



**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

**Hakemli Dergi**  
**Review of The Faculty of Divinity**  
**Atatürk University**

**Yıl: 2007**

**Sayı: 27**

**Atatürk Üniversitesi**  
**İlahiyat Fakültesi – 25240/ERZURUM**

**Tel: 0 442 236 09 51**

**Fax: 0 442 236 09 53**

**e-mail: erilfak@atauni.edu.tr**

Atatürk Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi  
27/2007

**DERGİNİN SAHİBİ**  
Prof. Dr. Bahattin KÖK (Dekan)

**YAYIN KURULU**  
Prof. Dr. Ali EROĞLU (Başkan)  
Prof. Dr. Bahattin KÖK  
Prof. Dr. Sadık KILIÇ  
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN  
Doç. Dr. Selçuk COŞKUN  
Arş. Gör. Dr. Sinan ÖGE

**Dizgi ve Tasarım**  
Doç. Dr. Selçuk COŞKUN  
Arş. Gör. Dr. Sinan ÖGE

**Kapak**  
Güven Matbaası / Erzurum

**Baskı**  
Yılmaz GÜZELBOYACI  
Hikmet ÖZDEMİR

**Baskı Tarihi: Haziran-2007**

## SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. M. Zeki AYDIN  
Prof. Dr. Sadık KILIÇ  
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ  
Prof. Dr. Osman TÜRER  
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU  
Prof. Dr. Arif YILDIRIM  
Prof. Dr. Orhan ATALAY  
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR  
Prof. Dr. Nevzat YANIK  
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ  
Prof. Dr. S. Kemal SANDIKÇI  
Prof. Dr. İbrahim BAYRAKTAR  
Prof. Dr. Bahattin KÖK  
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE  
Prof. Dr. Faruk KARACA  
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL  
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN  
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU  
Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN  
Prof. Dr. Abdusselam ULUÇAM  
Doç. Dr. Hanefi PALABIYIK  
Doç. Dr. Selçuk COŞKUN  
Doç. Dr. Şehmuz DEMİR  
Doç. Dr. İbrahim YILMAZ  
Doç. Dr. Abbas ÇELİK  
Doç. Dr. Ahmet Ali BAYHAN  
Doç. Dr. Haldun ÖZKAN

## İÇİNDEKİLER

### Makaleler

**İMAMİYYE ŞİASİ'NİN MUT'A NİKAHI UYGULAMASINA KARŞI AHMET  
FEYZİ'NİN ELEŞTİRİLERİ** ♦ 1-16

*Prof. Dr. Sayın DALKIRAN*

**ORGAN BAĞIŞININ DİNİMİZDEKİ YERİ** ♦ 17-30

*Prof. Dr. H.İbrahim ACAR*

**CAHİLİYE DÖNEMİ VE İSLAM'IN İLK YILLARINDA  
OKUMA-YAZMA FAALİYETLERİ** ♦ 31-68

*Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK*

**Şİ'A'NIN KUR'ÂN YORUMU VE EHL-İ SÜNNET'LE Şİ'A ARASINDA  
YAKINLAŞMA ÇABALARI** ♦ 69-98

*Doç. Dr. Ahmet ÇELİK*

**HZ. PEYGAMBER'İN MESCİDDE YAPTIĞI SOHBETLER** ♦ 99-123

*Doç. Dr. Mustafa AĞIRMAN*

**HATIRALARLA SIBYAN MEKTEPLERİ** ♦ 125-135

*Doç. Dr. Abbas ÇELİK*

**TİLÂVET ÂDÂBİ** ♦ 137-160

*Yrd. Doç. Dr. Ali YILMAZ*

**KUR'AN ve HADİSLERDE BELÂ KAVRAMININ ANLAM ALANI ÜZERİNE  
SEMANTİK BİR İNCELEME ♦ 161-177**

*Yrd. Doç. Dr. Yusuf ÇELİK*

**HADİSLERDE LAFİZ İHTİLAFINA FARKLI YAKLAŞIMLAR VE ÇÖZÜM  
METODLARI ÜZERİNE ♦ 179-201**

*Öğr. Gör. Dr. Harun ÖZÇELİK*

**KUR'ÂN-I KERİM'İN TEMEL MUHTEVASI ÜZERİNE ♦ 203-219**

*Okt. Dr. Hasan YILMAZ*

**GELİŞİM VE EĞİTİME KUR'ÂN MERKEZLİ BİR YAKLAŞIM ♦ 221-231**

*Okt. Dr. Falz KALIN*

**TÂRİHİ BİR YANLIŞIN DÜZELTİLMESİ ♦ 233-244**

*Doç. Dr. Mustafa AĞIRMAN*

**OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SAVUNMA SİSTEMİ OLARAK TABYA  
MİMARISI ♦ 245-270**

*Dr. Osman ÜLKÜ*

**ORTA ÇAĞIN HRİSTİYANLIK ÖĞRETİSİNDE**

**MERYEM ANA YÜCELTMESİ ♦ 271-305**

*Dr. Kürşat Haldun AKALIN*

**Çeviri**

**BİNBİR GECE [MASALLARI] ♦ 307-313**

*Yazan: R. A. NICHOLSON*

*Çev.: Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ*

## Kitap Tanıtımı

### **SEMANTİK ANALİZ YÖNTEMİNİN KUR'ÂN'A UYGULANMASI**

◆ 315-319

*Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ*

### **TARİHİN SAVUNUSU ◆ 321-331**

*Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK- Zeynep BAYRAM*

### Dergi Yayın İlkeleri ◆ 333

#### **ABSTRACT**

*The Criticisms Of Ahmet Feyzi Against The Practices Of Mu'a, A Verse Of The Quran And Its Interpretation  
By The Twelver Shia*

*The Mu'a, as a practice of ignorance had been putting into effect in the early times of Islam. However, this practice was forbade by the Prophet in several verses and was pronounced several times. The Caliph Umar wanted a way to break down the prohibition. The Mu'a that was known to be prohibited by the Prophet was not considered by Twelver Shia to be legal and thus put into practice. In this article, the author in his work he writes as a relation against the Mu'a practice and under the title Mu'a in the paper, the main message is to show the Mu'a practice of Ahmet Feyzi in his work.*

*Key Words: Mu'a, Mu'a, Mu'a, Mu'a, Mu'a, Mu'a, Mu'a, Mu'a, Mu'a, Mu'a*

## İMAMİYYE ŞİASİ'NİN MUT'A NİKAHI UYGULAMASINA KARŞI AHMET FEYZİ'NİN ELEŞTİRİLERİ

Prof. Dr. Sayın DALKIRAN\*

### ÖZET

Bir câhiliye adeti olarak mut'a İslâm'ın ilk yıllarında tatbik edilmekte idi. Bu âdet Hz. Peygamber tarafından Hayber'de yasaklandı ve bu yasak birkaç defa duyurulmak durumunda kalındı. Hz. Ömer ise bu yasağa uymayanları sert bir dille uyardı. Ehl-i Sünnet tarafından yasaklandığı bilinen mut'a, İmâmiyye Şîası tarafından helal olarak kabul görmekte ve icra edilmektedir. Ahmet Feyzi de, Şii görüşleri dillendiren *Hüsniye* adlı esere reddiye olarak ele aldığı kitabında bu konuya temas etmektedir. Bu çalışmada ise Ahmet Feyzi'nin görüşleri doğrultusunda mut'a nikahı değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İmâmiyye Şîası, Mut'a, Mut'a Nikahı, Ahmet Feyzi

### ABSTRACT

#### ***The Criticisms Of Ahmet Feyzi Against The Practices Of Muta Marriage By The Twelver Shia***

*The Mut'a, as a practice of Ignorance had been putting into effect in the early times of Islam. However, this practice was forbade by the Prophet in Khaibar and was announced several times. The Caliph Umar warned severely those who violated this prohibition. The Mut'a that was known to be prohibited by Ahl al-Sunnah has been considered by Twelver Shia to be legal and thus put into practice. Ahmet Feyzi touched upon this matter in his work he wrote as a refutation against the Husniyya a work voicing the Shiite ideas. In this paper, the muta marriage has been delat with on the basis of Ahmet Feyzi's views.*

**Key Words:** Twelver Shiism, Mut'a, Muta Marriage, Ahmat Feyzi

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Başkanı

## GİRİŞ

İslam Mezhepleri arasında özellikle de Şîa ile Ehl-i Sünnet arasında tartışmalı bir konu olan Mut'a nikahının meşruiyeti hep tartışıla gelmiştir. Öyle ki, Sünni çevrelerde Şiilikle ilgili ihtilaflar söz konusu olduğunda akla gelen hususlardan biri de Mut'a nikahıdır<sup>1</sup>. Sünnilikte kesin bir şekilde haramlığı kabul edilen Mut'a Şiilerce meşru bir nikah akdi olarak görülmektedir. Şiiilerin bir kısım propagandalarından etkilenen ve içinde bulunduğu durumu meşrulaştırmanın peşinde olan bir kısım Sünnî gençler de bu nikaha bel bağlamışlardır. Yanlış ilişkilerini meşrulaştırma adına tatbik edilebilen bu nikah yakın geçmişte çok fazla itibar kazanmıştı. Meselenin aslından çok da fazla haberi olmayan ve kendilerine bir âyet okunduğunda dini hassasiyeti gereği âyetin tefsirlerine müracaat etmeksizin zahiriyle amel etmeye kalkan gençlerin kafalarının hala karışık olduğu bilinmektedir<sup>2</sup>. Zira İran İçişleri Bakanı Mustafa Purmuhammedi, "İslam'da bütün ihtiyaçların çaresinin bulunduğunu, geçici nikahın da gençliğin ihtiyaçlarının bir çaresi olduğunu" dile getirerek mut'ayı savunmuştur<sup>3</sup>. Bu itibarla bu konunun bilimsel yöntemlerle tekrar ele alınması ve gençlerin bilgilendirilmesi bir zarurettir.

Biz böylesi güncel olan bir konuyu Ahmet Feyzi Efendi (v. 1909)'nin "*Feyz-i Rabbânî fi Redd-i Bâtil-ı Îrânî*" adlı eserinde bu nihakla ilgili verdiği bilgileri merkeze

---

<sup>1</sup> Şii yazar Abdülbaki Gölpinarı, mut'a konusuna değinirken söze şöyle başlar: "Ehl-i Sünnet kardeşlerimizle aramızda, nisbi ayrılık gösteren bir madde de "Mut'a"dır. Bu ifadesi ile Gölpinarı, mut'a konusundaki ayrılığı nisbî bir ayrılık olarak gösterir. Bkz. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiiik*, İstanbul 1997, s. 616.

<sup>2</sup> Türkiye'de yakın tarihte mut'a ile ilgili TBMM kayıtlarında şu bilgiye rastlanmaktadır: "1990 yılında oluşturulan Kızıl İmamcılar adlı gruba yapılan operasyondan sonra Emniyet Müdürlüğünden yapılan açıklamada; örgütün; devletin sosyal ve ekonomik, siyasi, hukukî temel düzenini, dini esas ve amaçlarına uydurmak amacıyla cemiyet teşkil, tanzim, sevk ve idare etmeyi amaçladığı öne sürülmüştü. Gerçekte dinle bir ilgisi olmayan, refah seviyesi yüksek zengin aile çocuklarının dini inançlarını sabote eden bu kişiler, şahsi menfaat elde etmek amacıyla, dini inanç ve dini kitapları alet ederek, propaganda yapıyorlar. Bu surette genç kızların saflığından yararlanmak suretiyle ırzlarına geçiyor ve örgütten kopmaları önleniyordu. Genç kızlar, mut'a olarak adlandırılan günlük, haftalık veya aylık nikâhlarla evleniyor, kadın-erkek karışık namaz kılınarak din sabote ediliyordu. Bkz. <http://www.tbmm.gov.tr/tutanak/donem20/yil3/bas/b085m.htm>

<sup>3</sup> [http://www.haber7.com/haber.php?haber\\_id=245407](http://www.haber7.com/haber.php?haber_id=245407) (03 Haziran 2007). Bir başka haberde konu şöyle verilir: "İran'ın ilim merkezi Kum kentinde, Kargozaran gazetesine konuşan Muhammedi, İslâm'ın her soruna bir çözümünün olduğunu belirterek, "Gençlerin cinsel ihtiyaçlarına pratik çareler bulamazsak, ihlal ve tepkilerle karşılaşmak kaçınılmazdır" diye konuştu. Aynı zamanda molla olan Muhammedi, şunları söyledi: "Tepkilerle karşılaşmamak için, geçici evlilik en iyi çare. Allah'ın emirleriyle yönetilen bir toplumda, geçici nikahı teşvikten korkmamalıyız. Din adamları konuyu incelemeli ve Allah'ın emrinin toplumda uygulanmasını sağlamalı." [http://www.dunyabulteni.net/news\\_detail.php?id=15635](http://www.dunyabulteni.net/news_detail.php?id=15635)



olarak değerlendireceğiz<sup>4</sup>. Ahmet Feyzi Efendi, II. Abdulhamid Han döneminde Çorum müftüsüdür ve eserini onun emri ile, özellikle Anadolu Alevilerinin elinde dolaşan *Hüsniye* adlı kitaba reddiye olarak kaleme almıştır. *Hüsniye* her ne kadar Alevilerin elinde bulunuyor ise de, aslında Şii görüşleri yansıtır ve Alevilikle çok yakın ilişkisi bulunmamaktadır. Belki de bu yüzdendir ki, Latin harfleri ile basılan ilk baskılarında Mut'a nikahının meşruluğundan söz edilirken, son zamanlarda basılan *Hüsniyelerin* bir kısmında bu konuyla ilgili kısımlar kitaba alınmamıştır<sup>5</sup>. Zira Alevilikte de mut'a gibi bir nikah akdi kabul edilmemektedir. Kaldı ki, *Hüsniye*'yi latinize eden Sefer Aytekin *Hüsniye*'deki mut'a nikahı ile ilgili kısımları olduğu gibi aktarmasına rağmen dipnota şu ifadeyi düşmüştür: "Anadolu Alevileri mut'a nikahını bilmezler. Hatta birden fazla kadınla evlenmek şiddetle yasaktır. Çok kadınla evlenen veya sebepsiz yere boşanan bir kimseye cezaların en ağırı verilir. Düşkün edilir."<sup>6</sup>

Bilinmektedir ki nikah, eşlerden her birine, diğerinden meşru bir şekilde cinsel açıdan yaralanma hakkını bahşeden bir akittir. İslâm hukukuna göre nikah akdi, icap ve kabul ile yapılır. İcap ve kabul ise, evlenmek isteyen erkek ve kadın tarafından ya doğrudan doğruya, ya da vekil veya velileri tarafından olur<sup>7</sup>. Şahitler ve diğer hususlarda da bir takım şartlar bulunmaktadır ki, bizim asıl konumuz bu olmadığı için tafsilata girmeyeceğiz. Ancak şurasını söylemek icap eder ki, Şîa'ya göre meşru olan mut'a nikahında şahitlere ihtiyaç yoktur. Allah ve meleklerin şahitliğinin yeteceği söylenir<sup>8</sup>. Ayrıca Kummi'de yer alan bir fetva şöyledir: "Kişi, dilerse mut'a yapar, hatta zevcesi olsa ve memleketinde zevcesiyle birlikte olsa bile."<sup>9</sup>

İmamiyye Şîası'na göre, Hz. Peygamber tarafından teşri edilerek mübah olduğu bildirilmiş ve onun sağlığında sahabenin bir kısmı bu şekilde evlenerek çocuk sahibi olmuşlardır<sup>10</sup>. İmamiyye Şîası mut'anın helalliğine ilişkin görüşlerini,

<sup>4</sup> Eserle ilgili geniş bilgi için bkz. Sayın Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şii Akîdesine Tenkitteri*, İstanbul 2000.

<sup>5</sup> Örnek olarak bkz. *Hüsniye İslâm Tarihinde Alevi-Sünni Tartışması*, Haz. Ali Toprak, Ant Yay., İstanbul 1997. Nisan 1995'te basılan ve içinde mut'a nikahı ile ilgili kısmın da yer aldığı nüsha için bkz. *Tam Hüsniye*, Haz. Adil Ali Atalay (Vaktidolu), Can Yay., İstanbul 1995.

<sup>6</sup> *Hüsniye*, Haz. Sefer Aytekin, Emek Basım – Yayım Evi, Ankara 1957, s. 176 (Bu referanstan sonraki *Hüsniye*'ye yapılan tüm atıflar kitabın bu baskısından yapılacaktır.).

<sup>7</sup> Geniş bilgi için bkz. Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizade (1078/1667), *Mecmaü'l-Enhûr fi Şerhi Mültaka'l-Ebhûr*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1319, I, 256.

<sup>8</sup> Bkz. Tûsî, *el-İstibsar fimahtulife Mine'l-Ahbâr*, Tahran 1390, III, 143; Kuleynî, *el-Furu mine'l-Kâfi*, Tahran 1391, V, 457

<sup>9</sup> Kummi, *Men Lâ Yahdarahu'l-Fakih*, Tahran 1390, III, 296.

<sup>10</sup> Bkz. İbrahim el-Musevî ez-Zencânî, *Akâidü'l-İmâmiyyeti'l-İsnâaşeriyye*, Beyrut 1393/1973, s. 284;

imamlarından yapmış oldukları rivayetlerle de temellendirmeye çalışır. Bu rivayetlerin birinde İmam Cafer-i Sâdık, üç konuda kimseden çekinmediğini bunların da Nisâ tavafı, kadınlarla mut'a ve ayağa giyilen ayakkabıya meshetmek olduğunu söyler<sup>11</sup>. Ancak bu tarz rivayetlerin doğruluk dereceleri her zaman tartışmaya açık bulunmaktadır.

Mut'a nikahının tüm Şii kollarınca kabul edildiği düşünülmemelidir. Geçici akit olan Mut'a nikahı Zeydîler ve İsmailîler tarafından Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi kabul görmemektedir. Dolayısıyla, mut'ayı, mukim, misafir, evli, bekar herkese "helal ve mübah" addeden<sup>12</sup> İmamiyye Şiası mut'ayı benimsemekte ve icra etmekte yalnız kalmıştır. Mesela Zahirilerin büyük imamı İbnu Hazm da mut'a ile ilgili şöyle der: "Belli bir müddet için yapılan mut'a nikahı caiz değildir. Resulüllah zamanında helal idi. Allah Teala hazretleri Peygamberi (a.s.)'nin diliyle onu, kesin olarak nesh etti. Mut'a kıyamete kadar haramdır."<sup>13</sup>

### AHMET FEYZİ'NİN ELEŞTİRİLERİ

Yukarıda da ifade edildiği gibi Ahmet Feyzi Efendi, kitabını *Hüsniye*'ye reddiye sadedinde yazmıştır. Bu itibarla, öncelikle *Hüsniye*'nin ifadesini duruma göre bir kelimeden birkaç paragrafa kadar alır ve sonrasında da cevaplamaya geçer. Mut'a ile ilgili husus da aynı şekildedir. Biz *Hüsniye*'den yapılan alıntıyı özet yollu verecek ve Ahmet Feyzi'nin cevaplarını kompoze edeceğiz. Ayrıca Ahmet Feyzi'nin kendi düşüncesine temas ettikten sonra, referans kabilinden bazen uzun bazen de kısa olarak yaptığı alıntılardan ulaşılabildiğimiz kaynakların da tam adreslerini vereceğiz.

Bugün dindar fakat dinini yeterince bilmeyen gençler arasında meşru bir akit gibi gösterilmeye, benimsetilmeye çalışılan mut'a nikahı, esas itibarıyla, İslâm öncesi Arap toplumunda mevcut bir ilişki şekli idi. Hz. Peygamber, pek çok içtimâî reformlarla uyguladığı tedric prensibiyle hareket ederek, bunu birden yasaklamamış, hatta bir ara ruhsat tanımıştır<sup>14</sup>.

---

Muhammed el-Hüseyn Âl-i Kâşifü'l-Ğitâ, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, Nefes 1385/1965 (Türkçe tercümesi, *Câferî Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı, İstanbul 1976), s. 72; Ethem Ruhi Fiğlalı, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 1984, s. 235-237.

