(2000). ss.266-287.
- Shakon, Israel – Norton Mezvinsky. İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi. (Çev. Ahmet Emin Dağ). Anka Yayınları. İstanbul 2004.
- Shuval, Judith T.. "Stress And Migration". *The Blackwell Eyclopedia of Sociology*. Ed. George Ritzer. Blackwell Publishing. Malden 2009.
- Sinanoğlu, Ömer Faruk. "Toplumsal Değişim ve Din". *Hikmet Yurdu*. 1, 2(Temmuz Aralık 2008). ss.17-24
- Sönmez, Mustafa. "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18(2002). ss.147-172.
- Striceneç, Michal. "Dindarlık ve Bilişsel Süreçler". (Çev.Abdulvahid Sezen). *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 10, 3(2010). ss.273-286.

Taştan, Yahya Kemal. "İslami Kalvinizm: Darülfünûn İlahiyat Fakültesinin Dinde Reform Projesi". *Mehmet Fuat Köprülü*. Ed. Yahya Kemal Taştan. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. Ankara 2012. ss. 399-418.

Usta, Niyazi. "Küreselleşme ve Din". *Dini Araştırmalar Dergisi*. 6, 17(2003). ss.179-183

Voll, J.Obert. *İslam Süreklilik ve Değişim*. (Çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman). Yöneliş Yayınları. İstanbul 1991. I.

Voll, John O.. *Modernizm ve Fundamentalizm: İslam Tarihinde Yenilenme ve Reform*. http://isamveri.org/pdfdrq/D056627/1997/1997_VOLLJO.pdf. 18/01/2014.

Wessels, Antonie "The role of Religion In Present-Day Seculer Society". *Studies in Interreligious Dialogue*. 8, 2(1998). ss.172-190.

www.tdk.gov.tr, Er Tarihi 23/12/2013.

Basis of Religious Revival Movement as a Sociological Phenomenon

Citation/©- Öz, S. (2014). Basis of Religious Revival Movement as a Sociological Phenomenon, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (1), 187-213.

Abstract- *Religious revival movements and the results of those movements are a social fact. Different forms of efforts for revival movements are observed in the historical process. There are many reasons for the emergence of those movements. In this study, types of revival movements and social phenomena leading to the emergence of those movements have been examined.*

Keywords- *Revival, fundamentalism, improvement, reform, salafism, tradition, modernism.*

Cemil Meriç'in Perspektifinden Din, Toplum ve İdeoloji*

Arş. Gör. Dr. Ali FİDAN**

Atf / ©- Fidan, A. (2014). Cemil Meriç'in Perspektifinden Din, Toplum ve İdeoloji, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 215-238.

Öz- Bu araştırmada Doğu ve Batı toplumlarını, onların dinî hayatlarını Cemil Meriç'in nasıl anladığı ele alınmaya çalışılmış olup; bu iki kutup arasında kalan Türk toplumunun toplumsal dinamikler açısından nasıl bir değişim süreci içerisinde olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bir toplumun dinini tanımak o topluma dair birçok sosyal gerçekliğin kavranabilmesi için fonksiyonel yararlar sağlayabilmektedir. Cemil Meriç'in bakış açısıyla Doğu toplumlarına bakıldığında: Hindu, Budist, Cainist toplumlarının tabiat öğelerine söz dinletemeyince manevi hayatlarını riyazet ve zühde yönelttikleri görülmektedir. Kadim İnan toplumunda ise Zerdüştlük, Ortadoğu'da ortaya çıkan Yahudi toplumunu iyi-kötü, hayır-şer düalizmi açısından etkilemiştir. Batı toplumlarının dinî hayatına bakıldığında Yahudi toplumsal hayatının kutsal kitap merkezli, tevhid inancına dayanan, seçilmiş kavim odaklı olduğu görülmektedir. Hıristiyan toplumlara gelindiğinde ise başlangıçta siyasetten uzak bir dinî anlayışı benimseyen Hıristiyanların, Hıristiyanlığın devlet dini olarak kabul edilmesi ile siyaseti kendi emelleri doğrultusunda pagan unsurları yok etmek için kullandıkları görülmüştür. Doğu ile Batı arasında kalan Türk toplumuna bakıldığında ise Osmanlı toplumunun İslamiyet ile kendi döneminin zirvesini temsil ettiğini, bir hamle, aksiyon ve mucize medeniyet olduğunu görmekteyiz. Zamanla her medeniyetin düşüşe geçmesi gibi Osmanlı eski gücünü kaybetmiş ve Türk toplumu Batı kaynaklı ideolojilere maruz kalmıştır. Sonuçta ise sosyolojik açıdan bunalımlar yaşayan Türk toplumu sağ-sol olmak üzere ikiye bölünmüş; Türk toplumunda bu gelişmelere bir tepki olarak yeni dinî hareketler ve cemaatler oluşmuştur.

Anahtar sözcükler- Cemil Meriç, Din, Toplum, İdeoloji.



* Bu makale "Cemil Meriç'e Göre Toplumlarda Dini Hayat" adlı yüksek lisans tezi temel alınarak hazırlanmış ve gerekli görülen yerlerde bazı eklemeler yapılarak geliştirilmiştir.

** Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, e-posta: afidan@cu.edu.tr

Giriş

Din, çok farklı şekil ve görünümleri yoluyla toplumlar tarafından tecrübe edilen, her birey ve gruba kendine özgü dinî yaşantı alanı belirleyen bir mahiyete sahiptir.¹ Bu yapının anlaşılması da dinî-sosyal gerçekliğin aydınlatılması bakımından önemlidir.² Bu bağlamda kutsal metinlerin açıklanması ve yorumlanmasının bir dereceye kadar yeterli olduğu söylenebilir.³ Zira toplumlara ait temel dinî metinlerin şekillendirdiği özgün kültürler ve içinden geçtiği tarihsel safhalar; esasında birbirleriyle bağlantılı, anlama ya da kavrama araçlarıdır.⁴ Bu fonksiyonel unsurlar ise son derece karmaşık bir nedensel olaylar zinciriyle birbirlerine bağlıdır.⁵ Bu anlamda toplumların dinlerinin ve dinî hayatlarının anlaşılması için elde edilebilecek verilere giden yolun sadece olayların gözlemlenmesi yoluyla değil, aynı zamanda gerçekleşen olayların anlam bağlamlarının anlaşılması yoluyla kurulabileceği sonucuna ulaşılabilir.⁶

Bir dini ve onun sosyal boyutlarını anlamaya çalışırken kendi dönemlerinin ruhunu yansıtan toplumsal aktörler olarak fikir adamlarına bakmak gerekir. Çünkü bir entelektüelin dini ve onun toplumsal açılımlarını nasıl anladığını ve yorumladığını araştırmak, araştırmacıya bir dönemin ruhunu kavrama imkânı sağlar. Bu aynı zamanda ilgili düşünürün yaşadığı çağdaki hâkim dini-siyasi düşünce hakkında tutarlı veriler de sağlayabilmektedir. Cemil Meriç (1916-1987) de Türk fikir hayatına önemli katkılar sunmuş bir mütefekirdir. Aslında Cemil Meriç *Kültürden İrfana* adlı eserinde “*Doğu ile Batı, insan beyninin iki yarım küresi*”⁷ ifadesiyle hakikatin ancak bir bütün olarak ele alındığında bulunabileceğine, kavranabileceğine işaret etmektedir. Genel anlamda bütüncül bir bakış açısına sahip olduğunu gözlemlediğimiz Cemil Meriç’in, iyi bir tenkitçi olarak, içinde yaşadığı topluma duyar-sız kalmadığı da aşikârdır. Onun kendisine inceleme konusu olarak seçtiği genelde dünya toplumları özelde ise Türk toplumu hakkındaki fikirleri, bize onun aynı zamanda iyi bir sosyal gözlemci olduğunu kanıtlamaktadır.

¹ Fiona Bowie, **The Anthropology of Religion**, USA: Blackwell Publishing, 2000, s. 70’ten naklen Ali Akdoğan, **Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama**, İstanbul: Dem Yayınları, 2008, s. 37.

² Willi Braun, “Religion”, **Guide To The Study Of Religion**, W. Braun and R. T. McCutcheon (ed.), London and New York: Cassel, 2000, s. 10’dan naklen Akdoğan, s. 37-38.

³ Braun, s. 38-39.

⁴ Fritz Ringer, **Weber’in Metodolojisi**, Mehmet Küçük (trc.), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003, s. 1-2.

⁵ Ringer, s. 5.

⁶ Jürgen Habermas, **Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine**, Mustafa Tüzel (trc.), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1998, s. 216-217.

⁷ Cemil Meriç, **Kültürden İrfana**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986, s. 401.

1) DOĞU TOPLUMLARI ve DİN

a) Sosyolojik Açıdan Hindu Kastları ve Hinduizm

Hint alt kıtasındaki toplumların dinî hayata bakış açısının kutsal kitaplar tarafından şekillendirildiği, burada yaşayan Hindu toplumunun dünyadan ve yaşayan her şeyden uzak kalma yolunu bu kutsal kitaplara göre tercih ettiği bilinmektedir.⁸ Aynı şekilde Meriç, Hint yarımadasında toplumun en çok yaşadığı bölgede Ganj nehrinin zahiren de olsa milyonlarca Hintliyi günahlarından arındırdığını ve coğrafi şartların toplumun din algısını etkilediğini ifade etmektedir. Zira ona göre dünyadan fiziki açıdan aşılmaz sınırların arkasında yaşayan Hindu toplumu, tabiata ferman dinletemeyince kendi ihtiraslarına dizgin vurup doğa unsurlarının hışmından korunmak için riyazet kalesine sığınmıştır.⁹ Hindu toplumunun temel karakteristiklerini açıklarken Meriç, dinin *kast sistemi* adı verilen, sosyal tabakalardan oluşan bir yapıya bağlı kalarak yaşandığının farkındadır. Ki bu sistem, Hindu toplum yapısındaki işlerin farklı kastlar arasında koordine edilmesinin yanında, günlük hayatı ve ahlakî uygulamaları da düzenlemektedir.¹⁰ İnsanları kastlar şeklinde bir sınıf ayırımına tabi tutmayı tuhaf olarak niteleyen Meriç, Asya toplumlarının farklı ırklar ve değişik dinî inançlar arasında eşitlik idealini asırlar boyu bu kastlar sayesinde gerçekleştirdiğini söylemektedir. Ki bu sayede binlerce yıl beyazla siyah ayrımı gözetmeksizin bütün Hint altı kıtası toplumları yan yana ve kardeşçe yaşamış; içtimai zümreler birbirlerinin toplumsal alanına müdahale edememiştir.¹¹ Her ne kadar kastlar, dini ve toplumsal hayat açısından, her an çökmek ve çözülmek üzereymiş gibi gözükse de üç bin yıldan beri milyonlarca Hindu'yu manevi anlamda huzura kavuşturmuştur.¹²

Hindu toplumu açısından dinî hayatı şekillendiren önemli hususlardan olan ruhban kastı, Hindu geleneğinin bekçisi, hikmetli bilgilerin ve dinî hayatı oluşturan unsurların koruyucusudur. Yine bu sınıf Hindu toplumunda dinî hayatın her pratiğine nezaret edip, sosyal hayatı düzenleyen kuralların belirleyicisidir.¹³ Kutsal metinleri mutlak olarak anlama ve yorumlama yetisi onlara ait olduğundan, tüm kast sınıflarını ritüelistik açıdan canlı tut-

⁸ Bu konuda bakınız; Max Weber, **The Sociology of Religion**, USA: Beacon Press, 1963, s. 83.

⁹ Cemil Meriç, **Bir Dünyanın Eşiğinde**, 7. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 89-90.

¹⁰ Monier Monier-Williams, **Brahmanism and Hinduism: Or Religious Thought and Life in India as Based on the Veda and Other Sacred Books of the Hindus**, USA: Kessinger Publishing, 2005, s. 51.

¹¹ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 25.

¹² Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 113.

¹³ Joachim Wach, **Din Sosyolojisi**, Ünver Günay (trc.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995, s. 439.

mak¹⁴, yeni tanrıları sahneye çıkarmak ve kutsal metinleri kendi isteklerine göre yorumlamak yine onların görevlerindedir. Kutsal rahip kastının elinde şekillenen bu yorumlar neticesinde metinlerde bulunan ilahilerin yerini rahiplerin yaptığı tefsir, duanın yerini ise artık vaaz almıştır.¹⁵ Buradan da anlaşıldığı üzere rahipler zümresi, zamanla kendilerine daha derin ve geniş müdahale imkânı sağlayan kutsal bir güç unsuruna dönüşmüştür.¹⁶ Her ne kadar rahipler kutsal metinleri kendi sınıfsal menfaatleri doğrultusunda yorumlamış olsalar bile, Meriç'e göre, kutsal metinlerdeki ilahilerde Hindu kastlarını meşrulaştıracak kati bir dayanak bulunmamaktadır.¹⁷

Edebiyat ve sanatla iç içe olan toplumların bu alanları kendi dinî yaşantılarında da ustalıkla kullandıklarını gözlemleyen Meriç, bu sayede onların dış dünyayı değiştiremeyeceklerini çok çabuk anladıklarını söylerken, Hint alt kıtasındaki toplumların *esrar dumanlarından ördükleri has bahçede şarkılar söylemeyi, kaderle boğuşmaya tercih ettiklerini*¹⁸ ifade eder. Öyle ki bu geniş coğrafyada yapılan savaşlar neticesinde Hindu din edebiyatındaki ilahilerde mitolojik kahramanların yavaş yavaş ortaya çıktığını tespit eden Meriç, tarih boyunca her kuşağın türküleri yakmak suretiyle bu kahramanların zaferlerini dilden dile dolaştırdıklarını ve nesillere aktardıklarını söyler.¹⁹ Dinî hayatı şekillendiren kutsal metinlerin rolünü daha da somutlaştırmak üzere Meriç, Hindu gelenek metinlerinden *Mahabharata*, *Bhagavad-Gita*, *Ramayana* destanlarına dikkat çeker. Öyle ki Meriç, bu unsurların Hindu toplumundaki merkezi rolünü yansıtırken *milletin nabzının çarptığı destanlar*²⁰ lafzını kullanmaktadır. Öyle ki ona göre dönemlerinin dinî-toplumsal hayatını renkli olarak yansıtan bu destanlar sayesinde üç bin yılı kucaklayan dev bir edebiyat külliyyatı meydana gelmiş ve gittikçe zenginleşip olgunlaşmıştır. Bu dini literatürün daha sonraki kuşaklarda *ulu bir çınar gibi kök ve dal-budak saldıgını* betimleyen Meriç'e göre, bu sosyolojik edebiyat

¹⁴ Ali İhsan Yitik, "Hinduzim", **Yaşayan Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, s. 298.

¹⁵ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 112.

¹⁶ Ninian Smart, **The Religious Experience of Mankind**, New York: Charles Scribner's Sons, 1969, s. 123.

¹⁷ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 107; Hâlbuki kast sistemi dini bir inançtır ve "Rigveda"ya dayanmaktadır. Bu inanca göre kastlar, Tanrı Brahma'nın insan şeklinde tasavvur edilen vücudunun çeşitli yerlerinden yaratılmıştır. Buna göre *Brahminler* Brahman'ın ağzından, *Kşatriyalar* kollarından, *Vaisyalar* midelerinden, *Sudralar* ise ayaklarından yaratılmışlardır. Bu konuda geniş bilgi için bk. Yitik, "Hinduzim", s. 288.

¹⁸ Meriç, **Jurnal**, C.1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 54.

¹⁹ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 137.

²⁰ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 137.

birikimi asırlarca kültürel bir amaca hizmet etmiş ve Hint alt kıtasında yeni dillerin boy atıp yaygınlaşmasını da önlemiştir.²¹

Dinî hayat açısından Müslümanların Hindu toplumundaki etkileri kendisini kademe kademe "İslamlaşma" ile hissettirmiştir. Zira Meriç'e göre, bilhassa 13. yüzyıldan itibaren, Hindu dinî hayatında Müslüman Sofiler bir dönüm noktası olmuştur. Nitekim Hint alt kıtasının kuzeyinde türbeler ve zaviyeler çoğalmaya başladığında, kutsal kitaplar sayesinde oluşan kast rejiminin ezdiği aşağı tabakalar, bu ezilmişlikten bir kurtuluş çaresi aramaya başlamışlardır. Bu anlamda dinî tarikatlardan Nakşibendilik, Şattarîlik, Şistîlik, Kâdirîlik onların sığındığı yer olmuştur. Elbette bu etkileşim tek taraflı olmamıştır. Zira Meriç'e göre 8. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar İran'da gelişen İslam tasavvufu, bir anlamda Hint düşüncesiyle Yeni-Eflatunculuktan ilham almıştır. Yünden entarileriyle dinî hayatı kendileri yaşayan sofilerin adeta Buda tarikatının müritlerini andırması, yine sofilerdeki nefis terbiyesi konusundaki uygulamaların tıpkı Yogin'lerdeki benlikten sıyrılışa benzemesi bir yönüyle bu hususu destekler gibi görünmektedir. Ama yine de bu yaşanan iki dinî hayat perspektifinin, tasavvuf veya Hindu mistisizmi açısından, esasında hareketsizlik ve bir boşluk değil; bilakis ruhun hiçbir mükâfat beklemeden mutlak varlığa bir yönelişi temsil ediyor olduğunu söylemekte sakınca yoktur.²²

b) Politeizme Dini-Toplumsal Tepki: Budizm

Hint alt kıtasında karşımıza çıkan bir başka dinî toplum Budistlerdir. Ki onlar, Hindu geleneğe alternatif bir dinsel hayat tarzını benimsemişlerdir. Cemil Meriç ortaya çıkan bu yeni geleneği dinî bir kopuş değil, asırlar boyunca Hindular tarafından yıpranan dinî-sosyal hayata bir reformist müdahale olarak görmüştür.²³ Bu anlamda Budist geleneğin Hint alt kıtasındaki dinsel unsurlara etkisinin fazlaca olduğu ortadadır. Zira Budizm'in ortaya çıktığı dönemlerde bu coğrafyada Hint toplumları arasında maddeci akımların yayılmış ve benimsendiği bilinmektedir.²⁴ Bunun sonucunda insanlar kutsal kitapları *Vedalar*'a olan inançları ve bağlılıklarının yerine yeni bir takım arayışlara yönelmişlerdir. Böyle bir dinî iklimde ortaya çıkan yeni inanç yani Budizm, politeizmin hâkim olduğu Hint alt kıtasında hiçbir tanrının varlığını kabul etmeyen bir tepki dini olarak boy göstermiş ve bu sosyal coğrafyanın tarihinde yeni bir dönemi başlatmıştır.²⁵

²¹ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 96.

²² Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 252-253.

²³ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 167; Ali İhsan Yitik, "Budizm", Şinasi Gündüz (ed.), **Yaşayan Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 315.

²⁴ Yitik, "Budizm", s. 314.

²⁵ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 121-122.

Budist teolojisinin Hindu dünya görüşüne bir meydan okuma olduğunun farkında olan Meriç'e göre: *Upanişadlar*'ın son bölümlerinde o dönemin Hindu toplumunda dinî hayata dair cereyan eden teolojik tartışmaların yankılarına da rastlanmaktadır. Bu anlamda Meriç, *Upanişadlar*'da geçen diyalogları, ruhban sınıfının oluşturduğu dinî geleneğin duvarlarında açılan ilk gedik olarak tavsif etmektedir.²⁶ Zaten Buda, bir yandan mevcut teolojiye karşı çıkarken diğer yandan da Hindu dinî hayatında etkili olan *Vedalar* ve *Upanişadlar*'ın yerine *Tantrik* metinleri bir alternatif olarak getirmiştir. Hz. İsa'dan sonraki bin yıl içinde edebiyat alanında da ifadesini bulan ve yeni bir inançla kaynaşan Hindu dinsel metinleri *Tantralar*, aynı konuları işleyen *Vedalar*'ın adeta yerine geçmiştir.²⁷ Meriç detaylı bir şekilde bu bilgilerle ilaveler yapmış ve Brahmanların Budist topluma karşı olan tepkilerine dikkat çekmiştir. Nitekim ona göre, Budist toplum ruhban kastının imtiyazlı bir sınıf oluşturmasına karşı gelmiş, Brahmanlar da onlara düşman kesilen ilk kast sınıfı olmuştur. Bu durumun sebebi ise Budist toplumun öğretilerinin ruhban kastında olduğu gibi bir avuç mutlu insan grubuna değil, bütün insanlığa seslenmesidir. Bunu yaparken de atılan adımların, yani tepkilerin başında ruhban kastının din diline de iltifat edilmeyişi gelmektedir. Ki Budistlerin *Vedalar*'ın yerini alması için Sanskritçe yerine farklı bir dil olarak Palice'yi kullanmış olmaları bunun kanıtıdır.²⁸ Bir diğer önemli adım ise sosyal hayat üzerine olmuştur. Şöyle ki Hint alt kıtasında daha önce dinî sosyal hayata pek dâhil edilmeyen kadınlar, Buda ve öğretisi sayesinde, ilk defa kutsal şölenlerde yerlerini almaya başlamış ve toplumsal hayata cariyelikten rahibelige yükselbilmişlerdir.²⁹

Bu bilgiler neticesinde Meriç, tanrı tanımayan Budist toplum açısından cennet ve cehennem de bulunmadığından hareketle onların nihilist olarak nitelendirilmesine karşı çıkmaktadır. Nitekim ona göre Budist hayat tarzı bir nihilizmden ziyade insanlığın ulaştığı idealizmlerin zirve noktasını teşkil etmektedir. Öyle ki Budizm'de cenneti ve cehennemini her ikisini de bireylerin kendileri yaratmaktadır. Bu nedenle dünya hayatındaki zindandan kurtulmak her bireyin kendi elinde olan bir şeydir. Toplumsal hayattaki bütün acıların kaynağı beşeri heva-hevesleri, sefaletleri ve bayağılıkları içeren hayatın bizzat kendisidir. Buna karşın bir gerilim olarak dinî hayatın özü olan saadet ise -Cemil Meriç'in sembolik diliyle- *benliğin kâinatın konserine karışması, ışık olması, koku haline dönüşmesi, sessizce mırıldanılan bir nağme olması ve bir daha doğmamak üzere bu maddi âlemde erimesidir*.³⁰

²⁶ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 120-122.

²⁷ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 93, 159; Yitik, "Budizm", s. 315.

²⁸ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 163-164., Palice: Budizm'in kutsal dilidir. Budist kutsal literatürü birçok dil ve lehçede olmasına rağmen Pali dilindeki metinler en sahih metinler olarak kabul edilir. Bu konuda geniş bilgi için bakınız; Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005, s. 55.

²⁹ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 167-168.

³⁰ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 168.

c) Senkretizm Açısından Cainist Toplum ve Din

Hindu dinî anlayışına karşı bir tepki oluşacaksa bu tamamen mevcut dinî anlayışın aksi istikametinde olmak durumundadır. Bu anlamda Cainist toplum, Hint alt kıtasındaki politeizme karşı, tanrıları tanımayan bir diğer dini topluluk olmuştur.³¹ Zira Cainistler Hindu kutsal kitaplarından *Vedalar*'ın tanrı kelamı olduğuna hem inanmamakta hem de bu inancın bir göstergesi olan vahye de itibar etmemektedirler. Hatta onlar bu durumu daha da ileri götürerek tanrının varlığını sorgulama yoluyla bir ontoloji meselesi haline getirmişlerdir. Nitekim yaratılışın merkezine oturan bir tanrıyı kabul etmemeleri ve maddenin ezeli oluşunu benimsemeleri, onları dünyanın çok önceden beri var olduğu fikrine götürmüştür.³² Söz gelişi Cainistler asırlardır inanılan tanrıları ortadan kaldırmak ve adeta onları *gök kubbeden kovabilmek* için büyük uğraş vermişler; en sonunda ise senkretik bir alternatif olarak Hindu tanrılarının tahtına kendi evliyalarını yerleştirmişlerdir. Bu evliyaların önemli bir özelliği ise tıpkı Hindu ilahlarında olduğu gibi ölebilen, dirilebilen, ruhları kalıptan kalıba geçebilen varlıklar olmalarıdır. Öte yandan Cainist toplumda günaha girmeden dünyadaki ömrünü tamamlayan ruh kendisinin ulaşabileceği yüksek mevki olan "*paramatman*"a dönüşmektedir. Bu şekilde bir dönüşüm yaşayan ruh, Samsara'dan belli bir zaman için de olsa kurtulmaktadır. Cainist topluma göre Samsara zincirini kırmak en yüce ruhların imtiyazı olup; toplumu kurtuluşa götüren yol ise hiçbir canlıya zarar vermemeyi emreden "*Ahimsa*" prensibinden geçmektedir.³³ Bu prensip sebebiyle Cainistler çiftçilikle uğraşmaktadırlar. Zira onlara göre toprağı parçalamak ve kurtları öldürmek günahdır. Hatta onlara göre yok edebilecekleri tek hayat bizzat Cainistlerin kendi hayatlarıdır.³⁴

d) Kadim İnanç Toplumu ve Zerdüştlük

Kadim İnanç, Cemil Meriç'in zihnindeki doğu toplumları haritasında, içinde bulunduğu son derece canlı inanç hayatıyla ve dini doktrinleriyle rengini bulan bir coğrafya olmuştur.³⁵ İnanç kökenli bir dinsel gelenek olan Zerdüştlüğün, İslam öncesi İnanç toplumunun dinî hayatında önemli bir yeri bulunmaktadır.³⁶ Zerdüştlüğün kutsal kitabı *Avesta*'dır.³⁷ Zerdüştlüğün sözlerinden oluşan '*Gathalar*', *Avesta* içindeki bölümlerden en önemli

³¹ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 121-122.

³² Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 165.

³³ Ali İhsan Yitik, "Caynizm", **Yaşayan Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, s. 368.

³⁴ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 165.

³⁵ Ahmet Turan Alkan, **Doğu ve Batı Karşısında Cemil Meriç**, Ankara: Akçağ Yayınları, 1993, s. 69.

³⁶ Şinasi Gündüz, "Mecusilik", **Yaşayan Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, s. 507.

³⁷ Gündüz, s. 508.

olanıdır. *Avesta*, ifade ve muhteva bakımından anlaşılması çok zor olan bir kitaptır. Zira Meriç'e göre bu kutsal kitap, herkes tarafından farklı farklı anlaşılıp her toplumsal kesime değişik dinî mesajlar vermektedir.³⁸

Mecusi toplumundaki dinamiklerin aracı rolünü açıklamaya çalışan Meriç'e göre Zerdüşt dinî hayat tarzı, M.Ö. 4. yüzyıldan itibaren Batı toplumunu etkilemeye başlamıştır. Hatta ona göre Yunan filozoflardan Eflatun, bu dinî hayat düşüncesine aşınadır. Bu anlamda Zerdüşt hayat anlayışı, Buda ve Konfüçyüs'ün dinî mesajlarından önce Batı toplumuna ulaşmıştır. Neticede batı nazarında doğu denilince İran anlaşılmalı ve doğu toplumlarının hikmetini uzun bir süre tek başına Zerdüşt temsil etmiştir. Batıda ortaya çıkan bazı bilimsel yanılgılar, sözgelışı Mezopotamya'nın gök bilim ve büyü gibi mirasları, yanlışlıkla Zerdüşt'e atfedilebilmiştir.³⁹

Meriç'e göre Zerdüşt dinî hayat biçimi yalnız batı toplumlarını değil aynı zamanda orta doğudaki Musevi toplumu da etkilemiştir. Ona göre Musevilerin dinî hayat anlayışındaki hayır ile şer arasındaki evrensel ikilik, dünya egemenliği için birbirleriyle savaşan cinler ile melekler, kıyamet gününe iman, tek tanrıcılıktaki evrensellik ve ruhaniyet adeta Zerdüştçülüğün birer yadigârıdır. Bu durum Meriç'e göre sadece Musevi toplumla da sınırlı kalmamıştır. Hatta ona göre Hıristiyan toplumun özgün kaynaklarında Zerdüştçülükten esinlenmiş inançların varlığından söz edilmektedir. Söz gelişi Meriç, Aziz Pavlus'un, ağır hikmet içeren *Yuhanna İncil*'inin, Musevi Philon'un, Plotinius'un, Mani'nin, Aziz Augustinus'un, Mecusi toplumunun değerleri göz önünde tutulmadan anlaşılamayacağını ileri sürmektedir. Hatta o Hıristiyanlığın Maniheizm'den önce ilk büyük rakibi olan Mitra dininin de Zerdüşt dinî hayatından izler taşıdığını savunmaktadır.⁴⁰

2) BATI TOPLUMLARI ve DİN

a) Yahudilik ve Toplumsal Açılımları

Cemil Meriç'in zihin dünyasında Yahudi toplumunun oluşturduğu gelenek dini ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Özgün karakteri sebebiyle Yahudi toplumundaki sosyal ve siyasi kurumların hepsi doğrudan doğruya temellerini dinden almaktadır. Zira Mısır'dan vaat edilmiş topraklara olan yolculuklarında kendilerini "*seçilmiş kavim*" olarak nitelendiren Yahudi toplumu, siyasi, sosyal ve dinî işlerini her zaman birlikte yürütmüştür. Bu dönemde Yahudilerin tek otorite kaynağı tanrının mutlak iradesi olup; savaşların tek sebebi ise dinî kaynaklı unsurlar olmuştur.⁴¹ Bunun yanında Yahudi toplumundaki milliyetçilik dinî temelle-

³⁸ Kemalettin Taş, *Din ve Toplum Karşısında Cemil Meriç*, İstanbul: Artus Kitap, 2007, s. 66.

³⁹ Cemil Meriç, "Elinde Cennet Açan Zend Avesta", *Hisar Dergisi*, İstanbul, 1971, C.II, s. 7'den naklen Taş, s. 63-64.

⁴⁰ Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 7.

⁴¹ Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul, Pınar Yayınları, 1984, s. 98.

re dayanmaktadır. Zira Meriç'e göre bu durum aynı zamanda bir ırkçılıktır ve bu ideoloji bizzat dinî hayatın her alanını düzenleyen kutsal kitap Tevrat'la başlamaktadır. Hatta ona göre, dünya toplumları üzerinde daima hâkim sınıf olmak için mücadele eden bu toplum, yaptıkları bütün işgalleri ve yağmaladığı bütün toplumlardaki sömürge izlerini gizlemek istemektedir. Böyle bir gayretin sebebi ise yine dinsel hayat kökenli temellere dayanmaktadır. Çünkü Yahudi dinî hayat tarzını düzenleyen Tevrat, onlara Yahudi olmayan toplumların mallarını helal kılmaktadır.⁴² Böylesine haksız bir hükmün meşruiyetini sağlayan şey ise Yahudi toplumunun tanrının sevgili kavmi olmasıdır.⁴³

Öte yandan Meriç, Yahudi toplumuna şekil ve yön veren başka bir toplumsal boyuta daha işaret eder. Ki bunun adı da *Yahudi'ye özgü ilahi inayet*'tir. Öyle ki ona göre Yahudiler yaptıkları savaşlarda başarılı oldukları zaman bunu tanrının Yahudilere bahsettiği ilahi bir inayet olarak kabul etmektedirler. Yahudi toplumu her zaferden sonra tanrıya şükretmekte; kendi tarihindeki iniş ve çıkışları, tanrıyla aralarındaki dinî bağın bir sonucu olarak ilahi inayetin azalıp çoğalmasından neticesinde oluşan bir olgu olarak görmektedir.⁴⁴ Meriç'e göre Yahudi dinî hayatını şekillendiren bir diğer unsur ise tek tanrı inancını ana tema yapan *kutsal kitap* fikridir.⁴⁵ Zira ona göre Tevrat'ın göze çarpan ilk özelliği içindeki kitapların çeşitliliğidir. Fakat bu çeşitlilik kendi içerisinde gizli bir birliği de beraberinde getirmektedir. Özellikle her bir bölüm konusu, biçimi ve amacı açısından ortak mesaj olarak *tevhid* inancına vurgu yapmaktadır.⁴⁶

Tanrı onları kendi kavmi olarak seçmiş olduğundan uymaları gereken kuralları da bizzat Tevrat'ın içinde tebliğ etmiştir.⁴⁷ Tevrat'a göre âlemin başlangıcından bu yana yer-yüzündeki dinî kuralları koyan varlığın tek bir tanrı oluşu ortadadır. Bunun Yahudi dinî tarihindeki toplumsal açılımı ise sosyal hayatı şekillendiren "*krallar*" dönemidir. Bu anlamda Yahudi toplumu tanrı ile yapmış oldukları anlaşmanın bir benzerini de bundan sonra krallar ile yapmışlar, bazen isteklerini bu hükümdarlara kabul ettirmişler bazen de onların dediklerini harfiyen uygulamışlardır.⁴⁸ Yahudi kutsal kitabının çok yönlülüğünden hareketle Meriç, bu kitabın kutsallığının ötesinde avam tabakasını da harekete geçirecek zenginlikte ve çeşitlilikte, dinî hayatı şekillendirecek olan şiir, nesir, hikmet ve gizemli bilgiler içeren yapıya sahip olduğunu savunmaktadır. Zira –bizzat kendi ifadesiyle– Tevrat'taki metinler *tarihle*

⁴² Tesniye 23/19-20, Çıkış 22/25, Levililer 25/37.

⁴³ Cemil Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, 10. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 99.

⁴⁴ Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 97-98.

⁴⁵ Mustafa Özel, **Birey, Burjuva ve Zengin**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 160.

⁴⁶ Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 90.

⁴⁷ Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 106.

⁴⁸ Cemil Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, 13. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 216.

*hukukun, şiirle hikmetin, vahiyle batıl inançların çözülmöz bir kördüğüm halinde kaynaştığı esrarengiz sayfalardan oluşmaktadır.*⁴⁹

b) Hıristiyan Toplumda Dinî-Sosyolojik Değişim ve Dönüşüm

Meriç'e göre Hıristiyanlığın erken dönemleri, her türlü peşin hükümden sıyrılarak incelenirse, şu gerçeği kabullenmek gerekir: Hz. İsa ve havarileri, o çağın hürriyet mücahitleri, eşitlik ve hayırseverlik vazeden gerçek filozoflardır.⁵⁰ Yine ona göre kilise kurulmadan önce Hıristiyanlığın teşekkülü bir köleler topluluğu içerisinde gerçekleşmiştir. Öyle ki daha ilk dönemlerden itibaren Hıristiyanlar, dinî hayat anlayışlarını bir yaşam tarzı olarak yaymaya çalıştıklarında, Roma Lejyonlarının çığnediği açlık çeken muzdarip bir kalabalığa dönüşmüşlerdir. Fakat Roma İmparatorlarından Konstantin zamanında bir devlet dini olarak Hıristiyanlığın kabul edilmesi mevcut durumu tersine çevirmiş, artık kilise odaklı Hıristiyan dinî hayat tarzı kökleşerek devletin bütün siyasi işlerine müdahale edebilecek bir güce ulaşmıştır.⁵¹ Mevcut siyasi otoriteyi ele geçiren kilise bu gücünü bir zamanlar kendisini ezen diğer otoriter güçleri ortadan kaldırmak için kullanmaya başlamıştır.⁵² Yani Meriç'e göre başlangıçta Hıristiyan toplum için dinî hayatta acı çekmek sevap getiren bir olgu iken daha sonraları özellikle kilise kurumunun teşekkülü ile bu diğer insanlara eziyet verici, Hıristiyan olmayanlara acımasızca davranılması sonucunu beraberinde getirmiştir.⁵³ Meriç'e göre Hıristiyan dinî hayat tarzı, yapı olarak istilaya dayanan, kendi insanına dahi hareket imkânı tanımayan ve dinî yaşantısında bile onu özgür bırakmayan bir yapıya sahiptir. Özellikle ortaçağda kilise dinî hayata müdahaleyi fazlaca yapmış, o dönem insanına "kurtuluş" müjdesi vererek cenneti vaat etmiştir. Kilisenin, bu çağdaki insanlara, yaşadıkları bütün sıkıntılara rağmen tevekkülü, sabrı, alçakgönüllülüğü, feragati ve şefkati telkin etmiş olması da bu cihettendir. Elbette bu kurumun, Meriç'e göre, böylesine bir toplumsal aktör olma çabası boşuna değildir. Zira kilisenin gösterdiği bu gayreti bir dinî idealden ziyade kendisinin sözcüsü olduğu Roma imparatorluğunun yıkılmasını önlemek için yapılan menfaat dolu girişimler olarak okumak mümkündür.⁵⁴ Hatta Meriç, kilisenin ve papalık kurumunun dini nasıl kullandığını şöyle izah etmektedir: X. Léon, Hıristiyan toplumu bir arada tutabilmek için Hz. İsa'nın hakkında çeşitli masallar uydurmuş olduğunu "şu İsa masalı da amma işimize yaradı" şeklinde açıklamada bulunarak göstermiştir.⁵⁵

⁴⁹ Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 88.

⁵⁰ Cemil Meriç, **Saint-Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist**, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 81.

⁵¹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 49-50.

⁵² Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 241.

⁵³ Cemil Meriç, **Kırk Ambar**, C.1, 9. Basım, İstanbul İletişim Yayınları, 2006, s. 100.

⁵⁴ Taş, s. 72.

⁵⁵ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 65.

Öte yandan Hıristiyan toplum için dinî hayatın önemli figürlerinden biri olarak karışımıza *azizler* çıkmaktadır. Meriç Hıristiyanlıktaki azizlerin ortaya çıkışını irdeleyerek başlangıçta Hıristiyanlığın halka mahsus bir eflatunculuk olduğunu ve monist bir karaktere sahip bulunduğunu savunmaktadır. Yine o zamanla Yunan ve Latin'in bütün unsurlarının Hıristiyanlığa sızdığını, bunun sonucunda ise "aziz" denilen kişilerin mitolojinin tanrılarından mülhem Hıristiyan dinî hayatına dâhil olduğunu iddia etmektedir. Gerçekte bütün büyük dinler, Meriç'in perspektifinden, monist karakterdedir. Fakat zamanla eski itikatlar, kendine bir yol bularak, yeni inanca entegre olup dinî hayata şekil veren bir unsur haline gelebilmiştir. Yine ona göre görünmeyen bir tanrıya inanmak, ilk dönem Hıristiyan toplum için kendi muhayyilesinden güçlü bir gayret gerektirmektedir. Hıristiyanlar da eskiden inanmış oldukları mitolojik tanrıları bir şekilde yeni seçtikleri dinî hayat tarzı içerisinde görmek istemişler ve bu tanrıları azizler yoluyla görünenler dünyasına getirmeyi denemişler ve başarabilmişlerdir. Bu itibarla beşerî, bireysel bir dinî hayat tarzı kuran Hıristiyan toplum, eski inançlarındaki tanrılarını yeni kurmuş olduğu tapınağında, yani kilisede, barındırmaya başlamıştır. Bir anne figürü olarak Hz. Meryem ise Meriç'e göre mitolojideki tanrıça figürünün kilisedeki bir yansıması gibi kendisini göstermiştir.⁵⁶

Ortaçağa gelindiğinde ise kilise, bir zamanlar bütün ezilenler adına konuşuyorken Roma imparatorlarının emrine girmiş, isyan eden toplulukları teskin etmek, ayaklanmaları önlemek ve imtiyazları meşrulaştırmak için yalan söylemiştir.⁵⁷ Bu da ortaçağda sınıflar arasındaki kargaşa ve uçurumu günden güne artırmıştır.⁵⁸ Gittikçe dinden kopan Batı toplumu kilise kurumunu aşarak ve onun toplumu sosyal sınıflara ayırmasına izin vermeyecek yeni bir Avrupa toplumu bilincine sahip olmuştur. Kiliseye karşı olan sosyal tepkisellik, bir anlamda kendi hayat tarzını yaratmayı başarmış ve seküler bir dünya görüşüne meylederek -sarsılmaz iş bölümü ve büyük bir ciddiyetin kesin çizgileriyle- rasyonalitenin cenneti haline gelmiştir.⁵⁹ Hatta Meriç'e göre çağdaş Batı toplumunun ayırıcı vasfı artık rasyonalizasyondur.⁶⁰ 17. yüzyıldan itibaren Batı toplumu, bu anlayıştan bir adım daha ileri giderek insanların akıl karşısındaki eşitliğini haykırmıştır. Yaklaşık iki asır süren bu değişim sürecinin sonucunda 1789 Fransız ihtilali vuku bulmuş ve bu devrim ile siyasi eşitlik gerçekleşmiştir.⁶¹ Batı toplumunda ortaya çıkan sosyalizme karşı akademik anlamda yeni oluşumla-

⁵⁶ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 269; Bu konuda ayrıca bk., Maksud Kurt, "Tanrıça Kültü ve Hıristiyanlık'taki Meryem Figürüne Etkileri" (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Rize Üniversitesi SBE, 2010), s. 141-143.