<sup>11</sup> Gölpinarlı, *Şillik*, s. 621.

<sup>12</sup> Kuleynî, *Furu*, V, 452.

<sup>13</sup> İbnu Hazım, *el-Muhalla*, Tah. Hasan Zeydan Talebe, Mısır, XI, 141.

<sup>14</sup> Şu hadisten İslâm'ın ilk yıllarında bu evlilik şeklinin söz konusu olduğu ve daha sonra tedrici olarak yasaklandığı anlaşılmaktadır: "Ey insanlar, ben size kadınlarla mut'a yapmanız konusunda izin

Ahmet Feyzi, öncelikle mut'a kelimesinin tahlilini yapar. Buna göre<sup>15</sup>: Mut'a "mim" in damı ile meta' lafzı gibi, yararlandırmaya denir ki, fıkıh ilminde fâide manasından alınarak "bir hanım ile evlenip bir müddet onunla birlikte olup ondan yararlandıktan sonra onu bırakmaktan ibârettir." denilir. Asıl itibarıyla mut'a, bir bayana belirlenen sürede tespit edilen ücret karşılığında sahip olmaktır ve bunun için de bazı ifadeler kullanılır. Ki, nefsinin icâr ve isticâr eylemek gibi bir manadır<sup>16</sup>.

Ahmet Feyzi Efendi, mut'a nikahının halen İran'da tatbik edildiğini ifade ile şunları söyler: "Halen Acem diyârında Râfizîler arasında caridir. Meselâ bir kimse bir hanımı nikâhlayarak kasteden tâbirlerle; "kırk gün senden yararlanmak üzere on kuruşa bana gelir misin?"<sup>17</sup> diye teklif eylediğinde, o da râzı olup, şartları vecihle kırk gün karı – koca ilişkisinden sonra on kuruşu teslim edip, talak ve boşamaya dâir bir söz söylemeksizin kadın bırakıp gider."

Ona göre, böylesi bir nikah akdi haramdır. Zira Hayber'de mut'aya üç gün ruhsat verilmiş, sonrasında Hz. Ali tarafından yasaklandığına ilişkin duyuru yapılmıştır<sup>18</sup>.

Mut'anın haram kılınması ile ilgili Ahmet Feyzi şu rivayeti kaydeder: Rebi' İbn Mesira rivâyet eylediği üzere Hazret-i Fahr-i Risâlet Fetih Yılında mut'ayı üç gün helâl eylemişti. Hatta ben ve amcam bir hanımın kapısına vardık. Her birimizin

---

vermiştim. Şüphesiz Allah, onu kıyamet gününe kadar haram kılmıştır. Kimin yanında (Mut'a ile tuttuğu) kadın varsa, onu serbest bıraksın. Onlara verdiklerinizden hiçbir şey geri almayınız." (Müslim, "Nikâh", 19, 22, 24)

<sup>15</sup> Ahmet Feyzi, Hüsniye'de Cafer es-Sadık'ın mut'ayı meşru gördüğüne ilişkin ifadesi üzerine konuya giriş yapar. Bkz. *Hüsniye*, s. 168.

<sup>16</sup> Ahmet Feyzi Çorumî, *Feyz-i Rabbânî fî Redd-i Ebâtıl-ı İrânî*, El Yazması, Kamil Şahin Nüshası, (Fotokopyası şahsi kütüphanemde mevcut), vr. 415b. Ayrıca bkz. Zürkanî, *Şerhu Muvatta*, Mısır 1962, IV, 45; İbnu Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Mısır 1959, XI, 70. Şâ mut'ayı "Belirlenen ücret karşılığında, belirlenen müddet için yapılan bir nikah" olarak tarif eder. (Kuleynî, *e'l-Furû*, V, 455.)

<sup>17</sup> Günümüzde de bu nikah şeklinin İran'da tatbiki ile ilgili şu örnek çarpıcıdır: Rabia Özden Kazan, 2006 Ramazan ayında gittiği İran'da gördüklerini anlattığı "Tahran Melekleri" kitabında İran'da iftar sonrasında yaşlı bir adamın kendisine 500 dolar karşılığında mut'a nikahı (Günü birlik nikâh!) kıymak istediğinden söz eder.

<http://delikanforum.net/showthread.php?t=65424>;

<http://blog.wolkanca.com/tahranin-melekleri/#more-1682>

<sup>18</sup> İlgili hadislerden birinde şöyle denilmektedir: Bir defasında, mut'a'nın helâl olduğuna inanan birisi Hz. Ali (r.a.) ile bu konuda tartışınca, Hz. Ali ona, Allah Resûlü'nün mut'ayı ve evcil eşeğin etinin yenmesini Hayber günü yasakladığını söylemiştir. (Buhârî, "Nikâh", 31; Müslim, "Nikâh", 29-32; İbn Mâce, "Nikâh", 44). Ancak şu bilinmelidir ki, yasak her bir sahabe tarafından işitilmemiştir. Bu yüzden daha sonra farklı bir takım görüşler ileri sürenler olabilmektedir. Bkz. İbrahim Canan, "Mut'a Nikahı Meselesinin İç Yüzü", *Farklı Açılardan Kadın ve Aile*, Editör Zühdü Mercan, İzmir 2005, s. 164-165.

üzerinde hırkası vardı. Lâkin amcamın hırkası benim hırkamdan iyi idi. İçeriden kadın çıktı. İkimize de baktı, bana hitâben:

“Bunun hırkası gibi hırka ve bunun gibi yiğit var mıdır?” diyerek şekle beni tercih etti. Sabah olduğunda gördüm ki, münâdîler; “Allah sizi mut’adan nehiy buyurmuştur” diye, ilan ediyordu. Halk böylece uyarılmış oldu. Ondan sonra sahâbe-i güzîn hazerâtı, bunun üzerine mut’a Rasûlullâh’ın hayatında mensûh olmasıyla, ol nesh üzerine icmâ vâki olmuştur. Bu konu *Mülteka Şerhi*’nde<sup>19</sup> açıklanmıştır. Mut’anın bir anlamı da şudur: Boşanmış olan bir kadına mehir mislinin yarısından fazlasının ve hediye olarak verilen şeye de mut’a denilir ki, bununla boşanarak yalnız kalan kadının rahatlaması sağlanır<sup>20</sup>.

Ahmet Feyzi, mut’anın nikah olarak ele alınmasını, nikahla birlikte kullanılmasını ve vasıflandırılmasını da asla doğru bulmaz. Zira ona göre mut’a asla nikah değildir<sup>21</sup>.

### NISA SÜRESİ YIRMI DÖRDÜNCÜ ÂYET

Şîa mut’a nihahının meşruiyeti ile ilgili genel olarak Nisâ Sûresi’nin yirmi dördüncü âyetini delil olarak gösterir. Durum *Hüsniye*’de de tekrar edilir. Şöyle ki, *Hüsniye*’de mut’anın caiz ve helal olduğunun delilinin<sup>22</sup>:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

âyeti olduğu ve bu konuda bütün müfessirler ve fakiherin ittifak ettikleri ifade edilir<sup>23</sup>. Ahmet Feyzi Efendi ise, *Hüsniye*’deki bu iddianın doğru olmadığını söyler. O, bu âyetin nüzul sebebine temas eder ve evli kadınları nikahlananın haram olduğunu dile getirir. Ancak harp esiri olarak alınan kadınlar bundan müstesna tutulur<sup>24</sup>. Âyetten yola çıkarak, kendi ifadesi ile şunları söyler: “Mü’minlerin nikâhında olan nisvân size haram kılınmış ise de, dârü’l-harbden çıkarıp getirmekle mülk-i yemin ile câriyeniz olanlar size helâldir.<sup>25</sup>” Âyetten ayrıca şu manalar da çıkarılmaktadır:

<sup>19</sup> Nikah konusuyla ilgili bkz. Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizade (1078/1667), *Mecmaü’l-Enhûr fi Şerhi Mülteka’l-Ebhûr*, İstanbul, Matbaa-i Âmiri, 1319, I, 270.

<sup>20</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 415b. Ebu’l-Bekâ, *Külliyât*, mut’a Maddesi. Krş. Bakara, 2/241; Ahzâb, 33/49; Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 461.

<sup>21</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 416 a.

<sup>22</sup> “Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin.” Nisâ (4), 24.

<sup>23</sup> *Hüsniye*, s. 168.

<sup>24</sup> “(Harp esiri olarak) sahip olduğunuz cariyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı...” Nisâ (4), 24.

<sup>25</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 416 b. Ahmet Feyzi, şu eserlerden de referans gösterir: Damad, *Mecmau’l-Enhûr*

1. Kadınların mehirleri kesinlikle verilecektir.
2. Kadına fazla miktarda mehir verilebilir ancak kesinlikle azaltılamaz.
3. Kadın isterse bir miktarından veya tamamından vazgeçip, kocasına bağışlayabilir<sup>26</sup>.

Sonuç olarak bu âyet sahih akit ile yapılan nikaha dairdir ve hiçbir şekilde mut'a ile alakası yoktur. Mut'a hakkında nâzil olduğuna ilişkin bir görüş bulunmakta ise de, bu görüş itimat edilmeyecek derecede zayıf bir görüştür ve bir değeri bulunmamaktadır. Ona göre, Şîa'nın "âyetin mut'a hakkında nazil olduğunda ittifak vardır" sözleri doğru değildir. Âyet tamamen normal nikah ile mülk-i yemin hakkında nâzil buyrulmuştur<sup>27</sup>.

### MUT'ANIN İSLÂM'IN BAŞLANGICINDAKİ DURUMU

Mut'anın İslâm'ın ilk yıllarında eski Arap adeti olarak icra edildiği bir gerçektir<sup>28</sup>. Zira Hz. Aişe'nin verdiği bilgiye göre, mut'a İslâm öncesindeki dört nikah şeklinden birisi idi<sup>29</sup>. Mut'a da diğer bir kısım yasaklar gibi ilerleyen yıllarda yasaklanmıştır. Ancak yasaklandığı yer ve zaman konusunda bir kısım farklı rivayetlerin bulunmuş olması, Şîa tarafından böyle bir yasaklamanın olmadığına dair delil olarak gösterilmeye çalışılmıştır<sup>30</sup>.

Bu görüş karşısında Ahmet Feyzi, düşüncelerini şöyle açıklar: Mut'a şer'î örfte "en yekûlü li-imreetin etemetteu bikezâ –müddeten bi kezâ- mine'l-mal" sözü ile tanınmaktadır<sup>31</sup>. İslâm'ın başlangıcında zarurete mebni olarak iki defa mut'anın cevazına ruhsat verilmiştir. Tabi ki, iki defa da yasaklanmıştır. Bu görüşü Zemahşerî, Keşşâf<sup>32</sup> adlı eserinde kaydetmektedir. Bir kısım Şâfi mezhebi mensupları da onun

---

Şerhu Mülteka el-Ebhûr, I, 269; Abdulhalim, Hâşiye ale'd-Dürrer, ts., (Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Ktp. 297.511/M64H), s. 104.

<sup>26</sup> Feyz-i Rabbânî, vr. 417a, 417b, 418a.

<sup>27</sup> Feyz-i Rabbânî, vr. 417a, 417b, 418a. Konu ile ilgili gösterilen referanslar ise şunlardır: Beyzâvî, Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil, Beyrut 1320, IV, 269; Ebu'l-Fida Hâfiz İsmâil b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî, Hâşiye ale'l-Beyzâvî, İstanbul 1287, III, 204-205; Râzî, et-Tefsîrü'l-Kebîr, Mısır 1357/1938, IX, 54-55.

<sup>28</sup> İbrahim Canan, Namus Fihresi mut'a, İstanbul 1992, s. 30-31; A. Mif., "Mut'a Nikahı Meselesinin İç Yüzü", Farklı Açılardan Kadın ve Aile, Editör Zühdü Mercan, İzmir 2005, s. 156.

<sup>29</sup> Nevevî, Şerhu'l-Müslim, Mısır ts., IX, 182.

<sup>30</sup> Hüsniye, s. 168. Çağdaş Şii Yazar Abdülbaki Gölpinarlı da mut'anın helal olması ile ilgili ittifak bulunduğu görüşünü belirtir. Bkz. Şillik, s. 617.

<sup>31</sup> Damad, Mecmau'l-Enhûr, I, 270.

<sup>32</sup> Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî (538/1144), el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavil fi Vücuhi't-Tevîl, Beyrut 1415/1995, I, 387-388.

bu görüşüne uymuşlardır. Ancak Zemaşerî, bu eserini yazdığında Mu'tezilî düşünceye sahip bulunduğundan dolayı onun bu görüşü kabul edilemez. Şafî mezhebinden ona uyanlar ise, o mezhebin mukakkiklerinden değildir. Aslında Hayber Gazvesi'nde üç gün mübah kılındıktan sonra kıyamete kadar haramlığına hükmedilmiştir<sup>33</sup>. Mekke'nin fethi senesinde konu tekrar sorulmuş ve Hayber'deki haram edilişi tekrar edilmiştir<sup>34</sup>. Dolayısıyla haramlığı konusunda Mekke'de bir teyit bulunmaktadır<sup>35</sup>. Kaldı ki, bundan sonra haramlığı konusunda bir ihtilaf söz konusu olmayıp, ittifak vardır.

Ahmet Feyzi, bazı ulemanın mut'anın haram kılınması ile ilgili Hayber'i değil, Veda Haccı'nı göstermelerini de doğru bulmaz. Ona göre asıl haramiyeti Hayber'de vuku bulmuş, Mekke'de ise teyit edilmiştir<sup>36</sup>.

İmam Süheylî'nin görüşünün ise, mut'anın Tebuk Gazvesi'nde haram kılındığı şeklinde olduğunu söyleyen Ahmet Feyzi, bu düşüncenin de aynen Evtas Gazvesi'nde haram kılındığı fikri gibi kabul edilemez olduğunu ifade eder. Zira bu mekanlardaki mut'anın haram olduğuna ilişkin duyurular, Hayber'dekinin teyidinden başka bir şey değildir<sup>37</sup>. Kaldı ki, Mekke fethinin tamamlayıcısı durumunda olan Evtâs adlı köyün fethinde Hz. Peygamber (s.a.v.) bulunmamış ve oraya Ebû Âmir ile Ebû Mûsâ el-Eş'arî adlı sahabelerini bir grup askerle göndermiştir<sup>38</sup>.

Mut'ayı ilk olarak yasaklayanın Hz. Ömer olduğuna dair görüşü ise tamamen kabul edilemez olarak gören Ahmet Feyzi, mut'ayı Hz. Peygamber'in yasakladığına ilişkin Sahiheyn'de hadis bulunduğunu ifade eder<sup>39</sup>. Bundan dolayı Şa'nın görüşünü

<sup>33</sup> İlgili hadis için bkz. Müslim, Nikâh 22.

<sup>34</sup> mut'anın haramlığı ile alakalı farklı rivayetler için bkz. Müslim, Nikâh 19, 22, 24; İbn Mâce, Nikâh 44; Dârimî, Nikâh 16; Müsned III, 406.

<sup>35</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 418b. Ahmet Feyzi, konu ile ilgili şu kaynakları referans olarak vermektedir: Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî, *Lübâbü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, (Kitâbu Mecmûati mine't-Tefâsîr içinde), Beyrut ts., II, 50-51.

<sup>36</sup> Sebre (r.a.) tarafından gelen bir kısım rivayetlerde yasağın Mekke'de vuku bulduğu kaydedilir. Bkz. Müslim, Nikah 20, 22, 23, 25, 26. Hz. Ali'den gelen rivayette ise Hayber günü olduğu kaydedilir. Bkz. Müslim, Nikah 29.

<sup>37</sup> Nevevî'ye göre bu yasaklamanın tekiden değil tekraren olmasında bir mahsur olmadığı görüşündedir. Bkz. Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX, 179.

<sup>38</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 419a.

<sup>39</sup> Hz. Ömer'in halifelîği döneminde bir kadın kendisine gelerek, aslında başkasıyla nikahlı olan ama kendisiyle de mut'a yoluyla evlenen kocasından şikayet edince ve ondan olan çocuğun sorumluluğunu üzerine almadığından yakınınca, Hz. Ömer mut'a'nın haram olduğunu açıkça ifade ve ilan etmiştir:

"Resûlullah (s.a.s) bize üç defa mut'a yapmaya izin verdi, sonra bunu haram kıldı. Allah'a yemin olsun ki, evli bir kimsenin mut'a yaptığını bilirim, Resûlullah'ın, mut'a'yı haram kıldıktan sonra,

yansıtan *Hüsniye*'de yer alan ve Hz. Ömer'in keyfi olarak yasakladığına ilişkin görüş yanlıştır.

Ahmet Feyzi, Hz. İbn Abbas'ın bir Arefe günü "Ey Müslüman Topluluğu! Malumunuz olsun ki, ölü eti, kan ve domuz eti gibi mut'a da haramdır.<sup>40</sup>" Diyerek diğer ashabin ittifakına katıldıklarını söyler. Mut'anın kısa bir süre caiz oluşunu İbn Abbas, şöyle açıklar: "Hz. Peygamber, Hayber Gününde mut'ayı mutlak surette yasaklamadı. Zira yasak, nefislerin galeyanı ile zinaya düşülebilecek zaman ve mekâna mebni idi<sup>41</sup>."

Özetle, Hz. Peygamber'in emri ile mut'a yasaklanmış ve bu konuda da ümmet arasında icma vaki olmuştur<sup>42</sup>. Buna karşın Râfiziler "hilafet meselesinde Hz. Ali'nin hakkını geciktirdiler" diye, pek çok sahabeyi tekfir ederek, Kur'ân âyetlerini açıklayan hadisler ve nebevî sünnetten nasipsiz kalmalarından dolayı mut'anın mübah oluşuna, hatta nikahtan efdaliyetine inanmışlardı. Seyyid Cürcani'nin sülalesinden Mirza Mahdûm'ul-İsfehânî *Risâlet-i Neva'iz fi'r-Reddi ale'r-Revâfiz* adlı eserinde Rafizilere hitaben şu manada bir soruyu sorar: "Ehl-i Sünnet'ten bir ferdin bile mut'a yapmadığını kabul etmektesiniz. Mut'ayı da nikâhtan üstün saymaktasınız. O zaman mut'ayı terk eden Ehl-i Beyt hazretlerini, efdali terk etmekle suçlamıyor musunuz?" Bu soru karşısında Rafizilerin şaşkınlaştıkları *Siyer-i Celîl*'de ifade edilir<sup>43</sup>.

### MUT'AYA İLİŞKİN HÜKMÜN NESH EDİLMESİ

"Kur'an'da nâsîh ve mensûh âyetler bulunmaktadır. Eğer mut'a âyeti mensûh ise onu da nesheden bir âyet vardır. Bu âyet hangisidir?" Şeklinde *Hüsniye*'de yer alan soruyu<sup>44</sup> Ahmet Feyzi Efendi cevaplandırmadan önce uzun uzadıya nâsîh mensûh konusunu açıklar. Ona göre nesh keyfiyeti kitap ile kitap, sünnetle sünnet ve

---

yeniden helâl kıldığına dair bana dört şahit getirmezse onu taşla recmederim." (İbn Mâce, "Nikâh", 44/196),

<sup>40</sup> Abdurrahman el- Cezîrî, *al-Fıkh ala'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Mısır 1969, VI. 90-93

<sup>41</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 419a.

<sup>42</sup> Kurtubî mut'a konusundaki icma ile ilgili şöyle demiştir: "Bütün rivâyetler mut'anın ibahe zamanının kısa olduğunda müttefiktir. Dolayısıyla o, haramdır. Selef ve halef onun tahriminde icmâ ederler. Sadece Rafizilerden, nazar-ı itibare alınmaya değmeyen bazıları aksini söylemiştir (İbnu Hacer, *Fethu'l-Bari*, XI, 78).

<sup>43</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 419a. Ahmet Feyzi'nin atıfta bulunduğu bu eseri temin edip inceleyemedik.

<sup>44</sup> *Hüsniye*, s. 169.

sünnetle kitap ve kitab ile sünnet aralarında câri olarak dört kısma ayrılır<sup>45</sup>. Ancak biz bu konunun detayına girmeyeceğiz.

Ahmet Feysi'ye göre, Kur'an'da mut'anın cevazı ile ilgili tek bir âyet yoktur. Şîa'nın mut'anın cevazıyla alakalı delil getirdiği<sup>46</sup>

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

âyetinin mut'a ile hiçbir bir ilgi yoktur. Faraza onların iddia ettikleri gibi yukarıdaki âyetin mut'a ile ilgili olduğu var sayılsa bile, şu âyetler tarafından nesh edildiği rahatlıkla söylenebilir:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ

âyeti ile <sup>47</sup> ;

وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرُوهُمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ

âyeti<sup>48</sup>.

Dolayısıyla Ahmet Feysi'ye göre, Şîa'nın mut'aya Kur'an'da ruhsat verildiğine ilişkin iddiaları asılsızdır<sup>49</sup>. Söz konusu edilen âyet hiçbir şekilde mut'a ile ilişkisi bulunmamaktadır. Olsa bile diğer bir kısım âyetlerle ve Rasulullah'ın yasaklaması ile neshedilmiş ve ebediyen yasaklanmıştır. Kur'an'da yer alan ve nikahla ilgili âyetler incelendiğinde mut'a gibi bir nikah şekline asla rastlanamaz ve bu tarzın açıkça gayr-i meşru bir ilişki olacağına tereddüt bulunmamaktadır. Zira Hz. Aişe de kendisine mut'a sorulunca: "Ve onlar ırzlarını korurlar. Ancak eşleri ve sahip oldukları câriyeler bunun dışındadır. Bunlarla olan cinsel ilişkilerinden dolayı kınanmazlar. Kim bundan ötesini isterse işte onlar haddi aşanlardır<sup>50</sup>" âyetini okumuş ve normal evlilik ile cariyesi dışında birisi ile evlenen kişinin haddi aştığını belirtmiştir<sup>51</sup>. Dolayısıyla âyetlerde sözü edilen normal nikah akdi veya câriye dışındaki bütün yollar yasaklanmıştır<sup>52</sup>.

<sup>45</sup> *Feys-i Rabbânî*, vr. 419b. Krş. Damad, *Mecmau'l-Enhûr*, I, 269.

<sup>46</sup> "Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin." Nisâ (4), 24.

<sup>47</sup> "Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda, onları iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın." Talak (65), 1.

<sup>48</sup> "Irzlarını koruyanlar ancak eşlerine ve cariyelerine karşı müstesna; çünkü onlar kınanmaz." Meâric (70), 29-30.

<sup>49</sup> *Feys-i Rabbânî*, vr. 420a-b. Konuyla alakalı şu eserden de referans verilmiştir: Hâdimî, *Mecâmiu'l-Usûl*, İstanbul 1308, s. 24.

<sup>50</sup> Mü'minûn (23), 5-7.

<sup>51</sup> Celaleddin es-Suyuti, *ed-Dürrü'l-Mensur fit-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Kahire 1314, IV, 5.

<sup>52</sup> Tirmizî, Nikâh, 29.



## HZ. ÖMER'İN MUT'A KARŞISINDAKİ TUTUMU

Mut'anın keyfi olarak Halife Ömer tarafından yasaklandığına ilişkin *Hüsniye*'deki<sup>53</sup> iddiaya karşı Ahmet Feyzi şu açıklamalarda bulunur:

Şüphesiz mut'a:

54; يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ

وَالَّذِينَ هُمْ يَفْرُوجُهُمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ<sup>55</sup>

âyeti ile yasaklanmıştır. Hz. Peygamber de bu âyet gereği olarak mut'adan sakındırmış ve nehyetmiştir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisin ravisi de Ehl-i Beyt'ten biri bulunan Hz. Ali'dir. Bu konuda sahabenin de icması bulunmaktadır. Hz. Ömer'in yasaklaması ise tamamen Hz. Peygamber'in yasaklamasına tekid niteliğindedir<sup>56</sup>.

Ahmed Feyzi Efendi, şu beyti dile getirerek konuya devam eder:

Ne hâcet söz uzatmak ehl-i hale

Meseldir arife yekfi'l-işare

*Hüsniye*'de Hz. Ömer'in, "mut'atâni kânetâ fi ahdi rasûlillâh ene ehramuhümâ ve ûâkabe aleyhimâ mut'ata'l-haccı ve mut'ata'n-nisâi<sup>57</sup>" sözü nakledilir. Buna göre hac mut'ası ve kadınların mut'ası Hz. Ömer tarafından yasaklanmıştır<sup>58</sup>. Bu rivayet ile Hz. Ömer'in yasaklama işini ne Kur'an'a ne de Hz. Peygamber'e dayandırmadığı dolayısıyla bu yasağın geçersiz olduğundan söz edilir<sup>59</sup>.

Ahmet Feyzi ise, bu tarzda bir rivayet var ise bunun kaynağının gösterilmesi icap ettiği, gösterilmediği için de kabul edilemez olduğunu söyler ve konuyu şöyle

<sup>53</sup> *Hüsniye*, s. 169. Krş. Gölpınarlı, *Şillik*, s. 619.

<sup>54</sup> "Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınızda, onları iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın." Talak (65), 1.

<sup>55</sup> "İrızlarını koruyanlar ancak eşlerine ve cariyelerine karşı müstesna; çünkü onlar kınanmaz." Meâric (70), 29-30.

<sup>56</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 421a. Bu konuda Ahmed Feyzi'nin alıntı yaptığı kaynaklardan biri de şudur: Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzül-Kadîr Şerhi'l-Câmi's-Sağîr*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1357, VI, 321. İbrahim Canan mut'anın yasaklanmasında icma vaki olduğuna ilişkin değerlendirmesini yaparken şöyle der: "Hz. Ömer, mut'ayı pek çok sahabenin hayatta olduğu bir zamanda açıkça haram ilan edip, bunu herkesin duyacağı bir tarzda tamim ettiği halde, ona herhangi bir sahabenin itiraz ettiği duyulmamıştır. Aksine daha önce mut'a nikahına ruhsat vermiş olanların hepsinin kanaatlarından döndükleri görülmüştür. Tahavi, bu durumu şöyle yorumlar: "Ashabın bu meselede Hz. Ömer'e itiraz etmemeleri, onların nehyettiği şeyde Hz. Ömer'e uyduklarına delildir. Bu husustaki yasakta icmaları da ruhsatın nesh edildiğine delil ve hüccettir. (Tahavi, Şerhu *Meâni'l-Âsâr*, Kahire 1387/1968, III, 27)" Bkz. Canan, a.g.md., s. 173.

<sup>57</sup> Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakiyyi'l-Kübrâ*, VII, 206 (13948).

<sup>58</sup> *Hüsniye*, s. 169.

<sup>59</sup> *Hüsniye*, s. 170.

bağlar: Hz. Ömer, mut'ayı yasaklarken "Mutayı Hz. Peygamber'in nehyine dayanarak yasakladım" diyerek, keyfi bir yasaklamada bulunmadığını ifade etmiştir. Bu husus *Tefsîr-i Kebîr*<sup>60</sup> ve *Tefsîr-i Lübâb*<sup>61</sup> ve *Gâyetü'l-Merâm*<sup>62</sup> adlı kitaplarda açıklanmıştır. Eğer bu işi âyet ve hadise dayandırmamış olsa idi, Hz. Ali ve benzerlerinin mutlaka itiraz etmeleri gerekirdi. Kaldı ki böyle bir şey olmamıştır. Sukut ikrardan gelmektedir<sup>63</sup>.

*Hüsniye*'de mut'anın ilahi emir ile helal olduğu ve icrasında da sevap bulunduğu, onun yasaklanmasına ait bir âyet ve hadis bulunmadığına<sup>64</sup> ilişkin iddiaların asılsız olduğunu söyleyen Ahmet Feyzi Efendi, Şîa tarafından "lev lâ enne Ömer nehâ ani'l-mutati le mâ zena'l-eşka"<sup>65</sup> şeklinde Hz. Ali'ye nisbet edilen sözün delil gösterilmesi ile ilgili de şunları söyler:

Hz. Ali'ye ait olduğunu söyledikleri bu sözün anlamı, "Ömer mut'ayı yasaklamasaydı, eşkiyâ olanlar zinâ yapmazdı" şeklindedir. Bu doğru olmayıp bilakis Hz. Ali, Hz. Ömer'in mut'ayı yasaklaması ile ilgili şöyle demiştir: "*lev lâ enne Ömer neha ani'l-mutati lema zena*" yani "Eğer mut'ayı Ömer yasaklamasaydı zina yaygınlaşırdu."<sup>66</sup>

Ahmet Feyzi, mut'a konusunu ele alırken Şîa ile ilgili farklı bir iddiayı ortaya atar. O da, Rafiziler ve Şiilerin ehl-i beyt hakkında üç yüz bine yakın hadis uydurduklarıdır. "lev lâ enne Ömer nehâ ani'l-mutati le mâ zena'l-eşka" sözü de bunlardan biridir ve "*Tehzîb*" adlı Şîa'nın muteber saydığı eserlerinde mevcuttur. Kaldı ki, Ehl-i Beyt'e ait olan sözler Hz. Peygamber'e ait sözler gibi hadîs kabul edilemezler.

---

<sup>60</sup> Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr (Mefâtihü'l-Gayb)*, X, 40-44.

<sup>61</sup> Hâzin, *Lübâb*, II, 50.

<sup>62</sup> Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Amidî (631/1233), *Gayetü'l-Merâm fi İlimi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire: Vezaretü'l-Evkaf, 1971. İlgili konuyu bu eser içerisinde bulamadık.

<sup>63</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 421b. Konu şu iki eserden alıntılarla teyit edilir: Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, IX, 54-55; Hâzin, *Lübâb*, II, 50. Hz. Ömer'in mut'ayı yasaklamasına ilişkin İbn Mâce'deki kayıt şöyledir: "Hz. Ömer şöyle buyurmuştur: Rasulullah (s.a.v.) bize, mut'a için üç gün izin vermiş, sonra haram etmiştir. Allah'a yemin olsun muhsan bir kimsenin mut'a yaptığını duyarsam, Rasulullah'ın, bunu tahrimden sonra helal kılmış olduğuna dair dört şahit getirmediği takdirde taşla recmederim." (İbnu Mâce, Nikah 44).

<sup>64</sup> *Hüsniye*, s. 170.

<sup>65</sup> *Hüsniye*, s. 170.

<sup>66</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 422a. Krş. Fahrudin Er-Râzî, *Tefsîr-i Kebir Mefâtihü'l-Gayb*, Akçağ Yayınları: VII, 501-502

*Hüsniye*'de yer alan Ömer b. Husayn'dan mut'anın helalliğine ait bir rivayeti<sup>67</sup> değerlendiren Ahmet Feyzi, böyle bir hadisin muteber hadis kitaplarında yer almadığını söyler. Ayrıca, Şîa'nın delil gösterdiği tek âyetin de nüzul sebebine bakıldığında asla mut'a ile ilgisinin bulunmadığını, kabul edilse bile yukarıda zikri geçen âyetlerle nesh olunmuş olduğunu beyan eder. Bu arada da "eyyühennasü innî küntü emertüküm bilistimtai min hâzihinnisâi elân üharrimuhumâ ilâ yevmi'l-kıyâmeti ve nehâ aleyhisselâm an mut'ati'n-nisâi"<sup>68</sup> hadisinin de kesin bir dille mut'ayı yasakladığından söz eder. Kaldı ki, hadisin ravisi de ehl-i beytten biridir. Şîa, helalliğine ilişkin rivayette adını kullandığı Ömer b. Husayn'a iftira etmiştir<sup>69</sup>.

### ABDULLAH B. MESUD'UN RİVAYETİ

*Hüsniye*'de Şîa'nın mut'anın cevazına ilişkin gösterdiği bir diğer delili de Abdullah b. Mesud'a ait olan rivayettir<sup>70</sup>. İbn Mesud'un bu rivayette anlattığına göre, Hz. Peygamber ile bir gazvede beraberdirler. Kadınları yanlarında olmadığından Hz. Peygamber'den eşlerinin yanlarına gelmesi için izin isterler. Hz. Peygamber izin vermez ve mut'aya emreder. Bunu dile getiren İbn Mesud, daha sonra

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ

âyeti<sup>71</sup> okuyarak Allah'ın helal ettiğini kimsenin haram kılma yetkisinin olmadığını ifade eder<sup>72</sup>.

Ahmet Feyzi'ye göre, bu rivayetin sahih olduğu düşünüldüğünde, bu iznin sadece o gazveye ait olduğu, daha sonra onun âyetlerle nesh edildiği ve sonrasında da Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış olduğu söylenebilir<sup>73</sup>. Kaldı ki, İbn Mesud ve diğerlerinden gelen ve Hz. Peygamber döneminde mut'a yapıldığına ilişkin

<sup>67</sup> *Hüsniye*, s. 170-171.

<sup>68</sup> "Ey insanlar! Ben size bu kadınlardan yararlanmanızı istemişim. Ancak şimdi kıyamet gününe kadar size onu yasakladım. Ve (Hazret-i Peygamber), kadınların mut'asından kaçındırdı." Benzer ifadeler ile hadisin yer aldığı kaynak için bkz. el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahihyn*, IV, 71 (3260).

<sup>69</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 422b.

<sup>70</sup> *Hüsniye*, s. 171. Rivayet edilen hadisin Latince yazılımı şöyledir: "Abdullah İbn Mesud'dan rivâyet olunmuştur ki; "kale künnâ maa Rasûlillâh bi ğazvetin ve leyse maanâ nisâünâ fe kulnâ yâ Rasûlellâh istihzır nisâenâ fe nehânâ anhu ve rahhasa lenâ en-nenkehe'l-merete bi's-sevbi ilâ ecelin sümme karâe Abdullah ya eyyühellezîne âmenû lâ tüharrimû tayyibâti mâ ehellellâhu leküm"

<sup>71</sup> "Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı iyi ve temiz şeyleri (siz kendinize) haram kılmayın ve sınırı aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez." Maide (5), 87.

<sup>72</sup> *Hüsniye*, s. 171.

<sup>73</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 423a. Konu *Feyz-i Rabbânî*'de farklı kaynak eserler ile desteklenir. Bunlardan biri Suyutî'ye aittir. Bkz. Suyutî, *el-Câmiü's-Sağîr*, Mısır 1984, VI, 1.

rivayetlerden bazıları doğru olsa da, aslında bu rivayetler mut'anın yasaklanması öncesindeki uygulamadan söz ederler. Her bir olayı ve yasağı sahabe anında duymadığı gibi, bir kısım sahabeler de mut'a yasağını zamanında duymamışlardır.

### ABDULLAH B. ÖMER RİVAYETİ

*Hüsniye*'de yer alan ve mut'anın cevazına hükmeden bir diğer delil de Abdullah b. Ömer'e nisbet edilen bir rivayettir. Bu rivayette, İbn Ömer'e mut'anın haram mı yoksa helal mi olduğu sorulur. İbn Ömer, helal olduğunu söyleyince kendisine "Ama baban onu yasaklamıştı?" derler. Bunun üzerine İbn Ömer, Hz. Peygamber'in helal kıldığı bir şey, babasının yasaklaması ile haram olamayacağını söyler<sup>74</sup>.

Bu rivayetin güvenilir hiç bir kitapta yer almadığını söyleyen Ahmet Fezzi Efendi'ye göre<sup>75</sup>, böyle bir rivayetin doğruluğu kabul edilse bile hakkında pek çok yasaklama olan bir şeyde helallğine ilişkin rivayetlere itibar edilmeyip, usul kaidesi olarak haramlığı kabul edilir.

Ahmet Fezzi'nin anlattığına göre, Abbasi Halifelerinden Me'mûn, bir ara Bağdat Sokaklarında mut'anın helal ve mübah olduğuna dair duyurular yaptırır. Bunu Bağdat Kadısı Yahyâ b. Ektem duyar ve halifenin yanına çıkar. Mut'anın zina olduğunu, delilinin de Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu söyler. "Onlar edep yerlerini, eşleri ve cariyelerinden başkasından korurlar. Yalnız bunlarla

---

<sup>74</sup> *Hüsniye*, s. 171-172. Benzeri bir ifade de el-Kâfi adlı eserde yer alır. Ancak buradaki ulaşılan sonuç şu ki, kişinin kendi yakınları olduğunda mut'a nikahını nasıl reddettiklerini göstermektedir. Dinin emri ise yakın veya uzak fark etmemelidir. Öyle ise, şu sonuç ortaya çıkmaktadır ki, mut'a nikahı denilen akit keyfi olarak kullanılmaktadır ve Hz. Peygamber tarafından ebedi olarak yasaklanmıştır. Bu konuda bir kısım Şii görüşleri çifte standart olarak kabul edilebilir. Kâfi'deki olay şöyledir: "Abdullah b. Ümeyr b. Leysi, İmam Bâkır'a gelerek kendisine 'Kadınları müt'a nikâhı ile almak hakkında ne diyorsun?' dedi. İmam 'Allah bunu Kur'an'da ve Peygamberin dili ile helâl kıldı. Buna göre bu uygulama kıyamet gününe kadar helâldir' dedi. Abdullah b. Ümeyr 'Ey Ebu Cafer, Ömer bunu haram ilan edip yasaklamışken nasıl olur da senin gibi biri böyle der?' dedi. İmam 'O istediği kadar haram kilsin' dedi. Abdullah b. Ümeyr 'Ömer'in haram kıldığı bir şeyi helâl kılmandan seni Allah'a sığındırırım' dedi." Zürare der ki: "İmam 'Sen dostunun sözü üzere ol. Ben de Peygamberin sözü üzereyim. Sonra gel de lânetleşelim. Yani ben doğru söz Allah'ın resulünün sözüdür. Batıl söz, senin dostunun sözüdür. Değilse Allah'ın lâneti benim üzerime olsun, diyeyim.' Abdullah b. Ümeyr İmama dönerek dedi ki: 'Senin karının, kızının, kız kardeşinin ve amcanın kızının bu işi yapmaları hoşuna gider mi?' İmam Bâkır, karısının ve amcasının kızının söz konusu edilmesi üzerine Abdullah b. Ümeyr'e yüz çevirdi." (Kuleynî, *Furu*, V, 449).

<sup>75</sup> *Fezzi-i Rabbânî*, vr. 423b. Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcanî (816/1413), *et-Ta'rifat*, Mısır 1283, s. 167; Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, IV, 54-55.

münasebeti olanlar ayıplanamazlar.<sup>76</sup><sup>77</sup> mealindeki âyeti delil gösterir ve halifeye mut'a ile evlenen bir kadının cariyeye olup olmadığını (mülk-i yemin) sorar. Halifenin "hayır" demesinden sonra da tekrar Yahyâ: "Vârise, mevrûse olan zevce midir?" dediğinde Halife yine; "hayır" der. Yahya, Halife'ye İmâm-ı Zühri'nin sahih bir isnadla Hz. Ali'den: "emeranî Rasûlullâh en ünâdiye bi'n-nehî anî'l-mutati ve tahrîmihâ ba'de en kâne emera bihâ" metni ile rivâyet ettiği hadîsi nakleder. Halife, meclisinde hazır olan diğer ulemaya bu hadisin doğru olup olmadığını sorar. Onların hadisi doğrulamaları üzerine Halife, tekrar mut'ayı yasaklar ve bu yasağın duyurulması için emir verir<sup>78</sup>.

Ahmet Feyzi Efendi, mut'anın yasaklanmasına ilişkin rivayetlerin ravileri arasında Hz. Ali, İbn-i Ömer ve Abdullah İbn Cübeyr Ensârî'nin bulunduğunu ifade eder. Ayrıca, Abdullah b. Abbâs, mut'anın cevâzından vaz geçildiğine ilişkin duyuruyu yaptığı, Hz. Saîd'in Hz. Peygamber'in mut'ayı yasaklamasından dolayı "Hz. Ömer nehyetmeseydi bütün âleme zinâ yayılırdı" ifadesinin tarih kitaplarında ve muteber siyer kitaplarında yer aldığını söyler<sup>79</sup>. Hz. Ömer'in mut'ayı yasaklaması kendi reyî ile değil, Hz. Peygamber'in Hayber'de yasaklamasına istinadendir. Zira herkes Hayber'deki mut'a yasağını duymuş değildir. Kimileri Hayber'e katılmamış, kimilerine bu yasak ulaşmamış olabilir. Kaldı ki, Hz. Peygamber de Hayber'den sonra birkaç defa bu yasağı tekrarlatmak durumunda kalmıştı<sup>80</sup>. Yine de Hz. Peygamber'in ahiret yurduna intikallerinden sonra, Hz. Ömer döneminde de şu veya bu sebeple haberleri olmayan kimseler bulunmuş olabilir. Hz. Ömer bu yasağı tekrarlamış olup, asla kendi reyî ile hiç olmayan bir yasağı koymuş değildir.