⁵⁷ Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, 14. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 226.

⁵⁸ Dücan Cündioğlu, **Bir Mabel İşçisi Cemil Meriç**, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, s. 172.

⁵⁹ Alkan, s. 116.

⁶⁰ Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 18.

⁶¹ Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 227.

rın çıkması da manidar bir olaydır. Meriç'e göre sosyalizmin hâkim olduğu dönemde bilimsel çevrelerden *Le Play* ekolü, Batı toplumunu sosyalizme esir düşürmemek için kilisenin emrinde akademik çalışmalar yürütmüştür.⁶²

Batı toplumu, özellikle 19. yüzyıldan itibaren, fikri anlamda çok hızlı ve önu alınmaz bir sürece girmiş, hatta aynı yüzyıl içerisinde birden fazla hayat tarzı toplumu etkilemiştir. Zira Meriç'e göre *sosyalizm*, öğretisi planında, toplumda iktisadi anlamda eşitliği hedeflerken bu ideolojinin karşısına bütün insanlığı evrensel çerçevede her açıdan eşit kılan bir doktrin olarak *hümanizm* çıkagelmıştır. Nitekim İtalya'da ortaya çıkan hümanizm, Meriç'in perspektifinden, ancak serveti ve boş zamanı olan İtalya gibi bir tüketim toplumunda neşet edebilecek bir akımdır.⁶³ Ortaya çıkışı bu şekilde cereyan eden hümanizm, Batı toplumunun kaybettiği dinî yaşam tarzlarının ve yıktığı inançların yerini alan bir put haline dönüşmüştür. Esasında Meriç'e göre hümanizm "*bir aydın hastalığıdır*" ve bu akımın hudutlarını kimse çizememektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki Batı toplumunda hümanizmin sosyolojik anlamı insanı mükemmelleştirmek, varabileceği en yüksek konuma ulaştırmak ve onu gerçek/kâmil insan yapmaktır.⁶⁴ Batı toplumu için düşüncede hiçbir otorite tanımayan bir doktrin olarak hümanizm, Meriç'e göre, ortaçağın Hıristiyan baskısından adamakıllı kopmuş ve pagan karakterli bir yapıya bürünmüştür. Haddi zatında bu akımın temelinde daha çok rahipliğe karşı bir isyan söz konusu olduğu da ileri sürülebilir.⁶⁵ Çünkü reformcular (hümanistler), kilise ve İncil'e göre bu dünya hayatının öteki dünya için bir hazırlıktan ibaret olduğu fikrine karşı cephe almışlar⁶⁶, kiliseden uzaklaşırken deizmeye kaymışlar ve din hakkında en küçük bir coşkunluk göstermemişlerdir.⁶⁷ Hatta dinin yerini alacak şekilde hümanizmi din dışı idealin bizzat kendisi yapmışlardır.⁶⁸ Buna karşın Meriç'e göre günümüz Batı toplumlarındaki Katolik ülkelerde, insanların dinî hayatının yönetilmesi ve şekillendirilmesi hala ruhban sınıfının elinde iken Protestan ülkelerde ise her birey kendi dinî hayat tarzını kendisi seçmeye devam etmektedir.⁶⁹

⁶² Meriç, **Bu Ülke**, 28. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 185.

⁶³ Meriç, s. 107.

⁶⁴ Meriç, *Kırk Ambar*, C.1, s. 87.

⁶⁵ Meriç, *Umrandan Uygurlığa*, s. 109.

⁶⁶ Meriç, *Kırk Ambar*, C.1, 110.

⁶⁷ Meriç, *Kırk Ambar*, C.1, s. 112.

⁶⁸ Meriç, *Kırk Ambar*, C.1. 121.

⁶⁹ Meriç, *Kırk Ambar*, C.1, s. 216.

3) TÜRK TOPLUMU, DİN ve İDEOLOJİ

a) Osmanlı ve İslamiyet

Cemil Meriç'e göre kozmopolit Osmanlı toplumu, her şeyden önce insanlık için bir yüz akıdır, tarihin en şerefli bir sayfasıdır ve taklit edilemeyecek kadar büyüktür. Bu bakımdan dünyada tek bir içtimai mucize vardır. O da "Osmanlı mucizesi"dir. Çünkü Osmanlı toplumu, Türk kanı ile İslam dininin kaynaşmasından doğan bir mucize toplumdur.⁷⁰ Sosyal tabakalaşmanın fazlaca olduğu ve insanı insana düşman yapan sınıflardan alabildiğine uzak yapısı sayesinde Osmanlı, tarih boyunca "alan değil veren, istismar eden değil, imar eden, fedakârlığı ve başkaları için yaşamayı her zaman ön planda tutan" bir toplum olmuştur. Sıradan hayatı alabildiğine manevileştiren, hayatın unsurlarında derin ve kutsal anlamlar arayan ve sürekli biriktirilmiş hayat tecrübelerinden istifade eden bu toplum, manevi anlamda zirveyi temsil ederken maddeyi de hak ettiği yere koyabilecek kadar hassasiyet sahibidir.⁷¹ Toplumsal hayatın dinamiği olan İslamiyet, aynı zamanda bütün insanlığa hitap eden evrensel mesajlara sahiptir. Temeli vahdet, sevgi ve adalet olan bu dinin getirdiği hayat tarzı, bütün insanların doğuştan eşit oldukları gerçekliğini beraberinde getirmiş; insan, insan olduğu için Allah'ın halifesi olarak kabul edilmiştir.⁷² Meriç bu noktada Müslüman toplumdaki ümmet bilincinin dinî hayattaki dinamizmine de işaret eder. Zira Osmanlı toplumu ne imtiyazlı kastlara sahip Hint toplumu ne de maddeye göre tabakalaşan Batı toplumları gibi sınıflı bir toplum yapısına sahip olmadığından, Müslüman olan tüm toplumları tek bir yapıda ifade edebilen bir "ümme" şuuruna sahiptir. Ki bu bilinç onları, hiçbir zaman ayırıcı ve dışlayıcı bir anlayışa değil, birleştirici, kaynaştırıcı ve kucaklayıcı bir bakış açısına sevk etmiştir.⁷³ Osmanlı toplumunda sosyal hayatı dinamik tutan bir başka husus da çok boyutlu "cihat" kavramıdır. Yaşadığı dini fethettiği ülkelere/toplumlara kadar götüren Osmanlı toplumu, bu yeni bölgelere sadece siyasi ve ekonomik hedefler için gitmemiştir. Yeni fethedilen yerlerde Osmanlı hayat tarzı kurulmuş; ancak farklı toplumların - kültürel özellikleri sayesinde- sosyal hayat daha da zenginleşmiş ve çoğulculuşmuştur. Hatta bir nevi toplum mühendisliği de denilebilecek bu faaliyetlerin, Osmanlılar tarafından, bilinçli olarak yapıldığını, farklı kültürlerin etkisinden çekinilmediğini ve asimile etmeyen bir cihat anlayışıyla gerçekleştirildiğini söylemekte sakınca yoktur.⁷⁴ Çünkü yapılan fetihlerin bütün sırrı tek vücut, tek kalp halinde cihatla yoğrulan bir din algısından ileri gelmektedir. Nitekim bu sayede Osmanlı toplumu, dinî açıdan her zaman imanına sadık kalmış, İslami-

⁷⁰ Taş, s. 110.

⁷¹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 364.

⁷² Bakara, 2/30; Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 299.

⁷³ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 228.

⁷⁴ Taş, s. 116.

yet'in temel prensiplerini benimsemiş, şerefi, haysiyeti ve büyüklüğü ile farklı toplumların gönlünü de fethedebilmiştir.⁷⁵

Meriç'e göre Osmanlı toplumsal hayatında önemli bir unsur olarak *Kur'an-ı Kerim*'in ayrı bir yeri mevcuttur. Öyle ki ona göre tekdüze bir kültür mirasına konmaktan ziyade bir kutsal etrafında şekillenen Osmanlı toplumu, sosyal sorunlara aradığı bütün çözümleri *Kur'an-ı Kerim*'den yola çıkarak bir sonuca bağlamıştır. Bu anlamda Osmanlı toplumu için, beşeri açıdan başka herhangi bir dünya görüşüne ihtiyaç kalmadığından, bütün dinî hayat tarzını Kuran-ı Kerim üzerine şekillendirmiştir.⁷⁶ Nitekim Meriç açısından Osmanlı toplumu, biraz da onun ironik diliyle, filozoflara ve onların gevezeliklerine (felsefeye) ihtiyaç duymamış, laf ebeliğiyle vakit kaybetmeksizin tarihin bütün kördüğümünü kılıcıyla çözmüş ve kaderin karanlıklarını kılıcının parıltısı ile aydınlatmış, bir vahiy, iman, amel, hareket, cihat, fetih ve hamle medeniyeti olmayı başarabilmiştir.⁷⁷

Sonuçta Meriç'e göre hem dünyayı, hem de ahireti kucaklayan dünya görüşüyle Osmanlı toplumu, ümmet, cihat, *Kur'an-ı Kerim* ve iman gibi anahtar kavramlarıyla tarihte nadir görülebilecek *kendine özgü* (sui generis) dinamik toplumsal bir yapı örneği sunmuştur. Bu anlamda İslamiyet, Osmanlı toplumunun en kuvvetli yönü olarak karışımıza çıkmaktadır.⁷⁸ Ayrıca Osmanlılar, dünya hayatını kutsallık ve maneviyat çerçevesinde yorumlayan ve anlamlandıran bir cemiyet yapısına sahip olması bakımından da farklılaşmaktadır. Bu sebeple onların şekillendirdiği ümmetin, modern din sosyolojisinin kavramıyla söylenecek olursa *hermenötik bir toplum*, yani kutsal kitabı hayatında tüm boyutlarıyla yaşayan/yaşatan bir topluluk olduğu ileri sürülebilir.

Meriç, tıpkı zirveye varan her cemiyetin çökmeye yüz tutması gibi⁷⁹ Osmanlı'nın da son dönemlerinde İslami dünya görüşünün yekpareliğini kaybettiğini, Avrupa'nın maddi fetihlerinin, çöküş devrinin ulemasını afallattığını ve bu duruma toplumun dağınık şuurunun da bir türlü akıl sır erdiremediğini ifade etmektedir. Osmanlı toplumu da, bu olumsuz etkilere tepkisini gösterirken kendi dinî hayatında ecdattan naklen aldığı bütün gelenek unsurlarına sıkı sıkıya bağlı olmak istemiş, rasyonel/irrasyonel gibi yeni ortaya çıkan bütün aykırı fikirlerden kendisini soyutlayıp adeta bunlardan habersiz kalmayı yeğlemiştir.⁸⁰ Fakat neticede Osmanlı toplumu –bilhassa 19. yüzyıldan itibaren- abartılı ve gösterişli olaylara rağbet etmiş, bir nevi *modernleşme metafiziğine* maruz kalmıştır. Avam tabakaları da

⁷⁵ "Cemil Meriç'le Söyleşi", **Cogito**, Sy. 32, (Rüşdü Onduk, bant kaydı), s. 292-293, Yaz 2002'den naklen Cündioğlu, s. 168.

⁷⁶ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 139.

⁷⁷ Cündioğlu, s. 149-150.

⁷⁸ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 271.

⁷⁹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 71.

⁸⁰ Meriç, *Bu Ülke*, s. 177-178.

durumu kurtarmayı ifade eden *provizyonizm*⁸¹ ile halifenin fazilet ve azametini sergileyen Cuma ve Bayram namazlarından büyülenmiş bir vaziyette gündelik hayatlarına devam etmişlerdir.⁸²

Meriç bu dönemdeki aydınları, Osmanlı'yı barbar, bir zamanlar zirve hayat sunan İslamiyet'i gerici ve kökenlerini oluşturan Türk toplumunu ise nesebi bozuk hatta Hitler'in, Sümerliler'in çocuğu⁸³ olarak nitelendirmelerinden dolayı eleştirmektedir. Bizzat kendi ifadesiyle durumun sosyolojik analizi şöyledir:

"Zafer sabahlarını kovalayan bozgun akşamları. İhtiyar dev, mazideki ihtişamından utanır oldu. Sonra utanç, unutkanlığa bıraktı yerini, 'Ben Avrupalıyım' demeye başladı, 'Asya bir cüzamlılar diyarındır'. Avrupalı dostları, acıyarak baktılar ihtiyara, ve kulağına: 'Hayır delikanlı' diye fısıldadılar, 'sen bir az-gelişmişsin'. Ve Hıristiyan Batı'nın göğsümüze iliştirdiği bu idam yaftasını, bir 'nişân-ı zîşan' gibi gururla benimsedi aydınlarımız."⁸⁴

Cumhuriyet döneminin batıcı aydınlarının bu seküler tavrı karşısında, Türk toplumu, kendi sosyal hayatını bu kadar dışlayan Batıcı aydınların, meseleleri başka türlü anladığını düşünmüş; bunun neticesinde ise onları kendisinden uzak ve farklı olarak görmeye başlamıştır.⁸⁵ Çünkü Meriç'e göre Türk toplumu, sosyal hayat açısından, tarihin her döneminde mazisine tüm şuur ile bağlı kalmış, bu yeni oluşan ve ihanet içerisinde olan batıcı aydın sınıfına karşı nötr bir tavır sergilemiş, bir nevi kendi kabuğuna çekilmiştir.⁸⁶

b) 1960 Sonrası Din, İdeolojiler ve Türk Toplumu

Cemil Meriç, 1960 sonrası Türk toplumunun yaşadığı bir değişim ve dönüşüme işaret etmektedir. Ki bu dönemde ülkede toplumu birbirinden ayıran setlerin ortadan kalkmasıyla dış kaynaklı ideolojiler daha rahat bir şekilde *bulanık bir sel gibi* toplumsal alana akmıştır.⁸⁷ Öyle ki Tanzimat'tan 1960'lara kadar sus(turul)maya alışan Türk toplumu, artık yavaş yavaş sesini yükseltmeye başlamıştır. Ülkede hâkim olan görece özgür düşünce atmosferi ile bir yandan İslamiyet'e inandığını söyleyenler seslerini yükseltmeye başlamış,

⁸¹ Mehmet Genç, "19. Yüzyılda Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün Klasik Prensiplerindeki Değişmeler", *Dİvan*, Cy., Sayı. 1 (1999), s. 2-4.

⁸² Meriç, *Kırk Ambar*, C.2, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 166.

⁸³ Meriç, *Bu Ülke*, s. 141.

⁸⁴ Meriç, *Bu Ülke*, s. 98.

⁸⁵ Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç İle Sohbetler*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayıncılık, 2005, s. 92.

⁸⁶ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 28.

⁸⁷ Bu konuda hazırlanmış olan bir çalışma vardır. Bk., Dilber Demirel, Cemil Meriç'te Kültür ve İdeoloji, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Bilecik Üniversitesi SBE, 2011).

bunu istemeyenler de sosyalizmi bayraklaştırmaya başlamıştır.⁸⁸ Ama bu rölâtif ve özgür ortamdan rahatsız olan bir kitle vardır ki bunlar: Aydınlardır. Meriç bu durumu şöyle betimler:

“Her dudakta aynı rezil şikâyet: Yaşanmaz bu memlekette! Neden? Efendilerimizi rahatsız eden toz bulutu, bu lağım kokusu, bu insan ve makine uğultusu mu? Hayır, onlar Türkiye'nin insanından şikâyetçi. İnsanından, yani kendilerinden. Aynaya tahammülleri yok. Vatanlarını yaşanmaz bulanlar, vatanlarını 'yaşanmaz'laştıranlardır.”⁸⁹

Öte yandan Meriç bir ideoloji olarak *kapitalizm* ile İslam'ın dinî hayat anlayışını mukayese ederek durumu daha da berraklaştırmaktadır. İslam'ın öngördüğü hayat tarzı daha çok maneviyata ve ruha hitap etmekte iken; bir iktidar vasıtası olarak dünyayı iktisadi anlamda istilayı öngören, kendi menfaatlerinden başka bir şey düşünmeyen, hazlarını bütün bir cemiyetin ve dünyanın istismarında arayan kapitalizm İslamiyet'le taban tabana zıt karakterdedir.⁹⁰ Ki bu durumun altında yatan sosyal bir gerçeklik vardır ki o da Batı toplumlarının kendileri dışında kalan -Türkiye gibi- ülkelerin hiçbir zaman kapitalizm ile kalkınmasına izin vermeyeceğidir. Çünkü Batı toplumlarının buna izin vermesi bizzat kendi sonlarını hazırlamaları anlamına gelmektedir. Bu itibarla, Meriç'e göre, Türkiye sanayileşmemiş bir ülke olduğundan kapitalist olmasına ne imkân vardır ne de Batı toplumları buna izin verecektir. Zira bir ideoloji kapitalizm, mahiyeti icabı emperyalisttir ve yaşaması için diğer ülkeleri/toplumları sömürme zorunluluğu içerisindedir.⁹¹

Düşünüre göre Türk toplumunu her anlamda etkileyen bir başka ideoloji ise *Marksizm*'dir. Bu doktrin ona göre çağımızın en yaygın, en dinamik felsefesidir. Fakat Türk toplumu Marksizm ile karşılaştığında sanki semavi dinlerden biri ile temas eder gibi olmuştur.⁹² Elbette ona göre bu ideolojinin kurucusu olan Marks, bir peygamber değildir ve ona yapılacak en büyük ihanet, kitaplarının yobazı olmaktır. Bu anlamda Marksizm, Türkiye'de ortaya çıktığı ilk dönemlerde, ilmi bir disiplin veya bir araştırma metodu olmaktan ziyade herkese sirayet edebilen ve bulaşabilen *toplumsal ideolojik bir nezle* gibi kendini göstermiştir.⁹³

Yine Türkiye'ye gelen bir başka doktrin olarak *sosyalizm*, toplum tarafından sempati ile karşılanmıştır. Bunun sebebi ise onun sosyal hayata sirayet edebilen kavramlarıyla (*eşitlik, kardeşlik, emekçilik, yardımlaşma* gibi) Müslümanlığa yakın bulunmasıdır. Ki bu

⁸⁸ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 229.

⁸⁹ Meriç, *Bu Ülke*, s. 97.

⁹⁰ Taş, s. 136.

⁹¹ Taş, s. 135.

⁹² Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 253.

⁹³ Taş, s. 138.

sosyolojik ilgi/temas şeriatçı çevrelerin isyanı ve itirazıyla karşılaşmıştır. Zira şeriatçılara göre Müslümanlık sosyalizmle taban tabana zıt bir karaktere sahiptir. Bunda da toplumsal ayrımların temelinde bulunan *mülkiyet* meselesinin katkısı büyüktür. Çünkü sosyalizm, özel mülkiyet olmaksızın sahip olunan her şeyin ortak kullanılmasını öngörüyorken Müslümanlık'ta özel mülkiyet kutsaldır.⁹⁴

Sosyalizmin, Avrupalılaştırmanın son perdesi olduğunu belirten Cemil Meriç'e göre bu ideoloji bir sınıf hakikatidir. Ancak Türkiye'deki sosyalist çevreler bu fikir akımını yobazlaştırmış ve Marks'ı bir tabu haline getirmişlerdir.⁹⁵ Hakikatte sosyalizmin bir tür sınıf ayrımı öngören/destekleyen toplumlarda ortaya çıkabileceğini vurgulayan Meriç'e göre: İslamiyet sınıf ayrımını/kavgasını tasvip etmeyen bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla İslamiyet'te "İslam İslam'ın kardeşidir" anlayışı hâkim olduğundan kardeşlik üzerine kurulmuş bir toplumda bir kin atmosferi oluşturmak ve bu nefreti insanlar arasında seferber etmek çok zordur.⁹⁶

İdeolojilerden başka tarikatların tarihimizde çok önemli roller oynadığını ve büyük kalabalıkları dinî hayat açısından bilinçlendiren bir telkin ve terbiye müessesesi olarak tavsif eden Meriç⁹⁷, bu kurumların esasında halkı dinî açıdan aydınlatmak için kurulduğunu savunmaktadır. Elbette Kur'an-ı Kerim'deki müphem noktaları Hazret-i Peygamber aydınlattığından tarikatlara çok ciddi bir ihtiyaç bulunmamaktadır. Fakat Türk toplumundaki geniş halk tabakaları, -dönemin sosyo/politik ruhuna da uygun olarak- dinî hayata yabancı, bilgisiz ve habersiz kalmamak için tarikatlara yönelebilmştir. Ayrıca avam tabakası, öteden beri dinî hayatı şekillendiren Kur'an-ı Kerim'le doğrudan bir irtibat kuramadığından, manevi hayatını belli bir düzene sokmak için tarikatlara mensup olmayı tercih etmiştir. Hakikatte kul ile Allah arasına dinî anlamda hiçbir aracının giremediği aşikârdır. Bu anlamda Meriç'e göre tarikatlar ilahi varlıkla kul arasına giren, belli bir dinî düşünce etrafında şekillenen ve bu bahsedilen ilişkiye bir tür müdahale eden sosyal gruplardır.⁹⁸

Meriç, Anadolu'da dinî hareketler arasında ilk olarak "*Mevlevîlik*" tarikatına değinir. Esasında Mevlevîlik, dinî hayata yönelik tezahürleri ve bütün insanlığa vermek istediği

⁹⁴ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 162; İslam'da özel mülkiyetin şekli olduğuna dair bazı görüşler de mevcuttur. Öyle ki bu görüşü savunanlara göre "Mülk sadece Allah'ındır. Bu konuda bk., Jacques Austruy, **Kapitalizm Marksizm ve İslam**, Ağah Oktay Güner (trc.), İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2010, s. 62.

⁹⁵ Taş, s. 138.

⁹⁶ Meriç, s. 165.

⁹⁷ Mustafa Armağan ve Sezai Coşkun, **Bulutları Delen Kartal Cemil Meriç İle Konuşmalar**, İstanbul: Da Yayıncılık, 2004, s. 45.

⁹⁸ Açıkgöz, s. 237.

mesajı bakımından evrensel bir nitelik taşımaktadır.⁹⁹ Tarih boyunca halk tabakalarından devlet adamlarına kadar toplumun her kesiminin dinî hayatı üzerinde etkili olmuş bir tarikat olarak Mevlevilik¹⁰⁰ Meriç'e göre: Ülke sınırlarını aşan ve evrensel bir mesaj hüviyetine bürünen bir yapıya sahiptir. Hatta ona göre günümüzde Batı toplumun hümanizm adına Mevlana'yı (1207-1273) bayraklaştırması, bu tarikatın toplumsal hayatına yönelik sağlamış olduğu bir olgunluk ve ruh terbiyesine gösterilen hayranlıktan ileri gelmektedir.¹⁰¹

"Rifaîlik", Meriç'in dikkatini çeken bir başka dinî harekettir. Öyle ki bu tarikatın kurucusu olan Kenan Rifaî (1867-1950), bir on dokuzuncu asır entelektüelidir. Eğitimini Galatasaray Lisesi'nde bitirmiş olan bu dinî kimlik, hayatı boyunca Osmanlı imparatorluğunun uçsuz bucaksız coğrafyasında yıllarca dolaşmış, geniş ufka sahip bir şahsiyettir. Yaşamış olduğu tecrübeler, kendi fikrini yayma adına, ona muhatabını büyük oranda etkileme gücü ve tecrübesini de sağlayabilmiştir. Toplumun dinî hayatına yönelik oturtmaya çalıştığı manevi sistem ise bir parça Hint mistisizmi, bir parça Mevlana öğretilerini içeren homojen bir karakterdedir. Fakat Rifaîlik, dünyevi hayatı yaşama ve anlamlandırma açısından Hint mistisizmi ve Mevlevilik'te olan dünyayı değersiz bulma anlayışından farklı bir karaktere sahiptir. Bu durum ise Mevlevilik ve Hint mistisizminin aksine Rifaîlik'in dünya hayatına yönelik bir "*yaşama susuzluğu*" içerisinde bulunmasından ileri gelmektedir.¹⁰² Rifaîlik, Meriç'e göre, bu yönleriyle dinî hayat açısından diğer tarikatlarda olduğu gibi şeriatın katı kaidelerine mahpus değil, bilakis alabildiğine liberal ve dünyaya dönük bir dinî hayat anlayışına sahiptir. Yine ona göre Kenan Rifaî, ilahi aşkı dinleştiren bir tanrı adamı olduğu kadar doktrininde Hint mistisizminin etkisi ile bir Müslüman'dan ziyade deist -hatta bunun da ötesinde- panteisttir. Kenan Rifaî'nin bu tarz bir dinî anlayışı benimsemesinin sebebi ise maddecilikle zehirlenen bir çağa ancak bu kadar esnek olabilen ve her şeyi hakikat derecesinde kucaklayabilen bir inancın sesini duyurabileceğini düşünmesidir.¹⁰³

Türk toplumunun dinî hayatında önemli bir yer teşkil eden "*Nurculuk*" hareketine de değinen Meriç'e göre bu akım, Türk toplumundaki sağ-sol ayırımına bir "*tepki*" mahiyetindedir. Zira nurculuğun ilk çıktığı dönemlerde üniversitelerdeki kutuplaşmalara ve dinî hayata yönelik yapılan saldırılara karşı çıktığını savunan Meriç, bu durumu "*küfre karşı imanın*" ve "*Bati'ya karşı Doğu'nun bir isyanı*" olarak nitelendirmiştir. Türk toplumunun sosyal hayatının her alanına yapılan ideolojik baskı ve zulümler, Said-i Nursî (1878-1960)

⁹⁹ Mehmet Rami Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 76.

¹⁰⁰ Barihuda Tanrıkorur, "Mevleviyye", *DİA*, C. IXXX, s. 474.

¹⁰¹ Armağan ve Coşkun, s. 47.

¹⁰² Cemil Meriç, *Jurnal*, C.2, 14. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 216.

¹⁰³ Meriç, *Jurnal*, C.2, s. 216.

ve onun hareketini (nurculuğu) sıradan bir ferdi hareket olarak kalabilecek iken ön plana çıkarmış ve bu akıma etkin bir rol kazandırmıştır.¹⁰⁴

Said Nursî'yi Türk toplumunun dinî hayatı için bir "kavga adamı" olarak vasıflandıran Meriç, onun kendi yetiştiği kültürel arka planından taviz vermeyen yalçın bir iradeye sahip ve kendi toplumu için bir "iman" mücadelesi içerisinde olduğunu söylemekten geri durmamıştır. Zira Said Nursî'nin kavgası, ona göre, yabancı akımlar/ideolojiler karşısında toprak altına çekilen Türk toplumunun dinî-sosyal hayatını yansıtmak için kullandığı "yogi ile komiserin kavgası" gibidir.¹⁰⁵ Aynı zamanda o Said-i Nursî'yi modern dünyada İslam'ın hangi özelliklerinin, imanın hangi boyutlarının öne çıkarılması gerektiğini göstermiş olan bir mürşit olarak kabul eder.¹⁰⁶ Zaten hayatı yaşayış tarzı hor görülen, neredeyse her şeyini kaybeden ve mukaddesleri çiğnemenen Türk toplumunun belli katmanlarının onun etrafına akın akın koşmuş olması bunun kanıtıdır. Said-i Nursî'nin Türk toplumunu iman eksenli bir sosyal hayat tarzına davetini Kur'an-ı Kerim'den delillerle çağırıyor olması toplumumuzun bu sese kayıtsız kalmamasında önemli bir etkidir. Öyle ki Said-i Nursî'nin kullandığı bu yöntem tarihin içinden gelen bir karaktere sahip olduğundan kabuğuna çekilmiş yüz binlerce insanı silkeleyip uyandırmıştır. Bunun neticesinde ise Said-i Nursî'nin ideal anlamda kurmak istediği dinî hayat tarzı günden güne insanlarla konuştuğunda kendisine yer bulmuş ve yeni bir dinî oluşum başlamıştır.¹⁰⁷

Said-i Nursî'nin kendi döneminde belli bir dinî geleneğin tek varisi gibi olduğunu ifade eden Meriç'e göre bu kimlik kendi kurmak istediği dinî hayat tarzı için yeterli ve gerekli mücadele kabiliyetine sahip bir şahsiyettir. Öte yandan Said-i Nursî'nin bu mücadelesi için Türk toplumunun da bu tür bir akıma hazır bulunduğunu ifade eden Meriç, uygun ortamı bulan bu cemaat liderinin kendi doktrinini yaymak için "şakirdler" yetiştirmek suretiyle kendi halkasını genişleterek Türk toplumu üzerinde etkili olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre bu tarz bir dinî akımın doğup gelişmesi için sosyal zemin müsait olup yeni bir dinî hareketin yeşermesi için Türk toplumunun bir bekleyiş içerisinde bulunması söz konusudur.¹⁰⁸ Ona göre Said-i Nursî'nin esasında yapmak istediği şey, büyük kalabalıkları dinî dinamikleri açısından bilinçlendirmek, onlara kendi benliğini ve tarihini hatırlatmak, bugününü düne bağlamak ve *iman anarşisine* son vermektir.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Armağan ve Coşkun, s. 216.

¹⁰⁵ Meriç, *Bu Ülke*, s. 249.

¹⁰⁶ Armağan ve Coşkun, s. 26.

¹⁰⁷ Armağan ve Coşkun, s. 216.

¹⁰⁸ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 393.

¹⁰⁹ Armağan ve Coşkun, s. 223.

Meriç nurculuk hareketinin Türk toplumunun dinî hayatında tutunabilmesinin sebeplerini de açıklar. Her şeyden önce ona göre Said-i Nursî, ülkesinin ruhunun tabii bir temsilcisi olduğundan sesini dinletebilmiş ve zulme rağmen ayakta durabilmiştir. Türk toplumunun dinî hayatına dair gerçekleştirmek istediği bütün emellerini cevaplandırabilecek bir kimlikle ortaya çıkan bu şahıs, din konusunda susmaya ve tarihsizliğe mahkûm edilen kalabalıkların sesi ve adeta sözcüsü olmuştur. Buna ilave olarak Said-i Nursî, Meriç'e göre, kendi aydınından kopan ve terk edilen, ihanete uğrayan, öksüz ve yetim bırakılan kalabalıkların ve genel olarak İslam ümmetinin ruh dünyasını iyi ifade eden bir toplumsal sembol haline dönüşmüştür.¹¹⁰ Bütün bunlara karşın Cemil Meriç bu harekette gördüğü eksik noktaları ifade etmekten de geri durmaz. Nurculuk hareketinin başlangıçtaki dinamizmini kaybedip gitgide âtil bir harekete dönüştürüldüğünü ileri süren Meriç, bu ataletin İslam'ın ruhuna aykırı olduğunu da ekler. Zira İslam'ın öngördüğü toplumsal hayatta bir atalet söz konusu değildir/olmamıştır.¹¹¹

Cemil Meriç, Türk toplumun dinî hayatına önemli ölçüde etki eden bu hareketin doktrinlerini içeren eserlerine (*Risale-i Nur Külliyyatına*) da değinir; ona göre Risale-i Nur'lar Batı toplumu tarafından Türk toplumunun dinî hayatını değiştirmek için ülkemize sokulmuş işportalardan, gelişi güzel devşirilmiş, sahte, sakat ve şahsiyetsiz paçavralardan farklıdır. Çünkü bu eserler benzerlerine güç rastlanabilecek, dinî açıdan dürüst, sağlam, topluma dost ve bu toprağın öz bağrından fıskıran düşüncelerle dolu bir külliyyattır.¹¹²

Meriç, nurculuk hareketinin kendi içerisinde kurumsallaşma yolunda dönüşümler geçirmesini de şöyle yansıtmaktadır:

“Son zamanlara doğru nurcuların bazı kollarında bir tarikatleşme temayülü var. Said-i Nursî'nin hali ve tavrı yaygınlaştırılıyor. Böyle devam ederse bazı tarikat gelenek ve göreneklerini sathi olarak alacağa benziyor. Said-i Nursi şeyh veya ârif değildir. Olsa olsa, o da medreseden geldiği için âlim denebilir.”¹¹³

¹¹⁰ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 394.

¹¹¹ Açıkgöz, s. 43.

¹¹² Necmeddin Şahiner, **Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri**, İstanbul: Anahtar Yayıncılık, 1994. s. 10.

¹¹³ Açıkgöz, s. 236.

Sonuç

Her ne kadar Cemil Meriç entelektüel ilgi duyduğu dinler hakkında bazı önemli hususlara işaret etmiş olsa da, onun samimiyetle değindiği konular, bilgisinin sınırlılığının üzerini örtebilmiştir. Onun perspektifinden bakıldığında Hint alt kıtasındaki toplumların hayatı, kutsal kitapların etrafında, zühd odaklı olarak şekillenmiştir. Hindu toplumunda dinî-sosyal hayatın yaşandığı kastlar, ruhban kastı tarafından ikame ve idame edilmektedir. Kast sınıfını kabul etmeyen Budist toplum ise dinî hayat tarzı ile kastların keskin sınırları içerisinde ezilen tabaklara alternatif din olma vazifesini üstlenmiştir. Hindu teolojisindeki politesit tanrı inancını reddeden, tanrısız bir manevi yaşayışı benimseyen bu toplum, sadece din değiştirmemiş; yeni bir din dili olarak Palice'yi benimsemiştir. Aynı şekilde Cainist toplum da tanrıları reddetme yolunu seçmiş, maddenin ezeliğini tanıyarak bütün canlılara zarar vermemeyi kendi dinî hayatlarının temelini koymuştur. Kadim İran'a bakıldığında ise köklü bir geçmişe sahip olan bu toplum, Zerdüşçülükle dinî hayatını şekillendirmiş; birçok yönüyle de Yunan düşüncesini etkilemiş ve batı dünyasına dinî düalizmi bağışlamıştır.

Yahudi toplumunun dinî-sosyal hayatı Tevrat etrafında şekillenmektedir. Ancak bu toplum, tanrının kendilerine özgü inayeti ile kendilerinin diğer toplumlardan üstün olduğu fikrine kapılmış ve -Meriç'in bakış açısıyla- insanlığa ironik bir şekilde ırkçılığı hediye etmişlerdir. Hıristiyan toplumlarının dinî-sosyal tarihi ise daha büyük tezatları bünyesinde barındırmaktadır. Söz gelimi başlangıçta bir avuç ezilen insandan oluşan Hıristiyan toplumu, Roma devleti resmi din olarak Hıristiyanlığı kabul ettiğinde, kendilerine eziyet edenlere karşı dini-politik bir güç odağına dönüşmüştür. Sanayi devrimi ile Hıristiyan dünyasını büyük oranda etkileyen sosyalizm, yavaş yavaş Hıristiyan toplumların sekülerleşmesini sağlamıştır. Bundan sonra Hıristiyan toplumlar hümanizm ve peşinden kapitalizm ile yüzleşmek durumunda kalmıştır.

Doğu ile batı arasında bir köprü vazifesi gören Türk toplumu ise -Meriç'in perspektifinden- Osmanlı mucizesi olarak nitelendirilmiştir. Madde ile manayı dengede tutan ve bütün hayatını Kur'an eksenli yaşayan bu hamle medeniyeti bir yandan insanlığa getirdiği adalet anlayışı, diğer yandan da maneviyatının sadeliği ile farklı toplumların gönlünü almıştır. Osmanlının son dönemlerinde ise devlet büyükleri, aydınlar ve avamın arasındaki büyük düşünsel uçurum, Türk toplumunu gittikçe şanlı mazisinden uzaklaştırmıştır. 20 yüzyıldan itibaren Türk toplumu bilhassa dinî hayatını toprak altında yaşamaya başlamış; özellikle de 1960'lardan sonra ideolojik açıdan sağ-sol ayırımına maruz kalan Türk toplumu, manevi/ruhsal ve dinî yaşayışını canlı tutmak için tarikatlara ve yeni dinî hareketlere yönelmiştir.

Kaynaklar

- Alemdar, Korkmaz, *Medya Gücü ve Demokratik Kurumlar*, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Açıkgöz, Halil, **Cemil Meriç ile Sohbetler**, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayıncılık, 2005.
- Akdoğan, Ali, **Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama**, İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Alkan, Ahmet Turan, **Doğu ve Batı Karşısında Cemil Meriç**, Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Armağan, Mustafa ve Coşkun, Sezai, **Bulutları Delen Kartal Cemil Meriç İle Konuşmalar**, İstanbul: Da Yayıncılık, 2004.
- Austruy, Jacques, **Kapitalizm Marksizm ve İslam**, Agâh Oktay Güner (çev.), İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2010.
- AYAS, Mehmet Rami, **Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Bowie, Fiona, **The Anthropology of Religion**, USA: Blackwell Publishing, 2000.
- Braun, Willi, “Religion”, **Guide To The Study Of Religion**, W. Braun and R. T. McCutcheon (ed.), London and New York: Cassel, 2000.
- Cündioğlu, Düccane, **Bir Mabed İşçisi Cemil Meriç**, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.
- Demirel, Dilber, Cemil Meriç’te Kültür ve İdeoloji, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Bilecik Üniversitesi SBE, 2011).
- Genç, Mehmet, “19. Yüzyılda Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün Klasik Prensiplerindeki Değişmeler”, **Dıvan**, Cy., Sayı. 1 (1999), ss. 1-8.
- Gündüz, Şinasi, “Mecusilik”, **Yaşayan Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, ss. 507-527.
- Habermas, Jürgen, **Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine**, Mustafa Tüzel (trc.), Kabalıcı Yayınları, İstanbul 1998.
- Kurt, Maksude, “Tanrıça Kültü ve Hıristiyanlık’taki Meryem Figürüne Etkileri” (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Rize Üniversitesi SBE, 2010).
- Meriç, Cemil, “Elinde Cennet Açan Zend Avesta”, **Hisar Dergisi**, C.II, Sy.7 (1971), ss. 7-17.
- _____, **Bir Dünyanın Eşiğinde**, 7. Basım İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- _____, **Bu Ülke**, 28. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- _____, **Işık Doğudan Gelir**, İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.

- _____, **Jurnal**, C.1, 17. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- _____, **Jurnal**, C.2, 14. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- _____, **Kırk Ambar**, C.1, 9. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- _____, **Kırk Ambar**, C.2, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- _____, **Kültürden İrfana**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- _____, **Mağaradakiler**, 14. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- _____, **Saint-Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- _____, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, 10. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- _____, **Umrandan Uygarlığa**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Özel, Mustafa, **Birey, Burjuva ve Zengin**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Ringer, Fritz, **Weber'in Metodolojisi**, Mehmet Küçük (trc.), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003.
- Smart, Ninian, **The Religious Experience of Mankind**, New York: Charles Scribner's Sons, 1969.
- Şahiner, Necmeddin, **Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri**, İstanbul: Anahtar Yayıncılık, 1994.
- Taş, Kemalettin, **Din ve Toplum Karşısında Cemil Meriç**, İstanbul: Artus Kitap, 2007.
- Tanrıkorur, Barihuda, "Mevleviyye", **DİA**, C. IXXX, s. 468-475.
- Wach, Joachim, **Din Sosyolojisi**, Ünver Günay (çev.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Weber, Max, **The Sociology of Religion**, USA: Beacon Press, 1963.
- Williams, Monier, **Brahmanism and Hinduism: Or Religious Thought and Life in India as Based on the Veda and Other Sacred Books of the Hindus**, USA: Kessinger Publishing, 2005.
- Yitik, Ali İhsan, **Hint Dinleri**, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005.
- _____, "Hinduizm", **Yaşayan Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, ss. 277-305.
- _____, "Budizm", **Yaşayan Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, ss. 307-355.
- _____, "Budizm", **Yaşayan Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, ss. 357-371.