*Hüsniye*'de yer alan bir hadise göre Abdullah b. Abbâs, İbn Zübeyr'e hitâben özetle şöyle der: Allah'a yemin ederim, Allah'ın kitabında mut'a âyeti nâzil oldu. Rasûlullâh zamanında mut'a ile amel olundu. Rasulullah hayatında iken onu yasaklamadı. Biz Ömer'in şehâdetini bu bâbda kabul ederiz. Fakat tahrîmini kabul etmeyiz<sup>81</sup>. Bu ifadeler karşısında Ahmet Feyzi Efendi, Hz. Peygamber'in hayatında

<sup>76</sup> Meâric (70), 29-30.

<sup>77</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 423a. Krş. Hâzin, *Lübâb*, II, 50-51.

<sup>78</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 424b. Ahmet Feyzi şu kaynakları referans olarak gösterir: Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 57 vd.; Demîrî, *Kemâlü'd-Din Muhammed İbn İsâ*, *Hayâtü'l-Hayvân*, trc. Abdurrahman İbni'l-Hâc İbrâhim, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1272, I, 69;

<sup>79</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 424b.

<sup>80</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 425a. Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, IV, 50-55; Hâzin, *Lübâb*, II, 50-51.

<sup>81</sup> *Hüsniye*, s. 173-175.

mut'ayı yasakladığını, ancak Hz. Ömer'in kendi zamanında bir kısım insanların bunu icra ettiklerini işitince bu yasağı tekrarlayıp, yapanları cezalandıracağını ilan ettiğini beyan eder. Ayrıca *Hüsniye* Müellifi'nin Abdullah b. Zübeyr'e ve İbn-i Abbâs hakkında bir hikaye uydurarak iftira ettiğinden de söz eder<sup>82</sup>.

### SONUÇ

Muta İslâm'ın ilk yıllarında caiz olup, henüz yasaklanmamış olan bir cahiliye adeti idi. Ancak İslâm'daki bütün emir ve yasaklamalar birden bire olmadığı, tedrici bir usul takip edildiği gibi, mut'a konusunda da aynı yol izlenmişti. Ahmet Feyzi, *Hüsniye*'deki mut'a hakkındaki Şiî görüşünü ele almış ve kendi düşüncelerini Kur'an ve Sahih sünnet ekseninde ortaya koymuştur. Eseri bir reddiye olması hasebiyle karşı görüşü zaman zaman sert bir dil ve üslupla eleştirmiştir. Ona göre, mut'anın caizliği ile ilgili hiçbir âyet bulunmamaktadır. Şiilerce delil olarak gösterilen Nisa Suresi 24. âyetinin mut'a nikahı ile bir ilişkisi yoktur. Kaldı ki, mut'anın nikah olarak adlandırılması bile son derece yanlıştır. Zira böyle bir nikah akdi bulunamaz ve böylesi bir akit baştan batıldır. Bu âyet Şîa'nın iddia ettiği gibi farz-ı muhal mut'a ile ilgili olsa da başka âyetlerle neshedilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, cahiliye adeti olarak eskiden beri icra edilen mut'ayı nikah âyetlerinden sonra Hayber'de yasaklandığını ilan eder. Ancak bu yasak tam duyulmadığı için farklı mekanlarda tekrar ilan edilir. Hz. Peygamber'den sonra da yasağı duymayan bir kısım Müslümanların mut'anın icrasına devam ettiğini haber alan Hz. Ömer de yasağı tekrar duyurma ihtiyacı hissetmiştir. Yoksa Şii-İmâmiyye'nin iddia ettiği gibi Hz. Ömer, keyfi bir yasak getirmemiştir. Ayrıca, yasağı duymayan bir kısım sahabe'nin böyle bir yasağın olmadığını dile getirmeleri üzerine, kendilerine hatırlatmada bulunmuş ve onlar da düşüncelerinden vaz geçmişlerdir. Bu konuda tam bir icma oluşmuş ve itiraz eden bir sahabe bile kalmamıştır.

---

<sup>82</sup> *Feyz-i Rabbânî*, vr. 428b-429a. İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtar* (Trc. Ahmet Davudoğlu, İstanbul 1983, V, 350-351), 1249, II, 403; Adududdin Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkif fî İlmî'l-Kelâm*, Beyrut ts., s. 413; Taftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, yer ve yıl yok, (Atatürk Üniv. İlahiyat Fak., 2974/N37Ş), s. 63; Râzî, *Tefsîr-i Kebir*, IV, 54-55; Suyûtî, *el-Câmiü's-Sağîr*, IV, 1.

## ORGAN BAĞIŞININ DİNİMİZDEKİ YERİ

Prof. Dr. H.İbrahim ACAR\*

### ÖZET

*Organ bağışının bir sonucu olan organ nakli, bir çok yönüyle yeni bir meseledir. İslam, evrensel bir din olması hasebiyle insanların karşılaşılabilecekleri bütün problemlerde onlara çıkış yolları gösterecek bir yapıya sahiptir.*

*Yaşam boyu kullandığımız bizi yaşatan organlarımızın, hiçbir menfaat gözetilmeden tanımadığımız birinin hayatını kurtarmak için kullanılması gerçek bir bağış olduğu gibi aynı zamanda hatırı sayılır bir iyiliktir. Kur'an-ı Kerim, bir kişinin hayatını kurtarmanın bütün insanların hayatını kurtarmak gibi büyük bir iyilik olduğunu belirtmekte ve muhtaçlara yardım etmeyi emretmektedir.*

*Bu makale organ bağışında bulunmanın şartlar el verdiği zaman yerine getirilmesi gereken ulvi bir görev olduğunu vurgulamayı amaçlamaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** Organ Bağışı, Organ Nakli, Kadavra

### ABSTRACT

#### **Position of Organ Donation in Our Religion**

*Transplantation is a new case which is result of organ donation. Islam is a universal belief that sends in solutions to every problem that human being faced with.*

*Using our organs in keeping an alien alive is a considerable kindness for mankind also it is a genuine donation because of not having a benefit. The Holy Qoran states that saving a one's life is equivalent to saving all human beings life and decrees helping needy humans.*

*This article emphasize that organ donation is a sublime duty when the conditions are adequate.*

**Keywords :** Organ Donation, Transplantation

## GİRİŞ

Organ bağıışı, bir kimsenin hayatta iken serbest iradesi ile yaşadığı süre içinde veya tıbben yaşamı sona erdikten sonra organlarının başka hastaların tedavisi için kullanılmasına izin vermesidir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere organ bağıışı, hem canlı vericiler tarafından organlardan birinin ya da bir parçasının bağıışlanmasını hem de ölümden sonraki bir uygulamayı yani kadavradan yapılabilecek organ bağıışını kapsamaktadır.

Organ bağıışının sonucu organ naklidir. Organ bağıışı ile organ nakli birbirlerini tamamlamaktadır. Organ bağıışına cevaz vermek organ nakline cevaz vermeyi gerektirmektedir. Bu bakımdan organ bağıışından bahsedebilmek ancak organ naklinin cevazı halinde mümkün olur. Şayet dinimiz buna cevaz vermiyorsa o takdirde bunun tabii sonucu olarak organ bağıışından da bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Görevini yapamayacak kadar hasta ve bedene zararlı hale gelen bir organın, tedâvi gâyesiyle yaşayan bir kimsenin sağlam ve aynı görevi üstlenecek bir organı ile değıştirilebilmesi ancak organ veren kimsenin sağılığının bozulmasına neden olmayacak veya kendi hayatını riske sokmayacak durumlarda çift organlarından birinin veya pankreas gibi tek organdan bir parçanın alınması ile mümkün olur. Kalp vb. gibi vücutta tek olan ve hayat için kesin olarak gerekli olan, bağıışlandığında kişinin ölümüne neden olabilecek hayati organların nakli söz konusu olamaz. Zira böyle bir organı bağıışlamak kişinin kendi ölümüne neden olacak ve bu durumda o kimse kendi eliyle kendisini öldürmüş olacaktır. Halbuki kişinin kendisini öldürmesi veya başkasının kendisini öldürmesine izin vermesi caiz değıildir. Nitekim Kur'an'da meâlen " ....Kendinizi öldürmeyin....."<sup>1</sup> ifadesi ile hayat hakkının korunmasına çok güçlü bir vurgu yapılmaktadır. Bir başka ayette de meâlen : "Haklı bir sebep olmadıkça, Allah'ın öldürülmesini haram kıldığı canı öldürmeyin....."<sup>2</sup> buyrulurak beden Allah'ın insanoğluna verdiği en büyük emanet olduğu bildirilmektedir. Bu emanetin, ruh bedenden ayrılıncaya kadar korunması gerekir

### A-CANLIDAN ORGAN NAKLİ

Alternatifsiz bir tedavi yöntemi olduğu sürece hayatta olan bir insanın kendi rızası dahilinde, yaşadığı sürece, ihtiyacı olan bir kimseye böbrek vb. gibi kendi

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> en-Nisa, 4/29.

<sup>2</sup> el-İsra, 17/33.



hayatını tehlikeye atmayacak, o anda ve ondan sonraki hayatında kendisine zarar vermeyecek herhangi bir organını başışlaması mümkündür. Çünkü kişi kendi organları üzerinde hak sahibidir. Kişinin kendi organları üzerinde hak sahibi olması, organlarını kullanma ve tasadduk etme hakkına, kısaca organları üzerinde tasarruf hak ve yetkisine sahip olması anlamına gelir. Nitekim yaralama ve sakat bırakma durumlarında mağdur olan kimse karşı tarafı yani suçluyu kısastan affedebileceği gibi kan bedeli ve tazminat olarak kabul edilen diyetten de affedebilir. Çünkü diyet tamamen şahsi bir hak mahiyetindedir.

### **B-KADAVRADAN ORGAN NAKLİ**

Günümüzde ileri bir tedavi yöntemi olarak kabul edilen, kadavradan organ alınması ve hastalara nakledilmesi şeklindeki uygulamaya gelince, bu tür bir uygulamanın yapılabilmesi için ölümün tıbben gerçekleşmiş olması gerekir. Ancak her ölünün organları nakil için kullanılamaz. Sadece yoğun bakım servislerinde beyin ölümü tanısı konan kimselerin organları kullanılabilir. Bunun haricinde evde veya yolda ya da herhangi bir yerde herhangi bir şekilde vefat eden bir kimsenin organlarını kullanmak tıbben mümkün değildir. Çünkü tamamen ölmüş bir hastadan organ naklinin yapılabilmesi ancak 5-6 saat gibi çok dar bir zaman dilimi içerisinde mümkün olabilir. Bu zamandan sonra organlar fonksiyonlarını yitirir.

Beyin ölümü gerçekleşen hastalarda beyin fonksiyonları tamamen ve geri dönmeyecek şekilde yani tamiri mümkün olmayacak bir biçimde kaybolmaktadır. Böyle bir hastanın beyin sapı ( solunum ve dolaşım sisteminin ana merkezi ) ölmekte ve bilinci kaybolmaktadır. Ancak solunum makinesi desteği ile yaşamını sürdürmesi mümkündür. Artık bundan sonra geriye dönüşü olmayacaktır. Nitekim bugüne kadar iyileşmiş bir beyin ölümü vakasına rastlanılmamıştır.<sup>3</sup>

“İnsanın ölümü tamamıyla beyinde vuku bulan bir olaydır. İnsanı tanımlayan ve insan yapan her şey; akli, zekası, duyguları, kişiliği hepsi beyinde saklıdır ve diğer tüm organlar bir bütün halinde onu var etmek için çalışırlar. Beyin de bir ana kontrol merkezi gibi tüm bu organların birbiriyle uyum içinde çalışmasını sağlar. Bu ana kontrol ortadan kalktığında, her organın kendi otonom bir ömrü vardır. Koordinasyon ortadan kalktığından ortaklık bozular ve hepsi belli bir süre içinde biyolojik canlılığını yitirir. Bu süre maksimum 72 saattir. Bu nedenle bugün artık kesin olarak bilinmektedir ki beyin ölümü tam anlamıyla ölümü ifade eder. Bu 72 saatlik

<sup>3</sup> <http://www.akdeniz.edu.tr/organnak/html4.html>.

süre içinde organların canlılığını koruyabilmesi için çok yoğun bir tıbbi bakımın yanında bedenın solunum cihazına da bağılı olması gerekir. Bu bakım süreci hastayı yaşatmaya yönelik değildir. Hasta kaybedilmiştir. Burada amaçlanan, organ bağışında bulunulursa organların bir süre daha yaşatılmasıdır. ( 72 saat ). Organ bağışında bulunulmadığıında beden solunum cihazından ayrılır. Dünyanın her yerindeki hukuki uygulama da bu şekildedir.<sup>4</sup>

29/05/1979 Tarih ve 2238 Sayılı, Organ ve Doku Alınması, Saklanması, Aşılması ve Nakli Hakkındaki Kanunun 11 ve 12. maddelerine göre, tıbbi ölüm (beyin ölümü) hali, biri kardiyolog, biri nörolog, biri nöroşirürji ve biri de anestezi uzmanından oluşan 4 kişilik hekimler kurulunca oy birliği ile tespit edilir. Hasta, bu dört kişilik uzmanlar heyeti tarafından değerlendirilerek klinik ve laboratuvar tüm incelemeleri tamamlandıktan sonra beyin ölümü kararı alınır.

"Tıbben, şuurun gitmesinden beyin ölümü denen safhaya kadar, "Koma-Derin Koma - Bitkiselhayat" denen aşamalar mevcut olup, bu durumların tamamında geri dönüş, yani hastanın iyileşmesi mümkündür, bitkisel hayattaki bir kişinin mucizevi olarak iyileşebildiği vakalar dahi bildirilmiştir. Bitkisel hayattaki insanda beyin korteks (kabuk) denen kısmı ölmüş olup, bu kısım hafıza, zeka, kişilik vb özelliklerin kontrol edildiği kısımdır. Bitkisel hayattaki hastalarda beyin sapı dediğimiz ve hayati organların kendi kendine çalışmalarını, birtakım hayati refleks fonksiyonları yürüten kısmı ise ölmemiş, çalışmaya devam etmektedir. Bu nedenle bitkisel hayattaki kişiler ölü kabul edilmez ve organları nakil için alınmaz."<sup>5</sup>

Ölüm sonrasında yapılan organ naklinin hukuk, biyoloji ve tıbbi ilgilendiren yönleri olduğu gibi İslam hukukunun ilke ve gayeleri açısından dini ilgilendiren yönleri ile inanç esasları, ahiret hayatına ilişkin sonuçları da bulunmaktadır.

"İslam Dini, insana ve insan sağılığına özel bir önem vermiştir. Çünkü yaratılmışların en şerefli olan insanın, üzerine düşen bütün sorumluluklarını yerine getirebilmesi için sağılıklı bir vucuda sahip olması gerekir. Sağılık, korunmak üzere insana emanet edilmistir. Sevgili peygamberimizin beş şey gelmeden beş şeyin kıymetini bilin buyurduğu şeylerden biri de hastalık gelmeden önce sağılığın kıymetini bilmektir. Sağığın kıymeti ancak kaybedildiğinde daha iyi anlaşılacaktır.

<sup>4</sup> <http://www.doktorumonline.net/default.asp?mid>.

<sup>5</sup> <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0120.htm>.

İnsan bünyesinde bir dengenin varlığı aşikardır. İnsan vücudundaki organlardan birinin görevini yerine getirememesi, bu dengeyi bozmaktadır. Dengesi bozulan insan da, hastadır. Hastalık kimi zaman ilaçla kimi zaman da değişik tedavi yollarıyla giderilmeye çalışılmaktadır. Pek çok sayıda insan tedavisi olmayan hastalıklarla uğraşırken bir o kadar insan da, tedavisi olmasına rağmen ilgisizlik sebebiyle ızdırap çekmeye devam etmektedir.<sup>6</sup> Ülkemizde yeterli sayıda organ ve doku nakli merkezi ve bu konuda deneyimli bilim adamları olduğu halde, başkasından alacağı organla hayata dönmesi ve sağlıklı bir hayat sürmesi mümkün olacak insanlar, ya dini gerekçelerle, ya da ilgisizlik sebebiyle buna yanaşmayan insanlar yüzünden tedavi olamamaktadırlar. Bu bakımdan organ bekleyen insanların dertlerini çözmek ve bağış yapmak isteyen, ancak bir takım nedenlerle organlarını bağışlamaktan kaçınan insanlarımızı aydınlatmak, bağış sayısını arttırmak ve istenilen kadavra oranlarına ulaşmak gerekmektedir. O halde organ bağışı hakkında dinimizin görüşü nedir? Öncelikle bu soruya cevap bulmaya çalışalım..

Organ nakli dolayısıyla organ bağışı bir çok yönüyle yeni ortaya çıkan bir mesele olduğundan on dört asır önce nazil olan Kur'an ve sünnette bununla ilgili açık bir hüküm yer almamaktadır. Klasik fıkıh kitaplarında da konuyla ilgili açık bir ifade bulmak mümkün değildir. Çünkü o dönemlerde böyle bir tedavi yöntemi mevcut olmadığından bu mesele gündeme gelmemiştir. Müçtehidler kendi devirlerinde ortaya çıkan meselelerle olması muhtemel meseleleri nasslar çerçevesinde çözmeye çalışmışlardır. Nasslarda açık hüküm bulunmayan yeni meseleleri Kur'an ve sünnetin delaletlerinden çıkarılan temel ilke ve umumi kaidelerle hükmü bilinen benzer meselelere kıyas ederek çözüme kavuşturmuşlar, hiçbir meseleyi cevapsız bırakmamışlardır. Örneğin içki, sarhoş edici özelliği sebebiyle insanı, onuruyla bağdaşmayan davranışlara sevk ettiği için Kur'an tarafından haram kılınmıştır. Daha sonra benzer özellikler taşıdığı için uyuşturucu maddeler de içkiye kıyaslanarak haram kılınmıştır. Bu bakımdan günümüzde uygulama alanı bulan organ naklinin hükmünü de İslâm hukukçularının benzer olaylar karşısında gösterdikleri tavır ve gözettikleri gayelere bakarak ve aşağıda zikredeceğimiz diğer delillere dayanarak tespit etmek mümkündür. Zira İslam, evrensel bir din olması hasebiyle insanların karşılaşabilecekleri bütün problemlerde onlara çıkış yolları gösterecek mükemmel bir yapıya sahiptir.

---

<sup>6</sup> <http://www.diyaset.nl/index.php?sayfa=islam.html>.

1-İnsan hayatını tehdit eden açlık ve susuzluk gibi zaruret hallerinde haram yiyecek ve içeceklerin mubah hale geleceği şu ayetlerle bildirilmiştir.

a-“Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekten düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı.....Kim şiddetli açlık durumunda zorda kalır, günaha meyletmeksizin (haram etlerden) yerse şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”<sup>7</sup>

b-“Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Şüphesiz, Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”<sup>8</sup>

c-“Allah size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa şüphesiz ki Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”<sup>9</sup>

d-“De ki: Bana vahyolunan Kur’an’da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir. Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir.”<sup>10</sup>

Zaruretlerin mahzurları ortadan kaldırdığına<sup>11</sup> en güzel delil bu âyetlerde ifadesini bulmaktadır. Mealleri verilen bu ayetlerde, yasaklanmış olan ölmüş hayvan, domuz, kan, şarap vb. şeylerden açlık ve susuzluktan ölme gibi zaruret hallerinde ihtiyaç kadar yenilip içilebileceğine izin verilmiştir. <sup>12</sup> Çünkü hayatın korunması zaruridir. Bu gibi haram şeyler akıl ve ruhu ifsad edecekse de bunları yiyip içmek ölmekten daha iyidir. Bir haramı helal saymamak ve sınırları aşmamak kaydıyla <sup>13</sup>

<sup>7</sup> el-Maide, 5/3.