Religion, Society and Ideology from Cemil Meriç's Perspective

Citation / ©- Fidan, A. (2014). Religion, Society and Ideology from Cemil Meric's Perspective, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (1), 215-238.

Abstract- *In this study it's tried to show how Cemil Meriç has understood the Eastern and Western societies and their religious life, and it's tried to determinate how Turkish society has tried to adopt itself to the social change processes between east and west. To recognize a religion of society can provide a lot of functional benefits for understanding of social reality. According to Cemil Meriç's perspective when was looked on the eastern societies: It's seemed that Hindu, Budhist, Jainist societies have directed their spritual life, when they have not enough strenght for naturel world's elements, to ascetism and renunciation. In the ancient Iran society Zoroastrianism which appeared in the middle east has affected the Jewish people from the good-bad, good-evil dualism aspects. When was looked on the religious life of the western societies, It's seemed that the social life of the Jewish people has centered with sacred book, based on monotheism and focused on choosen people thought. But ,in the begining, the Christian societies has become so far from the politics. Acquiescence of the Christianity as a religion of the state has resulted that Christians have used their politic power for their ambitions and destroy the pagan enstruments. When was looked on the Turkish society which stayed between east and west we see that Ottoman society was charge, action and miracle civilization and it has represented the peak of it's age with İslam. As time goes on, like an every civilizations have comedown, Ottoman civilization lost it's power. And Turkish society has been exposed by the ideologies. As a result of this Turkish society which was living sociological disorders has divided as a right-left hand. And new religious movements and sects have arised as a reflect to the these progresses.*

Keywords- *Cemil Meriç, Religion, Community, Ideology*

Halife b. Hayyât ve Hadis İlimindeki Yeri

Arş. Gör. Nagihan YANAR*

Atıf / ©- Yanar, N. (2014). Halife b. Hayyât ve Hadis İlimindeki Yeri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 239-259.

Öz- İlim dalları içerisinde branşlaşma ve o bilim dalında mütehassıs olma her ne kadar sonraki dönemlerin belirginleşen bir hususiyeti olsa da ilk dönemlerden itibaren âlimlerin ilgi ve kabiliyetlerine göre daha fazla mesai harcadıkları, dikkat ve becerilerini üzerinde teksif ettikleri ve o vasıflarıyla tanınır olduğu belli alanlar bulunmaktadır. Ancak özellikle klasik dönem âlimlerinin diğer alanları tamamen bırakarak tek bir alanla yetinmeleri söz konusu olmamıştır. Bunun bir sonucu olarak zengin İslâm kültür geleneği içerisinde muhaddis müfessir, mütekekkim fakih, müfessir mutasavvıf ve müverrih muhaddis gibi birden çok vasıfla ön plana çıkan âlimler yetişmiştir. İşte müverrih kimliği ile tanınmakla birlikte aynı zamanda aileden yetişme bir muhaddis olan güzide âlimlerden biri de Tabakât ve et-Tarih eserleriyle meşhur Halife b. Hayyat'tır. Halife, hadis alanındaki uzmanlığı sebebiyle tarihî olayların tespit, teyit ve naklinde gösterdiği titizlik ve takip ettiği metod sayesinde dönemin muhaddislerinin ciddi tenkitlerinden kurtulabilen bir tarihçi vasfını haiz olmuştur.

Anahtar sözcükler- Halife b. Hayyât, Muhaddis, Müverrih, Tabakât, et-Tarih.



Giriş

İslam ilim geleneği içerisinde zamanla şekillenen ilim dallarının, doğuş ve gelişim dönemlerini net bir şekilde ortaya koymak, onların birbirleriyle etkileşimlerini görmezden gelerek her birine sınır tayin etmek pek mümkün değildir. Ancak hiç şüphesiz ilk dönemlerde ilimden kasıt, hadistir. Zira her ilmin doğuşu rivâyetle başlar. Bu nedenle ilim tahsil eden her talebe öncelikle hadis öğrenir. Ancak elbette bütün sahâbe, tabiîn ve sonraki nesiller cerh ve ta'dîl ilminde, hadis tenkidinde uzman birer muhaddis değildir. Her ilim tâlibi hadisleri ihtiyaç duyduğu kadar ve ilgi alanları nispetinde öğrenir ve kurallarına uygun şekilde nakilde bulunur. Ancak en titiz davranılan alan hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in şer'î bir hüküm içeren sözleridir. Özellikle bu tür konularda son derece mudakkik davranan muhaddisler bilgiyi isnadlı bir şekilde vermeye ve ricalini ciddi şekilde tetkik etmeye olduk-

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

ça özen göstermişlerdir. Buna karşın dönemin muhaddisleri dahi geçmiş milletlere, yapılan savaşlara ve yaşanan önemli olaylara dair haberler verirken aynı hassasiyeti göstermemişlerdir. Tarihî olayların aktarımında sened kullanmama veya senedleri telif yaparak tek bir kurgu içinde anlatma gibi hususiyetler özellikle müverrihler arasında oldukça yaygınlık kazanmıştır. Tarihî vâkıaları ele alırken her ne kadar mütesâhil davranmış olsalar da aynı zamanda muhaddis kimliğine sahip olan müverrihler, çalışmalarında hadisçi hassasiyetini tamamen elden bırakmamışlar, gerekli gördükleri yerde tam bir muhaddis gibi davranmışlardır. İşte tarihçi vasfı ile tanınmakla birlikte aynı zamanda muhaddis olan âlimlerden biri de günümüze ulaşan en eski tabakât kitaplarından biri ile kronolojik olarak telif edilen ilk İslâm tarihinin müellifi, hadis hâfızı Halîfe b. Hayyât'tır. Hadis ilminde bir otorite olan Buhârî'nin (v. 256/870) de hocası olma vasfını hâiz Halîfe b. Hayyât, muhtasar fakat müfid eserleri ve naklettiği hadislerle ilim geleneği içerisinde oldukça önemli bir yer tutmaktadır.

I. Hayatı

Kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan, *Tabâkatü'r-ruvât* ve *et-Târîh* adlı eserleriyle tanınan, daha ziyade müverrih ve muhaddis kimliğiyle öne çıkan hadis hâfızı, siyer ve ensâb âlimi Halîfe b. Hayyât'ın tam adı Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe b. Hayyât el-Uşfurî el-Basrî'dir.¹ Doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi yer almamakla birlikte Zehebî (v. 748/1347), Halîfe'nin vefat ettiğinde seksen yaşlarında olduğunu bildirmektedir. Buna göre Halîfe'nin hicrî 160 yılı civarında dünyaya geldiğini söylemek mümkündür. O, doğduğu ve yaşadığı yere nispetle "el-Basrî", ailesinin Uşfur denilen ve elbiseleri kırmızıya boyamak için kullanılan bitkinin ticaretini yapması sebebiyle "el-Uşfurî" nisbeleriyle anılmaktadır.² Âlimler, sebebini zikretmemekle birlikte Halîfe b. Hayyât'ın,

¹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, nşr: Muhammed Ezher, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1986, III, 193; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs, *Kitabu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1952, III, 378; İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi'd-du'afâ*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1985, III, 66; İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtul-a'yân*, thk. İhsan Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut 1968, II, 243, 244; Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1980, VIII, 314-319; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1985, XI, 472-474; a.mlf., *Tezkiretu'l-huffâz*, thk. Zekerîya Umeyrât, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1998, II, 436-437; a.mlf., *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Daru'l-ma'rife, Beyrut 1963, I, 665; a.mlf., *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübî's-sitte*, thk. Ahmed Muhammed Nemr Hatîb, Muhammed Avvâme, Dâru'l-kible, Cidde 1992, I, 375; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Müessesetü'r-risale, y.y., 1995, I, 551; Bedruddîn el-Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Lübnan 2006, I, 284; Zirikî, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm, Beyrut 2002, II, 312.

² İbn Hallikan, *Vefeyât*, II, 244.

“Şebâb” lakabıyla tanındığı konusunda hemfikirdir. Ancak hangi sebeple kendisine bu lakabın verildiği hususunda ihtilaf vardır.³

İlmî bir çevrede yetişen Halîfe'nin kendisiyle aynı ismi taşıdığı dedesi Ebû Hubeyre Halîfe b. Hayyât (v. 160/777), Amr b. Şuayb (v. 118/736) ve Humejd et-Tavîl (v. 143/760) gibi muhaddislerden rivâyette bulunan ve Vekî' b. el-Cerrâh (v. 197/812), Ebu'l-Velîd et-Tayâlisî (v. 227/842) gibi ünlü âlimlere hadis nakleden bir muhaddistir.⁴ İbn Hibbân'ın (v. 354/965) *es-Sikât* adlı eserinde ismine yer verdiği Ebû Hubeyre'nin oğlu Hayyât b. Halîfe de kendisi gibi sika bir hadisçidir.⁵

Babası ve dedesinin hadis rivâyetiyle meşgul olması sebebiyle aileden yetişme bir hadisçi olan Halîfe b. Hayyât'ın, kaynaklarda yer alan bilgilerden hareketle çok fazla seyahat etmediğini, özellikle Basra'daki âlimlerden ilim tahsil ettiğini söylemek mümkündür. Halîfe b. Hayyât'ın ulûmu'l-Kur'ân, hadis ve ensâb ilimlerini öğrendiği hocaları arasında Muhammed b. Ca'fer Gûnder (v. 193/809), Vekî' b. el-Cerrâh (v. 197/812), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (v. 198/813), Abdurrahman b. Mehdî (v. 198/813), Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (v. 204/819), Kesîr b. Hişam (v. 207/822), Muhammed b. Ömer el-Vakîdî (v. 207/823), Abdullah b. Mesleme (v. 221/836), Süleyman b. Harb (v. 224/839), Ali b. Medîni (v. 234/848) gibi önemli isimler yer almaktadır. Babası Hayyât b. Halîfe'den de rivâyette bulunan Halîfe'nin ilim tahsil ettiği daha pek çok hocası bulunmaktadır.⁶

Halîfe b. Hayyât'tan hadis nakleden talebeleri arasında ise başta Buhârî olmak üzere Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî (v. 255/869), Ebû Zur'a Muhammed b. İdrîs er-Râzî (v. 264/878), kendisinden *et-Târîh* ve *Tabakât* adlı eserleri nakleden Bakî b. Mahled el-Endelüsî (v. 276/889), yine *Tabakât* râvilerinden olan Mûsâ b. Zekeriyâ et-Tüsterî (v. 276/889), Ebû Hâtîm Muhammed b. İdrîs er-Râzî (v. 277/890), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (v. 290/903) ile Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsîlî (v. 307/919) gibi pek çok meşhûr isim bulunmaktadır.⁷

Halîfe b. Hayyât'ın ne zaman vefat ettiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Nitekim kaynaklarda onun hicrî 230, 240, 246 tarihlerinin Ramazan ayında vefat ettiği zikredilmektedir.⁸ Halîfe b. Hayyât'ın *et-Târîh* adlı eserini 232 senesine ait olaylarla bitir-

³ İbn Hallikan, *Vefeyât*, II, 244.

⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 193; İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban et-Temîmî, *es-Sikât*, thk. Seyyid Şerefüddin Ahmed, Dâru'l-fikr, y.y., 1975, VIII, 233.

⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 233.

⁶ Halîfe b. Hayyât'ın diğer hocalarının isimleri için bkz. Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, VIII, 314-315.

⁷ Halîfe b. Hayyât'ın diğer talebelerinin isimleri için bkz. Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, VIII, 316-317.

⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 244; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 312.

mesi ve *Tabakâtü'r-ruvât*'ında 236 yılında vefat edenleri zikretmiş olması, onun 230'da vefat etmesi ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Her ne kadar muahhar dönemde Bağdatlı İsmail Paşa (v. 1338/1920) Halife'nin 246 yılında vefat ettiği görüşünü benimsemiş⁹ ise de İbn Hallikân (v. 681/1282), Zehebî (v. 748/1348) ve İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449) gibi âlimler 240 yılını tercih etmişlerdir ki yaygın kanaatte budur.

II. Eserleri

1. ***Tabakâtü'r-ruvât (Kitâbü't-Tabakât)***: Sahâbe, tâbiîn ve etbau't-tâbiînden 3358 râvinin biyografisine nesep, tabaka ve şehir esasına göre muhtasar şekilde yer veren Halife b. Hayyât'ın bu eseri, günümüze ulaşan en eski tabakât kitaplarından biridir.¹⁰ *Tabakât*'ına Medine ile başlayan Halife, sırasıyla Kûfe, Basra, Medine, Mekke, Tâif, Yemen, Yemâme, Mısır, Mağrib, Şâmât, Avâsım, el-Cezîre, Musul, Horasan, Rey, Medâin, Vâsıt, Bağdat şehirlerindeki râvilerin biyografilerine yer vermiş ve kitabını hadis ezberleyen kadın sahabîlerle bitirmiştir. Halife, İbn Sa'd'ın zikrettiği Hemedân, Kum, Enbâr, Bahreyn, Sugûr, Eyle şehirlerini eserine almazken, onun yer vermediği Musul ve Mağrib şehirlerine geniş yer ayırmıştır.¹¹ Halife b. Hayyât eserini İbn Sa'd gibi, sahâbeyi, İslâma girmedeki öncelikleri, Bedir, Uhud savaşına katılmaları, Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmaları gibi şahsî özelliklerine göre değil, Hz. Ömer'in divan teşkilatında hazırlamış olduğu ve Hz. Peygamber'e nesep yakınlığını esas alan sıralamaya göre tasnif etmiştir. Buna göre Resûlullah'ın kabilesi olan Hâşimoğullarından Hz. Peygamber'in amcası Abbâs b. Abdülmuttalib ile başlayan Halife, sırasıyla Kureyş'in kolları, bu kabilelerin azadlıları, Ensar ve diğer Arap kabilelerine yer vermektedir. Halife b. Hayyât'ın nesep yakınlığını dikkate alması sebebiyle, diğer tabakât kitaplarında ilk sıralarda yer alan dört halifenin hal tercümeleri, ancak mensup oldukları kabilenin Hz. Peygamber'e yakınlığı nispetinde öncelik bulmaktadır. Buna göre öncelikle Hz. Ali'nin biyografisine yer veren¹² Halife, sırasıyla Abdüşems b. Abdümenaf oğullarını anlatırken Hz. Osman'a¹³, Teym b. Murre b. Kâ'b oğullarını ele alırken Hz. Ebû Bekir'e¹⁴ ve son olarak Adî b. Kâ'b oğullarının hal tercümelerini anlattığı bölümde de Hz. Ömer'e¹⁵ yer vermektedir.

⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, İstanbul 1951, s. 350.

¹⁰ Fayda, Mustafa, "Halife b. Hayyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XV, 301.

¹¹ Fayda, "Halife b. Hayyât", *DİA*, XV, 302.

¹² Halife b. Hayyât, *Tabakâtü'r-ruvât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Matbaatü'l-ânî, Bağdat 1967, s. 84.

¹³ Halife, *Tabakât*, s. 89.

¹⁴ Halife, *Tabakât*, s. 96.

¹⁵ Halife, *Tabakât*, s. 101.

Eser şehirlere göre tasnif edildiğinden Medine dışında başka bir şehirde de bulunan râvîlerin hal tercümelere tekrar etmektedir. Meselâ Zübeyr b. el-Avvâm'ın ismi Medine, Basra ve Mısır şehirlerinde bulunan râvîlerin biyografileri arasında zikredilmektedir.¹⁶ Bu durum sahâbîlerin Medine dışında hangi şehirlerde bulduklarını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Diğer tabakât kitaplarından farklı olarak Halife b. Hayyât, zikrettiği râvîlerin baba ve anne tarafından nesebini uzun uzun zikreder. Tanıtımı yapılan kişinin en büyük dedelerine kadar soyunun zikredilmesi kitabı özellikle nesep açısından önemli kılmaktadır. Nitekim Halife, Hz. Abbas'ın annesi Nuteyle bint Cenâb'ın soyunu 23 nesil geriden getirerek zikrederken, eşi Ümmü'l-Fadl Lubâbe bint el-Hâris'in nesebini de 21 nesil öncesine kadar bildirmektedir.¹⁷ Halife b. Hayyât'ın zikrettiği râvîlerin mensup oldukları kabilelerin ataları ile annelerinin atalarını birlikte vermesi, İslâm'dan sonraki kabile göçlerinin, ilk devir İslâm tarihindeki siyâsî ve içtimâî gelişmeler ile kabileler arası münasebetlerin daha iyi anlaşılması ve Arapların yabancı kadınlarla evlenmesinin sosyal hayattaki tesirlerinin tespit edilmesi bakımından esere büyük önem kazandırmaktadır.¹⁸

Halife b. Hayyât *Tabakâf*'ını kendisinden önceki pek çok âlimden istifade ederek yazmıştır. Söz konusu kaynaklara kitabın başında¹⁹ işaret eden müellifin özellikle nesep konusunda faydalandığı iki önemli isim, Ebu'l-Yezân Sühaym b. Hafs el-Hüzeli (v. 190/806) ile Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'dir. (v. 204/819) Bu iki kaynak dışında tarih, ensâb ve ahbârla ilgili nakillerde bulunduğu diğer isimler Muhammed b. İshak (v. 151/768), Ali b. Muhammed el-Medâinî (v. 225/840), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (v. 209/824), Ümeyye b. Hâlid el-Kaysî (v. 200/815) ve Hâtim b. Müslim'dir. Sözü edilen kaynakların dışında Halife b. Hayyât'ın mukaddimede zikretmediği ancak eserinde yapmış olduğu nakillerden hareketle istifade ettiği sarîh bir şekilde anlaşılan bir diğer âlim ise Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî (v. 207/823)'dir. Halife b. Hayyât'ın zikredilen isimler dışında az da olsa kendilerinden rivâyette bulunduğu daha başka pek çok isim vardır.²⁰

Halife'nin, *Tabakâf*'ında özellikle sahâbe ve tabîinin kabilelerini belirtmek üzere kabile nisbelerine, diğer tabakadakilere oranla daha çok yer verdiği görülmektedir. İlk tabakalarda oldukça fazla görülen kabile nisbeleri sonraki tabakalarda neredeyse hiç görülmemekte ve yerini sadece meslek ve şehir nisbelerine bırakmaktadır. Bu durum sonraki asırlarda Arapların farklı farklı şehirlere yerleşmesi ve neseplerinin Arap olmayan milletler-

¹⁶ Halife, *Tabakât*, s. 13, 189, 291.

¹⁷ Halife, *Tabakât*, s. 4.

¹⁸ Fayda, "Halife b. Hayyat", *DİA*, XV, 301.

¹⁹ Halife, *Tabakât*, s. 2.

²⁰ Halife, *Tabakât*, (nâşirin mukaddimesi), s. 15-30.

le karışmasıyla açıklanabilir. Halife, zikrettiği râvînin nisbeleri dışında künyesini, devamlı veya bir süreliğine bulunduğu şehirleri, yapmış olduğu rihleleri, iştirak ettiği fetih ve gazveleri, kadı ve vali olarak üstlendiği idarî görevleri de kaydetmektedir. Buna karşılık müellif biyografi sahibi râvînin hadis aldığı hocaları ile kendisinden nakilde bulunan talebelerini nadiren zikrederken râvînin hayatına, kişisel ve fiziksel özelliklerine, başından geçen önemli olaylara tafsilatlı bir şekilde yer vermemektedir.²¹

Halife, *Tabakât*'ında zikrettiği kişilerin vefat tarihlerini kaydetmeye büyük önem vermektedir. Kendisinden bahsettiği kişi belli bir konuma sahip, önemli bir kimse ise bazen cenaze namazını kimin kıldırıldığı hakkında da bilgi vermektedir. Halife'nin vefat tarihleri konusundaki net rakamları, hem anne hem de baba tarafından zikrettiği uzunca neseb bilgisi onu, başta Buhârî (v. 256/870) olmak üzere İbn Adî (v. 365/1976), İbn Abdilber (v. 463/1071), İbn Asakîr (v. 571/1175), Zehebî (v. 748/1347), İbn Kesîr (v. 774/1372) ve İbn Hacer (v. 852/1448) gibi pek çok kişinin, kendisinden istifade ettiği bir âlim konumuna getirmektedir. Râvî kimliğinin tanınmasında büyük bir önem arz eden nesebe dair zengin içeriğine, kendisinden sonraki muhaddis ve ricâl âlimlerince müracaat edilmesi onun aynı zamanda sika bir muhaddis olmasıyla da ilgilidir.²²

Tabakât, Bakî b. Mahled ve Mûsâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ et-Tüsterî tarafından rivâyet edilmiş, ancak Bakî'den gelen rivâyet günümüze ulaşmamıştır.²³ *Tabakâtü'r-ruvât* Ekrem Ziyâ el-Ömerî (bk. Bibliyografya) ve Süheyl Zekkâr (I-II, Dımaşk 1966-1967) tarafından yayımlanmıştır.

2. et-Tarih: İslâm dünyasında kronolojik esasa göre yazılmış tarih kitaplarından günümüze intikal eden ilk örnek, Halife b. Hayyât'ın *et-Tarih*'idir.²⁴ Bu eser, tarihlendirmenin önemine işaret eden âyet ve hadislerle başlamakta, Hz. Âdem'in cennetten çıkarılması, Hz. Nûh'un kavmine duası ve büyük tufan, Hz. İbrâhim'in ateşe atılması ve oğlu Hz. İsmâil ile Kâbe'yi inşası gibi geçmiş peygamberlerle ilgili bazı olaylara kısaca değinmektedir. Daha sonra Hz. Ömer zamanında tarihin başlangıcı ile ilgili öne sürülen farklı fikirler ve tarihin başlangıcı olarak şirk diyarından, iman diyarına hicretin esas alınmasına dair rivâyetler nakledilmektedir. Ardından Hz. Peygamber'in doğum tarihi ile ilgili farklı rivâyetler, vahyin Mekke ve Medine'de kaçar yıl sürdüğüne dair çeşitli bilgiler senedleriyle birlikte kaydedilmektedir.²⁵ Bu girişin ardından Halife eserine, tarihin birinci yılında meydana gelen olaylar başlığı altında Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişiyle devam etmekte ve daha sonra

²¹ Halife, *Tabakât*, (nâşirin mukaddimesi), s. 29-30.

²² Eren, Mehmet, *Hadis İliminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, İSAM yayınları, İstanbul 2012, 341.

²³ Halife, *et-Tarih*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Dâru Taybe, Riyad 1985, (nâşirin mukaddimesi), s. 7.

²⁴ Fayda, "Halife b. Hayyat", *DİA*, XV, 302.

²⁵ Halife, *et-Tarih*, s. 49-54.

sırasıyla her yılda vukû bulan önemli olayları, gazve, seriyye ve kuşatmaları, savaşlarda şehit düşenlerin kabilelere göre listesini, Hz. Peygamber'in savaşlarda yerine halef olarak bıraktığı kişilerin, zekât âmillerinin, çeşitli yerlere gönderdiği elçilerin adlarını ve daha pek çok önemli bilgiyi 232 senesine gelinceye kadar kısaca zikretmektedir. Müellif, tarihin başlangıcı kabul edilen hicret ile kitabına başlaması ve kronolojik bir tarih anlayışıyla eserini telif etmesi sebebiyle, Mekke dönemindeki çok önemli olaylara dahi yer vermemektedir.

Halife b. Hayyât vefeyât ile ilgili bilgileri kaydederken idarecilerin yanında birçok muhaddis ve din adamına da yer vermekte, böylece siyâsî, askerî tarih yanında ilim ve kültür tarihine de ciddi katkılarda bulunmaktadır. Müellifin, savaş ve fetihlere oldukça fazla yer vermek suretiyle Emeviler dönemini ayrıntılı şekilde ele alırken, içinde yaşadığı Abbasîler dönemini kısaca anlatması dikkat çekmektedir. Halife, İslâm fetihlerine ait haberleri, ilki fethedilen memleketlerin yerli râvîleri, diğeri ise resmi rivâyet kabul edilen Ehl-i Medine rivâyeti olmak üzere iki yoldan nakletmektedir.²⁶

Halife'nin özellikle siyerle ilgili bilgileri naklettiği en önemli isim, Bekir b. Süleyman ve Vehb b. Cerîr (v. 206/821) kanalıyla ulaştığı Muhammed b. İshak'tır (v. 151/768). Ayrıca ridde olaylarını, dört halife zamanında yapılan İslâm fetihlerini de yine İbn İshak'tan muhtemelen *Târîhu'l-hulefâ* adlı eserinden nakletmektedir. Cemel savaşı, Hire olayı ve Basra'daki Hâricî hareketine dair bilgileri Vehb b. Cerîr'den kaydeden Halife b. Hayyât, Yemâme'de şehit olanların kabilelere göre isimlerini Ebû Ma'şer es-Sindî'nin (v. 170/787) *Kitâbü'l-Meğazî* adlı eserinden, Hz. Peygamber dönemi savaşları, Emevî ve Abbâsiler dönemindeki olayları, Mekke, Medine ve Horasan bölgesindeki Hâricî hareketleri Ali b. Muhammed el-Medâinî'den (v. 228/843), dört halife ve Emeviler döneminde Müslümanların Rumlarla ilişkilerini ise İbnü'l-Kelbî'den (v. 146/763) aktarmaktadır. Bunların dışında Halife'nin açıkça zikrettiği veya ismini zikretmediği halde istifade ettiği bilinen daha pek çok isimden nakillerde bulunmuş, *et-Târîh*'ini onlardan aldığı bilgiler üzerine inşa etmiştir.²⁷

Halife'nin *et-Târîh*'i Bakî b. Mahled (v. 276/889) ve Musa b. Zekeriyya et-Tüsterî (v. 300/912'den önce) tarafından rivâyet edilmekle birlikte sadece, *et-Târîh*'i Endülüs'e ilk defa götüren ve orada tanınmasını sağlayan Bakî b. Mahled'in rivâyeti günümüze ulaşmıştır.²⁸ Bakî b. Mahled Halife'nin *et-Târîh* adlı eserini yalnızca nakletmekle kalmamış bazı hocalarından aldığı rivâyetleri de ziyâde etmiştir. Bakî b. Mahled, söz konusu ziyâdelerin

²⁶ Fayda, "Halife b. Hayyat", *DİA*, XV, 302.

²⁷ Halife, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 16-30.

²⁸ Halife, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 7.

çoğunu hocaları Leys b. Sa'd (v. 175/791) ve Muhammed b. Â'iz ed-Dımaşkî'den rivâyet etmektedir.²⁹

3. Müsnedü Halife b. Hayyât: İbnü'n-Nedîm'in (v. 385/995) *el-Fihrist*'inde zikretmediği³⁰ ancak Bağdatlı İsmail Paşa'nın Halife b. Hayyât'a ait eserler arasında *el-Müsned fi'l-hadis* ismiyle yer verdiği³¹ bu esere Ebû Hâtîm er-Râzî de işaret etmektedir. Nitekim Ebû Hâtîm'in, Halife b. Hayyât'ın *Müsned*'inden Ebû Vâil Şakîk b. Seleme'den (v. 82/701) rivâyet ettiği üç hadis yazdığını ve Halife'yi kontrol amaçlı bu hadisleri Ebû Vâil'e götürdüğü ile ilgili nakilden³² hareketle, Halife'nin *Müsned*'i olduğuna dair bir çıkarım yapmak mümkündür. Ekrem Ziya el-Ömerî başta Buharî'nin iki eseri olmak üzere diğer kitaplarda yer alan Halife b. Hayyât'ın rivâyet ettiği 101 hadisi ilk râvîlerini esas alarak alfabetik sıraya göre yayımlamıştır.³³

4. Kitâbü Tabakâti'l-kurrâ': Halife b. Hayyât'ın tarih, nesep ve hadis alanlarında uzmanlığının yanı sıra ulûmu'l-Kur'ân ve kırâat konularında da öne çıktığı görülmektedir. Ekrem Ziyâ el-Ömerî'nin kaydettiğine göre, Ebu'l-Hayr İbnü'l-Cezerî (v. 833/1429), Halife'yi kurrâ arasında zikretmiş, onun Varaka b. Amr ve Ebû Amr b. el-Alâ'dan kırâat ilmine dair nakilde bulunduğunu, kendisinden de Ahmed b. İbrâhîm ile Muğire b. Sadaka'nın rivâyeti olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İbn Hacer el-Askalânî, Saîd b. Ebi'l-Hasan'ın hal tercümesini verirken Halife'nin, onu ikinci tabakadan kurrâ arasında zikrettiğini bildirmektedir.³⁴ İbn Hacer'in söz konusu ifadesini örnek gösteren el-Ömerî, onun *Kitâbü Tabakâti'l-kurrâ'*ya işaret ettiğini ifade etmektedir. Buna göre Halife b. Hayyât'ın Kur'ân kırâatine değer vermesi, onun kurrâyâ da ayrı bir ihtimam göstermesini beraberinde getirmiş ve kurrâ hakkında bir tabakât kitabı telif etmesine vesile olmuştur.³⁵ İbnü'n-Nedîm'in (v. 385/995) de *el-Fihrist*'inde Halife b. Hayyât'ın *Kitâbü Tabakâti'l-kurrâ'*sından söz etmesine³⁶ rağmen, *Tabâkatü'r-ruvâ'*ın nâşirlerinden Süheyl Zekkâr, yazmış olduğu mukaddimede İbnü'n-Nedîm'in yanlış olduğunu, *Kitâbü Tabakâti'l-kurrâ'* ile *Tabâkatü'r-ruvâ'*ın (*Kitâbü't-Tabakât*) aynı eser olduğunu iddia etmektedir.³⁷

²⁹ Halife, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 31-32.

³⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Dârü'l-marife, Beyrut 1978, s. 288.

³¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, s. 350.

³² İbn Ebî Hatim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dil*, III, 378.

³³ Fayda, "Halife b. Hayyat", *DÎA*, XV, 303.

³⁴ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 12.

³⁵ Halife, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 11-13.

³⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 288.

³⁷ Fayda, "Halife b. Hayyat", *DÎA*, XV, 301.

Halîfe b. Hayyât'ın yukarıda bahsi geçen eserler dışında *Kitâbü Târihi'z-zemnâ ve'l-urcân ve'l-merdâ ve'l-umyân* ve *Kitâbü Eczâ'i'l-Kur'ân* ve *a'sârîh* ve *esbâ'ih* ve *âyâtih* adlı eserlerinin de bulunduğu kaydedilmektedir.³⁸

III. Halîfe b. Hayyât'ın Hadisçiliği

Müverrih kişiliğinin yanında aynı zamanda bir muhaddis olan Halîfe b. Hayyât, özellikle hadisçilerin sahip olduğu, bilginin kaynağına gitme, rivâyeti farklı yollardan elde etme gibi vasıfları haiz son derece mudakkik bir araştırmacıdır. Zira o, biyografisini yazdığı râvînin neseb ile ilgili bilgilerini öncelikle o râvînin mensup olduğu kabilenin neseb âlimlerinden almaktadır. Mezkûr râvînin akrabaları ve çocuklarından bilgi almakla birlikte, kabiledeki diğer kimselere de danışarak elde ettiği bilgileri teyit etmektedir.³⁹

Halîfe b. Hayyât'ın neseb bilgisine bu derece önem vermesi, onun muhaddis kişiliğiyle de irtibatlandırılabilir. Zira ilk asırlardan itibaren muhaddislerin neseb bilgisine itina göstermesi esasen onların hadis ricâli bilgisine verdikleri önemle ilgilidir. Bu nedenle büyük muhaddislerden olup da neseb uzmanı olmayan bir hadisçi bulmak mümkün değil gibidir. Nitekim tâbiînin büyüklerinden olan Saîd b. el-Müseyyeb (v. 94/713), oğlu Muhammed b. Saîd, öğrencisi İbn Şihab ez-Zührî (v. 124/742), Katâde b. Diâme (v. 118/736), Kâsım b. Rebîa, Hasan el-Basrî (v. 110/728) gibi âlimler neseb uzmanı muhaddislerden sadece birkaçıdır. İkinci asır boyunca neseb bilgisi, ehemmiyetini korumuş ve telif edilen ilk rical kitapları nesebe dair pek çok malumât içermiştir. İbnü'l-Esîr, Ebû Abdullah İbn Mende (v. 395/1005) ve Ebû Nuaym el-İsfehânî'nin (v. 430/1038) sahâbeyi tanıtan eserlerini nesebe dair içeriğinin oldukça az olması yüzünden tenkit ederken İbn Abdilber'in (v. 463/1071) *el-İstî'âb* adlı eserini nesebe dair tafsilatlı anlatımı sebebiyle medh etmiştir. Nitekim nesebe göre tanzim edilen bazı ricâl kitapları, kabilelerdeki şüyûha göre tertib edilen müsned tarzı eserler, dönemin muhaddislerinin nesebe verdikleri önemi göstermektedir. Ne var ki sonraki dönemlerde sahâbe ve tabiîn dönemlerinde olduğu gibi nesebin titiz bir şekilde kaydedilmemesi, nesebe göre tanzim edilmiş kitaplardan istifadenin zorluğu gibi sebeplerle alfabetik olarak sıralanmış tabakât kitapları telif edilmiştir.⁴⁰

Halîfe b. Hayyât, hal tercümelerini verdiği râvîler hakkında herhangi bir cerh veya ta'dil lafzı kullanmamayı tercih etmiştir. Onun sadece *et-Târih* adlı eserinde Hz. Ömer'in mevlâsı İmrân b. Ebû Âtike (v. 155/772) hakkında "تففة في الحديث" değerlendirmesinde bulunduğu görülmektedir.⁴¹ Her ne kadar İbn Hacer el-Askalanî, Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde buyû' kitabının denizde ticaret babında Matar b. Tahmân el-Verrâk'ın (v. 125/743) tevsikiy-

³⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 288; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, s. 350.

³⁹ Halîfe, *Tabakât*, (nâşirin mukaddimesi), s. 28-29.

⁴⁰ Halîfe, *Tabakât*, (nâşirin mukaddimesi), s. 36-38, 41.

⁴¹ Halîfe, *et-Târih*, s. 427.

le ilgili Halife b. Hayyât'ın "لا بأس به" ta'dil ifadesini naklettiğini bildirir⁴² de Buhârî'nin eserinde⁴³ böyle bir bilgiye rastlanılamamıştır.⁴⁴

Halife b. Hayyât sahâbe hal tercümelerini kaydederken, biyografisini verdiği sahabînin Hz. Peygamber'den naklettiği bir hadisine yer vermeye özen göstermektedir.⁴⁵ Zira ona göre bir kişinin sahabî olabilmesi için onun doğrudan Hz. Peygamber'den rivâyette bulunması büyük önem arz etmekte ve hadis rivâyeti, sahabî olan ile olmayanı birbirinden ayıran en önemli ölçü sayılmaktadır.⁴⁶

Rivâyetlerinin güvenilirliği konusunda birtakım tenkitlere uğrayan ve bazı akranları tarafından kendisine duyulan hased ve çekememezlik sebebiyle sıkıştırılan Halife, rivâyet ettiği hadisleri çeşitli şehirlerden Basra'ya gelen âlimlere sorarak teyit etmiştir. Nitekim bunlardan Abdurrahman b. Rüste'ye (v. 246-250), Abdurrahman b. Mehdî'den gelen "البيادي بالسلام يريء من الكبر" hadisinin⁴⁷ isnadını sormuş o da Abdurrahman'dan Sufyân ve Ebû İshak kanalıyla rivâyet edildiğini bildirince "Beni rahatlattın Allah'da seni rahatlatısın. Benim de aynı şekilde zikrettiğim bu isnadı reddediyorlardı." cümleleriyle kendisini yersiz yere eleştirmelerinden duyduğu sıkıntıyı ifade etmiştir.⁴⁸ Bu rivâyet bir yandan Halife'nin kısıncı derecede bir ilme sahip olduğunu gösterirken öte yandan onun kendi rivâyetlerine bile büyük bir ilmî titizlikle yaklaşarak teyit ettiğini ve rivâyet ettiği hadislerin güvenilirliğini de ortaya koymaktadır.

Halife b. Hayyât, hadis râvîlerine de ayrı bir önem vermektedir. Nitekim Halife, *Tabakât*'ında tâbiîn, etbau't-tâbiîn ve bir sonraki nesilde özellikle Mekke'de mevâlden hadis rivâyetiyle meşgul olanların biyografilerini hususen kaydetmektedir.⁴⁹

⁴² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 88.

⁴³ Buhârî, "Buyu", 10.

⁴⁴ Halife, *Tabakât*, (nâşirin mukaddimesi), s. 31-32.

⁴⁵ Bazı sahabîlerin rivâyet ettiği hadis örnekleri için bkz: Halife, *Tabakât*, s. 73 (Selâme b. Kayser), 91 (Ebû Selîd), 104 (Ebû Sad b. Ebû Fadâle), 105 (Ebû Umâme İyâs b. Sa'lebe, Sabit b. Zeyd b. Vedîa'), 106 (Âsım b. Adî Ebû Ebî el-Bedâh, Ebû Umâme b. Sehl).

⁴⁶ Halife, *Tabakât*, (nâşirin mukaddimesi), s. 31.

⁴⁷ "Önce selam veren kibirden uzaktır." Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, I-XIV, Bombay 1423/2003, XI, 202.

⁴⁸ Halife, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 8.

⁴⁹ Halife, *Tabakât*, (nâşirin mukaddimesi), s. 32.

1. Hadis Münekkitlerinin Halife b. Hayyât Hakkındaki Cerh ve Ta'dili

Her ne kadar Buhârî, *es-Sahih*'inde Halife b. Hayyât'tan hadis nakletse de *et-Târîhu'l-kebîr* adlı eserinde onun biyografisini kaydederken hakkında olumlu ya da olumsuz herhangi bir kanaat belirtmemiştir. Ancak kaynaklarda Halife b. Hayyât hakkında cerh ve ta'dil lafızlarının birlikte kullanıldığını görmek mümkündür. İbn Hibbân'ın *es-Sikât* adlı eserinde zikrederek, ensâb ilmi ile eyyamün'n-nâsı (kabileler arası vuku bulan savaşlar) iyi bilen mütkin bir kimse olarak tavsif ettiği⁵⁰ Halife'yi İbn Adî, Zehebî'ye göre üçüncü derecede bir ta'dil lafzı olan “صدق /doğru sözlüdür” terimiyle nitelemiş ve kendisinin hadis râvilerine karşı uyanık bir kimse olduğunu bildirmiştir.⁵¹ İbn Ebî Hâtim'in (v. 327/938) kaydettiğine göre, babasına Halife b. Hayyât'ı sormuş ve babası Ebû Hâtim er-Râzî'de onun sağlam bir kimse olmaması (غير قوي) gerekçesiyle kendisinden rivâyeti terk ettiğini söylemiştir. Ayrıca Ebû Hâtim, Halife hakkında vardığı söz konusu kanaatle ilgili olarak onun *Müsned* adlı eserinden Ebu'l Velîd et-Tayâlisî'nin naklettiği üç hadisi yazdığını, daha sonra bu hadisleri Ebu'l-Velîd'e okuduğunu ancak onun bu hadisleri tanımadığını ve onları kendisinin rivayet etmediğini söyleyerek öfkelenildiğini anlatmaktadır. Ebû Hâtim, Ebu'l-Velîd'e hadisleri Halife'nin *Müsned*'inden yazdığını haber verdiğinde ise Ebu'l-Velîd'in öfkesinin yatıştığını ilave etmektedir.⁵² Bu rivâyete göre her ne kadar Ebû Hâtim, Ebu'l-Velîd'in, Halife'nin kendisinden yazdığını iddia ettiği hadisleri tanımamasını gerekçe göstererek Halife b. Hayyât'ı zayıf kabul etmiş ve bir daha kendisinden nakilde bulunmamış olsa da Ebu'l-Velîd'in, hadislerin Halife'den alındığını öğrendiğinde öfkesinin yatışması, onun Halife'yi tekzip etmediği şeklinde de yorumlanmıştır. Buna göre Halife b. Hayyât, Ebu'l-Velîd'in asıl nüshasından pek çok hadis yazmış ancak Ebu'l-Velîd nüshasındaki bütün hadisleri ezberlememiştir. Bu nedenle ilk duyduğunda kendi hadisleri olduğu halde, hatırlayamadığı için reddetmiş, ancak hadislerin Halife'den yazıldığı söylendiğinde Halife'ye olan güveni sebebiyle söz konusu rivâyetlerin kendi nüshasında bulunan ancak hıfz etmediği hadislerden olduğuna kanaat getirerek öfkesi yatışmıştır.⁵³

Cerh ve ta'dil âlimi Ukaylî (v. 322/934), Halife b. Hayyât'ı *ed-Du'afâü'l-kebîr* adlı eserinde zikretmiş ve Ali b. Medîni'nin (v. 234/848) de onu tenkit ettiğini bildirmiştir.⁵⁴ Kaynaklarda Alî b. Medîni'nin Halife b. Hayyât hakkında “Hiç hadis rivâyet etmeseydi kendisi

⁵⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 233.

⁵¹ İbn Adî, *el-Kâmil fi'd-duafa*, III, 66.

⁵² İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dil*, III, 378; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 551; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VIII, 317.

⁵³ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dil*, (muhakkikin notu), III, 378.

⁵⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 551.

için daha hayırlı olurdu.” dediği de nakl olunmaktadır.⁵⁵ Ancak İbn Adî bu haberi nakleden Muhammed b. Yûnus el-Kudeymî'nin (v. 286/899) zayıf bir kimse olduğunu, Alî b. Medîni'nin böyle bir söz söylemiş olamayacağını şu ifadelerle dile getirmektedir: “Bu haberi Alî b. Medîni'den nakleden Kudeymî kayda değer olmayan, zayıf (لا شيء) /hiçbir şey değil) biridir. Şebâb (Halîfe b. Hayyât) ise hadis râvîlerini iyi tanıyan ve çok hadis rivâyet eden bir kimsedir. Târih ve ricâl tabâkatı hakkında eserleri vardır. Hal böyleyken nasıl olurda Alî b. Medîni'nin onun hakkında böyle bir söz söylemiş olabileceğine inanabiliriz? Halîfe, Alî b. Medîni'nin talebelerindedir. Bu haberi nakledenin el-Kudeymî gibi biri olması, Alî'den nakledilen bu sözün bir esasa dayanmadığını gösterir. Halîfe, hadisi sağlam (مستقيم الحديث) ve doğru sözlü (صديق) bir kimsedir.”⁵⁶ Kaldı ki Ali b. Medîni'nin “Abdurrahman b. Amr (v. 281/894) ile Şebâb b. Hayyât'ın evinde hadis yüklü bir ağaç vardır.” sözüyle Halîfe b. Hayyât'ın hadis birikimine işaret ettiği de nakl olunmaktadır.⁵⁷

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Zur'a er-Râzî'nin ders meclisi esnasında, *Fevâid* adlı eserinde Halîfe b. Hayyât'dan tahric ettiği hadislere geldiğinde söz konusu hadisleri okumayıp atladığını, bunun üzerine kendilerinin de Ebû Zur'a'nın bu davranışını örnek alarak Halîfe'den rivâyet etmeyi terk ettiklerini bildirmektedir.⁵⁸

Mesleme el-Endelûsî, Halîfe b. Hayyât'ı zararı yok anlamında bir ta'dîl lafzı olan به لا بأس به terimiyle tavsif etmiştir.⁵⁹ Zehebî, Halîfe b. Hayyât hakkında “صدق” değerlendirmesinde bulunarak bazı kimselerin onu herhangi bir delile dayanmaksızın hadiste gevşek olmakla (لين) cerh ettiklerini bildirmiştir.⁶⁰ Ayrıca Zehebî, Halîfe'nin biyografisini verirken ondan kendisine ulaşan bir isnadla nakledilen ve aynı zamanda Buhârî'nin de *es-Sahîh*'ine aldığı bir hadise⁶¹ yer vermektedir.⁶² İbn Hacer ise Halîfe b. Hayyât'ın doğru bir kimse olduğunu ancak bazen hata yaptığını ifade etmiştir.⁶³

Halîfe b. Hayyât hakkında yapılan değerlendirmelerden hareketle onun bir tarihçi olarak İbnü'l-Kelbî veya Vakıdî gibi ciddi bir tenkide uğramadığını, hem muasırı ve hem de muhaddislerin güvenini kazanarak diğer tarihçiler içerisinde seçkin bir konum elde ettiğini,

⁵⁵ İbn Adî, *el-Kâmil fi'd-du'afâ*, III, 66; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, I, 551; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nureddin İtr, İdâretü ihyâi't-türâsi'l-arabî, Katar 1987, I, 324.

⁵⁶ İbn Adî, *el-Kâmil fi'd-du'afâ*, III, 66.

⁵⁷ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, VIII, 317; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, I, 551.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 378; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, I, 551; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, VIII, 317; Bedruddîn el-Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, I, 284.

⁵⁹ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, I, 551.

⁶⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XI, 473.

⁶¹ Buhârî, “Meğâzî”, 31.

⁶² Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, II, 436.

⁶³ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzib*, Müessesetü'l-risâle, Beyrut 2009, s. 135.

Buhârî, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medinî, İbn Adî ve Zehebî gibi önde gelen pek çok âlimin onu en üst derecede olmasa da iki veya üçüncü derece ta'dîl lafızlarıyla vasıflandırdıklarını söylemek mümkündür. Bu durum onun aynı zamanda pek çok rivâyete bir muhaddis hassasiyetiyle yaklaşan bir hadis hâfızı olmasıyla açıklanabilir. Her ne kadar hakkında bazı cerh ifadeleri bulunsa da, mezkûr isimlerin onu ta'dîl etmiş olması ve özellikle Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde kendisinden rivâyette bulunması onun tevsîki için yeterlidir.

2. Sened Kullanımı

Halife b. Hayyât'ın yaşadığı dönemde (II. asrın sonu ile III. asrın ortaları) ilim dünyasında isnadın önemi iyice artarak, isnad sisteminde takip edilen kurallar belirginleşmişti. Özellikle muhaddisler isnadı büyük bir titizlikle araştırmakta ve yalnızca isnadlı bilgiye önem vermekteydiler. Hicrî II. ve III. asırda telif edilen pek çok sahîh ve müsned türü eserlerden, isnad kullanımının yaygınlığını, hadislerin senedleri itibarıyla değerlendirildiğini anlamak mümkündür. Aynı zamanda bir muhaddis olan Halife b. Hayyât da hadis toplama ve müsned (isnadlı bilgi) yazmaya büyük özen göstermiştir. İsnada bu derece önem veren ve bir hadis hâfızı olan Halife'nin, tarihle ilgili bilgileri dahi isnadlı bir şekilde kaydetmesi çok da şaşılacak bir durum değildir. Kaldı ki tarih yazımlarında isnadı kullanan ilk müellif Halife b. Hayyât değildir. Zira o dönemde ahhbâra önem veren muhaddisler, tarihî bilgileri de isnadla nakletmekteydi. Ne var ki isnad hakkında yapılan titiz incelemeler özellikle hadisler için geçerliydi. Zira hadisler Hz. Peygamber'e nispet edildiğinden bizatihi önem taşımakta, hadisler üzerine şer'î hükümler bina edilmekteydi. Bu nedenle bir rivâyeti kabul etmeden önce, tenkidin esas noktası olan isnadın son derece titiz bir şekilde incelenmesi zarûri idi. Ancak tarih ile ilgili nakillerde isnad kullanılmakla birlikte bu nakillerin tetkikinde mütesâhil davranmak dönemin yaygın bir adeti idi. Bu anlayış gereği o devrin muhaddisleri, munkatî' veya mürsel rivâyetler ile isnadında merviyâtı kabul edilmeyen bazı mecrûh kişilerin bulunduğu hadisleri rivâyet etmekten çekinmediler. Bu nedenle Halife b. Hayyât da, söz konusu yaygın kanaate uyarak rivâyet edilen hadislerin isnadlı şekilde kullanımı ve tetkikine oldukça ehemmiyet verirken ahhbâr ve neseb ile ilgili bilgilerin naklinde, isnad kullanımını ve incelenmesinde tesâhül göstermiştir. Bu açıdan bakıldığında Halife b. Hayyât'ın muhaddisler nezdinde itham olunan İbnü'l-Kelbî ve Vâkîdî gibi âlimlerden nakilde bulunması kabul edilebilir bir durumdur.⁶⁴

Halife b. Hayyât'ın isnad kullanımındaki tesâhülü *Tabakâtü'r-ruvât* adlı eserinde çok daha fazla görülmektedir. Zira o, kitabının başında, istifa ettiği bütün kaynakları isnadları ile kaydetmekte, farklı senedle gelen bilgileri birleştirmek suretiyle kitabına aldığını dile getirmektedir.⁶⁵ Nakilde bulunduğu isimleri kaydettikten sonra *Tabakât*'in içinde pek

⁶⁴ Halife, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 14-15.

⁶⁵ Halife, *Tabakât*, s. 2-4.

nâdir olarak sened kullanan Halîfe, yalnızca ihtilafî konularda ve muhtemelen rivâyet ettiği bilginin sorumluluğunu üstlenmek istemediği durumlarda isnadı zikretmeyi tercih etmektedir.⁶⁶

Halîfe'nin *Tabakât* adlı eserinde ensâb bilgisi ile vefeyâtın ön plana çıktığı muhakkaktır. Bu iki alan ahbârla ilgili konular arasında sened kullanımında tesâhül gösterilmesine en fazla göz yumulabilecek alanlardır. Zira neseb, yaş, vefeyât gibi konular hile ve desiselerin sokuşturulacağı, hevâ ehlinin tesirinin hissedilebileceği mevzular değildir. Buna karşın dini inançlar ve siyasî meyillere temas eden rivâyetler kötü niyetli insanların müdahalelerinin oldukça fazla olabileceği alanlardır. Bu nedenle Halîfe b. Hayyât da bu tür konuların tarihî süreç içerisinde ele alındığı *et-Târîh* adlı eserinde *Tabakât*'ına nispetle çok daha fazla isnad kullanmakta, özellikle de kötü niyetli insanların kendi çıkarları doğrultusunda etki edebilmeleri muhtemel olan ve çok dikkatli tetkiki gerektiren Hz. Peygamber'in hayatı, Hz. Osman zamanındaki fitne, Cemel ve Siffin savaşları, Muâviye'nin oğlu Yezîd için Hicaz ehlinden biat alması ve İbnü'l-Eş'as (v. 85/704) ayaklanması gibi olayların anlatımında sened zikretmeye ayrıca ihtimam göstermektedir. Her ne kadar Halîfe, rivâyetlerin senedlerini çoğu zaman birleştirse de, söz konusu olaylarla ilgili rivâyetleri güvenilir kaynaklardan ve öncelikli olarak muhaddislerden nakletmektedir.⁶⁷

Bununla birlikte Halîfe, kullandığı isnadda tesâhül olarak değerlendirilebilecek "عن رجل", "حدثنا عن", "روي عن", "حدثني من سمع" gibi kimden rivâyet ettiği belli olmayan mechul sîğalar ile müphem kişilere⁶⁸ senedlerinde yer vermektedir.⁶⁹ Bazen de "قال ابن إسحق" ifadesinde olduğu gibi senedi tamamen hafzederek⁷⁰ (ta'lik yaparak) sadece son râvîye işaret etmektedir.⁷¹

Halîfe b. Hayyât bazı yerlerde senedleri birleştirerek nakilde bulunmakta⁷² bazen de aynı konuyla ilgili farklı nakilleri tek tek isnadlarını zikrederek kaydetmektedir. Nitekim hicrî takvimin başlangıcı olarak hangi olayın kabul edileceği ile ilgili rivâyetler, bazı farklılıklar olmakla birlikte birleştirilmeden pek çok senedle nakledilirken⁷³ aynı şekilde Hz. Peygamber'in doğum tarihi, Mekke ve Medine'de ikamet süreleriyle ilgili nakiller⁷⁴ de yine farklı

⁶⁶ Halîfe, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 15.

⁶⁷ Halîfe, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 15.

⁶⁸ Halîfe, *et-Târîh*, s. 307.

⁶⁹ Halîfe, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 16.

⁷⁰ Halîfe, *et-Târîh*, s. 55, 58.

⁷¹ Halîfe, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 17.

⁷² Halîfe, *et-Târîh*, s. 54, 308, 309.

⁷³ Halîfe, *et-Târîh*, s. 51.

⁷⁴ Halîfe, *et-Târîh*, s. 52-54.

senedlerle çok defa zikredilmiştir. Bununla birlikte Halîfe b. Hayyât'ın *et-Târîh* adlı eserinde hiç sened kullanmadığı yerler de mevcuttur. Özellikle savaşlarda şehit olanların isimleri, idâri görevlerde bulunanların listesi ve genelde her senenin olaylarının sonunda verdiği halîfe, emir ve âlimlerin vefeyâtı ile ilgili bilgileri senedsiz olarak nakletmektedir.⁷⁵

3. Buhârî'nin Rivâyet Ettiği Hadisleri

Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *el-Müsned*'i, Dârimî'nin (v. 255/869) *es-Sünen*'i, İbn Hibbân'ın (v. 354/965) *es-Sahîh*'i, Beyhakî'nin (v. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ* ve *Şuabu'l-îmân* adlı eserleri, Taberânî'nin (v. 360/971) *Mu'cem*'leri, Dârekutnî'nin (v. 385/995) *es-Sünen*'i, Hâkim'in (v. 405/1014) *el-Müstedrek*'i gibi pek çok eserde rivâyeti bulunan Halîfe b. Hayyât'ın, Kütüb-i Sitte içerisinde sadece Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde rivâyeti yer almaktadır. Kütüb-i Sitte'ye dâhil olan diğer kitaplarda hadisi bulunmamasına rağmen, râvî tenkidi ve hadis kabulü konusunda Kütüb-i Sitte müellifleri arasında hiç şüphesiz en müteşeddidi olan Buhârî'nin, *es-Sahîh*'inde Halîfe b. Hayyât'tan hadis nakletmiş olması oldukça dikkat çekmektedir.

Halîfe b. Hayyât'ın Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde mükerrerleriyle birlikte 21 rivâyeti bulunmaktadır.⁷⁶ Bu rivâyetlerin dört tanesi Tevhid, ikişer tanesi ise Bedu'l-halk, Meğazi ve Menakıb kitaplarında bulunurken birer tanesi de Hac, Ta'bîr, Fiten, Cenaiz, Tefsir, Edeb, Eşribe, Deavât, Nikâh, Muharibin min ehli küfr ve'r-ridde ve Menakıbu'l-ensar kitaplarında yer almaktadır. Ancak İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî'nin söz konusu rivâyetleri asıl hükmünde değil, diğer bir hadisi desteklemek amacıyla zikrettiğini, mütâbî' konumunda olmayıp münferid olarak naklettiği haberleri ise muallak olarak kaydettiğini iddia etmektedir.⁷⁷

Halîfe b. Hayyât'ın *Sahîh-i Buhârî*'deki rivâyetlerine genel olarak bakıldığında İbn Hacer'in iddiasının tamamen doğru olmadığı görülmektedir. Nitekim Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde yer alan söz konusu 21 rivâyetten 19 tanesi, bir hadisi desteklemek amacıyla mütâbî' olarak zikredilmektedir.⁷⁸ Geriye kalan 3 rivâyet ise mütâbî' ya da muallak olmayıp asıl hükmündedir. Bu asıl rivâyetlerden biri Buhârî'nin Fiten kitabında Katâde'nin Enes b. Malik'ten rivâyet ettiği şu hadistir:

⁷⁵ Halîfe, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 16.

⁷⁶ Buhârî, "Bedu'l-halk", 6, 7; "Meğâzi", 31; "Fedâilü ashâbi'n-nebî", 6; "Hac", 81; "Menakıbu'l-ensâr", 19; "Ta'bîr", 23; "Tevhîd", 7; "Fiten", 15; "Cenâiz", 68; "Tevhîd", 49; "Tefsîr/Bakara", 1; "Edeb", 68; "Meğâzi", 29; "Eşribe", 8; "Deavât", 1; "Muhâribin min ehli'l-küfr ve'r-ridde", 19; "Tevhîd", 35, 55; "Nikâh", 4; "Menâkib", 27.

⁷⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 551.

⁷⁸ Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde Halîfe'den naklettiği hadislerin genel olarak isnadları "حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، حَدَّثَنَا حَقِيقَةُ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ، عَنْ قَتَادَةَ، ح وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ" şeklinde tahvilli olarak gelmektedir.

“Sahâbîler Hz. Peygamber’e birtakım soruları ısrarla sordular. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem bir gün minbere çıktı ve *‘Bana her ne sorarsanız, muhakkak sizlere beyân ederim’* buyurdu. Ben bu sırada sağa ve sola bakmaya başladım. Herkes başı elbisesinin içinde ağlıyordu. Bu sırada bir adam söze başladı. Bu adam birisiyle kavga ettiği zaman babasından başkasına nispet olunurdu. O zât: ‘Ey Allah’ın Resûlü! Benim babam kimdir?’ diye sordu. Hz. Peygamber: ‘Baban Huzâfe’dir!’ diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Ömer: ‘Biz Allah’ın Rabbimiz olduğuna, İslâm’ın dînimiz olduğuna, Muhammed’in resûl olduğuna razı olduk. Bizler fitnelerin şerrinden Allah’a sığınırız! dedi.’ O zaman Resûlullah: *‘Ben hayırdan ve şerde asla böyle bir gün görmüş değilim. Şu muhakkak ki cennet ve cehennem gözümün önüne getirildi. Nihayet ben onları şu duvarın önünde gördüm.’* buyurdu. Katâde bu hadîsi şu âyet ile birlikte zikrediyordu: *‘Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın.’*⁷⁹... Buhârî dedi ki: Halîfe b. Hayyât bana Yezîd b. Zuray’ > Saîd b. Ebû Arûbe ve Mu’temir > babası Süleyman b. Tarhân > Katâde yoluyla Enes’ten, Hz. Peygamber’in: *‘Fitnelerin şerrinden Allah’a sığınırım.’* dediğini haber verdi.⁸⁰

Buhârî, yukarıdaki rivâyette, hadisin sonunda Halîfe b. Hayyât’tan müstakil bir senedle bir bilgi nakletmektedir. Ancak bu ilave bilgi, hadisin genel manasını destekleyici nitelikte ve zikredilen âyete bir şâhid olarak getirilmiştir. Bu nedenle asıl hükmündeki bu rivâyet, Buhârî’nin Halîfe’yi tevsik ettiğine delalet etmemektedir.⁸¹

Müellifin Buhârî’nin *es-Sahîh*’inde yer alan asıl hükmündeki diğer bir rivâyet ise Meğâzî kitabında yer alan ve yine Katâde’nin Enes’ten naklettiği şu hadistir:

Enes b. Malik şöyle rivâyet etmiştir: “Rî’l, Zekvân, Usayye ve Benû Lıhyân kabileleri bir düşmanlarına karşı Hz. Peygamber’den yardım istediler. Resûlullah da onlara Ensâr’dan kendilerine kurrâ denilen yetmiş kişi göndererek yardım etti. Suffa ehlinde olup çok Kur’ân okumak ve öğretmekle meşgul olan bu kâriiler gündüz odun toplarlar, gece de namaz kılarlardı. Bunlar, (kumandanları el-Munzir b. Amr es-Sâidî’nin komutasında) yola çıktılar. Mekke ile Usfân arasında bulunan Maûne kuyusu başına varınca, bu kabileler ahidlerinden dönüp bu kurraları öldürdüler. Bu cinayet haberi Hz. Peygamber’e ulaşınca Resûlullah bir ay sabah namazında Rî’l, Zekvân, Usayye ve Benû Lıhyân kabileleri aleyhine duâ ederek kunût yaptı.... Halîfe ibn Hayyât şu ilavede bulunmuştur: Bize Yezid b. Zûray’ > Saîd > Katâde yoluyla Enes’den şöyle rivâyet etti: İşte Ensâr’dan olan bu yetmiş

⁷⁹ el-Mâide 5/101.

⁸⁰ Buhârî, “Fiten”, 15.

⁸¹ Halîfe, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 9.

kişi Maûne kuyusu mevkiinde toptan öldürüldüler. (Onlar ile ilgili durumu) Kur'an'dan bir ayet olarak okurduk.”⁸²

Buhârî nakletmiş olduğu bu rivâyette yine hadisin sonunda müstakil bir senedle hocası Halîfe b. Hayyât'tan bir ziyadede bulunmuştur. Asıl hükmünde olan bu ilave yine bahsi geçen hadisi açıklayıcı mahiyette olup Buhârî'nin Halîfe b. Hayyât'ı tevsik ettiğine dair kesin bir bilgi içermemektedir.⁸³

Halîfe b. Hayyât'ın Buhârî'de yer alan ve mütâbi' veya muallak olmayıp asıl hükmünde yer alan ve inanç ile ilgili gaybî bir konu hakkında nakledilen üçüncü rivâyet ise Buhârî'nin Halîfe b. Hayyât'ı tevsik ettiğine açıkça delâlet etmektedir. Buhârî'nin Tevhîd kitabında yer verdiği söz konusu hadis şöyledir:

“Halîfe b. Hayyât bana Mu'temir> Süleyman b. Tarhân> Katâde> Ebû Râfi' yoluyla Ebû Hureyre'den şu rivâyette bulunmuştur: 'Ben Hz. Peygamber'i 'Hiç şüphesiz Allah mahlûkatı yaratmadan önce bir kitaba 'Benim rahmetim gazabımın önüne geçmiştir.' diye yazmıştır. O kitap, arşın üstünde Allah'ın yanında yazılmış bir kitaptır.' derken işittim.”⁸⁴

Bu rivâyet, İbn Hacer'in iddiasının aksine, Buhârî'nin Halîfe b. Hayyât'tan asıl hükmünde rivâyet aldığına ve Halîfe'yi birinci mertebedeki hocaları gibi olmasa da sika saydığına delalet etmektedir.⁸⁵

Buhârî Halîfe b. Hayyât'tan aldığı rivâyetleri genelde “قال لي خليفة” şeklinde rivâyet etmektedir. Buhârî'nin çok sık kullanmadığı “قال لي”, “قال لنا”, ve “زادنا” gibi ifadeler bir muhaddisin müzakere yoluyla gerçekleşen semâ' sonucunda almış olduğu hadisler için kullanılmaktadır. Başka bir ifade ile Buhârî'nin özellikle bu tabirleri, kendileri ile görüştüğü halde kitaplarının rivâyetini almadığı hocalarının kitaplarından hadis nakletmek istediği zaman kullandığını, açıkca sema'a delalet etmeyen “قال” lafzına yakın bir birliktelik olduğunu gösteren “لي” zamirinin eklenmesiyle, kendisi ile bu şeyh arasında bu hadisleri ihtiva eden kitap üzerinde bir çeşit müzâkere vuku bulduğuna işaret etmek istediğini anlamak mümkündür. Buna göre Buhârî, söz konusu hadisleri ihtiva eden kitabı, Halîfe b. Hayyât'tan diğer talebelerin de bulunduğu bir mecliste müzâkere edilirken işitme imkânı bulmuş, fakat hocasının kitaplarının rivâyetini almamıştır.⁸⁶ Buhârî'nin kitabındaki “قال”

⁸² Buhârî, “Meğazî”, 29.

⁸³ Halîfe, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 9.

⁸⁴ Buhârî, “Tevhîd”, 55.

⁸⁵ Halîfe, *et-Târîh*, (nâşirin mukaddimesi), s. 9.

⁸⁶ Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000, s. 129.

lafızlarını tedlis olarak vasıflandıran İbn Mende'ye göre ise "قال لي" ve benzer ifadeler, icâzet aldığı göstermektedir.⁸⁷

Buhârî'nin, oldukça nâdir kullandığı "قال لي" gibi tabirleri, özellikle *el-Müsned*'inin rivâyetini almadığı hocası Ahmed b. Hanbel ve yine *el-Müsned* ve diğer kitaplarının rivâyetini almadığı hocası Halîfe b. Hayyât için kullandığı görülmektedir. Buhârî bazen bu tâbirle bazen de bir râvînin ismini hazfedip bir üst derecedeki râvînin ismini kaydederek bazı hadisleri *es-Sahîh*'ine almıştır. Gerek İbn Hanbel'den gerekse Halîfe b. Hayyât'dan alınan böylesi ta'liklerin tamamının, onun *es-Sahîh*'inde bulunan bir hadisin takviyesi veya küçük bir rivâyet farkının gösterilmesi için şâhit olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁸⁸ Bununla birlikte Buhârî, hocası Halîfe b. Hayyât ile aralarındaki semâî açıkça gösteren "حدثني" tahammül lafzıyla da hadis rivâyet etmiştir.⁸⁹

Buhârî'nin Halîfe b. Hayyât'dan rivâyet ettiği hadislerin en âlisi rubaî, en nâzili ise sūdâsîdir. Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde, Abdullah b. Abbas, Enes b. Malik, Abdullah b. Selâm, Câbir b. Abdullah, Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî ve Sehl b. Sa'd olmak üzere yedi farklı sahabîden hadisi bulunan Halîfe b. Hayyât'ın, çoğunlukla Buhârî'nin tercih ettiği senedi ise hocası Yezid b. Züray'ın (v. 182/798), Saîd b. Mihrân (v. 156/773) ve Katade b. Diâme (v. 117/735) yoluyla Enes b. Malik'ten (v. 93/712) naklettiği isnattır. Buhârî'nin Halîfe b. Hayyât'ın hadislerinden en âli isnadla rivâyet ettiği sened ise Mu'temir b. Süleymân'ın (v. 187/803), babası Süleymân b. Tarhân (v. 143/760) aracılığıyla Enes b. Malik'e ulaştığı isnattır.

⁸⁷ Irâkî, *et-Takyîd ve'l-İzâh*, thk. Üsâme b. Abdullah Hâyyâd, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2011, I, 262.

⁸⁸ Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 130.

⁸⁹ Buhârî, "Meğazi", 31; "Ta'bîr", 23; "Muharibin min ehli'l-küfr ve'r-ridde", 19.

Sonuç

İsnad sisteminin öneminin benimsenip iyice yerleştiği, ricâl tenkid mekanizmasının oldukça ciddi bir şekilde yürütüldüğü hicrî II. ve III. asırlarda özellikle tarihçi kimlikleriyle ön plana çıkarlar, kitaplarını telif metodları, rivâyetleri kabul ve nakilde mütesâhil tutumları sebebiyle pek çok muhaddis tarafından cerh edilmekten kurtulamamıştır. Hadis münekkiterince ciddi bir cerhe uğramayan, aksine pek çok muhaddisin tevsik ettiği, hadis alanında bir otorite olan Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde -genellikle mütâbi' kabilinden olsa da- hadislerine yer verdiği Halife b. Hayyât, hadisçiler arasındaki bu konumunu, sahip olduğu muhaddis kimliğine borçludur. Derin ensâb bilgisi, net tarihlendirmeleri, *Tabakât* ve *et-Târîh* isimli iki önemli eserinin kendi alanlarında telif edilen ilk örneklerden olması, hem muâsırı hem de sonraki âlimlere güven veren metodu ile tarihçiler içerisinde öne çıkan Halife b. Hayyât, ilim dünyasında hak ettiği mevkie sahip olamamış bir şahsiyettir.

Kaynaklar

- Bağdatlı İsmail Paşa (v. 1338/1920), *Hediyyetü'l-ârifin*, İstanbul 1951.
- Beyhakî, Ahmet b. Hüseyin (v. 458/1066), *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmîd, I-XIV, Bombay 1423/2003.
- Bedruddîn el-Aynî (v. 855/1451), *Meğâni'l-ahyâr*, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-III, Lübnan 2006.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl (v. 256/870), *et-Târîhu'l-kebîr*, nşr. Muhammed Ezher, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-IX, Beyrut 1986.
- _____, *Sahîhu'l-Buhârî*, Daru's-selâm, Riyad 1999.
- Eren, Mehmet, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, İSAM yayınları, İstanbul 2012.
- Fayda, Mustafa, "Halife b. Hayyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XV, ss. 301-303, İstanbul 1997.
- Halife b. Hayyât (v. 240/854-55), *et-Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Dâru Taybe, Riyad 1985.
- _____, *Tabakâtü'r-ruvât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Matbaatü'l-ânî, Bağdat 1967.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahîm b. Hüseyin (v. 806/1404), *et-Takyid ve'l-îzâh*, thk. Üsâme b. Abdullah Hâyyâd, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, I-II, Beyrut 2011.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcanî (v. 365/1976), *el-Kâmil fi'd-du'afâ*, Dâru'l-fikr, I-VII, Beyrut 1985.

- İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs (v. 327/938), *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-IX, Beyrut 1952.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî (v. 852/1449), *Tehzîbu't-Tehzîb*, Müessesetü'r-risâle, I-IV, y.y., 1995.
- _____, *Takrîbu't-Tehzîb*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2009.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed (v. 681/1282), *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, I-VII, Beyrut 1968.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî (v. 354/965), *es-Sikât*, thk. Seyyid Şerefüddin Ahmed, Daru'l-fikr, I-IX, y.y., 1975.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak (v. 385/995), *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Daru'l-marife, Beyrut 1978.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf (v. 742/1341), *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-risale, I-XXXV, Beyrut 1980.
- Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748/1347), *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-kütübî's-Sitte*, thk. Ahmed Muhammed Nemr Hatîb, Muhammed Avvâme, Daru'l-kible, I-II, Cidde 1992.
- _____, *el-Muğnî fi'd-du'afa*, thk. Nureddîn İtr, İdâretü ihyâ't-türâsi'l-arabî, I-II, Katar 1987.
- _____, *Mizânu'l-itidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Daru'l-marife, I-IV, Beyrut 1963.
- _____, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâut, Müessesetü'r-risale, I-XXIII, Beyrut 1985.
- _____, *Tezkiretu'l-huffâz*, thk. Zekeriyâ Umeyrât, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-IV, Beyrut 1998.
- Zirikli (v. 1396/1976), *el-A'lâm*, Daru'l-ilm, I-VIII, Beyrut 2002.

Khalifah b. Khayyat and His Situation in the Science of Hadith

Citation / ©- Yanar, N. (2014). Khalifah b. Khayyat and His Situation in the Science of Hadith, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (1), 239-259.

Abstract- *Despite the fact that branching and specialization in a specific academic area started in late periods of Islamic Sciences; since the early periods, some wise had started to focusing on some particular academic subjects and recognized thanks to those works/ subjects. Those works' subjects were directly related to their talents and interests. Yet, it should be noted that those wise never concentrate on just one field. In the same time they studied about another subjects too. Those kind of studyings led to existing wise who had ripeness and were proficient such as faqih- muhaddith, poet- sufi, mufassır – sufi or historian-muhaddith ext. Here, one of those historian- muhaddith wise was Khalifah b. Khayyat well educated about hadith by his family whose famous works are Tabaqat and et- Târikh. Khalifah was a professional historian. His contemporary muhaddiths were never able to criticize him because of his methods and nicety at determination, confirmation and transferring the historical events thanks to his expertise about hadiths.*

Keywords- *Khalifah b. Khayyat, muhaddith, historian, al-Tabâkât, al-Tarikh.*

Araştırma Görevlilerinin Sorun ve Beklentileri: İlahiyat Fakülteleri Örneği

Arş. Gör. Semra ÇİNEMRE*

Atf / ©- Çinemre, S. (2014). Araştırma Görevlilerinin Sorun ve Beklentileri: İlahiyat Fakülteleri Örneği, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 261-289.

Öz- Bu çalışma, Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde görev yapmakta olan araştırma görevlilerinin sorun ve beklentilerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Teorik ve pratik olmak üzere iki bölümden oluşan bu çalışmada, öncelikle araştırma görevliliğinin tarihinden ve kadro türleri ile atanma koşulları bağlamında günümüzdeki durumundan bahsedilmektedir. Ardından, 15 İlahiyat Fakültesinden tesadüfi örneklemle seçtiğimiz 171 araştırma görevlisine uygulanan anket çalışmamızın bulgu ve yorumlarına yer verilmektedir. Çalışma sonunda örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin % 68,7'sinin, bu meslekte sorun yaşadığı tespit edilmiştir. Bu sorunların başında da, görev tanımındaki belirsizlik, kadro güvencesinin olmaması, ekonomik yetersizlik, kurum kütüphanesindeki kaynak sıkıntısı, çalışma koşullarının akademik gelişim için elverişli olmaması ve akademik danışmanın yetersiz rehberliği gibi hususların geldiği görülmektedir.

Anahtar sözcükler- Âlûsî, tasavvuf, işaret, zahir, batın, işarî tefsir.



Giriş

Araştırma görevlisi, "öğretim elemanı olarak yetişme" hedefiyle yüksek öğretim kurumlarında istihdam edilen personeldir. Kendisini üniversitedeki bilim yaşamına adanmış öğrencilerin öğretim elemanı olarak yetiştirilmesi geleneği aslında medreselerdeki müderris yetiştirme sistemine kadar uzanmaktadır. Ancak zamanla ülkemizde bu konuda birbirinden farklı uygulamalar izlenmiş ve en nihayetinde birden fazla kadro türünde araştırma görevlisinin istihdamı ile bu sisteme devam edilmiştir. Halen, bu amaçla her fakültede onlarca araştırma görevlisi istihdam edilmektedir. Bu durum, ilk bakışta olumlu gibi görünse de; meselenin iç yüzünde, araştırma görevlisi olarak görev yapanların, geleceğin öğretim üyeleri olarak bilimsel niteliği ve donanımı haiz şekilde yetişmede ne tür sorunlar yaşa-

* Karadeniz Teknik Üni. İlahiyat Fak. Din Eğitimi Anabilim Dalı, e-posta: semra_c.emre@hotmail.com

dığı, bu hususta ihtiyaç ve beklentilerinin neler olduğu araştırılması gereken önemli bir konudur.

Bu çalışmada, çok sayıda araştırma görevlisinin istihdam edildiği fakültelerden biri olan İlahiyat Fakültesi araştırma görevlileri ele alınmıştır. Bu bağlamda, Türkiye geneli İlahiyat Fakültelerinde görev yapan araştırma görevlilerinin hâlihazırdaki sorunları ve geleceğe ilişkin beklentilerini tespit etmek amacıyla bir anket hazırlanmış ve hazırlanan bu anket, 15 İlahiyat Fakültesinden toplam 171 araştırma görevlisine uygulanmıştır.

Çalışma, temel olarak iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, geçmişten günümüze araştırma görevliliği mesleği tanıtılmakta; ikinci bölümde ise, yapılan alan araştırmasından elde edilen bulgulara yer verilerek, araştırma görevlilerinin sorun ve beklentileri ortaya konulmaktadır.

A. Geçmişten Günümüze Araştırma Görevliliği

İslam eğitim geleneğinde araştırma görevlisi kavramını karşılayan terim, "muîd"dir. Sözlükte "tekrarlayan" anlamına gelen muîd kavramı, aynı zamanda medreselerde müderrislerin verdiği dersi arkadaşlarına tekrar eden müderris yardımcısı anlamına gelmektedir.¹ Muîd geleneğini, Hz. Peygamber zamanına kadar dayandıranlar olsa da, bu kavrama müderris yardımcısı anlamında 11. yüzyıl öncesindeki kaynaklarda rastlanmaktadır. Dolayısıyla bu konudaki genel kanaat, muîdliğin, medreselerin kurulmasıyla birlikte ortaya çıktığı yönündedir.²

Eyyübîler döneminde önemli bir konuma gelen muîdliğe, Osmanlı medrese sisteminde de rastlanmaktadır. Bu dönem medreselerindeki muîdlerin görevi, önceki dönemlerde olduğu gibi, müderrisin okuttuğu dersleri öğrencilerle birlikte müzakere ederek tekrarlamak ve öğrencileri gözetlemektir. Bunun için, muîdler de diğer öğrencilerle birlikte müderrisin anlattığı dersi dinlerdi. Müderrisin işi bitince, muîdin işi başlardı. Muîd, dersin anlaşılması güç olan noktalarını öğrencilere açıklardı.³ Muîdlere yaptıkları bu iş karşılığında, görevlerinin önemi ve zamanın iktisadî şartlarına göre değişen bir maaş verilirdi.⁴

¹ Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, Ali Yardım (Çev.), İstanbul: Damla Yayınevi, 3. Baskı, 1998, s. 204; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 1. Cilt, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s. 49; Fehmi Yılmaz, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, İstanbul: Gökkuşbuca Yayınları, 2010, s. 454; Sâmî Es-Sekkâr, "Muîd", *DİA*, C. 31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, s. 86; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 12. Baskı, 2008, s. 498.

² Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, s. 205; Es-Sekkâr, "Muîd", s. 86.

³ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s. 49. Ayrıntılı bilgi için bkz. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, A. Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu (Çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, ss. 155, 284.

⁴ Es-Sekkâr, "Muîd", s. 86; Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, ss. 199-200.

Muîdlik, II. Meşrutiyet'in ardından idâdî programlarının genişletilmesiyle oluşturulan sultânîlerde, "öğretmene yardımcılık" adı altında hemen hemen aynı vazifeyi görmek üzere ihdas edilmiş, ancak bir süre sonra kaldırılmıştır.⁵

Cumhuriyet'in ilanından sonra, araştırma görevliliği ile ilgili düzenleme ise, 04.11.1981 kabul tarihli, 2547 Sayılı Yükseköğretim Kanunu'yla yapılmıştır. Yükseköğretim Kanunu'na göre araştırma görevlileri, üniversitelerde yapılan araştırma, inceleme ve deneylerde yardımcı olan, yetkili organlarca verilen ilgili diğer görevleri yapan ve belirli süreler için görevlendirilen öğretim yardımcılardır.⁶ Ülkemizde araştırma görevlileri, halen 2547 sayılı Yükseköğretim Kanununun 33/a, 35 ve 50/d maddelerine ve sonradan ilave edilen bazı yönetmeliklere göre görevlendirilmektedir.

Araştırma görevlisi istihdamında izlenen ilk yol, Yükseköğretim Kanunu'nun 33/a maddesine göre düzenlenmektedir. 33/a Maddesi kapsamında görev yapmakta olan araştırma görevlileri, ilgili anabilim veya anasanat dalı başkanlarının önerisi, bölüm başkanı, dekan, enstitü, yüksekokul veya konservatuvar müdürünün olumlu görüşü üzerine, rektörün onayı ile araştırma görevlisi kadrolarına en çok üç yıl süre ile atanan ve atanma süresi sonunda görevleri kendiliğinden sona eren öğretim yardımcılardır.⁷ 21.04.2005 tarihinde, bu maddeye: "Bunlar, aynı usulle yeniden atanabilirler." ibaresi eklenmiş ve böylelikle 33/a kadro türündeki araştırma görevlilerinin görev sürelerinin önündeki sınırlanma kaldırılmıştır.

Araştırma görevlisi istihdamında izlenen bir diğer yol, ilgili kanunun 50/d Maddesine göre yapılmaktadır. 50/d Maddesi, lisansüstü öğrenim gören öğrencilere yönelik olarak, üniversitelerde belli kadroların tahsis edilmesidir. 50/d Maddesine göre görev yapan öğrenciler, kendilerine tahsis edilen burslardan yararlanabilecekleri gibi, her defasında bir yıl için olmak üzere, öğretim yardımcılığı kadrolarından birine de atanabilirler.⁸ YÖK, 1990'lı yılların sonlarında 33. Madde çerçevesinde araştırma görevlisi istihdam etmek yerine, ağırlıklı olarak, Yükseköğretim Kanunu'nun "Lisansüstü Öğretim" başlığı altında düzenlenen 50/d Maddesine göre araştırma görevlisi istihdam etmeye yönelmiştir. İlk örneklerinin ODTÜ, Boğaziçi ve İstanbul Üniversitesi gibi köklü üniversitelerde görülmesinin ardından, 50/d uygulaması hızla yayılmış ve adeta araştırma görevlisi istihdamında asli

⁵ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s. 498; Es-Sekkâr, "Muîd", s. 87.

⁶ *Resmî Gazete*, "Yükseköğretim Kanunu", Kanun No. 2547, S. 17506, 06.11.1981.

(<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17506.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17506.pdf>). (26.06.2012). Madde 3/p ve 33/a.

⁷ "Yükseköğretim Kanunu", Madde 33/a.