<sup>8</sup> el-Bakara, 2/173.

<sup>9</sup> en-Nahl, 16/115.

<sup>10</sup> el-En’am, 6/145.

<sup>11</sup> bkz. Mecelle madde 21.

<sup>12</sup> Kâsâni, *Bedâyi’u’s-Sanâyi’*, Beyrut, 1986, I, 61-62; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Mısır 1376, I, 57

<sup>13</sup> bkz. Mecelle madde 22.

bazen zaruret miktarınca yasak bir iş yapılabilir. Bu sebeple ihtiyacı bulunan kimse zaruret halinde hayatta kalmasına yetecek miktarda yasaklanmış bir şeyi yemez veya içmezse günahkar olur ve kendi ölümüne sebebiyet vermiş olur. Halbuki kişinin kendini öldürmesi veya başkasının kendisini öldürmesine izin vermesi caiz değildir. Nitekim Kur'an, " ....Kendinizi öldürmeyin....." <sup>14</sup> ifadesi ile hayat hakkının korunmasına çok güçlü bir vurgu yapmaktadır. Bir başka ayette de meâlen " ...*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın ...*" <sup>15</sup> buyrulurken beden Allah'ın insanoğluna verdiği en büyük emanet olduğu bildirilmektedir. Bu emanetin, ruh bedenden ayrılıncaya kadar korunması gerekir. Bu emaneti sonuna kadar kullanmayarak ölüme seçen kimse, kendisinin ölümüne yol açmış olur ki, buna savaş ve benzeri haller dışında izin verilmemiştir.

Ayrıca Kur'an'a göre insan, Allah'ın yarattığı en güzel sanat eseridir. Onun kusursuz ve son derece mükemmel bedeni, ruh ve akıl ile taçlandırılmış, şerefli ve mümtaz kılınmıştır. <sup>16</sup> İnsan kendisine ihsan edilen akıl sayesinde diğer yaratılardan üstün kılınmış ve Allah'ın hitabına muhatap olma şerefine nail olmuştur. Allah, işte bu üstün vasıflarından dolayı dünyada yarattığı her şeyi insanın emrine ve hizmetine vermiş, meleklerin ona secde etmesini istemiştir. <sup>17</sup> İşte tüm bu vasıflar sebebiyle insan hayatı Kur'an nazarında son derece değerli ve önemlidir. Hayati uzuvlarına tecavüz, canına tecavüz gibi kabul edilmiş canın korunması dinin ana hedeflerinden sayılmıştır. Bu hususu vurgulayan ayetlerden biri şu meâdedir: ".....*Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Kim de bir adamın hayatını kurtarırsa sanki bütün insanların hayatını kurtarmış olur....*"<sup>18</sup>

Ayetten anlaşılacağı üzere Allah Teala bir canı kurtarmayı bütün insanlığı kurtarmak kadar üstün bir fazilet saymıştır. Bu bakımdan her bir kişi başkasının hayatının kutsallığını kabul edip onu kurtarmaya çalışmalıdır. Kur'an nazarında çok değerli kabul edilen insan hayatını kurtarmak ve bir insanın yaşamasına vesile olmak çok çeşitli şekillerde mümkün olabilir. Organ nakli de bunlardan birisidir. Dolayısıyla

<sup>14</sup> en-Nisa, 4/29.

<sup>15</sup> el-Bakara, 2/195.

<sup>16</sup> el-İsra, 17/70; et-Teğabün, 64/ 3; et-Tin, 95/4.

<sup>17</sup> el-Bakara, 2/ 29; el-Hacc, 22/65; Lokman, 31/20; el-Mülk, 67/ 15.

<sup>18</sup> el-Maide,5/ 32.

organ nakli ile bu nadide cevherin devamına vesile olmak en büyük sevaplardan biridir. Hadislerde de bu konuya şu şekilde temas edilmektedir.

a-Cabir b. Semüre'den rivayet edildiğine göre : "Bir adam beraberinde ailesi ve çocukları olduğu halde Harra'da konakladı. Biri buna " Devem kayboldu, onu bulacak olursan yanına al " dedi. Adam onu buldu fakat sahibini bulamadı. Bu arada deve hastalandı. Adamın karısı: "Onu kes (de murdar ölmesin)" deyince adam bu teklifi kabul etmedi. Bu esnada deve ölünce bu sefer kadın : "Derisini soy da etini, yağını güneşte kurutalım ve yiyelim" dedi. Adam: "Hele, Resûlullah'a bir soralım (da söylediklerini sonra yapalım!)" deyip Resulullah'a sordu. Aleyhissalatu vesselam "*Seni geçindirecek kadar yanında bir şey var mı?*" diye sordu. Adam: "Hayır! yok" cevabını verince Resulullah'da: " *Öyleyse onu yiyin...*"<sup>19</sup> buyurdu.

b-Ebu Vakıdî'l-Leysi, Hz. Peygamber'e Ya Resulellah! Biz kıtlık ve açlık bulunan bir yerdeyiz. Dolayısıyla bize murdardan ne helal olur? deyince Resulullah: "*Siz sabah kahvaltısında ve akşam yemeğinde yiyecek bir şey bulamazsanız, yine yiyecek sebze ve yeşillik bulamazsanız ve de ekininiz çıkmamışsa o zaman size ölü eti helal olur*"<sup>20</sup> diye buyurdu.

c-Murdar hayvanın etini yemek haram olmakla beraber deri, boynuz, kemik, kıl gibi kısımlarından faydalanmak mübahtır. İbn Abbâs'ın rivâyetine göre Hz. Meymûne vâlidemizin azatlısına bir koyun verilmiş, o da ölmüştü. Hadisenin üzerine gelen Rasûlullah "*Derisini alıp tabaklayarak ondan faydalansaydınız ya!*" buyurunca: "O murdar ölmüştür." dediler. Peygamberimiz de bunun üzerine "*yalnızca yenmesi haram kılındı.*"<sup>21</sup> buyurdular.

İslâm hukukçuları da hayatı tehdit eden açlık zarureti karşısında<sup>22</sup> bunun başka yollarla giderilmesinin mümkün olamaması halinde kişinin hayatta kalmasına yetecek kadar domuz eti, ölü insan eti veya Allah'ın haram kıldığı diğer yiyecekleri yiyebileceğine hükmetmişlerdir.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Ebu Davud, Et'ime 36.

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, V, 218.

<sup>21</sup> Müslim, el-Hayız, 10, 102; Ebû-Dâvûd, K. el-Libâs, 37; Tirmizî, Libâs, 7.

<sup>22</sup> Bazıları darda kalma müddetini 24 saatle sınırlandırmışlardır; buna göre 24 saat helâl yiyecek ve içecek bulamayan kimse haram yiyebilir. İmam Mâlik'e göre doyuncaya kadar yer ve ve yanına da bir miktar alır. Diğerlerine göre ancak hayatını devam ettirecek kadar yiyebilir.

<sup>23</sup> Kâsâni, a.g.e., VII, 176; İbn Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut, 1972, VIII, 596.

Zaruret hükmüne dayanarak, kıyas kuralları çerçevesinde bu hüküm, ihtiyacı olan kişinin hayatta kalabilmesi amacıyla ölü kimseden yapılan organ transferi konusunda kullanılabilir mi?

Bilindiği gibi bir meselede kıyas hükümlerinin tatbik edilebilmesi için, her iki meselenin illetinin aynı olması gerekir. Yani hakkında nass bulunan konu ile ona kıyas yapılacak olan konu arasında illet birliğinin bulunması gerekmektedir. Burada açlık zarureti halinde haram kılınan yiyeceklerin yenmesi sonucunu doğuran hayatın kurtarılması şeklindeki illet, ölü bir kimsenin kalp, karaciğer, akciğer veya böbrek gibi organlarından birinin tedavi amacıyla hasta olan bir şahsın benzer organlarından biri ile değiştirilmesinde amaçlanan hayatın kurtarılması şeklindeki illetle benzerlik arz etmektedir. Her iki durumda da hayatın kurtarılması şeklindeki illet kesinlikle mevcuttur. Organ nakli de çaresiz kalmış bir insanın hayatını kurtarmak amacıyla yapılmaktadır. Kur'an, bir kişinin hayatının kurtulmasına vesile olmanın bütün insanları hayata kavuşturmak kadar mühim olduğunu meâlen şu ayetle bildirmektedir. ".....Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür."<sup>24</sup>

Dinin beş temel maksadından biri hayatın korunması olmakla birlikte zaruret halinde organ naklinin gerçekleştirilebilmesi hastalığın ancak bu şekilde tedavi edilebileceğine, bundan başka bir çare bulunmadığına mesleki ehliyet sahibi bir doktorun zann-i galibinin bulunması halinde mümkün olabilir. Buna göre organ nakli hem son çare olmalı hem de kurtulma ümidi kesine yakın olmalıdır.<sup>25</sup> İstisnai de olsa çok az sayıdaki hastanın tıbbi hatalar veya kan uyumsuzluğu gibi sebeplerle hayatını kaybetmesi, zaruretlerin haram olan şeyleri mubah kılacağı şeklindeki mecelle kaidesine aykırı olmayacaktır.

2- Başka şekilde tedavileri mümkün olmayan hastaların iyileştirilebilecekleri hususunda kesin bilginin bulunması veya kuvvetle muhtemel olması halinde, haram ve necis olan alkollü ve uyuşturucu maddelerin kullanılması caiz görülmüştür.<sup>26</sup> Çünkü haram maddelerle tedavi zaruret mesabesindedir. Zaruret ise haramı mubah kılmaktadır. Nitekim Kur'an'da "*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın*"<sup>27</sup>

<sup>24</sup> el-Maide, 5/32.

<sup>25</sup> Şirbâsi, Ahmed, *Yes'eluneke fi'd-Dini ve'l-Hayat*, Beyrut, tsz, 1, 604.

<sup>26</sup> Kâsâni, a.g.e., I, 61-62; Fetâvâ el- Hindiyye, Beyrut, tsz, V, 355.

<sup>27</sup> el-Bakara, 195

buyrulmaktadır. Bu bakımdan şarap ta dahil olmak üzere zaruret halinde tedavi amacıyla haram yiyecek içecek vb.her türlü necis maddeler alınabilir. Zira sağlığı koruma maslahatı haram ve necis maddelerden korunma maslahatından daha büyüktür.

Başka çarenin bulunmadığı durumlarda darda kalan kimse kullanılması haram olan şeylerle tedâvî görebilir. Hz. Peygamber, erkeklere ipek elbise giymeyi haram kıldığı halde, cilt hastalığı dolayısıyla bazı sahâbîlere ( Zübeyr ve Abdurrahman ) izin vermiştir.<sup>28</sup> Konumuzla ilgili olarak mevcut bulunan "*Allah şifanızı, size haram kıldığı şeylerde kılmadı*"<sup>29</sup> şeklindeki hadis ise helal yolla tedavi imkanının bulunması haline aittir. Helal yoldan tedavi imkanı bulunmayınca, bu amaçla kullanılacak haram maddeler mübah olacağından hadisin şümûlüne girmeyecektir.

3-Kadavradan organ naklinin cevazına delil olan bir başka husus da Kur'an'ın "*... iyilikte ve fenalıktan sakınmakta yardımlaşın....*"<sup>30</sup> meâlindeki ayetle iyilik konusunda yardımlaşma ve dayanışmayı emretmesidir. Hz. Peygamber de, sıkıntıda olan bir müslümanın derdine çare olacak kimsenin kıyamet gününde Allah tarafından sıkıntılarından kurtarılacağı müjdesini vermektedir.<sup>31</sup> Çaresizlik içinde ölümü bekleyen bir hastanın sıkıntısından daha büyük bir sıkıntı yoktur. Bu bakımdan hastanın sıkıntısını gidermek iyi davranışlar arasında değerlendirilebilir.

Yine Hz. Peygamber aç olan insanların doyurulmasını emretmektedir.<sup>32</sup> Hatta "*yanı başında komşusunun aç olduğunu bildiği halde karnı tok olarak geceleyen bir kimsenin kendisine iman etmiş olamayacağını*" beyan etmektedir.<sup>33</sup> Yanı basındaki bir insanın açlık gibi küçük bir ihtiyacının giderilmesini isteyen bir din, bununla kıyaslanamayacak kadar çok daha kötü bir durumda olan çaresiz insanlara bigane kalınmasına onay verebilir mi?

İnsanlar, organ bağışında bulunarak çok büyük manevi kazanımlar elde edebilirler. Organ bağışında bulunanlar, bağış yapılan hastayı sıhhate kavuştururken, hastanın yakınlarını da tarifi imkansız bir mutluluğa kavuşturmuş olurlar. Böylelikle

<sup>28</sup> Buhârî, K. el-Libâs, 29; K. el-Cihâd, 91.

<sup>29</sup> Buhârî, K. el-Eşşibe; 15; Ebu Dâvud, Tıbb, II; Tirmizî, Tıbb, 7; İbn Mâce, Tıbb, II, bkz. 5.Maide, 2.

<sup>31</sup> Buhârî, Mezâlim 3; Müslim, Birr 58.

<sup>32</sup> Buhârî, Cihad 171, Et'ime 1.

<sup>33</sup> Nuruddin Ali b. Ebi Bekr el-Heysemi, *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, Beyrut 1408/1988, VIII, 167.



bağışlanan organ sayesinde sosyal barışın teminine, acıların ve sevinçlerin paylaşılmasına büyük katkı sağlamış olurlar.

4- İslâm alimlerinin bir çoğu<sup>34</sup> vefat eden hamile bir kadının karnında canlı halde bulunan çocuğun kurtarılması için, ölen annenin karnının yarılıp çocuğun alınmasına hükmetmişlerdir. Çünkü bu durumda her ne kadar ölü kimsenin bir parçası alınacak ise de diğer taraftan masum bir canlının hayatı kurtarılmış olacaktır.<sup>35</sup> Nitekim Kur'an'da ".....Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa sanki bütün insanları yaşatmıştır....."<sup>36</sup> buyrulmaktadır.

Ebu Hanife de ölmüş bir kadının karnının yarılmasını ve çocuğun çıkarılmasını emretmiş, kurtarılan çocuk da uzun yıllar yaşamıştır. Ebu Hanife'nin bu uygulaması organ naklinin caiz olduğu hususunda yeterli bir delildir.<sup>37</sup> Ayrıca bu durum "Zararın ağır olanı, daha hafif olanıyla izâle edilir"<sup>38</sup> şeklindeki genel kaideye uyan bir davranıştır.

5-İslam alimlerinin çoğu<sup>39</sup> başkasına ait mücevher gibi değerli bir malı yutan ve yuttuğu mal karnında iken ölen şahsın karnının yarılıp malın çıkarılabileceğine hükmetmişlerdir. Bu davranış biçiminde hem malın zayi olması önlenmekte hem de varislerin faydalanması ve onlardan zararın kaldırılması söz konusu olmaktadır. Ayrıca bu operasyon ölüyü de borçtan kurtarmaktadır.<sup>40</sup>

6-Organ nakli konusuna israf açısından da bakmak mümkündür. Bu hususta Kur'an'ın emirleri gayet açık ve nettir. "...Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz . Çünkü Allah israf edenleri sevmez."<sup>41</sup> "Akrobaya, yoksula, yolcuya hakkını ver; elindekileri gereksiz yere saçıp savurma! Zira saçıp savuranlar şeytanlarla kardeş olmuş olurlar.. Şeytan ise Rabbi'ne karşı çok nankördür."<sup>42</sup>

"Allah, israfı hem sözlü olarak Kur'an-ı Kerim'de yasaklamakta, hem de fiilî olarak bunu kâinata uygulamaktadır. Beyin ölümü gerçekleşmiş kadavradaki

<sup>34</sup> Maliki ve Hanbeliler kurtarılan çocuğun adeten yaşamayacağı düşüncesinden ve diğer delillerden hareketle ölü hamile kadının ameliyat edilemeyeceğini söylerler.

<sup>35</sup> Mevsili, *el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar*, İstanbul, tsz, IV, 167; İbnu'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Beyrut, tsz, II, 102; Fetâvâ el-Hindiyye, V, 360.

<sup>36</sup> el-Maide, 5/32

<sup>37</sup> Fetâvâ el-Hindiyye, V, 360.

<sup>38</sup> Mecelle Mad. 27.

<sup>39</sup> İmam Muhammed'e göre malın çıkarılması için ölünün karnı yarılamaz. Çünkü malın korunması için insanın saygınlığına zarar verilemez. (Mevsili, a.g.e., IV, 167-168; İbnu'l-Hümmam, a.g.e., II, 102 )

<sup>40</sup> İbnu'l-Hümmam, II, 102; Nevevi, *Mecmu'*, V, 301; İbn Kudâme, a.g.e., II, 414.

<sup>41</sup> el-Araf, 7/31.

<sup>42</sup> el-İsra, 17/ 26-27.

organlar başka hastalara nakledilerek kullanılmadığı takdirde boşu boşuna israf edilmesinin yanı sıra bir de yukarıda naklettiğimiz gibi bu hastalara yapılan tedavi masraflarıyla ortaya çıkan büyük bir israf söz konusudur. Böylece organ bağışısı yapılmaması durumunda bir değil iki, tek değil çift yönlü büyük bir israfa sebep olduğu ortadadır. En küçük israfı bile kesin bir şekilde yasaklayan Kur'an, böylesine büyük bir israfı hoş görür mü?"<sup>43</sup>

7-Organ bağışısı aynı zamanda mal bağışısına, sadakaya benzemektedir. Sadakada bir tür mülkiyet ve tasarruf hakkının intikali söz konusudur. İşin bu yönünden hareketle mali tasarruflarla ilgili olarak geçerli olan hükümlerin organ bağışısı içinde geçerli olduğu kabul edilebilir.

8- Kemik, diş, kan gibi insan parçalarıyla tedavinin mümkün olabilmesi organ naklinin cevazına neden kabul edilebilir. Zira kan ve deri gibi vücudun yenilediği şeyler bir insandan diğerine nakledilebilir.

9-İslam dininin daima kolaylığı emretmesi, insanın istifadesine olan her durumda onun çıkarlarını koruması gibi hususlar da organ naklinin caiz olacağını gösterir.

Buraya kadar zikrettiğimiz deliller, muhalif görüşler bulunmakla birlikte organ naklinin hükmü konusunda tercih ettiğimiz olumlu görüşleri yansıtmaktadır. Bununla birlikte organ bağışısının uygulanabilirliği açısından bu konuda karar merciinin kim olduğu hususunda şunları söylememiz gerekmektedir.

Ölen kişi hayatta iken organlarının başka hastaların tedavisi için kullanılabilmesi hususunda serbest iradesi ile izin vermişse onun bu izni dikkate alınır.<sup>44</sup> Organ bağışısına yönelik olumlu bir açıklamasının olmaması halinde aksine bir beyanı olmamak şartı ile yakınlarından organların bağışlanabilmesi konusunda izin alınabilir. Kimliği ve akrabaları bilinmeyen cesetlerden ise zaruret durumu dikkate alınarak organ nakli yapılabilir.

İslam hukuk prensipleri açısından yapılan bu değerlendirmelerle birlikte organ bağışısında bulunacak kimseleri ilgilendirmesi bakımından konumuzun itikadi ve uhrevi yönlerine de kısaca şu şekilde temas etmek mümkündür.

<sup>43</sup> Akdemir, Hikmet, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Urfa, 2005, S.14.

<sup>44</sup> Vefat edenin, organ bağışısına yönelik yazılı rızasının bulunması durumunda akrabalarına bu konu hakkında bilgi verilmesinde yarar bulunmaktadır. Çünkü ölü yakınlarının üzüntülü durumlarında böyle bir talebe karşı çıkmaları halinde organların alınması kolay olmayacaktır.