⁸ "Yükseköğretim Kanunu", Madde 50/d.

yol olarak uygulanmaya başlanmıştır.⁹ Daha sonraki süreçlerde bu maddeye, araştırma görevlilerinin iş güvencesini sağlamaya yönelik bir ilavede de bulunulmamıştır. Dolayısıyla bu kapsamda görev yapan araştırma görevlileri, halen birer bursiyer şeklinde düşünülecek istihdam edilmektedirler.

Araştırma görevlisi istihdamında izlenen bir diğer yol ise, 35. Madde uygulamasıdır. 35. Madde ile görevlendirilme; öğretim elemanı yetiştirilmesi amacıyla araştırma görevlisinin, Yükseköğretim Kurulu'nca bir üniversite adına, diğer bir üniversiteye araştırma ya da doktora çalışmalarını yapmak üzere geçici olarak gönderilmesidir. Bu şekilde doktora veya tıpta uzmanlık veya sanatta yeterlik payesi alanlar, eğitimlerinin sonunda kadrolarını birlikte kendi üniversitelerine geri dönerler.¹⁰

Yükseköğretim Kanunu'nun 33. ve 35. maddelerinin hükümlerine dayanılarak geliştirilen en yeni araştırma görevliliği modeli, Öğretim Üyesi Yetiştirme Programı'dır (ÖYP'dir). ÖYP, yurtiçi ve yurtdışında öğretim üyesi ve araştırmacı yetiştirilmesi amacıyla ilgili yükseköğretim kurumlarında araştırma görevlileri için belli kadroların tahsis edilmesidir. Temmuz 2001 tarihinde imzalanan bir protokolle başlayan bu programa göre, yurtiçi ve yurtdışında yetiştirilen öğretim elemanları, öğrenimlerini tamamladıktan sonra, genel hükümlere bağlı oldukları yükseköğretim kurumlarına geri döner ve mecburi hizmetlerini yerine getirirler.¹¹ Programın en önde gelen amaçlarından biri, yurtdışındaki bir üniversitede kısa süreli araştırma yapma zorunluluğu ile araştırma görevlilerinin evrensel standartlarda akademik çalışmalar yapmalarını sağlamaktır. Modelin en önemli özelliklerinden biri ise, mezun olan araştırma görevlisinin kendi üniversitesine tez danışmanı ile hazırladığı bir araştırma projesi ile dönmesi ve orada da ortak araştırmalara devam etmesidir.¹²

Araştırma görevliliği kadrolarına atanma koşullarından da kısaca bahsedecek olursak; bu konudaki uygulamalar, Yükseköğretim Kanunu'nun 50. ve 65. maddelerine göre yapılmaktadır. Buna göre, lisans düzeyinde öğrenim gördükten sonra, yüksek öğretim kurumlarında yüksek lisans, doktora ya da tıpta uzmanlık öğrenimi yapmak isteyenler, yükseköğretim kurumlarınca usulüne göre açılacak sınavla ve üniversitelerarası kurulca tespit edilen esaslara göre seçilirler.¹³ Bu konudaki en son düzenleme, 31.07.2008 tarih

⁹ Dilem Koçak ve Gözde Müşerref Gezgüç, "Araştırma Görevlilerinin İstihdamı: 50/D Üzerine Bir Araştırma", 5. Karaburun Bilim Kongresi, 2-5 Eylül 2010, s. 4.

(http://www.kongrekaraburun.org/eski/tam_metinler_2010/a_7/03_Dilem_Kocak_ve_Gozde_Muserref_Gezguc.pdf). (26.06.2012).

¹⁰ "Yükseköğretim Kanunu", Madde 35.

¹¹ "Yükseköğretim Kanunu", Madde 35.

¹² "Öğretim Üyesi Yetiştirme Programına İlişkin Esas ve Usuller",

(<http://burs.yok.gov.tr/files/3a5484f0976a51dd8caad90cc6924986.pdf>). (26.06.2012).

¹³ "Yükseköğretim Kanunu", Madde 50 ve 65.

ve 26953 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan *Öğretim Üyesi Dışındaki Öğretim Elemanı Kadrolarına Naklen veya Açıktan Yapılacak Atamalarda Uygulanacak Merkezi Sınav ile Giriş Sınavlarına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik* ile yapılmıştır. Bu yönetmeliğe göre araştırma görevlisi kadrolarına girebilmek için adayların, ÖSYM tarafından yapılacak sınavlardan, ALES'ten en az 70 puan; KPDS ya da ÜDS'den en az 50 puan alması, 100 tam lisans mezuniyet notu üzerinden en az 65 puana sahip olması ve son başvuru tarihi itibarıyla 35 yaşından gün almamış olması hükümleri getirilmiştir.¹⁴

Araştırma görevlilerinin, görev sürelerinin sona erdirilmesi ya da uzatılması konusu da, başka bir yönetmelikle düzenlenmiştir. Buna göre lisansüstü programından mezun olan öğrencinin mezuniyet tarihinden itibaren; kayıtlı olduğu eğitim-öğretim programından her ne sebeple olursa olsun ilişkisi kesilen öğrencinin ise, ilişkisinin kesilmesi tarihinden itibaren 30 gün içerisinde kadrosuyla alakası kesilir. Ancak lisansüstü öğretim programlarını normal süreleri sonunda veya daha kısa bir sürede başarıyla tamamlayarak mezuniyetine karar verilen öğrencilerden, hizmetine gereksinim duyulanların ilgili Kanun ve Yönetmelik hükümleri ile bir yıl süreyle kadroya yeniden atanmasına karar verilebilir.¹⁵

Araştırma görevliliğinin tarihinden ve günümüzde kadro türleri, atanma koşulları ve görev süreleri bağlamında Türkiye'deki durumundan kısaca bahsettiğimiz bu kısımdan sonra, şimdi araştırma görevlilerinin sorun ve beklentilerini ortaya koymaya çalışacağız.

B. Araştırmanın Problemi

Türkiye'de araştırma görevlilerinin sorunları konusu aslında yeni olmayıp, YÖK'ün izlediği her uygulamayla birlikte, farklı bir boyutta, sürekli olarak tartışıla gelmiştir. Özellikle de 1990'lı yılların sonundan itibaren YÖK'ün, 33/a Maddesi yerine, 50/d Maddesi kapsamında araştırma görevlisi istihdam etme politikasıyla, oldukça güvencesiz olan bu kadro türü nedeniyle ve son yıllarda da ağırlık verilen ÖYP uygulamasının belirsizliği nedeniyle araştırma görevlilerinin sorunları halen devam etmektedir.

¹⁴ *Resmi Gazete*, "Öğretim Üyesi Dışındaki Öğretim Elemanı Kadrolarına Naklen Veya Açıktan Yapılacak Atamalarda Uygulanacak Merkezi Sınav ile Giriş Sınavlarına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik", 31.07.2008.

(<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2008/07/20080731.htm&main=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2008/07/20080731.htm>). (26.06.2012).

¹⁵ *Resmi Gazete*, "Lisansüstü Öğretim Görenlerden Öğretim Yardımcısı Kadrolarına Atanacakların Hak ve Yükümlülükleri ile Tıpta Uzmanlık Öğrencilerinin Giriş Sınavları Hakkında Yönetmelik", 13.10.1984.

(<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18544.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18544.pdf>). (26.06.2012).

Araştırma görevlileri, her ne kadar sorunlarının çözümüne yönelik olarak, bazı girişimlerde bulunmuş olsalar¹⁶ ve sorunları, bilimsel bazı çalışmalarla ele alınmış olsa da,¹⁷ bugüne kadar bu çabalardan beklenen sonuç alınamamıştır. Bu durum da, araştırma görevlilerinin sorunlarının daha açık, belirgin ve somut bir şekilde ortaya konulmasını gerektirmektedir. Bu düşünceden hareketle biz de, araştırma görevlilerinin sorunlarını İlahiyat Fakültesi açısından ele almak amacıyla bu çalışmayı gerçekleştirdik. Bu bağlamda çalışmamızın temel problemi şudur: *İlahiyat Fakültelerinde görev yapan araştırma görevlilerinin sorun ve beklentileri nelerdir?*

C. Yöntem

Araştırmamızın evrenini, 2012-2013 öğretim yılında Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde görev yapan 290 araştırma görevlisi oluşturmaktadır.¹⁸ Örneklem olarak ise, Türkiye'nin farklı bölgelerindeki 17 İlahiyat Fakültesinden 260 araştırma görevlisine anket formu gönderilmiştir.¹⁹ Ancak, bunlardan 15 İlahiyat Fakültesinden gelen 171 anket formu değerlendirilmiştir. Dolayısıyla örneklemin, evreni büyük ölçüde temsil ettiği söylenebilir.

¹⁶ Bkz. Barış Sözal ve Fatih Ulaş, "Biz Kalıyoruz, YÖK Gitsin' Eylemi", *Sabah*, (06.03.2009), (<http://arsiv.sabah.com.tr/2009/03/06/haber,6555E5930D7E43C99F72E5C83641DCBA.html>). (25.06.2012); "Araştırma Görevlilerinden İş Güvencesi İçin Üniversiteyi Terk Etmeme Eylemi!", (25.02.2009), (http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=22335). (26.06.2012); *Evrensel*, "Araştırma Görevlileri Gelecekleri İçin 'Terk Etmedi'", (06.03.2009).

(http://www.evrensel.net/v2/haber.php?haber_id=46876). (26.06.2012).

¹⁷ Bkz. Ş. Şule Erçetin, "Yükseköğretim Kurumlarında Akademik Personelin Yetiştirilmesi ve Yetkinleştirilmesi", *Milli Eğitim Dergisi*, S. 133, 1997, ss. 20-23; Hüseyin Korkut vd., "Araştırma Görevlilerinin Sorunları", *Eğitim Yönetimi*, S. 17, Kış 1999, ss. 19-36; Güven Özdem, "Bir Üniversite Adına Diğer Bir Üniversitede Lisansüstü Öğrenim Gören Araştırma Görevlilerinin Sorunları", (*AÜEBE*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002); Renginaz Öztürk, "Türkiye'de Hemşirelik Yüksekokulu Araştırma Görevlisi Profili", *EÜSBE*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007); Dilem Koçak ve Gözde M. Gezgüç, "Araştırma Görevlilerinin İstihdamı: 50/D Üzerine Bir Araştırma", *5. Karaburun Bilim Kongresi*, 2-5 Eylül 2010; Eğitim-Sen İstanbul Üniversiteler Şubesi, *Asistan Forumu*, 27-28 Kasım 2010, (http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=34860). (27.06.2012).

¹⁸ Bu sayı ile ilgili bilgiler, öncelikle fakültelerin resmi internet sitelerinden elde edilmiş, daha sonra da fakülte sekreterlikleri ile tek tek görüşülerek teyit edilmiştir. Kadrosu o fakültede bulunmasına rağmen; askerlik, yurtdışında görevlendirilme gibi sebeplerle bir süreliğine fakültedeki görevine ara vermiş olan araştırma görevlileri bu sayının dışında tutulmuştur. Ayrıca, kadrosu bir fakültede olup da, 35. madde ile bir başka fakültede görevlendirilen araştırma görevlilerine ise, görevlendirildikleri fakültelerde ulaşılmıştır.

¹⁹ Seçtiğimiz 17 İlahiyat Fakültesinin, yeni açılan İlahiyat Fakültelerinden olmayıp, daha gelişmiş ve köklü fakülteler olmasına dikkat edilmiştir. Bununla amacımız, bu fakültelerde, yeni açılan fakültelere nazaran daha yerleşik bir sistemin olması ve dolayısıyla buralarda görev yapan araştırma görevlilerinin, eğitim ve meslekî açıdan yaşadıkları sorunların ve geleceğe yönelik beklentilerinin geneli temsil gücünün daha yüksek olmasıdır.

Çalışmamıza dahil ettiğimiz fakülte isimleri, araştırma görevlisi sayısıyla birlikte şu şekildedir: Atatürk Üniversitesi (8), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (11), Çukurova Üniversitesi (12), Dicle Üniversitesi (7), Dokuz Eylül Üniversitesi (17), Erciyes Üniversitesi (12), Iğdır Üniversitesi (6), İstanbul Üniversitesi (10), Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi (18), Marmara Üniversitesi (14), Ondokuz Mayıs Üniversitesi (13), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi (9), Sakarya Üniversitesi (13), Süleyman Demirel Üniversitesi (15) ve Uludağ Üniversitesi (6) olmak üzere toplamda 171 araştırma görevlisidir.²⁰ Anketler, 2012-2013 öğretim yılında uygulanmıştır.²¹

Anket formu, 18'i, kapalı uçlu, 4'ü açık uçlu soru olmak üzere toplam 22 sorudan oluşmaktadır. Anket hazırlanmadan önce, araştırma görevliliği ile ilgili YÖK'ün ilgili mevzuatı gözden geçirilmiş, kısaca literatür taraması yapılmış ve öne çıkan sorunlar çerçevesinde bir soru listesi hazırlanmıştır. Ardından, bu konuda görüşlerinden istifade edebileceğimiz bazı öğretim üyelerine de danışarak, seçilen sorulardan ön anket oluşturulmuştur. Daha sonra, birkaç İlahiyat Fakültesinde anketin pilot uygulaması yapılmış ve denekler tarafından iyi anlaşılmayan ya da yanlış anlaşılmalara neden olabilecek sorular tespit edilerek, düzeltilmiş ve ankete son şekli verilmiştir.

Anketlerin samimi ve güvenilir olarak cevaplanmasını sağlamak amacıyla, ankete verilen cevapların tamamen gizli kalacağı ve elde edilen verilerin sadece bu araştırma için kullanılacağı deneklere bildirilmiştir. Bu nedenle de, ne anket formlarına, ne de kendilerine verilen zarflara kimlik bilgileriyle ilgili herhangi bir şey yazmaları istenmiştir. Daha sonra anketler, ilgili fakülte'deki bir öğretim üyesi ya da araştırma görevlisi tarafından, deneklerin, üzerinde isimlerinin yazılmadığı zarflarda ayrı ayrı toplanıp, tek bir paket halinde tarafımıza geri gönderilmiştir. Böylelikle anketlerin gerek dağıtılması, gerekse toplanması aşamasında gizlilik ilkesine uyulmaya dikkat edilmiştir.

Anketlerden elde edilen veriler sınıflandırılmış ve frekans dağılımları tablolar halinde düzenlenmiştir. Bulgular, müstakil ya da karşılaştırmalı olarak yorumlanmıştır.

²⁰ Bu sayı, özellikle yeni açılan İlahiyat Fakültelerindeki artış da göz önünde bulundurulduğunda, ilk bakışta azımsanabilir. Fakat, şunu belirtmeliyiz ki, yeni açılan fakültelerle birlikte ülkemizde İlahiyat Fakülteleri sayısı her ne kadar 60'a ulaşmış olsa da, bu fakültelerin hepsi henüz aktif bir şekilde eğitim-öğretime başlamamış, dolayısıyla da ya hiç araştırma görevlisi almamış ya da almış olduğu araştırma görevlilerini kendi fakültelerinde ilgili lisansüstü program olmadığından, daha köklü olan bir başka fakülteye görevlendirmiştir. Bu nedenle araştırma görevlileri, genellikle en gelişmiş olan 20-25 İlahiyat Fakültesinde yoğunlaşmaktadır.

²¹ Bizim, araştırmamızı uyguladığımız tarihten itibaren farklı kadro türünde yeni araştırma görevlisi alımları olmuş, dolayısıyla araştırma görevlisi sayısı giderek artmıştır. Ancak, çalışmamız, belirtilen süre ile sınırlandırıldığından, göreve başlayan yeni araştırma görevlileri, çalışmamıza dahil edilmemiştir.

D. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde araştırma bulgularını, 1) Araştırma Görevlilerinin Kişisel Bilgileri, 2) Araştırma Görevlilerinin Sorun ve Beklentileri, şeklinde iki ayrı bölümde ele alarak analiz etmeye çalışacağız.

1. Araştırma Görevlilerinin Kişisel Bilgileri

Bu başlık altında, anket uygulanan 171 araştırma görevlisinin kişisel bilgilerine ilişkin bulgu ve yorumlara yer verilecektir. Buradaki amacımız akademisyen olmaya aday olan araştırma görevlilerini, eğitim durumları ve meslekî açıdan tanımaya çalışmaktır. Şimdi sırasıyla bu bulguları ele alıp yorumlamaya çalışacağız.

1.1. Eğitim ve Meslekî Durumlarına Göre Araştırma Görevlileri

Örneklem olarak seçilen araştırma görevlilerinin eğitim ve meslekî durumlarına göre frekans dağılımı Tablo 1'de verilmiştir.²²

Tablo 1: Eğitim ve Meslekî Durumlarına Göre Araştırma Görevlilerinin Dağılımı

ÖZELLİKLER	N	%
Eğitim Durumu		
Yüksek lisans ders dönemi	21	12,3
Yüksek lisans tez dönemi	28	16,4
Doktora ders dönemi	37	21,6
Doktora tez dönemi	82	48,0
Doktor	3	1,7
Kadro Türü		
33/a kadrosu	77	45,0
50/d	60	35,1
35. madde ile görevli	10	5,9
ÖYP kadrosu	24	14,0
Meslekî Kıdem		
1 yıldan az	75	43,9
1-2 yıl	44	25,7

²² Tablolarda, araştırma görevlilerinin sayısı (N) ve yüzde değerleri (%) olarak verilmiştir.

3-4 yıl	23	13,5
5-6 yıl	10	5,8
7 yıl ve daha fazla	19	11,1
Genel Toplam	171	100,0

Tablo 1'e göre, örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin % 12,3'ü, yüksek lisans ders döneminde; % 16,4'ü, yüksek lisans tez döneminde; % 21,6'sı, doktora ders döneminde; % 48'i, doktora tez döneminde ve % 1,7'si ise, doktora sonrası dönemdedir. Tabloya göre, örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin yaklaşık % 70'i, doktora döneminde; yaklaşık % 30'u da yüksek lisans döneminde.

Yine, araştırma görevlilerinin % 45'i, 33/a kadrosunda; % 35,1'i, 50/d kadrosunda; % 5,9'u, 35. madde kapsamında ve % 14'ü de, ÖYP kadrosunda görev yapmaktadır. Tabloya göre, araştırma görevlilerinin toplamda % 80'i, 33/a ve 50/d kadrolarında istihdam edilmektedir. Bu sonuç da, muhtemelen araştırma görevlisi istihdamında en eski uygulamanın bu iki kadro türünde olmasından kaynaklanmaktadır.

Araştırma görevlilerinin % 43,9'u, bir yıldan az süredir; % 25,7'si, 1-2 yıldır; % 13,5'i, 3-4 yıldır; % 5,8'i, 5-6 yıldır; % 11,1'i, yedi yıl ve daha fazla süredir araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır. Tabloda görüldüğü üzere, araştırma görevlilerinin yarıya yakını bir yıldan az süredir görev yapmaktadır. Bu durum da, son bir yıl içerisinde araştırma görevlisi alımı konusunda hızlı bir artış olduğunun göstergesidir.

1.2. Meslek Kararına Göre Araştırma Görevlileri

Örneklem olarak seçilen araştırma görevlilerinin, meslek kararlarına göre frekans dağılımı Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Meslek Kararına Göre Araştırma Görevlilerinin Dağılımı

ÖZELLİKLER	N	%
Mesleğe Karar Verme Zamanı		
Lisans döneminde	91	53,2
Lisans dönemi sonrasında	20	11,7
Yüksek lisans sürecinde	34	19,9
Diğer	26	15,2
Mesleğe Karar Verme Şekli		
Bir hocanın özel rehberliğiyle	21	12,3

Model aldığı bazı hocalar sayesinde	41	24,0
Kendi araştırmaları neticesinde	86	50,3
Diğer	23	13,4
Genel Toplam	171	100,0

Tablo 2'ye göre, örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin % 53,2'si, lisans döneminde; % 11,7'si, lisans sonrasında; %19,9'u, yüksek lisans sürecinde; %15,2'si ise, diğer zamanlarda araştırma görevlisi olmaya karar vermiştir. "Diğer" cevabını veren 26 araştırma görevlisinden 3 kişi, "doktora sürecinde"; 3 kişi, "diğer iş hayatında"; 4 kişi, "lise-deyken"; 3 kişi, "daha küçük yaşlarda"; 1 kişi, "yüksek lisansı bitirdikten sonra"; 1 kişi, "üniversiteye başlamadan önce"; 1 kişi de, "daha önce karar vermeden göreve başladım." cevabını vermiş; geriye kalanlarsa, karar verdiği zamanı belirtmemiştir. Araştırma görevlilerinin, bu mesleğe başlamadan önce, ön hazırlık/çalışma yapmış olmaları bakımından mesleğe karar verdikleri zaman önemlidir. Elde ettiğimiz sonuçlara göre, araştırma görevlilerinin yarısından fazlası bu mesleğe lisans döneminde karar vermiştir. İlk bakışta olumlu görünen bu sonuç, araştırma görevlilerinin, bu kararlarının gerektirdiği ön çalışmaları yapmıyapmadıklarının sorgulandığı Tablo 3 ile birlikte değerlendirildiğinde daha anlamlı olacaktır. Araştırma görevlilerinin geri kalan yarısı ise, lisans dönemi sonrasında, yüksek lisans ve doktora süreçlerinde araştırma görevlisi olmaya karar vermiştir. Bu araştırma görevlilerinin, kariyerlerini daha önceden planlamadan göreve başladıklarından, mesleğin gerektirdiği ön hazırlıkları yapmış olmaları düşük bir ihtimaldir.

Yine Tablo 2'ye göre, araştırma görevlilerinin % 12,3'ü bir hocasının rehberliğiyle; % 24'ü, model aldığı bazı hocaları sayesinde; % 50,3'ü, kendi araştırmaları neticesinde; %13,4'ü ise, diğer yollarla araştırma görevlisi olmaya karar vermiştir. "Diğer" cevabını veren 22 denekten 7 kişi, "ailemin", "arkadaşlarımın" ya da "daha küçük yaşlarda iken öğretmenlerimin teşviki ile"; 2 kişi, "araştırma-incelemeye meraklı olduğum için"; 1 kişi, "çalıştığım işi değiştirmek için", 1 kişi de, "ailemde akademisyen olduğundan, onun örneğiyle" karar verdiğini belirtirken; diğer kişiler gerekçelerini açıklamamıştır. Üç kişi ise, bu soruya cevap vermemiştir. Tabloda görüldüğü üzere araştırma görevlilerinin yarısı, kendi araştırma ve incelemeleriyle bu mesleğe yönelmiştir. Buna karşılık % 36,3'ü, kendilerine doğrudan bir hocasının rehberlik etmesiyle ve model aldığı bazı hocalarının vasıtasıyla bu mesleğe karar vermiştir. Bu oran -her ne kadar yeterli düzeyde olmasa da- öğretim üyelerinin, öğrencilerin bu mesleği tercih etmelerinde önemli bir rolü olduğunu göstermektedir.

1.3. Araştırma Görevlisi Olmadan Önce Buna Yönelik Özel Çalışma Yapma Durumuna Göre Araştırma Görevlileri

Örneklem olarak seçilen araştırma görevlilerinin, araştırma görevlisi olmadan önce buna yönelik özel çalışma yapma durumuna göre frekans dağılımı Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3: Araştırma Görevlisi Olmadan Önce Buna Yönelik Özel Çalışma Yapma Durumuna Göre Araştırma Görevlilerinin Dağılımı

Göreve Başlamadan Önce Özel Çalışma Yapma Durumu	N	%
Evet	101	68,2
Hayır	47	31,8
Genel Toplam	148	100,0

Tablo 3'e göre, örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin % 68,2'si, araştırma görevlisi olmadan önce belli bir ön hazırlık ve çalışmaları yaptığını; % 31,8'i ise, herhangi bir çalışma yapmadığını belirtmiştir. "Evet" cevabını verenlerin belirtmiş oldukları hususlar şunlardır: "Alan okumaları (35)", "bitirme tezi hazırlama (15)", "ALES'e hazırlanma (7)", "yabancı dil çalışmaları (21)", "bazı yayınlarının olması (12)", "sempozyumlara katılma (5)", "yurtdışı dil tecrübesi (4)", "bazı projelerde rol alma (3)", "Haseki, İSAM ve medreseler gibi kurumlarda özel dersler alma"... şeklinde yoğunluk kazanmaktadır. "Hayır" diyenlerin vermiş oldukları bazı cevaplar ise: "Mesaisi yoğun olan başka bir işte çalışıyordum (3)", "Bu mesleğe başlama gibi bir fikrim yoktu (2)", "Özel bir çalışma yapmayı gerekli görmedim (2)", "Kendimi bu meslek için yeterli görmediğim için ön hazırlık yapmadım (4)", "Araştırma görevliliği mesleğinden haberdar değildim" ve "mezun olduğum gibi göreve başladığımdan vaktim olmadı" gibi cevaplardır. Sorumuza 23 kişi ise cevap vermemiştir.

Araştırma görevlilerinin büyük çoğunluğunun bu mesleğe başlamadan önce belli ön çalışmaları yapmış olmaları sevindirici bir durumdur. Dile getirdikleri çalışmalar ise, bu mesleğe yönelik oldukça önemli çabalar. Ancak bu mesleğe başlamadan önce, hiçbir ön hazırlığının olmadığını belirten araştırma görevlisi oranı da, % 31,8 gibi hiç de azımsanmayacak bir rakamdır. Özellikle de, bu kimselerin gösterdikleri nedenlere bakıldığında, bu mesleğe dönük hedefleri olmadan kendilerini bu meslek içerisinde buldukları sonucu ortaya çıkmaktadır.

2. Araştırma Görevlilerinin Sorun ve Beklentileri

Bu başlık altında, anket uygulanan 171 araştırma görevlisinin sorun ve beklentilerine ilişkin bulgu ve yorumlara yer verilecektir. Buradaki amacımız, araştırma görevlilerinin mesleklerinde sorun yaşama durumlarını, en fazla yaşadıkları sorunları ve sorunlarına yönelik çözüm önerilerini ortaya koymaktır. Şimdi sırasıyla bu bulguları ele alıp yorumlamaya çalışacağız.

2.1. Araştırma Görevlisi Statüsünde Kendilerini Nasıl Tanımladıklarına Göre Araştırma Görevlileri

Örneklem olarak seçilen araştırma görevlilerinin, araştırma görevlisi statüsünde kendilerini nasıl tanımladıklarına göre frekans dağılımı Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: Araştırma Görevlisi Statüsünde Kendilerini Nasıl Tanımladıklarına Göre Araştırma Görevlilerinin Dağılımı

Kendisini Nasıl Tanımladığı	N	%
Burslu bir öğrenci	33	20,2
Devlet memuru	34	20,9
Bilim insanı	37	22,7
Danışmanının yardımcı elemanı	26	16,0
Diğer	33	20,2
Genel Toplam	163	100,0

Tablo 4'e göre örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin % 20,2'si, kendisini araştırma görevlisi statüsünde burslu bir öğrenci olarak; % 20,9'u, devlet memuru olarak; % 22,7'si, bilim insanı olarak; % 16'sı danışmanının yardımcı elemanı olarak; % 20,2'si ise farklı şekillerde tanımlamaktadır. "Diğer" cevabını veren 33 denekten bazıları kendilerini "arada bir yerde tanımlıyorum" (11); "paralı asker", "esir", "mevsimlik işçi", "devamlı baskıya maruz kalan bir memur", "anabilim dalının işçisi", "üniversite hademesinden hallice", "ayak işlerine bakan biri", "bağımlı bir araştırmacı", "dekanlığın abd-i mukatebesi" şeklinde tanımlamışlardır. Deneklerden üç tanesi de, kendisini bilim insanı gibi hissetmek istediklerini, fakat idarî yönetimin, kendilerini memur gibi hissetmeye zorladıklarını belirtmiştir.

Tabloda görüldüğü üzere, araştırma görevlilerinin, bu meslekte kendilerini ait hissettikleri tanım, herhangi bir seçenek üzerinde yoğunlaşmamaktadır. Bu durum, yüksek ihtimalle araştırma görevlilerinin görev tanımlarının açık olmamasından kaynaklanmaktadır. Diğer bazı çalışmalarda da buna benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Örneğin, Öztürk'ün,

2007 yılında ülkemizdeki sekiz Hemşirelik Yüksekokulunda görev yapan 159 araştırma görevlisi üzerinde yaptığı çalışmada deneklerin % 56,6'sı kendilerini öğrenci olarak; % 18,9'u, devlet memuru olarak; % 11,3'ü, bilim insanı olarak; % 14,5'i de, sekreter olarak tanımlamaktadır.²³ Korkut'un, araştırma görevlilerinin sorunlarını tespit etmek amacıyla 1999 yılında ülkemizdeki 34 üniversitede görev yapan 1444 araştırma görevlisine ulaştığı çalışmada da araştırma görevlilerinin görev tanımlarının, yetki ve sorumluluklarının açık olmadığı ve bu durumun da, karmaşaya sebep olduğu görüşüne deneklerin % 92,5'i gibi büyük bir oranı katılmıştır.²⁴ Benzer şekilde Öztürk'ün çalışmada da, örneklemleri oluşturan araştırma görevlilerinin % 69,2'si kurum içerisinde görev tanımlamalarından kaynaklanan belirsizliklerin yaşandığını dile getirmiştir.²⁵

2.2. Kurum İçerisinde En Fazla Zaman Harcadıkları İşe Göre Araştırma Görevlileri

Örnekleme olarak seçilen araştırma görevlilerinin, kurum içerisinde en fazla zaman harcadıkları işe göre frekans dağılımı Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5: Kurum İçerisinde En Fazla Zaman Harcadıkları İşe Göre Araştırma Görevlilerinin Dağılımı²⁶

En Fazla Zaman Harcadığı İş	N	%
Kişisel çalışmalarına vakit ayırma	139	81,8
Kurumun görevlendirme işlerini yapma	152	89,4
Öğretim üyelerine işlerinde yardımcı olma	142	83,5
Diğer	55	32,4

Tablo 5'e göre örneklemleri oluşturan araştırma görevlilerinin kurum içerisinde en fazla zaman harcadıkları işler sırasıyla şunlardır: % 89,4, kurumun görevlendirme işlerini yapma; % 83,5, öğretim üyelerine işlerinde yardımcı olma; %81,8, kişisel çalışmalara vakit ayırma ve % 32,4, diğer işlerdir. "Diğer" cevabını veren araştırma görevlilerinin en fazla verdikleri cevaplar, "öğrencilerle, misafirlerle ilgilenmek", "danışmanlık hizmetleri", "hocalarla görüşmeler" şeklindedir.

²³ Öztürk, "Türkiye'de Hemşirelik Yüksekokulu Araştırma Görevlisi Profili", s. 56.

²⁴ Korkut, "Araştırma Görevlilerinin Sorunları", s. 32.

²⁵ Öztürk, "Türkiye'de Hemşirelik Yüksekokulu Araştırma Görevlisi Profili", s. 66.

²⁶ Bu Tablo ile Tablo 8 ve Tablo 12'de, araştırma görevlilerinden, diğer sorularda olduğu gibi tek seçenek işaretlemek yerine, birden fazla seçenekle ilgili soruya cevap vermeleri istenmiştir. Bu nedenle toplamda frekans dağılımının tüm denek sayısından, yüzdelik değerinin de 100'den fazla olması okuyucuyu yanıltmamalıdır.

Tabloya bakıldığında araştırma görevlilerinin kurumun görevlendirme işlerini yapmak ve öğretim üyelerine işlerinde yardımcı olmak gibi işlere daha fazla zaman harcadıkları, kişisel çalışmalarına ise, yeterince zaman ayıramadıkları görülmektedir. Oysa öğretim üyesi olarak yetişmesi hedeflenen araştırma görevlilerinin, bu hedefe en iyi şekilde ulaşabilmeleri için kurumlarda en fazla zaman ayırdıkları işlerin, öncelikle akademik araştırma, inceleme ve çalışmaları olması beklenir. Bu açıdan bakıldığında, ortaya konan sonuç, araştırma görevlileri açısından pek olumlu değildir.

2.3. Çalıştıkları Kuruma Aidiyet Hisleri Bakımından Araştırma Görevlileri

Örneklem olarak seçilen araştırma görevlilerinin, çalıştıkları kuruma aidiyet hisleri bakımından frekans dağılımı Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6: Çalıştıkları Kuruma Aidiyet Hisleri Bakımından Araştırma Görevlilerinin Dağılımı

Kendisini Çalıştığı Kuruma Ait Hissetme Durumu	N	%
Hissediyorum	86	50,6
Biraz Hissediyorum	61	35,9
Kesinlikle Hissetmiyorum	23	13,5
Genel Toplam	170	100,0

Tablo 6'ya göre, örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin % 50,6'sı, kendisini çalıştığı kuruma ait hissetmekte; % 35,9'u, biraz hissetmekte, % 13,5'i ise, kesinlikle ait hissetmemektedir.

Tabloya bakıldığında araştırma görevlilerinin yalnızca yarısı, kendisini çalıştığı kuruma ait hissetmektedir. Öztürk'ün çalışmasında da, örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin % 45,9'u kendilerini çalıştıkları kuruma ait hissetmediklerini belirtmiştir.²⁷ Bu durum, araştırma görevlilerinin 35. madde ve 50/d gibi geçici kadro türlerinde görev yapmalarından ya da araştırma görevlisi olarak sorun yaşamalarından kaynaklanıyor olabilir.

²⁷ Öztürk, "Türkiye'de Hemşirelik Yüksekokulu Araştırma Görevlisi Profil", s. 66.

2.4. Akademik Danışmanı İlişkilerine Göre Araştırma Görevlileri

Örneklem olarak seçilen araştırma görevlilerinin, akademik danışmanı ile ilişkilerine göre frekans dağılımı Tablo 7’de verilmiştir.

Tablo 7: Akademik Danışmanı İlişkilerine Göre Araştırma Görevlilerinin Dağılımı

ÖZELLİKLER	N	%
Danışmanı İlişkilerinden Memnuniyeti		
Memnunum	109	64,1
Biraz memnunum	45	26,5
Hiç memnun değilim	16	9,4
Danışmanın Kendi Beklentilerini Karşılama Durumu		
Karşılıyor	76	44,7
Biraz Karşılıyor	74	43,5
Hiç Karşılmıyor	20	11,8
Genel Toplam	170	100,0

Tablo 7’ye göre, örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin % 64,1’i, danışmanı ile ilişkilerinden memnun; % 26,5’i, biraz memnun; % 9,4’ü ise, hiç memnun değildir. Üç kişi ise, sorumuza cevap vermemiştir. Yine, araştırma görevlilerinin % 44,7’sinin akademik danışmanı kendi beklentilerini karşılamakta; % 43,5’inin, biraz karşılamakta; % 11,8’inin ise, hiç karşılamamaktadır.

Tabloya bakıldığında, araştırma görevlilerinin önemli bir çoğunluğu, akademik danışmanı ile ilişkilerinden memnun olduğunu; yaklaşık yarısı da, danışmanın kendi beklentilerini karşıladığını ifade etmektedir. Öte yandan danışmanın kendi beklentilerini hiç karşılamadığını belirten araştırma görevlisi oranı, 11,8’dir. Bu durumda araştırma görevlilerinin danışmanlarından neler beklediği önemli bir sorudur. Bu bağlamda deneklere açık uçlu olarak yönelttiğimiz bu soruya verdikleri cevaplar, sıklık derecesine göre şu şekildedir: “Yol göstermesi/yönlendirmesi”, “rehberlik etmesi”, “ilgileneceği”, “rehberliğin ötesinde müdahale etmemesi”, “baskı kurmaması”, “özgür bırakması”, “teşvik etmesi”, “kaynak eserler konusunda yardımcı olması”, “psikolojik rehberlik/manevî destekte bulunması”, “ufuk açması”, “insan olarak değer vermesi”, “tecrübelerini/bilgi birikimini paylaşması”, “samimi bir yaklaşım içerisinde olması”, “kendi şahsî işlerini yaptırmaması”, “motive etmesi”, “birlikte akademik çalışmalar yapmamıza imkan tanınması”, “meslektaş olarak görmesi”, “güvenmesi”...

Cevaplardan anlaşılacağı üzere araştırma görevlilerinin akademik danışmanlarından en önemli beklentileri; akademik anlamda yönlendirmesi, rehberlik etmesi, ilgilenmesi iken; hoşlanmadıkları hususlar da, danışmanın kendisine akademik rehberliğin ötesinde müdahale etmesi, baskı kurması, kendi işlerini yüklemesi ve değer vermemesi gibi hususlardır.

2.5. Araştırma Görevlisi Olarak Kendilerini Yetersiz Hissettikleri Hususlara Göre Araştırma Görevlileri

Örneklem olarak seçilen araştırma görevlilerinin, araştırma görevlisi olarak kendilerini yetersiz hissettikleri hususlara göre frekans dağılımı Tablo 8'de verilmiştir.

Tablo 8: Araştırma Görevlisi Olarak Kendilerini Yetersiz Hissettikleri Hususlara Göre Araştırma Görevlilerinin Dağılımı

Araştırma Görevlisi Olarak Kendini Yetersiz Hissettiği Hususlar	N	%
Genel hazır olma düzeyim ve akademik temelim yetersiz	75	44,1
Özelde, alanıma ilişkin bilgi birikimim yetersiz	80	47,1
Akademik ilgi ve isteğim yok	55	32,4
Entelektüel ve araştırmacı bir ruha sahip değilim	52	30,6
Özgüvenim yetersiz	47	27,6
Motivasyon düzeyim yetersiz	88	51,8
Diğer	45	26,5

Tablo 8'e göre, örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin kendilerini yetersiz hissettikleri hususların başında % 51,8 oranla motivasyon düzeylerinin yetersiz olması gelmektedir. Bunu takip eden yetersizlikler ise, % 47,1, özelde alana ilişkin bilgi eksikliği; % 44,1, genel hazır olma düzeyinin yetersizliği; % 32,4, akademik ilgi ve isteğin olmaması; % 30,6, entelektüel ve araştırmacı bir ruha sahip olmamak; % 27,6, özgüven eksikliği ve % 26,5, diğer bazı yetersizliklerdir. "Diğer" cevabını veren araştırma görevlilerinin gösterdikleri yetersizlikler ise sıklık derecesine göre şunlardır: "yabancı dil yetersizliği", "zaman tanzimi", "akademik disiplin", "girişimcilik", "istediği kadar okuyamamak", "gelecek kaygısından dolayı konsantrasyon eksikliği", "kurumun imkansızlıklarından kaynaklanan yetersizlikler", "hocalardan ve çevreden yeterli destek alamamak", "tecrübe eksikliği", "maddi yetersizlik", "öğrencilerle ilgilenmeye yeterince istekli olmamak"...

Cevaplardan anlaşılacağı üzere, araştırma görevlilerinin yarısından fazlasının farklı sebeplerden ötürü motivasyon düzeyleri yetersizdir. Bunun yanında yarıya yakın

kısmı da, alanları konusunda ve genel anlamda bilim insanı olma yolunda kendilerini yetersiz hissetmektedir. Bu araştırma görevlilerinin, göreve başlamadan önce bu mesleğe ya da alanlarına yönelik olarak ön hazırlığı olmayan; araştırma görevlisi olmaya erken süreçte karar vermeyen ya da bu mesleği aslında hiç düşünmezken, başvurup göreve başlayan araştırma görevlileri olması muhtemeldir. Bununla birlikte kariyerini önceden planlayıp, gerekli çalışmaları yapmış olan idealist araştırma görevlilerinin de elbette kendilerini yetersiz bulma ihtimali söz konudur.

2.6. Akademik Geleceklerine İlişkin Düşüncelerine Göre Araştırma Görevlileri

Örneklem olarak seçilen araştırma görevlilerinin, akademik geleceklerine ilişkin düşüncelerine göre frekans dağılımı Tablo 9'da verilmiştir.

Tablo 9: Akademik Geleceklerine İlişkin Düşüncelerine Göre Araştırma Görevlilerinin Dağılımı

Akademik Geleceğine İlişkin Düşünceleri	N	%
Geleceğimi oldukça parlak görüyorum	12	7,2
Ümitliyim	138	82,6
Karamsarım / Ümitsizim	5	3,0
Hiçbir beklentim yok	4	2,4
Diğer	8	4,8
Genel Toplam	167	100,0

Tablo 9'a göre, örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin % 7,2'si, akademik geleceğini oldukça parlak görmekte; % 82,6'sı, akademik geleceğine ümitle bakmakta; % 3'ü, karamsar/ümitsiz; % 2,4'ü, hiçbir beklenti içerisinde değil; % 4,8'i ise, farklı türde duygu ve düşünce içerisindedir. "Diğer" cevabını veren 8 denekten, biri, geleceğine ilişkin düşüncesini "kaygılı" olarak belirtmekte, bir başka denek de, "geleceğime başkaları karar vereceği için ben bir şey düşünemiyorum." cevabını vermiştir.

Genel tabloya bakıldığında, yaşadıkları sorunlara rağmen araştırma görevlilerinin akademik geleceklerine ilişkin, % 89,8 gibi büyük oranda olumlu duygu ve düşünce içerisinde olmaları sevindiricidir. Diğer yandan araştırma görevlilerinin % 10,2'lik kesimi ise, geleceklerine ya karamsar/ümitsiz bakmakta ya da hiçbir beklenti içerisinde olmayıp, geleceklerine ilişkin olumsuz duygu ve düşünce beslemektedirler.

2.7. Meslek Memnuniyetlerine Göre Araştırma Görevlileri

Örneklem olarak seçilen araştırma görevlilerinin, meslek memnuniyetlerine göre frekans dağılımı Tablo 10'da verilmiştir.

Tablo 10: Meslek Memnuniyetlerine Göre Araştırma Görevlilerinin Dağılımı

Meslek Memnuniyeti	N	%
Memnunum	107	63,7
Biraz memnunum	48	28,6
Hiç memnun değilim	13	7,7
Genel Toplam	168	100,0

Tablo 10'a göre örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin % 63,7'si, araştırma görevlisi olarak çalışmaktan memnun; % 28,6'sı, biraz memnun; % 7,7'si ise, hiç memnun değildir. "Hiç memnun değilim" diyen deneklerin verdikleri cevapları yoğunluklarına göre şu şekilde gruplandırabiliriz: "Ekonomik yetersizlik", "bilimsel çalışmalara önem ve öncelik verilmesi yerine memuriyete önem verilmesi", "çalışma ortamının yetersiz olması", "fakültenin ve hocaların şahsî işlerinin çok fazla zaman alması", "kurumsal yapının bilimsel düşünceye mâni olması", "Türkiye'deki akademik anlayışın güçsüz olması", "kadro güvencesinin olmaması", "görevde yükselmede liyakat yerine, kayırma usulü", "öğretim üyelerinin akademik açıdan yetersiz olması", "öğretim üyesi yerine derse girdiğinden, kendi çalışmalarına vakit ayıramamak" ... şeklindedir.

Tabloya bakıldığında, araştırma görevlilerinin toplamda % 36'sı, araştırma görevlisi olarak çalışmaktan tam olarak memnun değildir. Öztürk'ün araştırmasında da buna benzer bir sonuç ortaya çıkmıştır. Öztürk, çalışmasında deneklerden, araştırma görevlisi olarak çalışmaktan duydukları memnuniyete ilişkin 0-10 arasında bir puan vermelerini istemiştir. Buna göre örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin memnuniyet puan ortalaması, 5.90 ± 2.30 'dur.²⁸

²⁸ Öztürk, "Türkiye'de Hemşirelik Yüksekokulu Araştırma Görevlisi Profil", s. 57.

2.8. Meslekî Sorun Yaşama Durumuna Göre Araştırma Görevlileri

Örneklem olarak seçilen araştırma görevlilerinin, meslekî sorun yaşama durumu-na göre frekans dağılımı Tablo 11’de verilmiştir.

Tablo 11: Meslekî Sorun Yaşama Durumuna Göre Araştırma Görevlilerinin Dağılımı

Meslekî Sorun Yaşama Durumu	N	%
Evet	114	68,7
Hayır	52	31,3
Genel Toplam	166	100,0

Tablo 11’e göre örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin % 68,7’si, meslekî sorunlar yaşamakta; % 31,3’ü ise, herhangi bir sorun yaşamamaktadır. Öztürk’ün çalışmasında da örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin % 47,2’si, meslekî sorun yaşadığını dile getirmiştir.²⁹ Bizim yönelttiğimiz bu sorunun daha anlamlı olması için, sorun yaşadığını belirten araştırma görevlilerine açık uçlu soruyla bunun nedenlerini sorduk. Bu soruya verilen cevaplar ise, sıklık derecesine göre şu şekildedir:

“Görev tanımının/özlük haklarının net olmaması”. “Görev tanımındaki belirsizlikten kaynaklanan aidiyet sorunu (biz fakültenin ne’siyiz: memur, öğrenci, akademik personel?)”. “Sosyal bilimler enstitüsü (50/d) kadrosunun geleceğinin net olmamasının verdiği rahatsızlığı/güvensizlik”. “ÖYP programındaki belirsizlik”. “Genel olarak gelecek kaygısı”.

“Kurumdaki vizyon darlığı (akademik eleman yetiştirmedeki sorunlu bakış açısı/araştırma görevlilerini yalnızca memur olarak görme)”. “İdarî işlerin yükünden dolayı akademik çalışmalara yeterince vakit ayıramamak”. “Memurların işlerinin araştırma görevlilerine yüklenmesi”. “Hocaların sorumlu oldukları derslere girmek zorunda kalmak (Haftada 24 saat girdiğimden doktora tezimi bitirecek zaman bulamıyorum)”.

“Bireysel oda tahsis edilmemesi/çalışma odasının yetersizliği”. “Fakültenin fiziksel koşullarının yetersizliği (internet erişimi, yazıcı gibi)”. “Özgür ve rahat bir çalışma ortamının olmaması”. “Mesai saati anlayışının baskısı (sabah-akşam imza çizelgesi gibi uygulamalar)”.

“Yeterli kaynak (kütüphane) ve hoca desteğinin bulunmaması”. “Kurumdan ve danışmandan bilimsel anlamda destek sağlanmaması”. “Danışmanın ilgisizliği”. “Şehrin ve üniversitenin ilmi bakımdan yetersizliği”.

²⁹ Öztürk, “Türkiye’de Hemşirelik Yüksekokulu Araştırma Görevlisi Profil”, s. 63.

“Yurtiçi ve yurtdışı toplantılar için maddî destek/burs alamamak (özellikle 50/d kadrosu için YÖK burslarından yararlanmamak”. “Araştırma-inceleme için kurumun sağladığı maddî ve ilmî imkanların sınırlı olması”. “Araştırma-inceleme için, izin vb. hususlarda yeterince desteklenmemek/ımkan verilmemek, teşvik edilememek (araştırma izni/yıllık izin, hakkımız olmasına rağmen kullanılmaması)”.

“Kurum içerisindeki olumsuz insanî ilişkiler/tavırlar (hırs, moral bozma, üstünlük kompleksi, yıldırma vb.)”. “Akademik kaprisler/baskılar/mobbing (sistemik psikolojik şiddet ve yıldırma)/çeşitli dayatmalar”. “Kurumda ikinci sınıf/yabancı muamelesine maruz kalmak/değer görmemek/ciddiye alınmamak”. “Adil olan değerlendirmeler yerine, ideolojik tavır almalar”.

“Fakültede kurumsallığın olmamasından kaynaklanan sorunlar”. “Fakülte ortamının sıradanlığı/akademik sinerjinin olmaması”. “İlahiyat fakültelerinde akraba, cemaat, tarikat ya da politik açıdan kadrolaşmalar”.

“Maddî yetersizlik”. “Psikolojik sorunlar”. “Kuşaklararası iletişim sorunu”. “Kılık-kıyafet konusunda müdahale edilmesi”...

Yukarıdaki cevaplara baktığımızda sorun olarak şu konuların ön plana çıktığını görmekteyiz: 1) Görev tanımındaki belirsizlik, 2) Kadro güvencesinin olmamasından kaynaklanan kaygılar, 3) Çalışma koşullarının yetersizliği, 4) Araştırmalar için yeterli maddî destek alamamak, 5) Kurumdaki kişilerarası olumsuz ilişkiler.

2.9. En Çok Rahatsız Oldukları Soruna Göre Araştırma Görevlileri

Örneklem olarak seçilen araştırma görevlilerinin, en fazla rahatsız oldukları soruna göre frekans dağılımı Tablo 12’de verilmiştir.

Tablo 12: En Çok Rahatsız Oldukları Soruna Göre Araştırma Görevlilerinin Dağılımı

En Çok Rahatsız Olduğu Sorun	N	%
Lisansüstü eğitim öncesinde kendimi yeterince yetiştirmediğimden kaynaklanan akademik yetersizlik/hazır olmama ve özgüven sorunları	85	50,0
Danışmanımın yetersiz akademik rehberliği	92	54,1
Kadro güvencemin olmaması	96	56,5
Ekonomik yetersizlik	104	61,2
Görev tanımındaki belirsizlik	124	73,0
Kurumun çok fazla iş yüklemesi	104	61,2

"Mesai saati" anlayışı	92	54,1
Çalışma koşullarının akademik çalışmalarıma elverişli olmaması	104	61,2
Kurum kütüphanesinde kaynak sıkıntısı	109	64,1
Bulduğum şehirden sosyo-kültürel açıdan beslenememe	101	59,4
İzin sınırlamasının olması	102	60,0
Diğer	34	20,0

Tablo 12'ye göre örnekleme oluşturan araştırma görevlilerinin en fazla rahatsız oldukları sorunlar sırasıyla şunlardır: % 73, görev tanımındaki belirsizlik; % 64,1, kurum kütüphanesinde kaynak sıkıntısı; % 61,2, ekonomik yetersizlik; % 61,2, kurumun çok fazla iş yüklemesi; % 61,2, çalışma koşullarının akademik çalışmalar için elverişli olmaması; % 60, izin sınırlamasının olması; % 59,4, bulunulan şehirden sosyo-kültürel açıdan istifade edememe; % 56,5, kadro güvencesinin olmaması; % 54,1, danışmanın yetersiz rehberliği; % 54,1, mesai saati anlayışı; % 50, lisansüstü eğitim öncesinde yeterince hazırlanmaktan kaynaklanan özgüven sorunları ve % 20, diğer türlü sorunlardır.

Bu sorunları destekleyen başka araştırma sonuçlarından da bahsetmemiz gerekirse; Korkut'un araştırmasında deneklerin % 92,5'i, görev tanımının belirsiz olduğunu; % 81,9'u maddi yetersizlik yaşadığını; % 78,9'u, kurumdaki kütüphane imkanlarının yetersiz olduğunu; % 47,7'si, iş ortamının olumsuz genel durumunu, % 33,1'i, iş güvencesi olmayışı gibi sorunlarını dile getirmiştir.³⁰ Öztürk'ün çalışmasında da, araştırma görevlilerinin dile getirdiği sorunlar şunlardır: % 53,9, kadro sıkıntısı; % 29,2, atanma ve yükselmeye belirsizliklerin olması ve kriterlerin sürekli değişmesi; % 6,2, uzun süredir araştırma görevlisi olarak çalışmanın getirmiş olduğu tükenmişlik; % 4,6, maddi sıkıntı; % 4,6, bilimsel açıdan yeterli olamama; % 1,3, kararlarının dikkate alınmaması gibi sorunlardır.³¹

2.10. Araştırma Görevlilerinin Sorunlarına Yönelik Çözüm Önerileri

Araştırma görevlilerinin eğitim durumları ve akademik gelişimleri konusunda yaşadıkları sorunlara yönelik sundukları çözüm önerileri, çokluk derecesine göre şu şekildedir:

"Araştırma görevlilerinin sınırları belli bir görev tanımı yapılmalı". "Araştırma görevlilerinin özlük hakları güvence altında olacak şekilde yeniden belirlenmeli".

³⁰ Korkut, "Araştırma Görevlilerinin Sorunları", ss. 29-30;

³¹ Öztürk, "Türkiye'de Hemşirelik Yüksekokulu Araştırma Görevlisi Profil", ss. 62-63.

“Sosyal bilimler enstitüsü (50/d) kadrosu araştırma görevliliği, tamamen kaldırılarak, fakülteye bağlanmalı (bu şekilde araştırma görevlilerinin kadro konusundaki kaygılarına son verilmeli)”. “Her kadro türünde görev yapan araştırma görevlisi için kadro güvencesi sağlanmalı”. “Kadro sisteminde eşitlikçi bir yapılanmaya gidilmeli, kadro ayırımına son verilmeli”. “Kadrolarla ilgili yeni bir düzenleme yapılmalı”. “ÖYP araştırma görevlilerinin her üç senede bir yeniden atanması durumu, (kişinin üzerinde baskı oluşturduğundan ve öz-gürlüğünü sınırladığından) kaldırılmalı”. “ÖYP programıyla ilgili daha tatmin edici bilgilendirmeler yapılmalı/belirsizlikler sona erdirilmeli”. “ÖYP kadrosunda her adayın, sadece lisansüstü eğitime başlamış olduğu alana müracaat etmesi sağlanmalı”.

“Araştırma görevlisi maaşlarında iyileştirme yapılmalı”. “Sınav görevleri ek ücrete tabi tutulmalı”.

“Araştırma görevlileri, fakültenin (eğitim-öğretim faaliyetleri dışında) her işinde görevlendirilmemeli”. “Kurum, görev paylaşımında adil davranmalı”. “Öğrenci danışmanlığı işini öğretim üyeleri yapmalı”. “Memurların işlerini araştırma görevlilerine yaptırmayı ‘mobbing’ olarak tanımlamalı ve bu şekilde bunun önüne geçilmeli”.

“Araştırma görevlilerinin (özellikle araştırma) izin süreleri uzatılmalı”. “Mesai saati anlayışına son verilmeli (idari birimlerin yoklama, toplantı vb. şekillerde araştırma görevlilerine baskı altında tutmaları önlenmeli”.

“Üniversitenin/fakültenin kütüphaneleri daha fazla kaynakla güçlendirilmeli”. “Şehirlerde kütüphaneler ve diğer ilmî imkanlar zenginleştirilmeli”. “Türkiye’de kütüphaneler arası kaynak ödünç alma uygulaması işlevsel hale gelmeli”. “Kütüphanelerin e-book arşivi oluşturulup akademisyenlerin hizmetine sunulmalı”. “Dijital kaynaklar, tüm literatürü kapsayacak şekilde genişletilmeli”.

“Yurtiçi ve yurtdışı programlar için araştırma görevlilerine ekonomik destek/burs sağlanmalı”. “Araştırmaya teşvik edici imkanlar tanınmalı/araştırma-inceleme yapma özendirilmeli”. “YÖK araştırma bursundan kadro ayırımı yapmaksızın her araştırma görevlisinin yararlanmasına eşit imkan tanınmalı”. “Akademik çalışmalar, ekonomik açıdan desteklenmeli, böylelikle araştırma görevlilerinin akademik çalışma yaparken yaşadıkları ekonomik kaygılara son verilmeli”. “Her araştırma görevlisine yıllık araştırmaları/projeleri için belli bir bütçe ayrılmalı (mesela yılda dört araştırma maddi olarak desteklenmeli ya da öğretmenlere verilen kırtasiye giderlerinde olduğu gibi, araştırma görevlilerine de bu tür giderleri için belli bir ödenek ayrılmalı)”. “Proje tabanlı ödüllendirme sistemleri geliştirilmeli”.

“Araştırma görevlileri, yabancı dil sorununu aşmak için, yurtdışına gönderilmesi/görevlendirilmeli”. “Araştırma görevlilerinin dil kurslarına katılmaları teşvik edilmeli”. “Araştırma görevlisi olarak atanacak elemanlarda daha yüksek derecede dil seviyesi aranmalı”. “YÖK, akademik personeli yetiştirmek amacıyla İngilizce eğitim sitesi açmalı ve bu sitenin kitap ve ses dosyaları olmalı”.

“Kurum, araştırma görevlerinin yetişmesi için, akademik çalışma ortamlarını geliştirmeli (çalışma koşulları, akademik gelişmeyi desteklemeli)”. “Araştırma görevlilerinin fiziksel imkanları, özellikle çalışma odaları iyileştirilmeli”.

“Araştırma görevlisi olmadan önce, başka bir fakültede başlanan lisansüstü eğitime orada devam edilmesine müsaade edilmeli, bu bağlamda 35. madde ile görevlendirme imkanları daha esnek tutulmalı”. “Araştırma görevlisine akademik özgürlük ve bağımsızlık tanınmalı”.

“Akademik danışmanlığın hedef ve ilkeleri belirlenmeli”.

“Bölüm başkanlıklarına gelen tüm akademik ilanlardan araştırma görevlileri de haberdar edilmeli”.

“Akademik hiyerarşiden kaynaklanan sorunların önüne geçilmeli”. “Siyasetin akademi üzerindeki etkisi kaldırılmalı”. “Üniversiteler, bilimsel ve idari anlamda yeniden yapılandırılmalı”. “Özellikle idari birimlerin/ve diğer hocaların araştırma görevlilerine bakış açısı değişmeli (araştırma görevlisini memur olarak görmemeli, akademisyenliğe geçiş mesleği olarak görüp değer vermeli)”. “İdari birimlerin (rektör ve dekan) akademisyenler üzerindeki baskısı kaldırılmalı”. “Araştırma görevlilerinin üzerinde baskı kuran idarecileri sınırlamak için ‘akademik mobbing’ tanımlaması yapılarak bunu yapan kişiler bir şekilde caydırılmalı”. “Kişilere bağlı tavır ve değerlendirmeler yerine objektif ölçütler ortaya konmalı”. “Akademik unvan ve görevde yükselmede özlük hakları dekan ve fakültelerden alınmalı”.

“Üniversitedeki ataerkil yapılanmanın önüne geçilmeli”. “Fakülte kararlarında araştırma görevlilerinin de oy hakkı olmalı”. “Araştırma görevlileri, askerlik gibi zorunlu kamu hizmetlerinden muaf olmalı”.

“Araştırma görevlilerinin sorunları üzerine araştırmalar yapılmalı ve ortaya çıkan sonuçlar, ilgili birimlere sunulmalı”. “Türkiye genelinde İlahiyat Fakültesi araştırma görevlilerinin haklarını ve sorunlarını dile getirecek bazı temsilciler seçilmeli/araştırma görevlileri örgütlenmeli”. “Araştırma görevlilerinin de haklarının savunulduğu bir yapı/kurul/birim olmalı, (mesela araştırma görevlisinin tezi, çok yeterli olmasına rağmen geçirilmiyorsa bu durumu inceleyecek, denetleyecek bir hakem kurulu/heyet olmalı)”.

Yukarıdaki cevaplardan ön plana çıkan bazı çözüm önerilerini şu şekilde özetleyebiliriz: 1) Araştırma görevlilerinin net bir görev tanımı yapılmalı, 2) Kadro konusundaki kaygılarına son verilmeli, 3) Maaşları iyileştirilmeli, 4) Kurum kütüphaneleri zenginleştirilmeli, 5) Yurtiçi ve yurtdışı programlar için araştırma görevlilerine ekonomik destek sağlanmalı, 6) Fiziksel imkanları, özellikle çalışma odaları iyileştirilmeli, 7) Araştırma görevlilerinin üzerinde baskı kuran danışman ve idareciler bir şekilde caydırılmalı.

Sonuç ve Öneriler

Araştırma görevlilerinin eğitim ve meslekî açıdan yaşadıkları sorunlarını ve buna karşı çözüm önerilerini ortaya koymak için yaptığımız bu çalışma sonucunda aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Araştırma görevlilerinin % 50,3'ü, kendi araştırmaları neticesinde; buna karşılık yalnızca % 36,3'ü, kendilerine doğrudan bir hocasının rehberlik etmesiyle ve model aldığı bazı hocalarının vasıtasıyla bu mesleğe yönelmiştir. Bu da, araştırma görevlisi olmak konusunda öğretim üyelerinin ya da fakülte yönetimlerinin öğrencilere yeterince rehberlik etmediğinin bir göstergesidir. Öte yandan araştırma görevlilerinin (muhtemelen kendilerine rehberlik edilmeyen) % 30'luk kesimi, kariyerini planlamadan bu mesleğe başlamış ve bu nedenden ya da başka nedenlerden dolayı yine, % 30'luk kesimi hiçbir ön hazırlık ve çalışması olmadan kendisini bu meslek içerisinde bulmuştur.

2. Araştırma görevlilerinin kendilerini yetersiz gördükleri hususların başında, % 70 oranında yaşadıkları sorunlardan kaynaklanan motivasyon eksikliği gelmektedir. Araştırma görevlilerinin motivasyon düzeylerinin yetersiz olması, çalışmalarından verim alamamaları, kendilerini görev yaptıkları kuruma ait hissetmemeleri ve bu mesleği sürdürmekten memnun olmamaları gibi sonuçları da beraberinde getirmektedir.

3. Araştırma görevlilerinin en fazla rahatsız oldukları sorunların başında görev tanımındaki belirsizlik gelmektedir. İşte bu belirsizlik, diğer memurların ya da sekreteryanın işlerini yapmak, öğretim üyelerinin yerine derslere girmek, sınav sorusu hazırlamak, sınav kağıdı okumak, yoklama çizelgelerini takip etmek gibi birbirinden farklı onlarca işin yapılmasını adeta meşrulaştırmaktadır. Bu belirsizliğin bir başka göstergesi de, araştırma görevlilerinin en fazla zaman harcadıkları işler konusunda ortaya çıkmaktadır. Elde ettiğimiz sonuçlara göre, araştırma görevlilerinin en fazla zaman harcadıkları işlerin başında kendi akademik çalışmalarının gelmesi beklenirken, kurumun görevlendirme işlerini yapma ve öğretim üyelerine işlerinde yardımcı olma gibi seçeneklerin öncelikli olarak geldiği görülmüştür.

4. Araştırma görevlilerinin özlük hakları, "eşit işe eşit ücret" ilkesine ters düşecek durumdadır. Yüksek lisans ya da doktorasını yapmakta olan bir akademisyen adayının, aynı bölümün lisans mezunu bir devlet memurundan bile daha az maaş alması çelişkili bir durumdur. Üstelik pratikte mesaisi ve iş güvencesi olmadığı, dinamik bir çalışma performansı ve özveriyi gerektirdiği düşünüldüğünde, bu iş karşılığında alınan maaşla araştırma görevliliğinin hiçbir cazip yönü yoktur. Bu durum, aslında yüksek düzeyde akademik beceriye sahip olan yetenekli ve nitelikli mezunların akademik alandan kaybına yol açar. Araştırma görevlilerinin en fazla şikayetçi oldukları hususlardan biri de maddî yetersizliktir. Sonuç olarak maddî yetersizlik, araştırma görevlilerinin motivasyonunu ve iş memnuniyeti-

ni olumsuz anlamda etkileyerek, istenilen nitelikte insan gücünün yetiştirilmesi hedefini zorlaştırmaktadır.

5. Üniversitelerde yalnızca doçent ve profesörlerin iş güvenceleri vardır. Oysa iş güvencesi, Anayasa ve *International Labour Organization* (ILO) sözleşmelerinde yer almasına rağmen, araştırma görevlileri bu güvencenin dışında tutulmaktadır. Araştırma görevlilerinin en fazla şikayetçi oldukları durumlardan biri de, kadro güvencelerinin olmamasıdır. Bu durum onların çalışma motivasyonunu bozmasının yanında, kendilerini görev yaptıkları kuruma ait hissetmemeleri ve yaptıkları işten memnun olmamaları gibi sonuçları da beraberinde getirmektedir.

6. Araştırma görevlilerinin gerek akademik, gerek sosyo-kültürel ve gerekse, teknik anlamda en iyi şekilde yetişebilmeleri için, buldukları şehirlerin, üniversitelerin ve fakültelerin kütüphaneleri başta olmak üzere, diğer ilmî imkanlarının zengin olması gerekmektedir. Araştırma görevlilerinin büyük çoğunluğunun yaşadıkları şehirden sosyo-kültürel ve ilmî anlamda istifade edemediği, kurum kütüphanelerinde ise kaynak sıkıntısı yaşadığı ortaya konmuştur.

7. Lisansüstü eğitim yapmakta olan araştırma görevlilerinin bilimsel bilgi birikimini geliştirebilmesi ve bağımsız araştırmalar yapabilmesi için, kurumun buna imkan verecek teknik araç ve gereçle donatılmış olması son derece önemlidir. Araştırma görevlilerinin büyük çoğunluğu çalıştığı kurumun bu anlamdaki imkanlarının yetersizliğinden şikayetçi olmuştur. Bu bağlamdaki bir başka sorunları da, çalışma odalarının, akademik çalışmalarını için elverişsiz olmasıdır.

Araştırmada ulaştığımız sonuçlara uygun olarak, araştırma görevlilerinin sorunlarına karşı aşağıdaki önerilerde bulunulabilir:

1. Yükseköğretim Kanunu'nda araştırma görevlilerinin tanımına ilişkin "yetkili organlarca verilen ilgili diğer görevleri yapan" ibaresindeki yetkili organların ve diğer görevlerin belirsizliği giderilerek, sınırları net bir şekilde çizilmeli ve böylelikle araştırma görevlilerinin görev tanımı yapılmalı ve kurumların buna riayeti sağlanmalıdır. Kurumlar görev tanımına uygun olmayan işleri araştırma görevlisine yüklememelidir.

2. Bilimsel bilgiyi üretecek, sunacak; kısaca geleceğin öğretim üyeleri olacak araştırma görevlilerinin akademik alanda donanımlı ve nitelikli bir şekilde yetişmeleri için göreve başlamadan önce -mesela lisans dönemindeyken- akademik alana yönlendirilmeleri ve kendilerine bu anlamda rehberlik yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda akademiye yönelen öğrencileri yetiştirecek ön çalışma, araştırma, proje yapmaları ve diğer akademik etkinliklere katılımları teşvik edilmeli; böylelikle eleştirel düşünebilen, akademik bir perspektife sahip akademisyen adayları olmaları sağlanmalıdır.

3. Gerek akademik niteliğin artırılması, gerekse nitelikli mezunların akademik sahaya özendirilmesi için, araştırma görevlilerine daha cazip maaşlar verilmeli, bilimsel çalışmalar için ayrılan ödenekler artırılmalı ve özel sektördeki benzer uygulamalara akademik başarılar maddi olarak daha sık ödüllendirilmelidir.

4. Her araştırma görevlisine yıllık araştırmaları/projeleri için belli bir bütçe ayrılmalı, bu bağlamda proje tabanlı ödüllendirme sistemleri geliştirilerek, araştırma görevlileri, araştırma-inceleme yapmaya özendirilmelidir. Bunun yanında yurtiçi ve yurtdışı programlara katılmaları için kendilerine ekonomik destek sağlanmalıdır.

5. Kurum kütüphaneleri yurtiçi ve yurtdışındaki örnek kütüphaneler model alınarak geliştirilmelidir. Kütüphanelerin *e-book* arşivi oluşturulmalı ve dijital kaynakların, tüm literatürü kapsayacak şekilde genişletilmesi sağlanarak, kaynaklara erişim imkanları kolaylaştırılmalıdır. Öte yandan şehirlerin sosyo-kültürel gelişmişlik düzeyleri için şehirlerde bulunan üniversitelerle yerel yönetimler ve Kültür Bakanlığı koordineli bir şekilde çalışarak şehir kütüphanelerini kaynak ve sayı bakımından zenginleştirmelidir.

6. Araştırma görevlileri hangi kadro türünde görevli olursa olsun, kadro güvenesiyle istihdam edilmeli ve bu konuda kurum idarecilerinin keyfi uygulamaları yerine, objektif ölçütler ortaya konulmalıdır.

7. Kurum, araştırma görevlerinin yetişmesi için, akademik çalışma ortamlarını iyileştirmelidir. Bu bağlamda her araştırma görevlisine imkanlar ölçüsünde ayrı bir çalışma odası tahsis edilmeli ve bu odalar modern eğitimin verileri ışığında dizayn edilmelidir.

8. Araştırma görevlilerinin özellikle araştırma izin süreleri uzatılmalıdır. Bunun yanında mesai saati, araştırma görevlisinin görev tanımı yapıldıktan sonra, bu görev gereğince daha esnek ve bilimsel özgürlük ve özerklikle bağdaşacak şekilde yeniden düzenlenmelidir.

Akademik hayatta sıklıkla karşılaşılan *mobbing*'e karşı özel olarak mücadele edilmelidir. Araştırma görevlilerinin üzerinde baskı kuran danışman ve idarecileri bundan caydırmak için ilgili otoritelerce bazı önlemler alınmalıdır.

Kaynakça

- AKYÜZ, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 12. Baskı, 2008.
- Araştırma Görevlilerinden İş Güvencesi İçin Üniversiteyi Terk Etmeme Eylemi!, (25.02.2009), (http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=22335). (26.06.2012).
- ÇELEBİ, Ahmed, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, Ali Yardım (Çev.), İstanbul: Damla Yayınevi, 3. Baskı, 1998.
- ES-SEKKÂR, Sâmi, "Mu'îd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Evrensel, "Araştırma Görevlileri Gelecekleri İçin 'Terk Etmedi'", (06.03.2009), (http://www.evrensel.net/v2/haber.php?haber_id=46876). (26.06.2012).
- ERÇETİN, Ş. Şule, "Yükseköğretim Kurumlarında Akademik Personelin Yetiştirilmesi ve Yetkinleştirilmesi", *Milli Eğitim Dergisi*, S. 133, 1997, ss. 20-23.
- İZGİ, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 1. Cilt, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- KOÇAK Dilem, ve Gözde Müşerref Gezgüç, "Araştırma Görevlilerinin İstihdamı: 50/D Üzerine Bir Araştırma", 5. *Karaburun Bilim Kongresi*, 2-5 Eylül 2010. (http://www.kongrekaraburun.org/eski/tam_metinler_2010/a_7/03_Dilem_Kocak_ve_Gozde_Muserref_Gezguc.pdf). (26.06.2012).
- KORKUT, Hüseyin, vd., "Araştırma Görevlilerinin Sorunları", *Eğitim Yönetimi*, S. 17, Kış 1999, ss. 19-36.
- MAKDISI, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, A. Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu (Çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Öğretim Üyesi Yetiştirme Programına İlişkin Esas ve Usuller, (<http://burs.yok.gov.tr/files/3a5484f0976a51dd8caad90cc6924986.pdf>). (26.06.2012).
- ÖZDEM, Güven, "Bir Üniversite Adına Diğer Bir Üniversitede Lisansüstü Öğrenim Gören Araştırma Görevlilerinin Sorunları", (AÜEBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002).
- ÖZTÜRK, Renginar, "Türkiye'de Hemşirelik Yüksekokulu Araştırma Görevlisi Profili", *EÜSBE*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007).
- Resmi Gazete, "Yükseköğretim Kanunu", Kanun No: 2547, S. 17506, 06.11.1981. (<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17506.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17506.pdf>). (26.06.2012).

Resmi Gazete, “Öğretim Üyesi Dışındaki Öğretim Elemanı Kadrolarına Naklen Veya Açık-
tan Yapılacak Atamalarda Uygulanacak Merkezi Sınav ile Giriş Sınavlarına İlişkin
Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik”, S. 26953, 31.07.2008.

(<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eski-ler/2008/07/20080731.htm&main=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2008/07/20080731.htm>). (26.06.2012).

Resmi Gazete, “Lisansüstü Öğretim Görenlerden Öğretim Yardımcısı Kadrolarına Atanacakların Hak Ve Yükümlülükleri ile Tıpta Uzmanlık Öğrencilerinin Giriş Sınavları Hakkında Yönetmelik”, S. 18544, 13.10.1984.

(<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18544.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18544.pdf>). (26.06.2012).

SÖZAL, Barış ve Fatih Ulaş, “Biz Kalıyoruz, YÖK Gitsin’ Eylemi”, *Sabah*, (06.03.2009),

(<http://arsiv.sabah.com.tr/2009/03/06/haber,6555E5930D7E43C99F72E5C83641DCBA.html>). (25.06.2012).

YILMAZ, Fehmi, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2010.

**Problems and Expectations of Research Assistants:
The Case of Faculty of Divinities**

Citation / ©- Çinemre, S. (2014). Problems and Expectations of Research Assistants: The Case of Faculty of Divinities, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (1), 261-289.

Abstract- *The main purpose of this study is to investigate the problems and expectations of research assistants who work at the faculties of Divinity in Turkey. It consists of two parts: While the first part deals with their current situations in terms of historical background of the profession of research assistants, their staff positions, and their appointment conditions, the second part focuses on the findings and their interpretation based on the knowledge obtained from research assistants through questionnaire. For this purpose, 171 research assistants who work at 15 faculties of Divinity were chosen by random sample technique and were administered to them a questionnaire. It was found that 68,7 percent of the research assistants had some problems in their professions. Their professional problems include mainly the following items: ambiguity in the definition of their profession, not being of staff guarantee, economic insufficiency, inadequate sources at libraries, inadequate work conditions, and the question of advisory.*

Keywords- *Education, research assistant, Faculty of Divinity, professional problems.*

Haricî Gelenekte Nahvî ve Lügavî Tefsir

-Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz Örneği-*

Dr. Hatice Teber**

Atf / ©- Teber, H. (2014). Haricî Gelenekte Nahvî ve Lügavî Tefsir -Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz Örneği-, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1), 291-306.

Öz- İslâm'da tefsir hareketine hız veren amillerden biri, İslâm'ın birinci asrından itibaren gerek dinî ve gerekse siyasî bir anlayışla ortaya çıkmaya başlayan fırkalardır. Haricîlik İslâm'da ilk ortaya çıkan bir mezhep olma hüviyeti taşıdığından Kur'an'ı kendi eğilimleri doğrultusunda yorumlamışlardır. Biz bu çalışmamızda ilk dönem Haricî tefsir geleneğinin önde gelen bir temsilcisi olan Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî'ye (ö.280/893 civarı) ait Tefsiru Kitâbillâhi'l-Aziz örneğinde nahvî ve lugavi tefsir anlayışını analiz edeceğiz.

Anahtar sözcükler- Haricî tefsir, lügavî tefsir, semantik



Giriş

Kur'an'ın yorumlanmasında özneliği doğuran temel sebeplerden biri, mezhep, meşrep veya tasavvufî ekol farklılığıdır. İslâm tarihi boyunca siyasî, ekonomik, sosyal, kültürel gelişmeler ve değişimler İslâm toplumunda farklılaşmalara neden olmuştur. İslâmiyet'in farklı siyasal, sosyo-kültürel, etnik şartlarda çeşitli yorumları ve uygulama biçimleri ortaya çıkmıştır. Söz konusu bu farklılaşma, Kur'an'ı anlamada etkili olmuş ve tefsirine de yansımıştır. Çünkü Kur'an, Müslümanların en güçlü ve tartışılmaz kaynağı olduğundan her siyasal, sosyal ya da sufî düşünce akımı kendi düşüncesini O'na onaylatmaya çalışmıştır. Her düşünce akımı kendi görüş ve fikirlerini desteklemek amacıyla, öncelikle Kur'an'a başvurmuş ve kendisini savunmak için en kuvvetli delili Kur'an'da bulabile-

* Bu makale *Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî, el-Huvvârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi*, başlıklı tez çalışmamızın İkinci Bölümü esas alınarak üretilmiştir. Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî, el-Huvvârî'nin hayatı, ilmi şahsiyeti ve Haricî tefsir geleneğindeki yeri hakkında geniş bilgi için bkz. Hatice Teber, *Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî, el-Huvvârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. Ankara 2004.

** MEB. Din Kült. ve Ah.Bil. Öğretmeni, Denizcilik Lisesi-Antalya, e-posta: haticeteber@yahoo.com

ceklerine inandıklarından dolayı onu kendilerini savunacak şekilde tefsir ve tevil etmişlerdir¹.

Kur'ân'ın insan aklına verdiği özel önem, her insan veya gurubun kendi eğilimleri doğrultusunda Kur'ân'a yaklaşımlarını da beraberinde getirmiştir². Bunun bir sonucu olarak da her farklı düşüncenin temelleri Kur'ân'dan ayetlerle tesis edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu mezhebî farklılaşmalara aslında bizzat Kur'ân'ın kendi bünyesinden kaynaklanan ve akla hitap eden üslubunun imkan verdiği söylenmelidir³.

İslâm'da tefsir hareketine hız veren amillerden biri ve belki de en önemlisi, İslâm'ın birinci asrından itibaren gerek dinî ve gerekse siyasî bir anlayışla ortaya çıkmaya başlayan fırkalardır. Fırkalar ortaya çıkarken kendi görüşlerini muhalif görüşler karşısında temellendirmek için Kur'ân'dan deliller arayarak; ya Kur'ân ayetlerine bütüncül yaklaşımdan uzak bir şekilde yaklaşmışlar ya da bir takım ayetleri tevil ederek görüşlerine destek aramışlardır. Onlar, Kur'ân'ı kendi fırkalarının dar kalıpları içerisinde anlamışlar, bunun bir sonucu olarak da diğer fırkaları görüşlerine muhalif olarak algılamışlardır⁴. Böylece Kur'ân ayetleri hakkında birbirinden farklı yorumlar farklı tefsir geleneklerinin de oluşumunu beraberinde getirmiştir. Haricî, Şîî, Mu'tezilî tefsir gelenekleri de bu anlayışla ortaya çıkmış, tarihin derinliklerine kök salmış geleneklerdir. Ehl-i Sünnet'in bu sorumluluğu ise Allah Rasulu (s.a.v.)'den miras kalan Kur'ân ve sünneti siyasî, sosyal veya yabancı kültürler istikametinde veya alışılmışın dışında ele alan tefsir ve tevillerin nüfûzundan kurtarmaktır⁵. Vahyin Hz. Peygamber'e gelişinin sonlanmasından itibaren müslümanların hayatla bağlarını o son ilahi mesajla kurma doğrultusundaki çabalarını belirleyen en önemli kaygı Kur'ân'ı Allah kelâmı olarak anlamak, mahiyetine ve bütünlüğüne uygun, doğru bir yorumunu yapmak olmuştur. İnsanların Kur'ân'ı anlama gayretlerindeki temel amaç, yüce yaratıcının kullarından ne istediğini tam olarak kavrayabilmek, muradına ve rızasına müte-nasip yaşayabilmenin yollarını öğrenebilmektir.

Kuşkusuz Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında ve temel amaçlarının tespit edilmesinde her mezhebî ekol ve düşünce akımı kendi görüşlerini ifade ederek onu yorumlama ve hayatına tatbik etme çabası içerisinde olmuştur. İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan ve yayılan İtikadî/kelâmî fırkalar; amelî/fikhî mezhepler bu kurumsallaşmanın bir sonucu olarak Kur'ân ve Sünneti yorumlama ve uygulama anlayışlarını oluşturmuşlardır. Kur'ân

¹ Celal Kırcı, "Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslâmî Araştırmalar*, (1987), S. 5, s.52.

² Hasan Onat, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'ân'ın Rolü", *I. Kur'ân Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara 1994, s.426.

³ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsîrinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara 1968, s.114.

⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I, 303.

⁵ Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı, TDV. Yay., Ankara 1991, "Önsöz", s. XVIII.

sistematiik olarak ardarda gelen bir bütünlük sergilemediği için parçacı yaklaşımlar sayesinde her türlü dini söylem Kur'ân'dan çıkarılabilmektedir⁶. Kısaca mezhebî tefsirler, insanların Kur'ân'a yaklaşımlarını kendi eğilimlerini Kur'ân'a onaylatabilmek doğrultusunda ortaya çıkan bir tefsir hareketidir.