Tekrar dirilme söz konusu olduğunda nakledilen organ ilk bedenindeki yerini alacağından<sup>45</sup> kendisine nakil gerçekleştirilen kimsenin işleyeceği suç ve günah sebebiyle organı veren sorumlu olmayacaktır. Organ nakledilenin yapacağı iyilik ve kötülüklerden tamamen kendisi sorumlu olacaktır. Çünkü herkes yaptıklarından mes'ul olacaktır.<sup>46</sup> Ölen\_kimsenin ise bunda sorumluluğu yoktur. Sorumlulukta asıl olan irade olduğundan davranışlardan sorumlu olacak olan kişi de organları sonradan kullanan olacaktır.

Ayrıca farklı milliyet ve dine mensup olmak da organ nakli açısından bir engel teşkil etmez. Çünkü İslam, hangi dine veya milliyete mensup olursa olsun herkese eşit yaşama hakkı tanımaktadır. Kişiyi sorumlu yapan iradesi ve inancı olduğundan organ nakli açısından kimin hangi dine mensup olduğunun veya kişinin günahkar olup olmamasının bir önemi yoktur.

#### **Sonuç:**

Kitap ve sünnetin ortaya koyduğu temel prensiplerle müctehidler tarafından bunlara dayanılarak çıkarılan genel hükümler ve kaideler, tedavinin bir parçası olan organ naklinin caiz olduğunu göstermektedir. Organ başışını dolayısıyla buna bağlı olarak organ naklini engelleyici olumsuz bir durum söz konusu değildir. Çünkü İslam, canın korunması hususunda önemli kaideler koymuş bir dindir.

İslâm hukukçularının metin içerisinde zikrettiğimiz görüşleri organ başışına dolayısıyla nakline bir hayli ışık tutmaktadır. Bu görüşler çerçevesinde nakline cevaz verilen organlar birkaç ayda toprak olup gideceklerine tedaviye muhtaç insanların hayatını riske atılmaktan kurtarmış olacaktır.

Yaşam boyu kullandığımız organlarımızın, öldüğümüzde bambaşka belki de hiç tanımadığımız insanların yaşamalarına vesile olmak amacıyla kullanılması ve bu organlardan, başışlayanların herhangi bir menfaat beklememesi, organ başışını kavram olarak gerçek bir başış ve aynı zamanda büyük bir insanlık örneği olduğunu göstermektedir.

Bu davranış biçimi aynı zamanda insanın yaşama duyduğu saygının da bir ifadesidir. Dünya malının dünyada kalacağı bilinciyle sadece insana has olan ardında

---

<sup>45</sup> Taha suresi 55.ayette zikredilen "(Ey insanlar!) Sizi topraktan yarattık, (ölümünüzle) sizi oraya döndüreceğiz ve sizi bir kere daha oradan çıkaracağız." ifadelerinden anlaşılacağı üzere ahirette insanlar ruh ve bedenle dirileceklerdir.

<sup>46</sup> bkz. el-İsra, 17/36.

bir şeyler bırakabilme düşüncesi, insanlık adına bir şeyler yapabilme duygusunun da doruk noktasıdır.

Kur'an-ı Kerim, bir kişinin hayatını kurtarmanın bütün insanların hayatını kurtarmak gibi büyük bir iyilik olduğunu belirtmekte, muhtaçlara yardım etmeyi emretmektedir. Bu çerçevede Kur'an açısından organ naklinin caiz olduğunu söylemek şöyle dursun, şartlar el verdiği zaman yerine getirilmesi gereken yüce bir görev olduğunu söylemek mümkündür.

Ne yazık ki insan ancak organ alıcısı durumuna gelince organ bağışının önemini fark edebiliyor. Bu bakımdan herkes organ bağışında bulunmalı, yakınlarını bu konuda bilinçlendirmeli ancak bu sayede ihtiyacı olduğunda organ bulabileceğini bilmelidir.

## CAHİLİYE DÖNEMİ VE İSLAM'IN İLK YILLARINDA OKUMA-YAZMA FAALİYETLERİ\*

Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK\*\*

### ÖZET

*Bu makalede önce İslam öncesi Cahiliye döneminde okur-yazarlık ve okuma yazma faaliyetlerine temas edilmektedir. Bu dönem aslında zannedildiği gibi okuma-yazmanın çok az sayıda kişiyle sınırlandığı bir dönem değildir. Ancak yazıya duyulan ihtiyacın azlığı da kabul edilmelidir. Ayrıca yazı, sadece ezbere yardımcı olması için hatırlatıcı mahiyetteki notlar konumundadır.*

*Hz. Peygamber okuma-yazmayı yaygınlaştırmıştır. Öyle ki, çok kısa sürede okur-yazar oranında büyük bir patlama olmuştur. İlk yazı malzemesi, bu okuma-yazma ihtiyacına sınır getirememiştir. Resulullah okuma-yazmayı teşvik ettiği gibi, birçok alanda da yazı faaliyeti oluşmuştur. Bu durum çok sayıda katip ve katiplik kurumunu ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu faaliyetlerin en önemlisi Kur'ân'ın yazıya geçirilmesidir. Ayrıca hadisler, antlaşma metinleri, her türlü mektup, emânnâme, iktânâme, alışveriş evrakları, talimatnâmeler, vasiyetnâme vb. metinler ve vesikaların yazımı da bu faaliyetler arasındadır.*

**Anahtar kelimeler:** Okuryazarlık, okuma-yazma, Cahiliyye, Hz. Peygamber, katip, yazı

### ABSTRACT

#### ***The Activities of Literacy in the Pre-Islam (Jahiliya) and Early Islam***

*This paper inspects the activities of literacy in the period of Jahiliya at first. In*

---

\* Bu makale "Hz. Muhammed (sas) ve Evrensel Mesajı Sempozyumu (26-28 Mayıs 2007 - Çorum)"na sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

\*\* Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. (hanefim@atauni.edu.tr, hanefim@yahoo.com)

*this period, contrary to the common view, the number of illiterate people virtually wasn't so high. However it must be overlooked that the needing to literacy is too little. Besides the writing only is for helping to memorize.*

*The Prophet Muhammad makes the literacy widespread a short time. So that the proportion of literates has increased in such a period. The primitive writing material has not limited the desire of literacy of people. The Prophet Muhammad has encouraged the literacy and made the document written in many fields. This case has caused clerkship foundation and so many clerks to appear. The most important of these writing activities is writing of Quran. The writing of Hadith, document of pacts, all kinds of letters, documents of shopping, regulations book, testaments, letters of immunity, and letters of fief, etc. are among these write activities.*

**Key words:** Literacy, literate, pre-Islam (Jahiliya), Prophet Muhammad, clerk, writing

Bu makalede İslam öncesi dönem Mekke'sinde okuma yazma ve eğitim faaliyeti ile okur-yazarlık geleneğine değindikten sonra aşağıdaki konuları ele almaya çalışacağım: Hz. Peygamber devrinde okur-yazarlık; okur-yazarlar; okuma ve yazmanın Kur'ân ve hadis yazma faaliyetlerindeki tezahürü ve Kur'ân'ın metinleşme süreci ile hadis yazımı ve bunun okuma-yazma ile olan ilgisi; yazı malzemeleri; yazım konusu olan antlaşma metinlerinin ve mektupların yazımı ve Hz. Peygamber'in kâtipleri gibi okuma-yazma alanları ve ilgili bazı faaliyetler.

## GİRİŞ

Asr-ı Saadette okuma-yazma problemleri ile ilgili olarak tâ baştan beri dikkatimizi çeken ve başkalarının da cevabını bulmak istediği bir takım sorular olmuştur.

Bu soruların başında, Cahiliye dönemi toplumundaki okuma-yazma ile okuryazarların bildirildiği rivayetlerin tatminsizliği gelmektedir. Bu rivayetin en önemli olanı Belâzûrî'den gelen 17 kişinin okuma-yazma bildiğine dair olan bilgidir. O, ilave rivayetlerle sayıyı 24'e çıkarırken, sonraki kaynaklar da genellikle aynı isimleri zikretmektedirler ki, Kalkaşandi de bunlardan biridir. Bu rivayetlerin şüphe uyandırmasının sebepleri tartışılabilir olmakla beraber, ikisine dikkat çekmek istiyoruz. Birincisi, Cahiliye döneminde okuma-yazma bilen bu 17 (veya 24) kişinin 2 (veya 5)'inin kadın olması; diğeri ise Kur'ân'ın, kitap, kalem, mürekkep, kâğıt, tomar

gibi okuma-yazma terimlerini bolca kullanmasıdır. Öyleyse ya çoğu kez yapıldığı gibi, Cahiliye dönemine karşı duyulan bir önyargının sonucu olan karalama ile miktarda kısıtlamaya gidilmiştir veya gerçekten okuryazar oranı bu kadar ise, toplumun edebî ve ilmî dünyasında yazının yeri yok denecek kadar azdır.<sup>1</sup> Eğer ikinci kısmı kabul ederek, toplumun sözlü geleneğini gündeme getirirsek, bu sefer Kur'ân ve hadislerin yazılmasına dair olan rivayetleri de bu doğrultuda anlamlandırmanın tutarlı olması gerekmektedir. Hâlbuki durumun böyle olmadığı aşağıda gösterilecektir. Takdir edersiniz ki, her yeninin kabulü, eskinin 'ötekileştirilmesi', küçümsenmesi ve hatta aşağılanması beraberinde getirdiği için, klasik kitaplarımız da Kur'ân'ın getirdiklerinin daha iyi anlaşılması ve Resulullah'ın yaptıklarının daha iyi gözükmesi için, cahiliyeye belli bir kılıf ve misyon biçerek onu 'tarif' etmişler, biçimlendirmişlerdir. Cahiliye dönemine ideolojik bakış onunla ilgili bir takım bilgilerin öne çıkmasına, bazı bilgilerin örtülmesine ve bazı hususların da göz ardı edilmesine yol açmıştır.

Bu soruların arasında, aşağıda kısaca tartışmaya çalışacağımız, Hz. Peygamber'in en önemli ve temel görevlerinden biri olan Kur'ân'ın korunması ve bu bağlamda Kur'ân'ın yazıya geçirilmesi problemi, en fazla önem arz eden ve çok ciddi bulduğumuz bahistir. Yine bu bağlamda ele alınması gereken ciddi bir problem de yazı malzemesidir. Kur'ân'ın yaklaşık dörtte üçünün Mekki olduğu malumdur, buna göre eğer bu miktar Mekke'de yazıya geçirilebilirdiye -ki genel olan bu kanaati de netleştirmek durumundayız- bu metin Medine'ye nasıl ve neyle taşındı ve bu konu neden kayıtlara girmemiştir? Maalesef bu son sorulara cevap bulmamız mümkün olmamıştır.

Resulullah'ın, nazil olan her ayeti anında veya uygun bir zamanda vahiy kâtiplerine yazdırdığı ve bu hususta titizlik gösterdiği malumdur. Fakat surelerin aralarına girmesi gereken kısımlarını, ayetler nazil olduğu esnada ilgili yerlerine nasıl yazdırmaktaydı? Eğer bu yazdırma işi, ezberletme tarzındaysa, tabii ki, diyecek bir şey bulunmayacaktır. Ancak eğer gerçekten yazdırılıyorsa, şu sorulara cevap bulmak durumunda olduğumuzu düşünmekteyiz: Önce bu metinler müsvedde olarak yazıya

---

<sup>1</sup> Bkz. Neşet Çağatay, **İslam Dönemine Dek Arap Tarihi**, Ankara, 1989, s. 141; Abdulkadir Yılmaz, **Hat Sanatında Satır Sistemi**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1996, s. 5-6; İsmail Demir, **Hâtım et-Tâi, Hayatı Eseri ve Edebî Kişiliği**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2002, s. 23-24

geçiriliyor, daha sonra da ilgili yere mi kaydediliyordu? Eğer böyleyse bu işleri, nasıl bir metin üzerinde gerçekleştirmekteydiler? Mesela günümüzde bilgi fişi veya bilgi kartları gibi küçük kâğıtlara yazdığımız gibi, çeşitli malzemeye yazılan ayetler alt alta yerleştirilerek daha sonra mı yazıya geçiriliyordu veya daha başka bir teknik mi kullanılıyordu. Yoksa Resulullah, daha sonraları nazil olacak ayetler miktarınca kâğıtlarda/yazı malzemesinde boşluk bırakarak, ayetler nazil oldukça oraya mı ekletmekteydi?

Bu esnada cevap bulunması gereken diğer bir konu da tabii ki, yazı malzemesidir. Çünkü eğer yazı malzemesi bahsedildiği gibi, kemik, taş, deri vb. malzemeden ibaretse -ki öyle olduğunda şüphe yok gibidir- yukarıdaki işlemin yapılmasının daha da zor olacağını idrak edebiliriz.

Tabii ilk dönemde hadislerin yazıya geçirilmesiyle alakalı konular ve bazı iddialar göz önüne alınınca, mesele burada da daha çıkmaza girmektedir. İleride değinilecek olmakla birlikte, yazının biçiminin de aydınlatılmasının gerektiğine inanmaktayız. Yani Resulullah'ın henüz gelişmemiş olduğu iddia edilen bir yazıyı nasıl olup da herkesin kabul edebileceği bir veya birkaç kıraate dönüştürecek şekilde yazabildiği de aydınlatılmalıdır. Hem kendisi ümmi(!) iken ve hem de kâtipleri yazı, imla ve malzeme açısından yoksul iken... Ancak bu devrede, yazıyla yazılmış metinlerin okunusunda, türlü ihtimallerden kastedilen şekli seçmek mümkün olabiliyorsa da, uzun ve güç metinlerin doğru okunması için, metnin önceden bilinmesinin herhalde zaruri olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu haliyle yazı ancak, hafızaya yardımcı bir vasıtaydı. Yazının ıslahı için alınan tedbirler daha ziyade mesahife tatbik edilmiş, dil ve edebiyata dair metinlere hiç değilse iki asır sonra geçebilmiştir.<sup>2</sup>

Yine ele alınması gereken diğer bir konu da 'Arza', bilhassa Zeyd b. Sabit'in de hazır bulunduğu 'Arza-i Âhire'nin anlaşılır kılınmasıdır. Anlaşılır kılınabilir mi, bilmiyoruz, ancak, Zeyd b. Sabit'in o esnada hazır bulunması, Resulullah'ın okuyuşunu dinlemesinin Cebrail'e dinletme olduğunu anlaması ve kendisinin veya rivayetin buna şahit kılınması da Peygamber-Melek münasebeti açısından aydınlatılması gereken konulardandır.

---

<sup>2</sup> Bkz. Nihad M. Çetin, "Arap" maddesi, **DİA**, III,278



Kur'ân gibi bir harikayı vücuda getiremeyeceğini iddia edebilmek için, Resulullah'ın okuma-yazma bilmediğini savunmanın ve hâlen bununla övünmenin, savunulması güç bir anlayışın eseri olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Kur'ân, okuryazarlığın her türlü sunu bilenlere, geçmişte ve günümüzde meydan okumuşken; ve Resulullah okuma-yazma bilse bile, yine de onu uyduramayacakken; veya okuma yazma bilmesinin Kur'ân gibi bir mucizeyi getirmesine mani olmadığını göz ardı etmek mümkün değilken bile, bir takım gereksiz savunma ve iddialarda bulunulmuştur.

Kur'ân'ın doğrudan doğruya okuma-yazma ürünü bir kitap olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu durumda Kur'ân'ın, günümüzdeki gibi değil, sözlü toplumun metninin yazıya geçirilmiş olarak algılanmasını doğru bulmaktayız.<sup>3</sup> Kur'ân'da "okumak=karâe" fiili türevleriyle birlikte 87 defa geçerken, "yazmak=ketebe ve emlâ" kelimeleri türevleriyle birlikte 320 defa geçmektedir. Tabii ki, Kur'ân çağdaşlarının okuma-yazmadan kastettiği anlam ve onların zihinlerinde çağrışım yapan karşılık, günümüz insanıninkiyle aynı değildir. Onlar temel olarak, anlama, ezberleme ve hitabetin uyandırdığı heyecanın icraya dönüşmesi şeklinde anlıyorlardı.

Tabii ki, burada ele alacağımız meselelerin çok olması ve bunların gündeme getirilmesinin de, problemlerin halledilmesi anlamına gelemeyeceği açıktır. Ben öncelikle bunların, sadece ve sadece bizim, yani Müslümanların problemi olduğunu ve bunların doğrudan ve mutlaka bizim tarafımızdan halledilmesi gerektiğini hatırlatmak istiyorum.

Burada, yukarıda sıraladığım meseleleri sırasıyla ele almak istiyorum. Ancak konu gereği bazen iç içe geçişlerin olmasının da, kaçınılmaz olarak karşılaşıcağım bir problem olduğu malumdur.

Başlığımız hakkında yapılmış tek çalışmanın Şakir Gözütok'un çalışması olduğunu, konu hakkında müstakil başka çalışmaların yapılmadığını belirtmek istiyorum. Diğer yandan Kur'ân tarihi, hadis tarihi ve siyerle alakalı bir kısım kitaplarda konumuzu içeren malumatlar yer almaktadır. Ayrıca Cahiliye ve Hz. Peygamber devrinde yazı ve yazının tarihi seyri hakkında yapılmış iki çalışmadan ve

---

<sup>3</sup> Sözlü toplumun metninin yazıya geçirilişi ve sözlü kültürün özellikleri için Bkz. Walter Ong, **Sözlü Kültür Yazılı Kültür Sözü'nün Teknolojileşmesi**, Ankara, Metis Yay., 3. baskı, 2003, s. 17-28, 46-96

Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin "Arap" maddesinden de bahsetmek durumundayım ki, bu çalışmalar makalemizde kullanılmıştır.

### CAHİLİYE DÖNEMİNDE OKUR-YAZARLIK VE İLGİLİ GELENEK

Araplar buldukları bölge itibariyle hem birbirleriyle hem de komşularıyla ve ticarî münasebetlerinden dolayı da uzak beldelerle sıkı ilişkilerde bulunmuşlardır. Bu ilişkiler sonucunda Araplar, kendi tecrübeleri ve kaynaştıkları diğer kültürler yardımıyla birçok ilim, marifet ve maharet elde etmişlerdir. Bu ilimler şu şekilde sıralanabilir: nücûm (astronomi, astroloji), tarih ve esâfir, ensâb, dil, şiir ve nesri kapsayan edebiyat, envâ ve mehâbbu'r- riyâh, tıp, hayl, zecr, tâbir, ferâset, kehânet, arâfet, iyâfet ve kıyâfet.<sup>4</sup>

Hicaz bölgesi Araplarının geçim kaynağı genellikle hayvancılık ve ticaret olduğu için yaşam tarzları da ona göre ve tamamen veya kısmen göçebe idi. Bu göçebe hayatın meydana getirdiği zaruretler neticesinde cahiliye Arapları develerinin üzerinde uzun yolculuklara çıkarken darb-ı meseller, ninniler vb. nazım türünden şeyleri belli bir usulde okurlardı. Gerek develerin üzerinde sallanmaları sonucunda oluşan ölçüler, gerekse develerini hızlı veya yavaş sürmelerine göre değişen ölçüler, Arapların şiir vezinlerini keşfetmeleri ve şiirde söz sahibi olmaları sonucunu doğuran etkenlerdendir. Şiir, bunun neticesi olarak da şair, Arap'ın her şeyiydi. Arapların en asilinden tutun da en fakir ve mecnununa kadar şiir bilmeyen bir şahıs yoktu. Bir kavmi aşağılayan, rezil eden, onu göklere çıkararak ve kavimler üstü bir statüye koyan da şiirdi. Şiir, bazen savaş başlatıcı bir sebep olurken, bazen de başlamış savaşları durdururdu. Kısacası şiir, Arapların siyasî, tabîî, maddî ve manevî her çeşit yaşamlarının tam ortasında yer alıyordu. Şiirsiz Arap, Arapsız şiir düşünmek imkânsızdı.

Sözlü olan eski Arap nesrinin tümüyle günümüze ulaşmamasının sebebi, eski devirlerde kendisine gereken önemin verilmemesi, buna ihtiyaç duyulmaması, yazılı hale getirilmemesi ve vezinli, kafiyeli olmamasıdır. Arap edebiyatının esasını teşkil

---

<sup>4</sup> Bkz. Corcî Zeydan, *Târîhu't- Temedduni'l- İslâmî I-V*, Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l- Hayâh, Beyrût, tsz., III,11-41 (Ayrıca bkz. *İslam Uygarlıkları Tarihi I*, haz. ve neşr. Nejdî Gök, İstanbul, 2004, I,549-605); Mahmud Esad Seydişehrî, *İslâm Tarihi Tarih-i Dîn-i İslâm*, yay. haz. A. L. Kazancı-O. Kazancı, İstanbul, 1983, s. 170-182; Çağatay, s. 140-150; Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, Fecr Yay., Ankara, 2002, s.13

eden eserler arasında şunlar sayılabilir:

1. Şiirler,
2. Hutbeler,
3. Darb-ı meseller,
4. Tarihi rivayetler, menkıbeler,
5. Önemli olaylar (eyyâm),
6. Masallar, hikayeler,
7. Hikem,
8. Vasiyyet (tek kişiye yapılan hitap türü)

Cahiliye devrinde şiir ve hitabet, Araplarda çok ileri bir seviyede idi. Arap şiiri oldukça eski bir geçmişe sahiptir. Araplar şiirlerini okumak ve şiir dalında müsabaka yapmak için, muhtelif yerlerde ve muhtelif zamanlarda kurulan panayırları da kullanırlardı. Bu panayırlar ticaret kadar sosyal ve edebî sohbetlerin yapıldığı bir yerdi. Panayırlarda yapılan şiir müsabakalarında, müsabakayı kazanan şairlerin şiirleri Kâbe'nin duvarına asılırdı. Ayrıca saf ve fasih Arapçanın bulunduğu mekan olarak badiyenin de dil eğitimi açısından önemini hatırlatmak istiyoruz.<sup>5</sup>

Arap yazısının ilk kullanımı ve Arap yarımadasına yayılması hakkında klasik kaynaklarımızda bir takım rivayetler vardır. Buna göre Arapça yazıyı ilk yazarlar üç kişidir. Bunlar, Merâmîr b. Mürre, Eslem b. Sidre ve Âmir b. Cüdre (Cedre)dir. Merâmîr şekilleri bulmuş, Eslem harflerin bitişik ve ayrı durumlarını göstermiş, Âmir ise harekelemeyi ortaya koymuştur. Bu şahıslar aynı zamanda Arap hecelerini Süryani hecelerine kıyas etmişlerdir. Önce Enbar halkından bazı kimseler, onlardan yazıyı öğrenmişler, daha sonra da Hire halkı, Anbar halkından yazıyı öğrenmiştir. Dumetü'l-Cendel emiri, Ukeydir b. Abdulmelik b. Abdullah el-Kindî ve Bişr b. Abdilmelik sık sık Hire'ye gelir, orada bir müddet kalırlardı. Bişr, Hire halkından yazıyı öğrendi. Bir gün Bişr, bazı işleri için Mekke'ye geldiğinde, Süfyân b. Ümeyye ile Zühre b. Kilâb onun yazı yazdığını gördüler ve yazıyı kendilerine de öğretmesini istediler. Bişr de o ikisine önce heceyi öğretti, sonra da yazıyı gösterdi, onlar da

---

<sup>5</sup> Bkz. Zeydan, III,24-41 (çev. I,579-605); Mahmud Esad, s. 182-217; Huart, Clemant, **Arap ve İslam Edebiyatı**, çev.: Cemal Sezgin, Ankara, tsz., s. 10-40; Nihad M. Çetin, **Eski Arap Şiiri**, İstanbul, 1973, s. 9-17; Aysel Ergül, **Cahiliye Döneminde Şiir ve Kadın Şairler**, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 1991, s. 14-28; Gözütok, s. 14, 60-64

okuma-yazmayı öğrendiler. Başka bir rivayete göre, Bişr b. Abdilmelik, ticaret için Irak beldelerinde bulunduğu bir esnada Harb b. Ümeyye ile aralarında arkadaşlık oluşmuş ve bu sayede Harb, Bişr'den yazı yazmayı öğrenmişti. Sonra Bişr onunla Mekke'ye gelmiş ve Harb'ın kızı Sahba ile evlenmişti. Mekkelilerden de bir grup ondan yazı yazmayı öğrendiler. İşte okur-yazarların çoğunun Kureyş'te bulunması bu yüzdendir.<sup>6</sup>

"Klasik Arapça tabiriyle, bugün mevcut en eski edebî metinlerde, Kur'ân-ı Kerim'de ve hadiste gördüğümüz, daha sonraları da Arapçanın yayıldığı yerlerde din, şiir, edebiyat ve ilim dili olarak ana çatısı değişmeden devam eden, lehçeler üstü Arapça kastedilir."<sup>7</sup> İşte bu Klasik Arapçanın doğuşu miladî III. asrın sonu ile IV. asrın başlarına dayanmaktadır.<sup>8</sup> Kadim şairlerin (cahiliyyûnun, muhadramûn ve İslamî devrin ilk şairlerinin) şiirleri, Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in ve ilk halifelerin resmi muhaberatı, hadis, eyyâmü'l- Arab'a dair mensur parçalar ve emsal, klasik Arapçayı temsil eden metinlerdir.<sup>9</sup> Bununla birlikte biz, cahiliye devrinin sonları ile İslam'ın doğuşu sırasından günümüze intikal eden herhangi bir vesikaya halen malik değiliz. Halbuki tarihî kaynaklarda okuma yazma bilen bazı simalar ve belgeler hakkında açık kayıtlar vardır. Mesela İbnü'n- Nedim'in bildirdiğine göre,<sup>10</sup> Me'mûn'un kütüphanesinde Hz. Peygamber'in ceddi Abdülmuttalib b. Hâşim'in hattıyla bir vesika mevcuttu.<sup>11</sup>

"İslamiyet'ten önce Araplar arasında yazı, herhalde sanıldığından çok kullanılıyordu. Nitekim bu devrede Musevîlerin ve Hıristiyanların elinde İbranî ve

<sup>6</sup> Bkz. Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, **Subhu'l- A'sâ fi Snâ'ati'l- İnşâ**, Beyrut, 1407/1987, III,13-14; İbn Nedim, Muhammed b. İshak, **el-Fihrist**, Kahire, Matbaatu'l- İstikâme, tsz., s. 12-14; el-Alusî, Seyyid Mahmud Şükri el-Bağdadî, **Bulûğu'l- Erebi fi Ma'rifeti Ahvâli'l- Arab I-III**, Mısır, 1342, III,367-370; el-Belazurî, Ahmed b. Yahya b. Cabbar Davud el-Bağdadî, **Fütûhu'l- Buldan**, çev.: Mustafa Fayda, Ankara, 1987, s. 690-691; M. Bedrettin Yazır, **Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli I**, neşr. Uğur Derman, Ankara, 1981, 2.baskı, s. 53-54; Zeydan, III,58-64 (çev. I,634-643); Muhammed Hamidullah, "Allah'ın Elçisi ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı", **İslami Araştırmalar**, Mayıs 1988, cilt: II, sayı: 7, s. 96; Ali Aktan, "Arap Yazısının Doğuşu, Gelişmesi ve İslâm Yazısı Haline Gelmesi", **İslami Araştırmalar**, Mayıs 1988, cilt: II, sayı: 6, s. 62-63; Çağatay, s. 141-142; Gözütok, s. 18-30

<sup>7</sup> Çetin, "Arap" maddesi, III,282

<sup>8</sup> Bkz. Çetin, "Arap" maddesi, III,276

<sup>9</sup> Bkz. Çetin, "Arap" maddesi, III,283

<sup>10</sup> Bkz. İbn Nedim, s. 13-14

<sup>11</sup> Bkz. Çetin, "Arap" maddesi, III,276

Süryanî dillerinde kitaplar bulunuyordu. Hatta bu arada bazı Arapça metinlerin bulunduğu da düşünülebilir. Bu dinî ve hikemî metinlerin dışında ticarî hesapların, alacak-vereceklerin yazıldığı vesikalar, köle mülkiyeti senetleri, şahıslar ve kabileler arasında yapılan antlaşmalara, emânlara dair vesikalar ve mühim vesileler için yazılmış mektuplar, mühür ve mezar kitabeleri vb. vardı. Miladî VII. asır başlarında Arap yazısı Enbâr ve Hîre'den sonra Hicaz da hissedilir bir üslup farkı kazanmış oluyordu.”<sup>12</sup>

Belazurî,<sup>13</sup> “İslam geldiğinde Kureyş kabilesinde yazı bilen on yedi kişi vardı” diyerek isimlerini zikrettiği zatlara diğer başkalarını da ilave eder ve ilgili rivayetleri verir. Çoğunu daha sonra Hz. Peygamberin kâtipleri arasında bulduğumuz şahıslar şunlardır:

1. Abdullah b. Ömer
2. Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh el-Amirî,
3. Abdullah b. Sa'îd b. el-Âs b. Ümeyye,
4. Aişe bt. Ebî Bekr (okur, fakat yazamaz olduğu da söylenir),
5. el-A'lâ b. el-Hadramî,
6. Ali b. Ebî Talib,
7. Beğît b. Âmir b. Hâşim,
8. Cuheyem b. es-Salt b. Mahreme b. el-Muttalib,
9. Eban b. Sa'îd b. el-Âs b. Ümeyye,
10. Eban b. Sa'îd b. Halid b. Huzeyfe,
11. Ebûbekr b. Ebî Kuhafe,
12. Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rebia,
13. Ebû Mûsâ el-Eş'arî,
14. Ebû Seleme b. Abdilesed el-Mahzumî,
15. Ebû Selma b. Abdi'l-Eşhel,
16. Ebû Sufyan b. Harb b. Ümeyye,
17. Ebû Ubeyde b. el-Cerrah,
18. Ebû'l- Kays b. Abdimenâf,

<sup>12</sup> Çetin, “Arap” maddesi, III,276; Gözütok, s. 35

<sup>13</sup> Belâzûrî, s. 691-693. Ayrıca Bkz. Kalkaşendi, III,14-15; Zeydan, III,60 (çev. I,636); Hamidullah, “Yazı Sanatı”, s. 96

19. Fatıma bt. Hattab,
20. Habbab b. Eret,
21. Hafsa bt. Ömer b. el-Hattab,
22. Halid b. Sa'îd b. el-Âsî b. Ümeyye,
23. Harb. b. Umeyye,
24. Hâtib b. Amr,
25. Huvaytîb b. Abdiluzza el-Âmirî,
26. Kerîme bt. el-Mıkdâd,
27. Mahreme b. el-Muttalib b. Abdimenaf,
28. Mansûr b. İkrime b. Âmir b. Hâşim,
29. Muaviye b. Ebî Süfyan,
30. Osman b. Affan,
31. Osman b. Sa'îd,
32. Ömer b. el-Hattab,<sup>14</sup>
33. Nadr b. Hâris,
34. Sa'îd (Hz. Ömer'in Eniştesi),
35. Sa'îd b. Halid b. Huzeyfe,
36. eş-Şifa bt. Abdillâh,
37. Şurahbil b. Hasene,
38. Talha b. Ubeydillâh,
39. Ümeyye b. Ebî's- Salt b. 'Avf
40. Ümmü Kulsûm b. Ukbe,
41. Ümmü Seleme (okur fakat yazamaz),
42. Varaka b. Nevfel,
43. Yezid b. Ebî Süfyan.

Medineli okur-yazarlar ise şunlardır:

1. Abdullah b. Revaha,
2. Abdullah b. Ubey b. Selul,
3. Abdullah b. Zeyd,

---

<sup>14</sup> M. Hamidullah, Ömer'in, içinde sadece erkeklerin değil, kadınların da okur-yazar olduğu önemli bir aileden geldiğini söyler. Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi I-II**, çev.: Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul, 1991, 5. baskı, 1,105

4. Abdurrahman b. Cebr b. 'Amr,
5. Beşîr b. Sa'd,
6. Ebû 'Abs b. Kesîr,
7. Enes b. Mâlik,
8. Evs b. el-Havlî,
9. Hudayr el-Kâtib,
10. Ma'n b. Adî,
11. el-Münzir b. Amr,
12. Râfi' b. Mâlik,
13. Sa'd b. er-Rebi',
14. Sa'd b. Ubâde,
15. Sa'îd b. Zûrare,
16. Süveyd b. es-Sâmit,
17. Ubey b. Ka'b,
18. Üseyd b. Hudayr,
19. Zeyd b. Sâbit<sup>15</sup>

Yukarıda sayılanlar, Mekke'nin kervan yolu üzerinde kurulmuş pazarlı ve kozmopolit bir şehir olduğu, Medine'nin ise Yahudilerle meskûn ve dışarıya açık bir şehir olduğu hakikati karşısında, İslamiyet'in zuhuru öncesi ve sonrasında Mekke'de okuma-yazma bilenlerin sayısının sadece 24 kişi, Medine'dekilerin ise sadece 10 kişi olmasında bir yanlışlık olduğunu, bu ifadeleri garip bulmamanın mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>16</sup>

Cahiliye devri Araplarının, okuma-yazma meselelerinde, komşuları Bizans ve İran'a nazaran; dış dünya ile ticarî münasebetleri sebebiyle Mekkelilerin de, Medinelilere nazaran daha ileri bir durumda oldukları kabul edilebilir.<sup>17</sup> Buna rağmen bazı yerlerde okuma-yazma cehaleti o kadar yaygındır ki, bazen Hz. Peygamberin

---

<sup>15</sup> Ayrıca Bkz. Gözütok, s. 32-50; İbrahim Canan, **Peygamberimizin Okuma Yazma Seferberliği ve Öğretim Siyaseti**, Cihan Yay., İstanbul, 1984, s. 27-30; Asım Köksal, **İslam Tarihi I-XVIII**, Şamil Yay., İstanbul, 1989, III,98, 153

<sup>16</sup> Bkz. el-A'zamî, Muhammed Mustafa, **İlk Devir Hadis Edebiyatı**, çev.: Hulusi Yavuz, İstanbul, 1993, s. 3; Suphi es-Sâlih, **Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları**, çev.: M. Yaşar Kandemir, Ankara, 3. baskı, 1981, s. 10

<sup>17</sup> Bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdilşah Muhammed ez-Zühri, **et-Tabakatu'l- Kübrâ I-VIII**, Beyrut, 1960, II,22; Kalkaşendi, III,14

gönderdiği mektupları kabilelerde okuyacak adam bulunamadığı gibi, doğru dürüst sayı saymayı bilmeyenlerin çokluğundan bile bahsedilmektedir.<sup>18</sup>

İslam öncesi devrede gerek Mekke ve gerekse Medine'de okuma-yazma bilenlerin mevcudiyetini, ayrıca mektupların, önemli edebi metinlerin, kabileler arası anlaşmaların yazılarak mevsuk hale getirilmesinden de anlamaktayız.<sup>19</sup>

Alusî, yazı malzemesi olarak 'kırtas', Arapların icat ettiklerini ve bugünkü kâğıdı ancak hicrî 120'li yıllarda kullanmaya başladıklarını iddia eder. Üzerine yazı yazmanın mümkün olduğu her malzeme, hurma yaprakları, düz hurma kabukları ve benzer şeyler onların nezdinde yazı malzemesi olarak kullanılmışsa da, ince deri, en çok kullandıkları yazı malzemesidir. Komşu olmaları sebebiyle Arapların yazı malzemelerini İranlılardan aldıkları; İranlıların, manda, sığır, koyun ve vahşi hayvanların tabaklanmış derilerine, beyaz ince taşlara, bakır, demir ve benzerlerine, düzgün ve yapraksız hurma dallarına, koyun ve develerin kürek kemiklerine yazı yazdıkları da iddia edilmektedir. Yine Alusî, Arapların okuma-yazma konusundaki durumlarını, dillerindeki kelimelerle örneklendirerek, yazı ve yazı aletlerine mahsus olarak konulmuş lafızlar ile onların lügatlerinde bulunan bazı kelimelerin, yazının Araplarda bulunmasının delillerinden sayılabileceğini ifade eder. Eğer onlar yazıyı tanımamış olsalardı, yazıyla ilgili lafızları da koyamazlardı. Bu lafızlardan bazıları şunlardır: Devât (hokka), melîk (hokka içerisine konan yün), midâd (mürekkep), unbûbe (kalemin açılmış hali), kitab, sahife, suhuf, kırtas, kalem, satır, harf, şekil, nokta, mihbere (mürekkeplik), muhrak, sifir ve esfar. Bir başka rivayete göre ise Araplar yazı malzemesi olarak, kamıştan yapılmış kalem, kömür tozu, 'sengi' denilen yapışkan bir madde ve kandil isinden meydana gelen mürekkep ile kâğıt olarak 'rakk' denilen deri ve 'kırbati' denilen kumaş, taş levhaları, deve kemikleri ve çanak-çömlek kullanırlardı. Kırtas ve papirüs, Araplarda İslam'dan önce de biliniyordu. Kırtas

<sup>18</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsnedü Ahmed**, Kahire, 1913, V,68; Heysemî, Nureddin Ali b. Ebibekr, **Mecma'uz- Zevâid ve Menba'u'l- Fevâid**, Beyrut, 1967, I,29, V,305; İbnü'l- Esîr, İzzuddin Ali b. Muhammed, **Üsdü'l- Ğâbe**, Kahire, 1970, II,130, V,136; İ. Canan, **Pey. Okuma Yazma...**, s. 26-27

<sup>19</sup> Bkz. Bu hususta tüm malzeme için mükemmel bir örnek olarak Bkz. Muhammed Hamidullah, **el-Vesâiuku's- Siyâsiyye Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri**, çev.: Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997. Ayrıca Bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdilmelik b. Eyyub el-Himyerî, **es-Siretu'n- Nebeviyye I-IV**, nşr.: Mustafa es-Sekâ vdd., Beyrut, 1391/1971, 3. Baskı, I,124; İbn Nedim, s. 16-18; Çetin, III,276; İ. Canan, **Pey. Okuma Yazma...**, s. 27



kelimesi İslam'dan evvelki şairlerde de kullanılmıştır.<sup>20</sup>

Yeri gelmişken kağıt ve benzeri yazı malzemesi hakkında da bilgi vermeyi uygun görmekteyiz:

İnsanların kullandığı ilk yazı malzemesinin kilden tabletler olduğu kabul edilmektedir. Bu tabletlerin yanında, tesviye edilmiş taş, tahta, kurşun, kalay, tunç, pirinç, fildişi ve kemik levhaların da yazı için kullanıldığı bilinmektedir. Ancak gerek yazmanın gerekse bunları taşımanın zorluğu insanları yeni arayışlara sevk etmiş, böylece Mısırlılar, milattan önce 4000'de Nil kenarında yetişen 'papirüs' bitkisinden (cyperus papyrus) kâğıt benzeri bir yazı malzemesi elde etmeyi başarmışlardır. Nitekim Batı dillerinde kâğıt karşılığında kullanılan 'paper', 'papier', 'papel' kelimeleri, Grekçe ve Latince'deki 'papyrus', 'papyros'tan gelmektedir. Bu kâğıtlar, kabuğu soyulmuş papirüsten kesilen ince şeritlerin su ile ıslatılarak düz bir tahtada yan yana dizilmesi ve üstüne buna çapraz ikinci bir dizi konup nişasta içeren özünün yapışkanlığı sayesinde, yassı geniş bir taşla dövülerek yapıştırılıp güneşte kurutulmasından elde edilmiştir. Bunlar, deniz hayvanları kabuğu veya fildişinden yapılmış mühre ile perdahlanır, mürekkebin dağılmaması için birkaç defa zank mahlûlüne batırılıp kurutularak terbiye edilirdi. Milattan önce V. yüzyılda yaşamış olan Herodotos birçok milletin yazı için deri kullandığını kaydeder. Batlamyuslar'dan Epiphanes'in Bergama'ya koyduğu papirüs ambargosunun ardından burada yazı için özel bir şekilde terbiye edilen deri kullanılmış, daha sonra bu malzemeye 'Bergama işi' anlamına 'pergamen' denilmiş, kelime zamanla 'parşömen' şeklini almıştır. Bu malzeme daha çok, keçi ve koyun derisinin üzerindeki yün veya kılın kazınıp birkaç gün kireçli suda bekletilmesinin ardından sünger taşı ile perdahlanarak elde edilirdi. Pavlus'un Timoteos'a İkinci Mektubu'ndan da (4/13) anlaşıldığı gibi değerli kitaplar dayanıklılığı sebebiyle bu tür deriye yazılırdı. Araplar, üzerine yazı yazılan beyaz ince deriye 'rakk' diyorlardı. Nitekim Kur'an'da 'rakk' kelimesi zikredildiği gibi (Tûr 52/2-3), 'tomar denilen büyük kağıt' anlamında 'sical' de geçmektedir (Enbiya 21/104). Araplar kâğıda esas olarak 'kırtas' (kurtâs, kartâs), beyaz sayfa veya parşömene 'mührek' ve