I. Haricî Tefsir Geleneği ve Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz

Haricilik, Ehl-i Sünnet, Şia ve Mutezile'nin yanısıra kaynaklarda görüş ve uygulamalarından en çok bahsedilen itikadî mezheplerden birisidir. İman-amel ilişkisi, büyük günah-iman ilişkisi üzerinde ilk nazariyeyi Hariciler ortaya atmıştır. İlk Haricî gruplar, her büyük günahın küfür olduğu, büyük günah işleyenin imanını kaybettiği ve ebedî cehennemde kalacağı görüşlerini benimseyerek imanı, farz kılınan bütün iyilikleri, kalple tastik ve dille ikrar olarak benimsemişlerdir⁷. Onların bu inanç ve görüşleri tarihi kaynaklara girdiği gibi kendilerinin kaydettikleri tefsir eserlerine de yansımıştır⁸.

Hariciler, Batınîlerin tam zıddına, kelime ve lafızların zahirine önem vermişler ve zahiri anlama sınımsız sarılmışlardır. Bu konuda da tavizsizdirler. Hariciler, Kuran ayetlerini kendi prensipleri doğrultusunda tefsir etmişler ve bunda da başarılı olmuşlardır⁹. Hariciler ilk zamanlar çöl arapları arasından ortaya çıkmışlardır¹⁰. Özellikle Temim kabilesine mensup idiler. Sayıca azdılar ve ayrıca yaşadıkları hayattan kaynaklanan cahil ve bilgisiz kişilerdi. Bu yüzden düşünceleri kıt, tasavvur güçleri zayıf ve tefsir gücünden yoksun kimseler olduğu dile getirilse de söz sanatlarını bilen, şiirde üstünlükleri ve ilginç hutbeleri ile tebarüz etmiş oldukları kabul edilmektedir¹¹. İlk ortaya çıkışlarından itibaren devamlı suretle harplerle meşgul olmuşlar, dünyevileşme yerine uzleti tercih etmişler¹² ve bu sebeple de

⁶ Basra Kadısı olan Ubeydullah b. El-Hasan (ö.168), halkın kendi eğilimlerini Kur'ân'a onaylatmaları konusunda şunları ifade etmiştir: Kur'ân'da ihtilafa delalet eden hususlar vardır. Kaderi reddedenler doğru söylemişlerdir ve bu görüş için Kur'ân'da dayanak vardır. Cebriye'nin de dedikleri doğrudur. Onların görüşleri için de bir asıl bulmak mümkündür. Her kim "zina eden mümindir" derse isabet ettiği gibi her kim de "kafirdir" derse o da isabet etmiştir. Bir başkası da "ne mümindir ne de kafir, o yalnızca fasıktır" derse, o da isabet etmiştir. "ne mümin, ne fasık; o münafiktir" derse doğru söylemiş olur. Çünkü Kur'ân'da bütün bu manaların hepsine delalet eden bir şeyler bulmak mümkündür. Bkz. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, Çev. M. Hayri Kırbasıoğlu, İstanbul 1989, s. 118; Gökçen Kalkan, *Cemaleddin el-Kasimî ve Tefsirdeki Metodu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. 2007, s.107.

⁷ Ethem Ruhi Fiğlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, s.126, 131.

⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 303; Aynı Müellif, *Tefsir Usûlu*, Ankara 2008, s.296.

⁹ Celal Kırcı, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", s.57.

¹⁰ J. Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, (Çev. Fikret İşıltan), T.T.K. Yay. Ankara 1996, s.12.

¹¹ Ebu'l-Abbas el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Edeb*, thk. M. Ahmed Dali, Beyrut 1406/1986, III, 1077-1082.

¹² İbnu'l-Eslr, *el-Kâmil fi'l-Tarih*, Beyrut, 1965, III,410.

ilmi araştırma ve kitap yazmaya vakit bulamamışlar¹³ diğer mezhepler gibi tam ve mükemmel tefsirler meydana getirememişlerdir. Onlardan bize ulaşabilen tefsirler, bazı ayetlerin izahlarından ve yaptıkları mücadelelerden ibarettir. Zehebi'nin verdiği bilgiye göre, bir kısmı günümüze ulaşmamış olmakla birlikte İbadî gelenek içerisinde ortaya çıkan tefsirler şunlardır:

- 1) Abdullah b. Rüstem el-Farisi'nin (h. III. asır), Tefsir,
- 2) Hûd b. Muhakkem El-Huvvârî, Tefsîru Kitâbillâhi'l-Aziz.¹⁴
- 3) Asır alimlerinden Ebu Ya'kub Yusuf b. İbrahim el-Vercûlani, (h.VI. asır), Tefsir.
- 4) Şeyh Muhammed b. Yusuf İtfiyiş, Daiyu'l-Amel li yevmi'i-Emel.
- 5) Aynı müellife ait, Himyanu'z-Zad ila Dâri'l-Mead.
- 6) Şeyh Muhammed b. Yusuf İtfiyiş'e ait olan Teysiru't-Tefsir¹⁵.

İlk dönem tefsirleri genellikle rivayet tefsiri olarak telif edilmişlerdir. Ancak bu eserlerin bir çoğunun müfessirlerin şahsi görüşlerini, fikhî ve mezhebî anlayışlarını, dil, nahiv ve edebî yönlerini aksettirmesinden dolayı dirayet tefsiri yönü de eksik değildir. Haricî tefsir geleneğinin ilk dönem temsilcisi konumunda yer alan *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Aziz*, hem bir rivayet tefsiri hem de telif edildiği dönemin ilmî, kelâmî ve edebî bütün özelliklerini taşıyan bir Kur'ân tefsiridir.

Tarih boyunca İslâm düşüncesi içerisinde ortaya çıkan siyasî, itikadi mezheb mensuplarının görüşlerini temsil eden eserleri, içinde doğup geliştikleri hadiselerden tecrid edilerek ele alınmamalıdır¹⁶. Çünkü bu eserlerin yazarları kendi dönemlerinin kavramlarıyla, zihniyetiyle ve o günün bilimsel bakış açısıyla Kur'ân'a bakmakta ve yorumlarını yaparken de bir yönüyle dönemlerini ve geleneklerini tasvir etmektedir.

Kuzey Afrika'da tedvin devrinin ve İbadî tefsirlerin ilki sayılan Tefsîru Kitâbillâhi'l-Aziz'in müellifi Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin h.III. asrın başında Rüstemiler zamanında Haricîlerin İbadîyye kolunun ikinci imamı, İmam Eflah b. Abdu'l-Vahhab (208-258/823-871) döneminde yaşadığı bilinmektedir¹⁷. Müellif eseri *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Aziz*'i klasik usulde

¹³ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Kahire 1381/1961, II, 317.

¹⁴ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Aziz*, thk. Belhâc b. Said Şerîfî, Beyrut 1990, C.I-IV.

¹⁵ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, II, 315.

¹⁶ Sabri Hizmetli, "İtikadî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *AÜİFD*, c. XXVI, Ankara 1983, s.653.

¹⁷ Bkz. Eş-Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, thk. Ahmed b. Said es-Siyâbî, Oman 1987, s.595; İbnü's-Sağîr, *Ahbâru'l-Eimmeti'r-Rüstemiyyîn*, Cezayir 1985; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 495.

yazmış, önce rivayetlere ardından da varsa kendisinin yorumlarına yer vermiştir. Kabul ettiği ve eleştirmediği rivayetler için “zekere/zekerû”; aksine reddettiği veya en azından güvenmediği rivayetler için de “kâle ba’duhum” ifadelerini kullanan Hûd, Rivayetleri İbn Abbas (68/688), Said b. Müseyyib (91/709), Hasan Basrî (110/728), Mücahid (103/721), Said b. Cübeyr (95/714) ve Abdullah b. Mesûd’un adlarını vererek ya da selef ifadesini kullanarak nakleder. Görüşlerine baş vurduğu kişiler arasında Ebû Bekr¹⁸ ve Ömer yanında özellikle Hariciler için siyasi konularda tartışmalı isimler olan Osman¹⁹, Ali²⁰ ve Aişe²¹ de yer alır. Bundan da öte Şî’a’nın beşinci imamı Muhammed b. Ali²² ve altıncı imam Ebû Abdullah Cafer b. Muhammed es-Sâdık’dan da rivayetlerde bulunur²³.

II. Lügavî-Nahvî Tefsir Hareketi ve Hûd b. Muhakkem El-Huvvârî’nin Yorumu

İslâm tarihi boyunca nahivle ilgili çalışmalar h. II. Asırda önce Basra’da ardından da Kûfe’de Kur’ân’ın nahiv yönü ile incelenmesi gayesi ile başlamış, sonraki asırlarda ise hız kazanmıştır²⁴. Kur’ân, yüce yaratıcının Kelâm sıfatının bir tecellisi olarak Arapça lisanı üzere vahyedilmiştir. Allah insana diğer varlıklardan farklı olarak manalara sahip bu lafızları öğretmiş²⁵ ve bu sayede insana meramını beyan edebilme yeteneği vermiştir²⁶. Dil insanların lafızlar aracılığı ile iletişim kurduğu bir araç olmasıyla beraber Allah’ın yarattığı, insanlara onu öğrenme kaabiliyeti verdiği bir emanettir²⁷. Allah’ın son ilahî mesajı Kuranı Kerim bir sırlar kitabı değildir. O, insanlara hitap etmekte, açık bir dille onları hidayete davet etmektedir²⁸. Bu bakımdan onun bütün hükümlerinin her devirde çok iyi anlaşılması gerekmektedir. İslâm’ın ilk dönemlerinde, Hz. Peygambere, Kur’ân tefsiri hususunda fazla soru sorulmaması Onun anlaşılır olmasını gösterir. İslâmiyet’in doğuşu esnasında, Onun en büyük düşmanı olan müşrikler, Kuran’ı işittiklerinde, onun kıssaları ve mahiyeti hakkın-

¹⁸ Hûd b. Muhakkem, Tefsîru Kitabillâhî’l-Azîz, IV, 81.

¹⁹ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., I, 464, 468, 504; II, 18; III, 166, 173.

²⁰ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., I78, 132, 355; II, 120; III, 160; IV, 471.

²¹ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., I, 146, 176, 510; II, 304; IV, 453, 471.

²² Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., IV, 465.

²³ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., III, 110.

²⁴ İbn Nedim, Muhammed, *el-Fihrist*, Kahire, trz. S.66; Ebû’t-Tayyib el-Lügavî, Abûlvahid b. Ali el-Halebî, *Merâtibu’n-Nahviyyîn*, thk. Mahammed Ebû’l-Fadl İbrahim, Kahire, trz. s. 24.

²⁵ Bakara, 31.

²⁶ Rahman, 3.

²⁷ El-Câhız, el-Beyân ve’t-Tebyîn, thk. Abdusselâm M. Harun, Mısır 1395, III, 290.

²⁸ Nahl, 103; Şuarâ, 195;

da çeşitli şeyler söylemişler, fakat hiçbiri bunun manasını anlayamadık dememiştir²⁹. Sahabenin kendileri için müphem olan kelimeleri, Hz. Peygambere sorduklarını biliyoruz. Zaman ilerledikçe, bu müphemler çoğalmış bunların açıklanması çabası da artarak devam etmiştir. Şunu da unutmamalıyız ki, kelimelerin müphem oluşu, onların açık olmadığını göstermez. Çünkü bir kimse için kapalı (müphem) olan şey, farklı zamanlarda farklı kişiler için açık olabilir.

Bu konuda Haricî gelenekden gelen Hûd b. Muhakkem genelde kelime yada kelimelerin birleşmesinden meydana gelen terkinin manasını anlamaya çalışmıştır. Hûd'un tefsirinin kaynakları itibarıyla dayandığı Yahya b. Sallâm'ın tefsirinde de lugavi kaynaklara önem verilmiş, kelimelerin müfred manaları, ayetin bütün manasını izah edecek şekilde kullanılmıştır³⁰. Çünkü o, Arap dilinin olduğu Kûfe ve Basra şehirlerinde uzun müddet bulunmuş, dilbilgisi yönünden kendisini yetiştirmiştir I.ve II.asırda Basra ve Kûfe'deki Arap dili üzerindeki faaliyetler, tamamen Kuran ve Sünnetin anlaşılmasına yöneliktir.

Tefsîru Kitabillahi'l-Azîz'in temel kaynağı sayılan Yahya b.Sellâm (ö.200/815)'ın tefsiri de h.III.asrın başlarında, İslâmî Afrika'da şöhreti yayılmış, sesini duyurmuş, yeni ve tam olan bir Kuran tefsiri idi.Yahya'nın Basralı oluşu, Kayrevan'a yerleşmesi, tefsirine insanlar tarafından daha fazla rağbet edilmesini sağlamıştır. Bu tefsirin ilmi bir kıymet ifade etmesi, İslâmî ilim odaklarından biri olan Basra'ya mensup olduğundandır. Onda sahabe ve tabiilerden olan Basra alimlerinin rivayetlerinin çokluğu dikkat çekmektedir. Örneğin: Enes b. Malik, İmran b. Hüseyin, el-Hasan el-Basri, Katade ve Kelbi gibi alimlerin yanında Cabir b. Zeyd, Ebu Ubeyde Muslim b. Ebi Kureyme gibi isimler yer almaktadır. Yahya gençlik yıllarını, İslâm ilimlerinin geliştiği bölgelerde yaşamış, Kur'ân, hadis, lugat ve edebî ilimlerde tecrübe sahibi olmuştur. Bu sebepten Kur'ân ve sünneti ilk kaynaklarından almış, ilmini tefsirine yansıtmaya çalışmıştır. Yahyâ, Hûd'un hocası olduğuna göre, müfessirimiz de onun tesiri altında kalarak hem kendi mezhebi görüşlerini, hem de Irak ekolünün lugat ve nahiv görüşlerini nakletmiştir³¹.

a) Arap Dili Semantiği ve Müphem Kelimeler

Kur'ân-ı Kerîm'in inzalinin tamamlanıp Hz. Peygamber'in vefatından ve İslâm'ın ilk asırlarından sonra sosyal, siyasî, kültürel, felsefî vb. alanlarda İslâm dünyasındaki değişmelerin de etkisiyle Kur'ân ilimleri hem çeşit hem de hacim itibarıyla büyümüş ve bu konuda yazılan müstakil eserler de artmıştır. Mübhemâtu'l-Kur'ân ile ilgili bilgiler de bu eserlerde yerini almıştır. Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmî ile ilgili ilk müstakil eser, h. VI. Asırda

²⁹ Fussilet, 44.

³⁰ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Yahyâ ibn Sallam ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Üniv. Yay. 1970.

³¹ Bkz. Hatice Teber, *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî,el-Huvvârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi*, s.113-124.

Süheylî (ö.581) tarafından telif edilmiş olsa da bu ilmin konu edindiği hususlarla ilgili bilgiler, başlangıçtan itibaren Kur'ân tefsirlerinde yer almıştır³².

Kur'ân'da kendisinden ne kastedildiği kesin olarak tayin edilmemiş olan kelimeler yani müphemlerin anlamlarını araştırmayı konu eden Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi'nin amacı, sadece müphem sayılan kelimelerin medlullerinin ortaya konmasıdır. Amaç, şahıs, grup, eşya ve hayvan isimlerinin belirlenmesi, coğrafi bölge adlarının tespiti, sayı ve miktarla ilgili belirsizliklerin giderilmesidir³³. Hûd'un lugat ve nahiv ilimlerinde takip ettiği yolu, eserinden alacağımız örneklerle göstermeye çalışalım.

İsra suresinin 109. "...ağlayarak yüzüstü yere kapanırlar (Kuran okumak) onların saygısını artırır." ayetindeki خشوعا kelimesine bir delil getirmeksizin verdiği anlam Arap dili lugatlarının verdiği manadan pek uzaklaşmamaktadır. Hûd kalpte sabit olan korku diye manalandırıldığı خوشوع kelimesini, Yahya'nın görüşü olarak kabul etmektedir.³⁴

Nahl suresinin 72. "...ve sizi temiz gıdalarla rızıklandırdı. Onlar hala bâtila inanır, Allah'ın nimetlerine nankörlük mü ediyorlar?" ayetinde istifhamın delalet ettiği umumi mana verildikten sonra, Hûd الباطل kelimesinin "iblis" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu kelimenin manası, Arap dilinde "hâk" kelimesinin zıddı olarak anlaşılrsa da, hakka muhalefet etmede önder olan iblise de itlak edilebilir³⁵.

Yine Nahl suresinin 120. "İbrahim Allah'ı birleyerek Ona itaat eden bir ümmet idi..." ayetindeki قانتا مطيعا حنيفا kelimelerinin manası Arap diline uygun gelecek şekilde verilmiştir. Lugatler "kunût" için, taât, tûlu kıyam, sukût, huşu, dua manalarını vermişlerdir³⁶. Bu kelimenin manasının mûti ve itaat olduğu üzerinde, müfessirler hemen hemen ittifak halindedirler. "hanîf" kelimesine verdiği mana, bu kelimenin delalet ettiği geniş anlamın içerisine girer Müslüman alimlerin bu kelimeye verdikleri çeşitli manalar, birbiriyle tezat değil, aksine birbirine çok yakın, hatta birbirini tamamlar mahiyettedir³⁷.

İsra suresinin 81. "...zaten batıl yok olmaya mahkumdur." ayetindeki زهوقا kelimesine gidici manasını vermektedir³⁸.

³² Halis Albayrak, "Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *AÜİFD*, S. 32, Ankara 1992, s. 155-156; Hatice Teber, *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, el-Huvvârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi*, s.115.

³³ Albayrak, a.g. m., s.162.

³⁴ Yahyâ b. Sallâm, *Tefsir-i İbn-i Sallam* v. 14a; Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., II, 447.

³⁵ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., II, .379.

³⁶ İbn-i Manzûr, *Lisanu'l Arab*, II,74.

³⁷ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., II, 394

³⁸ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., II, 438

Ra'd suresinin 3. "Odur ki arzı uzattı, orada sabit dağlar ve ırmaklar varetti..." ayetindeki *مد الارض* ibaresini *بسطها* ile izah ettikten sonra, bu kelimeyi açıklayan başka bir kelimeyi de zikrederek, her üç kelimenin de aynı anlamda olduğunu göstermek ister³⁹.

Tevbe suresinin 82. "Artık kazanmakta olduklarının cezası olarak az gülsünler, çok ağlasınlar" ayetinin siyak ve sibâkına bakarak, ayete muhatap olan kimselerin münafıklar olduğunu söylemektedir. Bu ayetin manasının umumi olarak bütün insanları kapsadığını söyleyenler olduğu gibi, münafık ve kafirlere de tahsis edilebileceğini, Hûd'un ve Yahya'nın da bu görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır⁴⁰.

Hûd b. Muhakkem, TâHâ suresinin 38. "...Annene vahyedilene vahyetmiştik" ayetindeki "vahiy" kelimesinin peygamberlere gelen vahiyle aynı olmadığını belirtir. Annesine vahyedilen şeyin, kalbe atılan bir ilham olduğunu söyler. Buradan da anlaşılıyor ki müfessirimiz, bir kelimenin birden fazla manaya gelebileceği üzerinde durmaktadır⁴¹.

Yusuf suresinin 110 "...işte o zaman onlara yardımımız geldi..." ayetinde *نصرنا* kelimesine *عذابنا* anlamı vermektedir⁴².

Yasin suresinin 29. ayetindeki *صيحة* kelimesini *العذاب* ile⁴³ 61. ayetindeki *هذا صراط مستقيم* şeklinde açıklamaktadır⁴⁴.

El-En'am suresinin 50. "...De ki: körle, gören bir olur mu? Düşünmüyor musunuz?" ayetinde Hûd, cümlenin delalet ettiği manayı belirtir. Görenle görmeyenin durumunu, müminle kafirin durumuna benzeterek, hiç bunlar bir olabilirler mi? Demek suretiyle cümlenin istifhamiye olduğunu belirtmek ister⁴⁵.

Kehf suresinin 1. ayetinde ki takdim üzerinde durur ve onun normal şeklini bize gösterir⁴⁶.

Fussilet suresinin 37. "Gece ve gündüz, güneş ve ay Onun ayetlerindedir. Eğer Allah'a ibadet etmiyorsanız, güneşe de, aya da secde etmeyin. Onları yaratan Allah'a secde edin." ayetindeki onları yaratan *خلقهم* kullanıldı da neden *خلقهم* kullanılmadı sorusunu sorar. Eğer o, ayet kelimesine dönmeseydi *خلقهم* şeklinde olurdu. Zira müzekker ve müennes bir araya geldiklerinde, müzekker ona galip gelir demektir. Gece ve gündüz

³⁹ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., II, 293.

⁴⁰ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., II, 158.

⁴¹ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., III, 37.

⁴² Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., II, 291.

⁴³ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., III, 430.

⁴⁴ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., III, 438.

⁴⁵ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., I, 527.

⁴⁶ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., II, 450.

ikisi de müzekkerdir. Güneş müennes, ay müzekkerdir, diyerek bu esasa göre ibarenin *خلقهم* olması gerekirdi. Demek ki *خلقهم* lafzı, baştaki ayet kelimesine ait olduğu için müennes şekilde kullanılmıştır⁴⁷.

Fetih suresinin 16. “*Bedevilerden (seferden) geri kalmışlara de ki: siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağrılacaksınız. Onlarla teslim olunca kadar savaşacaksınız. Eğer emre itaat ederseniz Allah size güzel bir mükafat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi, yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğratır.*” ayetinin tefsirinde, onların mücadele edecekleri kavmin Hasan Basri’ye göre, İranlılar; Mücahide göre İranlı ve Rumlar olarak belirlenirken, bazıları onların Yemameliler ve Hevazinliler olduğunu söylemektedirler. Ayetin sonundaki, “*..yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğratır.*” İbaresini de el-Kelbi’den naklen, Hudeybiye günü olarak nakleler⁴⁸.

b) Asılları Arapça Olmayan Kelimelerin Tefsiri

Hûd, tefsirinde asılları Arapça olmayan kelimeleri, yani tefsir usûlündeki “Garibu’l-Kuran” meselesini ele almış, bu konuyu yeri geldikçe işlemeye çalışmıştır.

Mesela İsrâ suresinin 35. “*Ölçtüğünüz zaman, ölçüyü tam yapın, doğru terazi ile tartın..*” ayetindeki *القسطاس* kelimesinin, *العدل بالرومية* şeklinde lugat manasını verdikten sonra, kelimenin aslının Rumcadan geldiğini işaret etmektedir. Yine, eş-Şuara suresinin 182. ayetinde geçen aynı kelimeyi aynı ifadeleri kullanarak açıklamaktadır. Lugatlerde bu kelimenin mizan veya mizan’ul-adl olduğu söylenirse de, kelimenin aslının nereden geldiğine işaret edilmez⁴⁹. Fakat Fıkhü’l-Lugaya ait eserlerde⁵⁰ onun aslının Rumca olduğu kaydedilir⁵¹.

el-Kehf suresinin 31. “*..ince dibadan, kalın dibadan yeşil elbiseler giyerek koltuklar üzerine yasanırlar..*” ayetinde müfessirimiz, *استبرق* ve *سندس* in ne şekilde imal edildiklerini anlattıktan sonra, Kûfelilerden bazılarının “istabrak” kelimesinin Farsça “istebrah” kelimesinden gelmiş olduğunu söyler. Lugatlerde bu kelimenin manasını bildirdikten sonra, aslının Farsça olduğu kaydedilir. Hemen hemen bütün kaynaklar kelimenin aslının Farsça

⁴⁷ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., IV, 84.

⁴⁸ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., IV, 175.

⁴⁹ Cevherî, a.g.e.; I, 961; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, VI, 176; *İbn Müsenna*, Mecazu’l-Kuran, II, 90.

⁵⁰ Seâ’lebi, *Fıkhü’l-Luga*, s.199; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 267; Sicistâni, *Garibu’l-Kurân*, s.200; R. Dozy, *Dictionnaires Arabes*, II, 344; A.Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, s.238.

⁵¹ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., II, 419; III, 239.

olduğu hususunda hemfikirdirler⁵². Yalnız istibrak kelimesinin Farsça anlamının “istebreh”, “istikrah”, “istibrak” gibi kelimelerden gelmiş olması üzerinde değişik görüşlere sahiptirler⁵³.

Meryem suresinin 24. “*Altından ona şöyle seslendi, Üzülme Rabb’in alt tarafında bir su arkı var etti.*” ayetindeki سرى kelimesinin manasını verdikten sonra bu kelimenin aslının Süryanice olduğunu söyler. Lugatler⁵⁴ السري kelimesinin, küçük nehir, hurmaları sulamak için aralarında akıtılan su veya suyu sevk etmek için kazılan ark manalarına geldiğini söylemektedir⁵⁵.

Yine Hûd, Tâhâ suresinin ilk ayetindeki طه lafzına verilen manayı zikrettikten sonra, kelimenin aslının Nebatice olduğunu belirtmektedir. Bu kelimenin aslının Süryanice olduğunu söyleyenlerde vardır. Bu iki görüşe ilave olarak طه lafzının el-Leys⁵⁶ tarafından Habeşçe رجل يا رجل manası verildiğini görüyoruz⁵⁷.

Mü’minun suresinin 11. “*Onlar Firdevs’e varis olacaklar, orada ebedi kalacaklardır.*” ayetindeki الفردوس kelimesinin, cennetin isimlerinden biri olduğunu ve bu kelimenin kaynağının Rumca’dan geldiğini işaret etmektedir⁵⁸.

Kelime aslen Rumca olsa da, Araplar arasında bilinmekte idi, şeklinde ibareler vardır. es-Seâ’lebi⁵⁹ ve es-Suyûti⁶⁰ kelimenin aslının Rumca olduğunu ve “bostan” manasına geldiğini söylerler⁶¹.

Nûr suresinin 35. ayetindeki المشكاة kelimesini الكوة البيت demek suretiyle, bu kelimenin duvar içerisinde lamba veya mum konulan yer olduğunu ve bu kelimenin Habeşçe’den geldiğini kaydetmektedir⁶².

Hûd, Müzemmil suresinin 6. ayetinde ناشئة kelimesinin izahını ve onun aslının Habeş dilinden gelmiş olduğunu ve kelimenin Arap dilindeki kullanışları üzerinde durur⁶³.

⁵² Suyûti, *el-Muzhir fi Ulûmi’l-Luga*, Mısır, I, 266; İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, X, 5; el-Ezheri, , Kahire 1967, s.565; A.Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, s.58-59.

⁵³ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., II, 461.

⁵⁴ Cevherî, *es-Sıhah*, VI, 2375; Zebidî, *Tâcu’l-Arus*, X., 173-174.

⁵⁵ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., III, 11.

⁵⁶ İbn-i Manzur, a.g.e., .XIII, 512.

⁵⁷ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., III, 32.

⁵⁸ İbn-i Manzur, a.g.e., VI, 163.

⁵⁹ Seâ’lebi, *Fıkhü’l-Luga*, Mısır, 1317, s.199.

⁶⁰ Suyûti, *el-Muzhir*, I, 276.

⁶¹ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., III, 131.

⁶² Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., III., 180.

⁶³ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., IV, 429.

Yukarıda zikrettiğimiz lugavî ve nahvî örnekler Hûd'un tefsirinin her sayfasında rastlanılacak kadar çoktur. Müfessir Hûd, ayet içerisinde müphem olan kelimenin manasını bazen müstakil olarak, bazen de kelimenin manasını verdikten sonra, buna ait delilleri sunmaktadır. Kelimenin manası hakkında, birkaç şahıstan gelen rivayetleri bir araya toplamakta, bazen de bu rivayetlerden birini tercih etmektedir. İfadelerden anlaşıldığına göre, Hûd, Kuran'da asılları Arapça olmayan bazı kelimelerin bulunduğu inanmaktadır. Yine onun mühim yönlerinden biri, bazı kelime ve terkiplerin, Arap dilinde kullanıldığını ifade etmesi, kelime ve terkiplerin izahını yapan eski müfessirlerin görüşlerini sık sık izah etmesidir.

Burada şu önemli noktayı açıklamak uygun olacaktır. Kur'ân'da Arap dilinden başka bir dilin bulunup bulunmadığı hususunda, İslâm alimleri arasında görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Bazıları "Böylece onu Arapça bir Kuran olarak indirdik."⁶⁴ ve "Düşüncesiniz diye onu Arapça bir Kuran olarak indirdik."⁶⁵ ayetlerine dayanarak onda Arap dilinden başka bir dilin olmadığını söylemişler, bazıları ise Kur'ân'da Arap dilinden başka dillerden alınmış kelimelerin bulunduğunu iddia etmişlerdir. Çeşitli yollarla bu iki fikri uzlaştırmak isteyenler de az değildir. Mesela bunlardan Ebu Ubeyde, dildeki bir lafzın diğer dildeki lafza benzer olması fikrini savunur. "İstibrak" ve "istibrah" kelimelerinin Arapça ve Farsça'da aynı anlama gelmiş olmalarını örnek olarak verir⁶⁶. Dillerin aslının bir olduğu, bundan dolayı bazı kelimelerin arasında benzerlikler bulunmasının tabii olduğu söylenir. Bu iki fikri uzlaştırmaya çalışanlar arasında Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ı da görürüz. O, "Yabancı olduğu söylenen kelimeler aslında yabancıdır. Şunu da unutmamak gerekir ki, Araplar arasına giren yabancı kelimeler, Arap dili bünyesine göre şekil değiştirmiş ve Arap diline mâl edilmiştir. Bu gibi kelimelere yabancıdır demek de doğrudur, Arapça'dır demek de doğrudur."⁶⁷ şeklinde bir fikir ileri sürmektedir. Bu konuda gayret gösterenlerden biri olan el-Cevâliki de yabancı kelimeler için "Onlar asıl itibariyle yabancıdır, fakat hali hazırda Arapçadır."⁶⁸ demek suretiyle, bu iki zıt fikri uzlaştırmaya çalışmaktadır. Müfessirimiz Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin de eserinde, bazı kelimelerin aslının yabancı dillerden gelmiş olduğunu söylemesi veya nakletmesi, onun telifçi gruptan olduğunu gösterir⁶⁹.

⁶⁴ Taha, 20/113.

⁶⁵ Yûsuf, 12/2.

⁶⁶ Suyûtî, *el-Muzhir*, I.266-267.

⁶⁷ Suyûtî, a.g.e., I, 269.

⁶⁸ Suyûtî, a.g.e., I, 269.

⁶⁹ Daha fazla örnek için bkz. Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., I.41, 100, 103, 109, 111, 154, 470, 477, 529, 539; II, 65, 291, 423, 484, III, 33, 34, 35, 140, 150, 177, 348, 438, 442, 450, 451; IV, 60, 93, 146, 200, 392, 424.

c) Delil ve Nakillere İstinad

Müfessir Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, asılları Arapça olmayan kelimelerin tefsir ve tevillerini yaparken bazı nakillere başvurmuştur. O söz konusu nakilleri kendi görüşüne delil olarak getirmiş bunu da yer yer Kur'ân'ın ayetlerinden faydalanarak yapmıştır. Örneğin, Nahl suresinin 80. “..ve yünlerinden, yapağularından ve kıllarından bir süreye kadar (kullanacağınız) giyilecek, döşenecek eşya ve geçimlik yaptı” ayetini tefsir ederken Hûd, الاثاث kelimesi hakkında çeşitli şahısların fikirlerini söyledikten sonra, onların aynı manaya geldiği neticesine ulaşıyor. Lugatlarda bu kelime, mal, metanın hepsine ve ev eşyaları anlamına gelmektedir⁷⁰. Yine aynı surenin 79.ayetinde geçen في جو السماء lafzının arapça bir terkip olduğunu delillerle sunmaya çalışır⁷¹.

Kehf suresinin 8. ayetindeki جرزا صعيدا lafzının harap olmuş anlamına geldiğini söyler. Bazıları جزز kelimesinin ağaç ve nebatın yetişmediği yer olduğunu söylerler. Mücahit ise bu kelimeye her şeyden hali olan şey anlamını vermektedir. Hûd جزز kelimesinin bu manalara geldiğini ispat etmek için Secde suresinin 27. “kupkuru yerlere suyu ulaştırdığımızı...görmediler mi?” ayetini delil getirerek kelimenin bu manaya uygunluğunu göstermeye çalışır. Halbuki جزز kelimesi lugatte, yağmurun yağmaması sebebi ile bitkilerin harap olması anlamına gelir⁷². Hûd'un verdiği mana da bunun dışında değildir⁷³.

Kehf suresinin 40. “Belki Rabbim bana, senin bağından daha iyisini verir. Senin bağına ise gökten yıldırımlar gönderir de bağ kapkara bir toprak haline gelir.” ayetindeki زلقا فتصبح صعيدا لقا lafzına da bitki olmayan, hiçbir bitkinin yetişemeyeceği anlamını verir. Bu anlam lugat anlamına uygundur. Zira الزلق lugatta üzerinde hiçbir şey yetişmeyen araziye denmektedir⁷⁴. Bazıları, bir yerde hiçbir şey bırakılmamak suretiyle, mahsülün toplanması manasını da verir. Ebu Ubeyde ise kelimeye, ayağın tutunamadığı kaygan bir yer olarak manalandırmaktadır⁷⁵.

Hûd, Mü'minun suresinin 74. “Ahirete inanmayanlar ise, ısrarla yoldan çıkmaktadırlar.” ayetinin tefsirinde الناكبون kelimesinin bazı müfessirlere göre manalarını vermekte ve bunların aynı manaya geldiğini söyleyerek, hiçbirini tercih etmemektedir. Bu bakımdan Hûd'un tefsiri, bazen mana zenginliklerini içermektedir⁷⁶.

⁷⁰ Cevherî, *es-Sihah*, I,272; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, II, 110; İbn Müsennâ, *Mecazu'l Kuran*, I, 365.

⁷¹ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., II, 380-381.

⁷² Cevherî, a.g.e., II, 763-764.

⁷³ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., II, 451.

⁷⁴ Cevherî, *es-Sihah*, IV, 1491.

⁷⁵ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., II, 464.

⁷⁶ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., III, 146.

Hûd, Yasin suresinin 29. “sadece korkunç bir ses oldu..” ayetindeki الصيحة kelimesi hakkında kendi görüşünü vermeden, doğrudan el-Hasan el-Basri'nin bu kelimeye “azap” manası verdiğini zikreder.

Ahzap suresinin 1. “Ey peygamber, Allah'tan kork; kafirlere ve münafıklara itaat etme..” ayetini açıklarken والمنافقين ibaresindeki “و” harfinin atf olduğunu ve kendinden sonra gelen terkinin matuf olduğu yeri ve münafığın ne zaman bu sıfattan kurtulup ona itaat edilebileceğini izah ettikten sonra, bu izah esnasında kullandığı وليجة kelimesinin manasını izah etmeyi unutmaz⁷⁷.

Yine es-Saffat suresinin 11. “..Biz kendilerini yapışkan bir çamurdan yarattık.” ayetinde Hûd, müfessirlerin لازب kelimesinin izahı hakkında vermiş oldukları manaları lügavî yönden, bu kelimenin muradifi olan başka kelimelerle açıklar. Burada tercihten ziyade, müfessirlerin sözlerini açıklamaktadır. Hûd'un, bu kelimelerin aynı manada olduğunu söylemesi Arap diline muhalif değildir. Çünkü lugatlarda da bu kelimeler aynı manalarda kullanılmaktadır⁷⁸.

Kur'ân tefsiri faaliyeti gelişirken filologlar ve müfessirler Kur'ân'ın garip kelimelelerini ve kaide dışında kalan nahiv meselelerini kelimenin veya terkinin manasını daha açık bir şekilde izah etmek için eski Arap şiirine de başvurarak onlardan deliller getirmeyi metodik bir yol olarak görmüşlerdir. Eski Arap şiirinden delil getirme faaliyeti lügavî tefsir anlayışında önemli bir yere sahip olmuş ve bu yolla Kur'ân'ı tefsir etme anlayışı sahabe dönemine kadar indiği gözlenmiştir. El-Ferrâ, Me'âni'l-Kur'ân'ında, Ebû Ubeyde Ma'mer ibn-i El-Müsennâ, Mecâzu'l-Kur'ân'ında, Taberî, tefsirinde ayetleri yorumlarken eski Arap şiirlerine başvurmuş onlardan deliller getirmiştir⁷⁹.

Sonuç

Haricîlerin hitabetlerindeki yüksek kabiliyetleri, kullandıkları edebi dil ve etkileyici belâgat unsurları ve derin manalı yorumları onların son derece az sayıdaki yazılı eserlerine ve yaşamaya çalıştıkları Kur'ân'ın tefsirlerine de yansımıştır. Morfolojik/sarf, semantik/anlambilim, filoloji/lügat ve gramer/nahiv ilimleri kullanılmadan yapılacak tefsir çalışmalarının nihai hedef olan murâd-ı ilâhiyi anlama ve hayata tatbik etmek noktasında bir kısım eksiklikleri olacağı açıktır. Kur'ân'ı en doğru bir şekilde anlayabilmek ve bütüncül bir şekilde kavrayabilmek, onun yüksek belâgatının bilinmesine, nahiv ve lügavî/edebi özelliklerinin gerektiği gibi değerlendirilmesine bağlıdır.

⁷⁷ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, a.g.e., III, 351.

⁷⁸ Cevherî, *es-Sıhah*, IV, 1545.

⁷⁹ Cerrahoğlu, *Yahyâ ibn Sallam ve Tefsirdeki Metodu*, s. 155.

Kuzey Afrika'da tedvin döneminin ilk tefsirlerinden ve İbadîye tefsirlerinin de ilki sayılan Hûd ibn-i Muhakkem el-Huvvâri'nin Tefsiru Kitâbillâhi'l-Aziz adlı eseri, İbadîlerin tefsir anlayışları hakkında ilk bilgileri verirken aynı zamanda itikâdî ve siyasî bir fırkanın tefsir kültürüne örneklik yapması bu esere ayrı bir önem kazandırmaktadır. Bugün elimizde bulunan bu eser, tarihi bağlamı ve dildeki fesahat ve belagattaki üstünlüğü ile şöhret bulmuş Haricî geleneğe ait mezhebî tefsir tarihine ışık tutan bir kaynak mahiyetindedir. Bu yönü ile günümüz tefsir faaliyetlerine dil ve edebiyatın yanı sıra semantik açılardan pozitif katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çünkü tarihten günümüze tevarüs eden mezhebi yaklaşımların yansıdığı Kur'ân tefsiri çalışmalarındaki ihtilafların bir kısmının da Kur'ân'ın lügat, nahiv ve edebî sanatlarının anlaşılmasındaki farklılıklardan kaynaklandığı gözlemlenmektedir.

Kaynaklar

- Akbulut, Ahmet, "Haricîlğin Siyasî Görüşlerinin İtikadîleşmesi", *AÜİFD*, XXXI, Ankara 1989.
- Albayrak, Halis, "Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri" *AÜİFD*, XXXII, Ankara 1992.
- Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'l-Fırak)*, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, İstanbul 1979.
- Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm M. Harun, Mısır 1395.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Yahya b. Sellam ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara 1970.
- _____, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara 1968.
- _____, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1996.
- _____, "eş-Şeyh Hûd b. Muhakkem el-Huvvâri "Tefsiru Kitâbillahi'l Aziz" (Kitap tanıtma ve Tenkidi), *Diyanet İlimi Dergi*, XXIX, Ankara 1993.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-Luga ve's-Sihahî'l-Arabiyye*, Mısır 1376.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara 2003.
- Eşârî, Ebû Hasan Alî ibn İsmail, (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk.M. Muhyiddin, I-II, Beyrut 1995.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed, (379/980), *Tehzibu'l-Luğa*, Kahire 1967.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi, *İbadîyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983.
- _____, "Haricîler", *DİA*, XVI, İstanbul 1997.
- Kalkan, Gökçen, Cemâleddin el-Kasımî ve Tefsirdeki Metodu, Yayınlanmamış Doktor Tezi, Ankara 2007..

- Hizmetli, Sabri, "İtikadi İslâm mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme" *AÜİFD*, XXVI Ankara 1983. İbn Nedim, Muhammed, *el-Fihrist*, Kahire, trz
- İtfiyiş, Muhammed b. Yusuf, *Teysiru't-Tefsir*, Umman 1986.
- İbn Nedim, Muhammed, *el-Fihrist*, Kahire trz.
- İbn-i Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaleddin Muhammed, (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Mısır 1374/1955.
- İbn Sallâm, Yahyâ, (200/811), *Tesir-i Yahya*, (Yazma).
- İbnü'l-Esîr, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim, (630/1223), *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1965, III.
- Jeffery, A, *Materials for the history of the text of the Qur'ân*, Leiden 1937.
- _____, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Cairo 1937.
- Kırca, Celal, "Mezhebi Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslâmi Araştırmalar*, VI, Ankara Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000.
- El-Müberred, Ebû'l-Abbas, , *el-Kâmil fi'l-Edeb*, thk. M. Ahmed Dali, Beyrut 1406/1986.
- Se'âlibî, Ebû Mansur Abdülmelik, (29/1038), *Kitâbu Fıkhî'l-Luga*, Mısır 1318.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebîbekr, (911/1505), *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır
- Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdikerim, (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Seyyid Keylanî, Beyrut 1980.
- Teber, Hatice, *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. Ankara 2004.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981.
- Wellhausen Julius, *İslâmiyet'in ilk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, Ankara 1989.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer (538/1144), *El-Keşşâf an Hakâiki't-Te'vil*, Kahire 1373/1953.
- Zebîdî, Muhammed (1205/1790), *Tâcu'l-Arûs*, X. Mısır 1306.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirun*, Kahire 1381/1961.
- Zerkeşî, Bedrüddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır 1957.

al-Tafseer al-Nahwi and al-Tafseer al-Lughawi in Khariji's Tradition

Citation / ©- Teber, H. (2014). al-Tafseer al-Nahwi and al-Tafseer al-Lughawi in Khariji's Tradition, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 14 (1), 291-306.

Abstract- *From the first century one of the factors that speed up the interpretation movement in Islama re religious and polical sects. The first sect emerged is the Khawarij. Early Qur'anic exegetical literature and especially the philological and grammatical Works represent a written and genuine form of interpretation. Through the published book, the oldest of which is that of "Tafsiru Kitâbillahi'l-Aziz", we can get valuable information about the inception of this interpretation movement. We can observe the influence of semantics and grammatical aspects on this Khariji literature.*

Keywords- *Khariji interpretation, philological interpretation, symantics.*

SEMPOZYUMLAR – KİTAP TANITIMLARI

• SEMPOZYUMLAR

İbn Sa'd Sempozyumu

27 Nisan 2014, Siyer Araştırmaları Merkezi, Fatih Ali Emiri Efendi
Kültür Merkezi, İstanbul

Arş. Gör. Şükran ADIGÜZEL*

§§§

Ülkemizde siyer alanındaki çalışmalarıyla tanınan Siyer Araştırmaları Merkezi, İslam Tarihi'nin ve özellikle Siyer ilminin önde gelen şahsiyetlerinden *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir* eserinin müellifi İbn Sa'd (ö. 230/835) adına eserin dilimize çevrilmiş olması vesilesiyle 27 Nisan 2014 tarihinde Fatih Ali Emiri Efendi Kültür Merkezi'nde bir sempozyum düzenledi.

İki oturum halinde planlanan sempozyum, sabah saat 09.30'da, Kur'an-ı Kerim tilâvetiyle başladı. Ardından selamlama konuşmalarına geçildi. Bu kısımda ilk sözü sempozyum düzenleme kurulu başkanı ve aynı zamanda dilimize kazandırılan *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*'in editörlüğünü üstlenmiş olan İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Adnan Demircan aldı. Demircan, kültür tarihimizde önemli bir an yaşadığımızı, editörlüğünü üstlendiği bu çalışmanın yedi yıllık bir geçmişe sahip olduğunu, ayrıca onbeş mütercim in özverili katkılarıyla vücûd bulunduğunu ifade etti. Ardından Siyer Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı Mehmet Kaya selamlama konuşmasını yapmak üzere kürsüye geldi. Kaya, "*Büyüklerin Ayak İzleri*" üst başlığıyla 2010 yılında başlattıkları İslam Tarihi ve özellikle Siyer alanında emeği geçen mümtaz şahsiyetleri tanıtıcı programların dördüncüsünü icra etmenin sevincini yaşadıklarını belirtti. Daha sonra sempozyumun onur konuklarından olan Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı söz aldı. Kavakçı, İslam dünyasında

* Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: anustekin86@hotmail.com

kolektif çalışma ruhunun Batı dünyasına oranla cılız kaldığına işaret ederek bu çevirinin kolektif bir çalışma mahsulü olmasından büyük bir onur duyduğunu ve bu tür çalışmaların yaygınlık kazanması gerektiğini vurguladı. Selamlama merasiminin son bölümünde söz alan Siyer Araştırmaları Merkezi kurucusu Muhammed Emin Yıldırım ise tabakât ve ensâb ilminin İslam ilim dünyasının medâr-ı iftiharını olduğunu ve bu ilimlerin İslam medeniyetinin en büyük sermayesinin “insan” olduğu tezini fark ettirdiğini ifade etti.

Selamla konuşmalarının ardından Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Mehmet Şeker’in başkanlığında “İbn Sa’d, Hayatı ve Eserleri” başlıklı birinci oturuma geçildi. İlk olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Mehmet Özdemir, “İbn Sa’d’ın Yaşadığı Dönem ve Çevre” konulu tebliğini sundu. Slaytlar eşliğinde yapılan sunumda Özdemir, İbn Sa’d’ın yaşadığı yıllarda İslam coğrafyasında hüküm süren Abbasîleri siyasal, sosyo-kültürel ve ilmî açıdan tanıtıcı değerli bilgiler aktardı. İbn Sa’d’ın yaşamının büyük bir kısmını geçirdiği ve vefat ettiği yer olan Bağdat’ın o yıllarda ilim dünyası açısından önemine vurgu yaparak tebliğini tamamladı.

Oturumun ikinci konuşmacısı olan Marmara Üniversitesi öğretim üyelerinden Yrd. Doç. Dr. Mahmut Kelpetin “İbn Sa’d’ın Hayatı, Eserleri, Hocaları ve Öğrencileri” konulu tebliğini sundu. Kelpetin, İbn Sa’d’ın Fıkıh, Tefsir, Hadis ve özellikle Siyer alanında önemli kişilerden ders aldığını ve ilim dünyasına faydalı pek çok şahsiyetin kazandırılmasına vesile olduğunu ifade etti. Ayrıca İbn Sa’d’ın, hocası Vâkidî’nin vefatından sonra Bağdat’ın en meşhur fakih ve muhaddisleri arasında adının zikredildiğinden bahsetti. Tebliğin sonunda İbn Sa’d’ın günümüze kadar ulaşan eserleri ile farklı kaynaklarda ona nispet edilen ancak günümüze ulaşmayan eserleri hakkında da özet bilgiler aktardı.

“İbn Sa’d’ın *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*’i, Metodu ve Özellikleri” başlıklı üçüncü tebliği Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi emekli öğretim üyelerinden Prof. Dr. Mustafa Fayda sundu. Fayda, İbn Sa’d’ın eserinde ashâb-ı kirâmı beş tabaka halinde tanzim ettiğini belirterek, bu tür bir tanzimin ilk olarak Hz. Ömer’in divan teşkilatında yapıldığını, dolayısıyla ashâbın tabakalara ayrılması meselesinin Hz. Ömer’den ilham alınmak suretiyle ortaya çıktığını ifade etti. Bununla birlikte *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*’in, konu merkezli muhtevası ve siyer ile ashâbın hayatını birleştiren metodu açısından günümüze kadar ulaşan en eski ve en özgün eser olduğunun altını çizdi.

Birinci oturum Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Ahmet Önkal’ın sunduğu “İbn Sa’d’ın *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*’inin İslam Kültüründeki Yeri ve Önemi” başlıklı tebliğiyle tamamlandı. Bu tebliğde Önkal, eserin sadece siyer ve tarih alanında değil genel anlamda İslâmî ilimlerde çalışan ve araştırma yapan herkese hitap eden bir içeriğe sahip olduğunu belirtti. İslam tarihinin ilk iki asrındaki

kültürel mirasın aktarılması konusunda, "Siyer-İslâm Ansiklopedisi" hüviyetindeki *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*'in önemine vurgu yaptı.

Başkanlığını Fatih Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Hüseyin Algül'ün yaptığı "Kaynak Olarak *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*" başlıklı ikinci oturuma Kur'an tilaveti ile başlandı. Ardından İlk dönem siyer kaynakları alanındaki araştırmalarıyla tanınan Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Şaban Öz, "Siyer Kaynağı Olarak *Tabakâ't*" adlı tebliğini sundu. Öz, Türkiye'de ilk defa klasik dönem bir siyer müellifi adına sempozyum düzenlendiğini belirterek bu sebeple tarihî bir ana şahitlik edildiğini vurguladı. Tebliğinde siyer yazıcılığının ilk dönemlerini beş ana başlıkta değerlendirmek gerektiğini ifade ederek, İbn Sa'd'ın eserinin Karşılaştırmalı Nakil Dönemi'nin önde gelen özgün çalışmalarının başında yer aldığını ifade etti. Ayrıca eserin mu'cizât-ı Ahmediyye ve şemâil türünden rivayetleri tek bir başlık altında toplamasının, önemli bir diğer yönü olduğunu, bu anlamda siyer malzemesinin genişlemesinde İbn Sa'd'ın yadsınamaz bir konumu olduğu üzerinde durdu.

"İslam Tarihi Kaynağı Olarak *Tabakâ't*" konulu tebliği Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Adem Apak sundu. Apak, İslam Tarihi ve Siyer alanlarının birbirinden keskin sınırlarla ayrılacak disiplinler olmadığını, böylesi bir ayrımın sunî olduğunu ifade ederek İbn Sa'd'ın eserinin, ilk dönem İslam tarihi kaynaklarından olan İbn İshâk'ın *Sîre*'si, Vâkidî'nin *Meğâzi*'si sonrasında kronolojik olarak üçüncü sırada yer alan İslam tarihinin ilk dönemine ait en önemli kaynaklardan birisi olduğunu belirtti. Ayrıca bu eserin cahiliye, kadının toplumdaki konumu ve coğrafi detaylara yer vermesi dolayısıyla da mümtaz bir konuma sahip bulunduğunu vurguladı.

İkinci oturum Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden ve eserin mütercim heyeti arasında da yer alan Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin'in "Rivayet Geleneği Açısından *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*" adlı tebliğiyle devam etti. Keskin, Hadis ilminin temel kriterlerinden olan rivayet terminolojisi bağlamında *Tabakâ't*'in genel bir değerlendirmesini yaptı. Bu çerçevede klasik hadis kitapları kadar olmasa da oldukça yoğun bir sened kullanımının ve hadis terminolojisinin temel kavramlarının birçoğunun *Tabakâ't*'ta yer almış olmasının bu eseri, kendisinden önce yazılan siyer ve tarih eserlerinden farklı kıldığını altını çizerek sözlerini tamamladı.

Bu oturumun dördüncü ve son tebliğini ise "Tefsir Kaynağı Olarak *Tabakâ't*" başlığı ile Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden ve aynı zamanda *Tabakâ't*'in mütercim heyeti arasında da yer alan Prof. Dr. Hikmet Akdemir sundu. Akdemir, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*'de yaklaşık 400 küsur ayetin yer aldığını ve bunların içinde 300 kadar ayetin nebevî tefsir, sahabe kavli ve esbâb-ı nüzûl bilgilerini içeren rivayetlerle birlikte kullanıldığını belirtti.

İkinci oturumun bitmesi akabinde başkanlığını Prof. Dr. Mustafa Fayda'nın yaptığı Değerlendirme ve Kapanış kısmına geçildi. Bu bölümde Prof. Dr. Ahmet Önkal, İbn Sa'd'ın ilk ve özgün çalışmalara imza attığını bu açıdan gelenekler oluşturmuş bir müellif olarak kabul edilebileceğini ifade etti. Genel çerçevede sempozyumun başarılı geçtiğini belirterek, bu tür organizasyonların devamlı olarak düzenlenmesinin önemine değindi. Prof. Dr. Adnan Demircan ise *Tabakâ'l*'in neredeyse otuz yılı bulan Türkçe tercüme serüveni olduğunu ve Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kurucu dekanı Prof. Dr. Rami Ayas'ın eserin çevirisinde teşvik edici katkılarının bulunduğunu belirtti. Prof. Dr. Mehmet Şeker de *Tabakâ'l*'in günümüzde akademik araştırmalara malzeme sunması açısından önemine işaret etti. En son söz alan Siyer Araştırmaları Merkezi kurucusu Muhammed Emin Yıldırım ise "Klasik Bir Eser Nasıl Okunmalı?" üst başlığında bir değerlendirme konuşması yaparak bu konuda bazı prensiplere riayet edilmesi gerektiğinden bahsetti.

Alanının uzmanı bir heyet tarafından *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*'in Türkçe çevirisinin yayımlanması münasebetiyle düzenlenen bu sempozyum gerek gösterilen ilgi gerekse de bir ilk olma özelliğini taşıması bakımından son derece başarılı ve verimli geçmiştir. Bu durumun ülkemizde son dönemlerde siyere ve siyer araştırmalarına karşı gösterilen ilginin boyutlarıyla doğrudan alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Siyer alanında sivil ve resmi araştırmacıları/kurumları bir araya getiren bu tür sempozyum, panel, çalıştay ve kongre gibi ilmî faaliyetlerin artarak devam etmesi, Siyer ilminin de ülkemizdeki geleceğini belirleyecek, daha sağlam bir zeminde gelişimine katkı sağlayacaktır. Bu çerçevede sempozyumu düzenleyen ve eserin yayımını üstlenen Siyer Araştırmaları Vakfı'nın diğer birçok kurum ve kuruluşa örneklik teşkil etmesi yönündeki ümidimizi de son söz olarak eklemeliyiz.

Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi- Gönül Sultanları Buluşması

26-28 Mayıs 2014, Osman Gazi Üniversitesi Kongre Merkezi, Eskişehir

Arş. Gör. Aygül DÜZENLİ*

§§§

“Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti” etkinlikleri çerçevesinde, Kırmılı büyük düşünür İsmail Gasıralı'nın “*Dilde, fikirde, işte birlik*” sözüyle özetleyebileceğimiz, Türk dünyasındaki birlik arayışlarının bir yansıması olarak pek çok faaliyet düzenlenmiştir. “*Türk Dünyası Kültürel Değerleri Uluslararası Sempozyumu*”, “*Türk Dünyasında Kadın ve Moda Etkinlikleri*” ve “*3. Uluslararası Tatarların Tarihi Mirası Konferansı*” gibi Türk tarihi ve kültürünü tanıtmaya ve yaşatmaya yönelik pek çok etkinlik bu kapsamda değerlendirilebilir. 2013 yılı ile sınırlı kalmayan bu faaliyetler 2014 yılı içerisinde de devam etmiş ve “*Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi Gönül Sultanları Buluşması*” bunların en kapsamlılarından biri olmuştur. 26-28 Mayıs tarihlerinde *Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı* tarafından Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Kongre Merkezi'nde düzenlenen “Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi” protokolün yanısıra yurtiçi ve yurtdışından alanında uzman pek çok bilim insanı, akademisyen ve çok sayıda davetlinin katılımı ile gerçekleştirilmiştir.

Temel değerlerimizi, fikirleri ve çabalarıyla hayata geçiren, ruh dünyamızın miraslarının fikirlerini ve yaşantılarını bugün yararlanabilecek şekilde konuşmak, medeniyetimizin hamurunu yoğuran gönül sultanlarımız üzerinden, farklı kesimleri temsil eden ka-naat önderlerini bir araya getirmek ve fikir alışverişinde bulunmalarını sağlamak amacıyla 4 ayrı salonda 9 oturum şeklinde düzenlenen etkinlikte, 200'ü sözlü, 23'ü de poster olmak üzere toplam 223 adet tebliğ sunulmuştur. Ancak programın yoğun içerikli olması hasebiyle sunulan bütün tebliğlerden bahsetmek mümkün olmayacağından, programda ortaya koydukları farklılıklarla çeşitli açılardan öne çıkan birkaç tebliğe kısaca değinilecek diğerlerine de işaret edilecektir.

“Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi” protokol konuşmaları ile başladı. Açılış programındaki konuşmasına Sezai Karakoç'a ait “Zamana Adanmış Sözler” adlı şiiri ile başlayan Gıda, Tarım ve Hayvancılık Bakanı Mehdi Eker, nasıl ki bilimler geleceğin inşasında

* Çukurova Üni. İlahiyat F. Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: tuana57_87@hotmail.com

bir yöntem olarak kullanılıyorsa, kültürlere ait değerlerin de geleceğin inşasında kullanılması gerektiğini belirtirken, Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez ise “İlimimiz çoğaldı, âlimlerimiz azaldı. Bilgimiz çoğaldı ama bilgilerimiz azaldı.” diyerek bu toplantının bilgece bir söz, bilgece bir duruş ve bilgece bir davranışa vesile olması temennisinde bulunarak kürsüden ayrıldı. Konuşmasında Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Harakânî hazretlerinin, “*Hiçbir şey bilmediğini anlayınca kadar herkes bildiği ile övünür. Hiçbir şey bilmediğini anlayınca bilgisinden utanır. İşte o zaman marifeti kemâle erer.*” sözlerini hatırlatan Harakânî Vakfı Başkanı Yavuz Uzgur, İslam'ın dünyayı zulümden arındırmak için bize yol gösterdiğini ve Gönül Sultanlarımızın İslam'ın kalbi olduğunu, bin yıldır Gönül Sultanlarımızın ıstıraplarımızı dindirmek için bizi sardığını, dıştan içe, zahirden batına yolumuzu aydınlattığını anlatan konuşmasıyla dikkat çekti.

Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu başkanlığındaki açılış oturumunda, Prof. Dr. Abdurrahman Güzel, “*Dini Tasavvufî Türk Edebiyatı*”, Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç, “*İbni Arabî*”, Prof. Dr. Ahmet Akgündüz, “*Bedüzzaman ve Günümüz Problemleri Hakkındaki Tavsiyeleri*” adlı tebliğlerini sundular. Prof. Dr. Abdurrahman Güzel, konuşmasında Türk Edebiyatı'nın önemli bir bölümünü oluşturan Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı'na uzun yıllar Tekke Edebiyatı denildiğini ancak Yunus'u hiçbir tekkeye sığdırmanın mümkün olmadığını, bu nedenle Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı'nın dünle bugünü birbirine bağlayan geniş bir çerçevesinin olduğunu belirtti. Ayrıca haklı bir tespitle edebiyattan dini ve tasavvufu çıkardığımızda elimizde kalacak olanın ancak boş bir kovan olacağını vurguladı.

Programın diğer oturumlarında emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Süleyman Uludağ ise, “*Nefehâtü'l-üns*” başlıklı tebliğinde bilge ve hakîm/hekîm kavramları üzerinde durmuş, tarih boyunca hikmet kelimesine yüklenen anlamlar üzerinden bilge diyebileceğimiz şahsiyetlerin sahip olması gereken özelliklere değinmiştir. Prof. Dr. Nevzat Tarhan ise, “*Travma Dönemlerinde Anadolu Bilgelerinin Rolü*” adlı tebliğinde, davranışlar üzerinden duyguyu eğitimi yapılması gerektiğini ve artık çağımızın bir gereği olarak iyi insan yetiştirmenin iyi mühendis yetiştirmekten daha önemli olduğunu söylemiştir.

Zirve'de Kâşgarlı Mahmud, Yusuf Has Hâcip, Yükneklî Edip Ahmet, Hoca Ahmet Yesevî, Âhî Evran, Abdulkadir Geylanî, Şâh-ı Nakşibend, Ali Şîr Nevâî, İmam Cafer Sâdık, Hacı Bektaş Velî, Hacı Bayram Velî, Pir Sultan Abdal, Sadreddin Konevî, Sarı Saltuk Gazî, Yûnus Emre, Mevlâna Celâleddin Rûmî, Nâbi, Aziz Mahmud Hüdâyî, Erzurumlu İbrahim Hakkî, Mevlâna Hâlid Bağdâdî, Said Nursî, İsmail Gaspıralı, Bahtiyar Vahapzâde, Mehmet Akif, Aliya İzzet Begoviç... gibi Türk tarihi ve kültüründe önemli bir yere sahip isimlerle ilgili pek çok tebliğ sunulmuştur. Bu tebliğlerde bilge şahsiyetlerin hayatları, dinî, tasavvufî ve ahlâkî düzlemde fikir dünyaları, gelecek nesillere miras bıraktıkları eserleri ve bu eserlerinde vurguladıkları millî ve manevî değerler ile ortak dil, kültür ve değerleri korumaya dair nasihatleri üzerinde durulmuştur.

Zirve'de Türk kültürünün bilge şahsiyeti olan Nasreddin Hoca da unutulmamış ve Prof. Dr. Fethi Gedikli, "*Nasreddin Hoca Fıkralarında Kadı İmgesi*" tebliği ile, Yrd. Doç. Dr. Gökhan Tarıman Cenikoğlu, "*Türk Dünyasında Nasreddin Hoca*" tebliği ile, Yrd. Doç. Dr. Zülfikar Bayraktar, "*Nasreddin Hoca Üzerine Problemler*" tebliği ile, Doç. Dr. Süleyman Dönmez ise, "*Bir Bilge- Filozof Olarak Nasreddin Hoca*" adlı tebliği ile Hoca Nasreddin'i farklı açılardan ele almışlardır. Ancak Doç. Dr. Süleyman Dönmez'in tebliği "Bilgin, bildiğini bilen, filozof, bilmediğini bilendir." sözü bağlamında, Nasreddin Hoca'nın bilgeliğini felsefi bir düzlemde ele alması, fıkralarıyla zihinlerimize yer eden hocanın arka planda kalan bir yönünü ortaya çıkarması bakımından dikkat çekici olmuştur.

İsimleri ve eserleri ile ulusal veya uluslararası sahada ön plana çıkmış kimseler yanında, adına aşına olmadığımız, eserleri ve görüşlerinden bu zamana kadar mahrum kaldığımız ancak her yöredeki Türklüğün yükseltilmesine gönül vermiş, faziletli insan modelimizin kâmil misalleri olan şahsiyetler de zirvede konu edinilmiştir. Yrd. Doç. Dr. Nurgül Sucu "*Sâhibü'l-Vefâ Hâce Mûsâ Topbaş Hazretleri*", Prof. Dr. Mehmet Atalan, "*Viranî Baba'nın Fakr-Nâmesinde Tasavvufî Unsurlar*", Dr. Necdet Yılmaz, "*Mehmet Zâhit Kotku*", Doç. Dr. Bekir Tatlı, "*Türk-İslâm Davasının Büyük Mütefekkeri Mehmet Feyzî Efendi ve Türk Dünyasına Birlik Reçetesi: İslâmiyet Ruhumuz, Türklük Bedenimizdir.*", Doç. Dr. Burhan Baltacı, "*Dinî ve Millî Tefekkürü Bütün Olarak Sunan Bir Bilge Şahsiyet "Mehmet Feyzî Efendi"*", Yrd. Doç. Dr. Veli Savaş Yelok, "*Feyzulla Hocayev ve Cedit Hareketi*" adlı tebliğleriyle bu şahsiyetlerden bazılarını tanımamıza vesile olmuşlardır.

Doç. Dr. Salih Yılmaz tarafından sunulan "*Türk Mitolojisinde Bilgelik*" ve Güllü Yoloğlu'nun "*Müçize, Keramet, Firasat Sahipleri, İstidraç, Şamanlık*" adlı tebliğleri ele aldıkları konular bakımından dikkat çekerken, Prof. Dr. Emine Yeniterzi'nin "*Mevlâna'nın Mesnevi'sinde Zekâ Değerleri*" adlı tebliği, Mesnevî'den alınan ve zeki dost edinmenin önemine vurgu yapan ilginç ve eğlenceli hikâyeleriyle sempozyuma renk kattı.

Zirve'ye katılan her ülkeyi temsilen bir kişinin katıldığı Prof. Dr. Abdurrahman Güzel başkanlığındaki kapanış oturumunda ise, başarılı bir şekilde tamamlanan bu zirvenin bundan sonraki çalışmalar için bir adım olduğu, bu zirvede bütün Türk bilgelerini konu edinmenin mümkün olmadığı ancak bunun bir ilk olarak kabul edilmesi ve genişletilerek düzenli aralıklarla tekrarlanması arzusu dile getirildi. Etkinliğin amacının yalnızca bilgilerimizi anmak değil, bunun da ötesinde yeni bir medeniyet hamlesine temel teşkil edecek kurucu değerleri ortaya koymak olduğu belirtildi. Prof. Dr. Abdurrahman Güzel, zirvede sunulan tebliğlerin en kısa sürede kitap olarak yayınlanması ve dağıtılması gerektiğini belirtti. Ayrıca bu zirvenin ürünü olarak kapsamlı bir "*Türk Dünyası Bilgeler Ansiklopedisi*" hazırlayacak bir bilim ve danışma kurulunun oluşturulması ve çalışmalara başlanması temennisinde bulundu.

Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi Genel Koordinatörü İbrahim Akgün ve Akademik Koordinatörü Dr. Emek Üşenmez başta olmak üzere emeği geçen herkese teşekkür ediyor ve birkaç nesil sonra sahip olduğumuz değerleri unutma tehlikesinin bulunduğu bir dönemde, medeniyetimizin inşasındaki güzellikleri ve değerlerimizi keşfedebileceğimiz, el birliği, güç birliği ve ortak bir akılla konularına hâkim insanların rehberliğinde, ortak noktalarımızı bulup, onları daha da öne çıkarabileceğimiz millî ve manevî heyecanlarımızı yeniden uyandıracak bu gibi organizasyonların devamını diliyoruz.

• KİTAP TANITIMLARI

Tehzibü'l-Ahlâk (Yahya İbn Adi)

Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM*

Tehzibü'l-Ahlâk (Ahlak Eğitimi, Metin-Çeviri), Yahya İbn Adi,
çev. Harun Kuşlu, ed. İlhan Kutluer,
T. C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, LVI+109 s.

§§§

Yahya İbn Adi bugün Irak sınırları içerisinde yer alan Tikrit'te Hristiyan bir ailede yaklaşık olarak 893 yılında doğmuş ve 974 yıllarında Bağdat'ta ölmüştür. Özellikle Yunan filozoflarının eserlerinin tercüme edilmesiyle Yunan kültür mirasının sonraki dönemlere nakledilmesi ve yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bunun yanında yazdığı şerh ve telif eserleriyle döneminin entelektüel bir kişiliği olarak da kendini göstermiştir. Felsefi eserleri yanında Hristiyan teolojisiyle ilgili eser de vermiştir. Fakat filozof *Tehzibü'l Ahlak* ve *Makale fi't-tevhid* adlı eserleriyle tanınmaktadır. Dolayısıyla çevirisi yapılan bu eserin yanında Hristiyan teolojisinin teslisle ilgili görüşlerini özellikle Aristotelesçi bir yorumla açıkladığı *Makale fi't-tevhid*'in de çevrilmesi Yahya İbn Adi'nin düşüncesinin daha iyi öğrenilmesi ve anlaşılmasına sebep olacaktır.

Yahya İbn Adi *Tehzibü'l Ahlak*'da Yunan düşüncesinin etkisinde ahlakla ilgili görüşlerini sunmaktadır. Bu, aslında sadece Yahya İbn Adi'de olan bir durum değildir. Aynı husus ilk İslam filozofu olarak değerlendirilen Kindi'den itibaren İslam coğrafyasının tamamında görülen ahlak felsefesiyle ilgili eserlerin genel karakteridir. Bu dönem eserlerinin hemen hepsi aynı konuları Aristoteles ve Platon ekseninde ele almış ve değerlendirmişler-

* Sakarya Üni. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: tyildirim@sakarya.edu.tr

dir. Dolayısıyla Yahya İbn Adi de yazdığı eserde farklı şeyler söylememiştir. Bu noktada eserin başlığından Yahya İbn Adi adını kaldırıp Farabi veya İbn Miskeveyh adını koymak çok yadırganacak bir değişiklik meydana getirmeyecektir. Zaten Farabi, Yahya İbn Adi'nin hocası İbn Miskeveyh de öğrencisi olarak değerlendirilir. Diğer İslam filozoflarının ahlak felsefesiyle ilgili yapılan bütün eleştiriler aynı şekilde Yahya İbn Adi için de yapılabilir; aynı övgüler Yahya İbn Adi için de söylenebilir. Yayımcının kitabın tanıtımında da belirttiği gibi; "İslam coğrafyasında yetişmiş Hristiyan bir düşünür olan Yahya İbn Adi'nin bu eseri, İslam medeniyetinin gök kubbesinde nefes alıp vermiş filozoflarından birinin, Hristiyan da olsa bu kültür ve medeniyete mensubiyet bilincini gösteren çarpıcı örneklerden biridir." Bu durum aslında dönemin ve bölgenin ruhuyla alakalıdır. Yahya İbn Adi'nin çağının ele alınan ve üzerinde tartışılan konularının kendi eserlerinde ifade bulması doğaldır. Bu meyanda Musa bin Meymun da ele alınabilir. Yahudi kökenli olan bu filozof ve teolog da aynı şekilde Farabi'den etkilenmiştir ve İslam coğrafyasında yaşamıştır. Yazdığı eserlerde Yunan etkisi kadar Farabi'nin de etkisi olduğundan düşüncelerinin büyük bir kısmının bizim kültürümüze yabancı olamayacağını söyleyebiliriz. Bununla söylenmek istenen ifadelerin hepsinin aynı noktaya matuf olduğu değildir. Belirtmek istediğimiz felsefe şemsiyesi altında söz söylemeye başladığında özellikle aynı kültürde yaşıyorsanız dini yönelimleriniz farklı olsa da ele alacağınız mevzular ve değerlendirme noktaları birbirine yakın düşecektir. Sonuç olarak eser hem İslami hem de Hristiyan çevrede etkili olmuştur. Çünkü Yahya İbn Adi insanın nihai sonu ve bilgide bulunduğu mutluluk konusuyla ilgilenmiştir. Bu konuda en önemli farklılığın kötülüğün kökeni hakkındaki -özellikle Hristiyan düşüncesine uygun değerlendirmelerde olduğu görülmektedir. Fakat daha sonraki dönemde ve özellikle Tusi sonrası İslam düşünürlerinde de kötülüğün kökeni hakkında benzer değerlendirmelerin görüldüğünü belirtmek gerekir.

Eser çevirmen tarafından yazılan önsöz ve giriş kısmından sonra Arapça ve Türkçe metin karşılıklı olarak basılmıştır. Eserin içeriği genel usule bağlı kalınarak önce ahlakın tarifi, nefsin tarifi ve güçleri, fazilet ve reziletler, ahlak eğitimi (şehevi, gadabi ve akli nefsin) ve ahlaki yetkinliğin ne olduğu konusu ele alınmıştır. Bu noktada özellikle farklı olarak 'hem fazilet hem de rezilet olan huylar'a ayrıca değinmesi görülmektedir. Fakat eser özellikle yazarın insan nefsiyle (ruh) ilgili görüşü üzerine temellenmektedir. Bu noktada insan nefsinin de 3 bölüme ayırmaktadır. Bunlar şehevi nefis, gadabi nefis ve akli nefis. İlk nefis olan şehevi nefis düşük bir mertebede olduğu için bu hem insan hem de diğer hayvanlar tarafından paylaşılmaktadır. Sonuncu nefis olan akli nefis ise asildir ve insan olmanın

ayırt edici özelliğidir. İlk nefsi takip etmek kişiyi kötülüğe ve bilgisizliğe düşürür. Sonuncusunu takip etmek ise insanı iyiliğe ve mutluluğa götürür. Bütün insanlar doğal olarak akletme kapasitesine sahiptir. Fakat bazıları bu kabiliyeti kullanırken bazıları kullanmazlar. Bu durum akli bilimler öğrenilerek gerçekleşecek bir şey de değildir. Dolayısıyla ahlaki yetkinlik zor olan yani gerçekleştirilmesi ideal olan bir durumdur. Kişi eğer faziletleri alışkanlık haline getirirse o zaman bu güzel davranışlar onda bir huy ve tabiat halini alır. Bu noktada yazarın son cümleleri kitabın amacını ortaya koymaktadır: “Burada anlatılanları iyice inceleyip tahkik eden ve muhtevasını anlayıp bu konuda zihin yoran kimseye yaraşan şey, bölümler içinde anlatılanları uygulamaya ve onları yöntem edinerek huylarını yönetmeye çalışmaktır. İnsanlar bütün gayretleriyle nefislerini yetkinleştirmeye çalışmalı ve olgunluğa ulaşmak için gevşeklik göstermemelidir. Zira olgunluğa ulaşabilecek birinin noksan olması ve yetkinlikten aciz kalması kötü bir durumdur” (s.100).

Eserin muhtevasına bakıldığında şu soru sorulabilir; 10. asırda yazılan bu eser günümüze ne sunmaktadır? Bazı şeyler vardır ki, bunlar dünya döndükçe önemlerini devam ettirecektir. Erdemler ve bunların ne olduğu ve insanın onlara nasıl sahip olacağı gibi. Bu eser de kendi zamanında insanlara bunu sunmaya çalışmaktaydı bugünde aynı amacı gerçekleştirecek niteliğe sahiptir. Aslolan kişinin bunları almaya ve gerçekleştirmeye istekli olmasıdır.

Eser son derece sade ve anlaşılır bir dille belirttiğimiz konuları açıklamaktadır. Fakat eserin edinilmesi noktasında bazı sıkıntılar bulunmaktadır. Bu durum hakkında yapılacak bazı faaliyetler -özellikle internet alanında satışa sunulması gibi- eserin daha geniş bir okur kitlesine ulaşmasını sağlayacaktır.

Aydınlı Bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı (M.Ş. Baş)

Arş. Gör. Aygül DÜZENLİ*

Okur Akademi Yayınları, İstanbul, Mayıs 2014

§§§

"Belf dîrler bize deli bütün sırr bizdedir belf
Ânuîçün olmuşuz velî bize uşşâkiler dîrler"
Ömer Hulûsî

Mehmet Şamil Baş tarafından hazırlanan "*Aydınlı Bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı*" isimli eser, "*Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı (inceleme-metin)*" adlı doktora (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. İlhan Genç, 2013) çalışmasının gözden geçirilmiş halidir. Tasavvuf Anabilim Dalı'nın önemli isimlerinden Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç'ın takrizi ile taçlandırılan kitap, "*Ömer Hulûsî'nin Yaşadığı Dönem*", "*Ömer Hulûsî ve Uşşâkîlik*", "*Ömer Hulûsî Dîvânı-İnceleme*" ve "*Tenkitledi Metin*" başlıklarını taşıyan dört bölümden müteşekkildir.

Birinci bölümde, Ömer Hulûsî'nin yaşadığı çağın tarihî ve kültürel şartları ile bu koşulların onun hayatı üzerindeki etkisini ortaya koymak amacıyla şairin yaşadığı dönem çevre ve mensubu olduğu tasavvufî anlayış üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümde, Hüseyin Vassâf'ın "*Sefîne-i Evliyâ*"sı, İbrahim Güz'ün hazırladığı "*Gayb-ı Hayat*" adlı eseri, divanda yer alan manzumeler ve Leman Barıştıran'ın şahsî kütüphanesinden temin edilen mektuplar vasıtasıyla Ömer Hulûsî'nin hayatı hakkında bilgi verilmiştir. Bu bölümde Ömer Hulûsî'nin hayatı ile ilgili hikâyelere ve halkın karşılaştığı önemli gelişmelerin sonraki nesillerce şeyhin kerametine bağlandığı aktarımlara yer verilmiş ve böylece metne renk katılmıştır. Ardından edebî şahsiyeti, tasavvufî görüşleri ve mensubu bulunduğu Halvetiyye'nin bir kolu olan Uşşâkiyye tarikatı ve silsileleri ayrıntılı bir şekilde ele alınmış, Ömer Hulûsî'nin

* Çukurova Üni. İlahiyat F. Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: tuana57_87@hotmail.com

tarikatla ne derece münasebeti olduğu, bu münasebetin şairin şiirini ne derece etkilediği ve kendisine atfedilen Nâzenîn-i Uşşâkiyye'nin mahiyetinin ne olduğu ortaya konulmuştur. Yine burada bazı kaynaklarda Bektâşî olarak nitelenen Ömer Hulûsî'nin, Uşşâkî olduğu gerek divanda yer alan manzumelerden gerekse Ömer Hulûsî'nin hayatı hakkında bilgi veren "Gayb-ı Hayat" gibi eserlerden faydalanılarak ispatlanmaya çalışılmıştır.

"Ömer Hulûsî Dîvânı-İnceleme" adlı üçüncü bölümde yazar divanın şekil, muhteva, dil ve ifade özelliklerine değinmiştir. Ardından *Dîvân*'da sıklıkla kullanılan ve anlam örgüsüne katkıda bulunan mefhumları açıklama yoluna gitmiş ve alanda yapılan diğer çalışmalardan farklı olarak *Dîvân*'da yer alan dinî-tasavvufî unsurları ayrı ayrı ele alıp incelememiştir. Bu bölümde tenkitli metin hazırlamakla yetinmeyen yazar divan metninin daha iyi anlaşılması için divanda yer alan tasavvuf ehline has "el alma", "ders değiştirme" gibi usûl ve erkânı açıklamış, öne çıkan kavramları tahlil etmiştir. Yezid, 12 imam ve Hz. Lokman gibi divanda sıklıkla zikredilen şahısları ve bu şahısların metinde zikredilme sebeplerini belirtmiş, gerek telmih gerekse iktibas yoluyla divanda kullanılan ayet ve hadisleri metne kattıkları anlamlar bağlamında değerlendirmiştir.

Yazar, Ömer Hulûsî Dîvânı'nın tenkitli metninin yer aldığı dördüncü bölümde, güvenilir bir metin teşkili için kütüphanelerde ve şahıs elinde bulunan bütün nüshaları tasnif ve tavsif ederek "edisyon kritik" yöntemiyle müellif hattına en yakın dîvân metnini oluşturmaya çalışmıştır. Bu çalışma ile Ömer Hulûsî'nin bilinen tek eseri olan ve 49 farklı aruz kalıbı kullanarak tasavvufî öğretilerini aktardığı 651 manzûmeden müteşekkil *Dîvân*'i akademik bir düzlemde ele alınarak ilim dünyasına kazandırılmıştır.

Ömer Hulûsî'nin gerek *Dîvân*'ının neşredilmesi gerekse hayatıyla ilgili bilgiler verilmesi tasavvuf geleneğimiz açısından da büyük önem arz etmektedir. Zira Ömer Hulûsî, XIX.yüzyılda Bektâşî tekkelerinin kapatılarak, bu yolun müntesiplerine başka tarikat şeyhlerinin şeyh olarak atandığı bir dönemde, kimi Bektâşî neşvelerini özümseyişi ile Tarîk-i Nâzenîn (Bektâşiyeye) ve Uşşâkiyye arasında kabul edilebilecek olan Nâzenîn-i Uşşâkiyye'nin temellerini atmıştır. Günümüzde varlığını devam ettiren bütün Uşşâkî silsileleri de Ömer Hulûsî'ye dayanmakta ve Manisa'daki hariç hepsi Ömer Hulûsî'nin halifesi Hüseyin Hakkı Kasabavî'den gelmektedir. Uşşâkî tarikatı için böylesine mühim bir şahsiyet olan Ömer Hulûsî'nin hayatı, tasavvufî görüşleri ve Nâzenîn-i Uşşâkîlik ile ilgili kapsamlı bilgiler veren bu eser ilim dünyasında önemli bir boşluğu dolduracak ve diğer Uşşâkî şeyhleri ile ilgili de akademik çalışmaların yapılmasına zemin hazırlayacaktır.

YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle yayın kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Çalışmalar üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır.
6. Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
9. Dergide yayımlanması istenen yazılar ilahiyatdergi@cu.edu.tr adresine e-posta yolu ile gönderilmelidir.
10. Yayımlanacak yazılar ekler de dâhil olmak üzere teorik çalışmalar için 25 (yirmi beş), uygulamalı çalışmalar için 30 (otuz) dergi sayfasıyla sınırlıdır.
11. Yazıların sonuna 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve İngilizce özet eklenmelidir.
12. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler özetin altına yerleştirilmelidir.
13. Çeviriler orijinal metinleri ile gönderilmelidir.
14. Yazılarda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
15. Dergiye gönderilen yazılar **3 nüsha** olarak ve 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.