---

<sup>20</sup> Bkz. el-Kettânî, Muhammed Abdu'l-Hayy, **et-Terâtibü'l-İdâriyye, Hz. Peygamberin Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar I-III**, çev.: Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, I,206-207; Alusî, III,378, 380-384; el-A'zamî, **Hadis Edebiyatı**, s. 179-180; M. Zeki Canan, **İslam Tarihi**, İstanbul, 1977, s. 94

'varak' derler. Kelime Kur'ân'da 'kitap yazılan kâğıt' anlamında geçer (En'am 6/7, 91). İkiyüzyıl geriye götürülenler olsa bile genellikle kâğıdı, milattan sonra 105'te Çin'de 'Ts'ai Lun'un icat ettiği kabul edilmektedir. Çince kâğıt manasına gelen 'ku-chih' (ku-şi) kelimesi bazılarında göre Çince'den Farsça'ya, oradan da Arapça'ya geçmiştir. Berthold Laufer kelimenin Uygurca 'kağat' veya 'kağas'tan geldiğini söyler. Ona göre bazı Türk lehçelerinde kâğıt karşılığı yer alan 'kağat', 'kağaz' gibi kelimeler Türkçedir. Bazı Türk boylarında 'kağas'ın 'ağaçkabuğu' anlamına gelmesi, Kaşgarlı'nın bu manada 'kadız' (kazız) kelimesini vermesi bu ihtimali güçlendirmektedir. Milattan sonra V. yüzyıldan itibaren Çin'de yaygın olarak kullanılan ve ithali zor olduğu için Sasanîler döneminde sadece bazı devlet belgelerinin yazımında kullanılan Çin kâğıdı, deniz yoluyla Japon adalarına, Orta Asya üzerinden İpek yolunu takip ederek İran'a gitmiştir. Çinlilerin, Göktürklerin zayıflamasıyla tarım havzasına bir süre hâkim oldukları sırada bölgede kâğıt sanatını geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Yakındoğu'da ilk kâğıt imalathanesi Harunürreşid döneminde 178/795 yılında Bağdat'ta açıldı. Bermekiler'den Horasan Valisi Fazı b. Yahya'nın önerisiyle kurulan bu imalathanenin benzerleri daha sonra Şam, Trablüşşam, Hama, Yemen ve Mısır'da da faaliyete geçti.<sup>21</sup>

Son olarak Varaka b. Nevel gibi Arapça dışında diğer dilleri bilen kişilerin olduğundan bahsedildiğini<sup>22</sup> de hatırlatmak istiyoruz.

Yine çok az olmalarına rağmen İslam'ın zuhurundan önce de Arap yarımadasında okuma-yazma öğretimi için kullanılan küttâbların varlığından söz edilmektedir.<sup>23</sup> Kız ve erkek talebelerin beraberce okuma-yazma öğrendikleri bu yerler Mekke, Taif, Enbar, Hire, Medine ve Dumetu'l- Cendel gibi şehirlerde ve Huzeyl kabilesi elinde bulunuyordu. Şiirler, antlaşmalar, bazı önemli olaylar, mektuplar ve bonular gibi oluşturulmuş metinleri biliyoruz. Ayrıca 'Daniel'in Kitabı' şeklindeki metinlerden de bahsedilmektedir.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Bkz. Osman Ersoy, "Kağıt" maddesi, **DİA**, XXIV, 163-164

<sup>22</sup> Bkz. İbn İshak, Muhammed b. Yesâr, **Siretu İbni İshâk**, tah.: M. Hamidullah, Konya 1981. s. 94; İbn Hişam, I, 203; Diyarbekri, Hüseyin b. Muhammed, **Târîhu'l- Hamîs fi Ahvâli Enfesi Nefis I-II**, Beyrut, tsz., Müessesetu Şa'bân I, 412

<sup>23</sup> Bkz. el-A'zamî, **Hadis Edebiyatı**, s. 3; Ahmet Çelebi, **İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi**, çev. Ali Yardım, İstanbul, 1983, s. 33; Gözütok, s. 57-60; Nâsiruddîn el-Esed, **Mesâdiru's- Şi'ri'l- Câhili ve Kıymetuhâ't- Târihiye**, Beyrut, 1988, 7. baskı, s. 51

<sup>24</sup> Bkz. el-A'zamî, **Hadis Edebiyatı**, s. 3-4

## HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE OKUMA-YAZMA

Resulullah'ın risaletinin Mekke dönemi boyunca eğitim ve tebliğ mekanı olarak kullanabildiği hususî ve daimî yer, kendi evi ve bazen arkadaşlarının evi dışında, malum olduğu üzere, 'Dâru'l- Erkam'dır. Erkam'ın Evi'nin davet merkezi olarak seçilmesini bisetin ilk yıllarına hasredenler olmasına rağmen, doğru rivayetler, bunun dördüncü yılda olduğunu işaret etmektedir.<sup>25</sup> Çünkü ilk yıllarda Erkam'ın evinin kullanılmasını gerektirecek bir ortamın olmadığı kanaatindeyiz. Burada toplanıp sadece bilgilendirme ve yakınlaşma için konuşuluyor, ayetler ezberlenmeye çalışılıyor ve inen ayetlerden herkes haberdar ediliyordu. Tabii böyle bir gerekçe için evin birinci yıldan itibaren de kullanılabilmesi iddia edilebilir. Bu durumda Erkam'ın evinin sonradan gördüğü fonksiyon olarak karargâh ve gizlice bir araya gelinen bir sığınma evi olmak yerine, oturup konuşulan, sohbet edilen eğitim ocağı ve Kur'ân öğretim merkezi olarak görülmesi gerekmektedir. Hamidullah da, işkence ve eziyetlerin artışı üzerine Erkam'ın evinin seçildiğini ve evin hem tebliğ ve hem de eğitim maksatlı kullanıldığını söyler.<sup>26</sup>

Resulullah'ın Mekke döneminde aşağıda ifade edeceğimiz gibi, Kur'ân'ın yazılması dışında herhangi bir okuma-yazma faaliyetinde bulunmadığını söyleyebiliriz. Ancak asıl yazı faaliyetleri Medine'de başlamış ve yazma işleri ayrıca burada bir de resmiyet kesbetmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in resmi yazılarında mühür kullandığını da belirtmekte yarar görüyoruz.<sup>27</sup>

Asr-ı Saadet'te şu alanlarda yazıya ihtiyaç duyulmuştur:<sup>28</sup>

1. Kur'ân vahiylerinin yazılması,
2. Siyasî yazışmalar (Saldırmazlık Antlaşması),<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Bkz. Kasım Şulul, **İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi**, İnsan Yay., 2003, s. 475-476; Asım Köksal "Darülerkam", maddesi, **DİA**, VIII,520; Köksal, **İslam Tarihi**, III,202-204

<sup>26</sup> Bkz. Hamidullah, **İslam Peygamberi**, I,98

<sup>27</sup> Bkz. Kettânî, I,253-257; Hamidullah, **Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam İbn Munebbih**, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul, 1966, s. 25; M. Tayyib Okıç, **Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler**, İstanbul, 1959, s. 123

<sup>28</sup> Bu yazıların hemen hemen tamamına ait örnekler, M. Hamidullah'ın el-Vesâiku's- Siyasiye adlı eserinde bolca yer almaktadır. Ayrıca bkz.; İ. Canan, **Pey. Okuma Yazma...**, s. 61-62

<sup>29</sup> M. Hamidullah'ın 'Anayasa' olarak adlandırdığı bu metin, klasik kaynaklarda 'Sahife' adıyla

3. Nüfus sayımı,<sup>30</sup>
4. Hükümdarlara mektuplar,<sup>31</sup>
5. Sulh ve ittifak antlaşmaları,<sup>32</sup>
6. Emânnâmeler,<sup>33</sup>
7. Alım-satım vesikaları,<sup>34</sup>
8. Askere katılanların kaydı (sicil veya divan),<sup>35</sup>
9. İmtiyaz vesikaları,<sup>36</sup>
10. İktâ vesikaları,<sup>37</sup>
11. Valiler ve komutanlara verilen emirnâme veya talimatnâmeler,<sup>38</sup>
12. İstihbarat mektubu,<sup>39</sup>
13. Zekâtla ilgili açıklamalar,<sup>40</sup>
14. İstek üzerine verilen vesikalar,<sup>41</sup>
15. Taziye mektubu vs mektuplar.<sup>42</sup>

---

anılmaktadır. Hamidullah, **el-Vesâiku's- Siyasiyye**, s. 63-73, 113-137, 155 vd.; Hamidullah, **Hadis Tarihi**, s. 27

<sup>30</sup> Bkz. M. Tayyib Okıç, "İslamiyette İlk Nüfus Sayımı", **Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, 1959, sayı: 7, s. 11-20; Hamidullah, **el-Vesâiku's- Siyasiyye**, s. 73-75; Hamidullah, **Hadis Tarihi**, s. 28-29

<sup>31</sup> Bkz. Hamidullah, **H. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu**, çev.: Mehmet Yazgan, İstanbul, 1990, s. 73-161; Hamidullah, **Hadis Tarihi**, s. 39-40; Okıç, **Bazı Hadis Meseleleri**, s. 125; Abidin Sönmez, **Rasulullah'ın İslam'a Davet Mektupları**, İstanbul, 1984, s. 79-197

<sup>32</sup> Bkz. Okıç, **Bazı Hadis Meseleleri**, 126-129; M. Hamidullah, **el-Vesâiku's- Siyasiyye**, s. 77 vd., 413-418; Hamidullah, **Hadis Tarihi**, s. 35; Abidin Sönmez, **Rasulullah'ın Diplomatik Münasebetleri**, İstanbul, 1984, s. 106-285

<sup>33</sup> Bkz. Hamidullah, **el-Vesâiku's- Siyasiyye**, s. 77-79, 111; Hamidullah, **Hadis Tarihi**, s. 29

<sup>34</sup> Bkz. Hamidullah, **el-Vesâiku's- Siyasiyye**, s. 349-350

<sup>35</sup> Bkz. el-A'zamî, "Asr-ı Saadet'te Yazı ve Vahiy Katipleri", çev.: Durak Pasmaz, **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, I,369-371; Mustafa Ağırman, "Asr-ı Saadet'te Ordu ve Savaş Stratejisi", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, IV,39-40. Divan-ı inşa, Resulullah'ın kâtiplerinin gelip oturdukları ve aynı zamanda yazdıkları yazışmaların saklandıkları yere de denmekteydi. Gözütok, s. 128

<sup>36</sup> Bkz. Hamidullah, **el-Vesâiku's- Siyasiyye**, s. 145-148, 405-413; Hamidullah, **Hadis Tarihi**, s. 29

<sup>37</sup> Bkz. Okıç, **Bazı Hadis Meseleleri**, 126; Hamidullah, **el-Vesâiku's- Siyasiyye**, s. 144-149, 173-174, 341 vd.; Hamidullah, **Hadis Tarihi**, s. 29

<sup>38</sup> Bkz. Hamidullah, **el-Vesâiku's- Siyasiyye**, s. 145-148, 216-219, 224-234, 424-430; Hamidullah, **Hadis Tarihi**, s. 32

<sup>39</sup> Bkz. Hamidullah, **el-Vesâiku's- Siyasiyye**, s. 79 vd.

<sup>40</sup> Bkz. M. Hamidullah, **el-Vesâiku's- Siyasiyye**, s. 164, 182, 187, 190-191, 219-223; M. Hamidullah, **Hadis Tarihi**, s. 32

<sup>41</sup> Bkz. Hamidullah, **el-Vesâiku's- Siyasiyye**, s. 58-59

<sup>42</sup> Bkz. Hamidullah, **el-Vesâiku's- Siyasiyye**, s. 419 vd.; İ. Canan, **Pey. Okuma Yazma...**, s. 70-72

#### 16. Vasiyetnâme.<sup>43</sup>

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber döneminde yazının kullanıldığı birçok saha vardır. Ancak biz bunlardan konumuz çerçevesinde önemli gördüğümüz birkaç sahaya açmayı düşünüyoruz. Ayrıca Muhammed Hamidullah'ın neşretmiş olduğu vesikalar arasında tümüne ait çok sayıda örnekler olmakla birlikte, fark edileceği gibi, biz sadece örnek olarak bazılarını dipnotta vermeyi uygun gördüğümüzü belirtelim.

Bisetin Mekke döneminde müşriklerin Müslümanlara karşı yürüttükleri ambargo metninin yazılarak Kabe'ye asılması, bilinen bir yazım faaliyetidir.<sup>44</sup> Bunun dışında Kur'ân yazım ve ezberi dışında yürütülmüş olan herhangi bir okuma-yazma faaliyetinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Okuma-yazma denince daha çok Medine dönemi akla gelmektedir. Bununla birlikte Mekke'de de Kur'ân'ın yazıldığına dair rivayetlere rastlamaktayız.<sup>45</sup> Ne zaman başladığına dair kesin bir tarih vermek mümkün olmamakla beraber, başlangıçtan itibaren olması muhtemel olan Kur'ân yazım faaliyetinin bir kısmı doğrudan Resulullah tarafından icra edilmişken, diğer bir kısmı da şahıslar tarafından yapılmıştır. Resulullah'ın yazdırmış olduğuna dair rivayet şu şekildedir: Râfi' b. Mâlik ez-Zürakî, Resulullah'la Akabe'de karşılaştı ve isteği üzerine Resulullah, o zamana kadar nazil olmuş olan bütün ayet ve sureleri ona verdi. Râfi' de bunu Medine'ye getirerek, kavmini toplayıp onlara kendi mahalle mescidinde okudu. Bu mescid, içinde ilk Kur'ân okunan mesciddir.<sup>46</sup> Ferdi olarak yazılmış metinler için de en meşhur örnek, Hz. Ömer'in Müslüman oluşuyla alakalı rivayette yer alan Kur'ân metninin yazılmış olduğu sahifedir.<sup>47</sup>

#### **Kur'ân'ın Yazıya Geçirilmesi**

Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'i korumayı üstlendiğini ifade eden, "zikri biz indirdik ve onu elbette biz koruyacağız" (Hicr, 15/9) ayeti, Kur'ân'ın Allah tarafından nasıl bir

<sup>43</sup> Bkz. Buhârî, Ebî 'Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim, **Sahîhu'l- Buhârî I-VIII**, İstanbul, el-Mektebetu'l- İslâmiyye, tsz., Kitabu'l- Meğâzî, 64/83, 4 ve 5. hadisler, V,137-138; Hamidullah, **İslam Peygamberi**, II,1098-1099

<sup>44</sup> Bkz. İbn Hişâm, I,375-380; İbn Sa'd, I,208-210

<sup>45</sup> Bkz. Hamidullah, **Kur'ân-ı Kerim Tarihi**, s. 41-42

<sup>46</sup> Bkz. es-Semhûdî, Nureddin Ali b. Ahmed, **Vefâu'l- Vefâ bi Ahbâri Dâri'l- Mustafâ I-IV**, tahk.: M. M. 'Abdulhamîd, Beyrut, 2. baskı, 1971/1393, III,857; M. Hamidullah, "Giriş", **Aziz Kur'ân**, çev.: A. Hatip-M. Kanık, İstanbul, 2000, s. 37; Hamidullah, **Kur'ân-ı Kerim Tarihi**, s. 43-44

<sup>47</sup> Bkz. İbn Hişâm, I,366-370; İbn Sa'd, III,267-271. Diğer ayrıntıların bir kısmı için, yukarıdaki maddelerde verilen dipnotlara bakılabilir.

korunmayla günümüze kadar getirildiği konusunu canlı olarak gündemde tutmuştur. Bu hususta müstakil bir eser kaleme alan Hasan Elik, çalışmasında,<sup>48</sup> Kur'ân'ın, vahiy meleği, peygamber ve peygamber sonrası beşerî unsurlarla korunmuş olduğunu iddia etmektedir. Hem mantıkî süreç ve iddialar açısından, hem de delillendirmeler açısından yeterli ve orijinal bulduğumuz bu eser, gündeme getirilen tüm hususları geleneksel ve çağdaş yaklaşımlarla ele almakta ve ilgili tüm konu ve kavramları tartışmaktadır. İslam âlimlerinin konuyla ilgili görüşleri arasında yer alan 'nüzul öncesi ve nüzul aşaması' esnasındaki koruma hakkındaki iddialardan levh-i mahfuz, mushaf, Beytü'l- 'İzze, diğer kitaplar ile şihâb ve târik yıldızı gibi konuları ele alan yazar, bunların aslında Kur'ân'ın korunmasıyla ilgili kavramlar olduğunu ve Arapların inançlarına bağlı olarak anlaşılması gerektiğini iddia eder. Kur'ân'ın yeryüzündeki korunması hakkında İslam âlimlerinin iddialarını, Garanik olayı ve peygamberlerin temennâsıyla irdeleyen yazar, Kur'ân'ın günümüze kadar muhafaza edilebilmiş olmasını, onun ilahî himaye altında olmasıyla değil, önce nebevî tedbirler ve daha sonra da sahabe ve sonraki nesillerin Kur'ân'ın tahriften korunmasına yönelik olarak sürdürdükleri kesintisiz etkinlikler sayesinde olduğunun anlaşılması gerektiğini iddia eder.

Hasan Elik, Resulullah'ın, Kur'ân'ın muhafazası konusunda 'Kıraat', 'Hıfz', 'Kitabet' gibi o güne kadar örneği görülmemeyen tarzda metotlar uygulamasaydı, belki de bugün elimizde tahriften uzak bir Kur'ân'ın bulunmayacağını söyledikten sonra, Resulullah'ın diğer peygamberlerden üstün yanlarından birinin de, vahyolunan kitabı en sağlam usullerle tespit ve muhafaza etmiş olmasında yattığını söylemektedir.

Buna göre Allah'ın, Kur'ân'ın korunmasını üstlenmesini, olağanüstü yollarla korumak manasına değil, olağan yollarla korunmuş olması şeklinde anlamalıdır. Allah, insanları bu işe musahhar kılmış ve koruma da bu sayede gerçekleşmiştir. Şöyle ki, Hz. Peygamber, vahiy gelince, kâtiplerinden birini çağırır ve ona, kendisine vahyedilmiş olan ayetleri kaydettirip yazı ile tespit ettirir. Kâtip yazı işini bitirince Resulullah ona yazdığı ayet metnini yüksek sesle okumasını emreder ve böylece şayet vahiy kâtibi yanlış, eksik veya ziyade yazmışsa düzeltme imkanı hasıl olurdu. Daha sonra da bunu erkeklere ve kadınlara ayrı ayrı okurdu.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Hasan Elik, **Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine**, İstanbul, 1998

<sup>49</sup> Bkz. Sait Şimşek, "Asr-ı Saadet'te Kur'ân ve Sünnetin Anlaşılması", **Bütün Yönleriyle Asr-ı**

Ayrıca Hz. Peygamber her yıl Ramazan ayında Cebrail'in huzurunda o ana kadar nazil olmuş bulunan Kur'ân-ı Kerim metnini baştan sona tilavet ediyordu. Öyle ki, vefatına takaddüm eden Ramazan ayında Cebrail, Kur'ân-ı Kerim'i kendisine iki defa tilavet ettirmişti. Birçok kaynaklar ilave ederler ki, bu sonuncu mukabele esnasında vahiy kâtibî Zeyd dahi huzurunda bulunuyordu. Diğer bazı kaynaklar ise aynı huzurda başka kişilerinde bulunduğunu nakletmektedir.<sup>50</sup>

Ayrıca Kur'ân'ın herhangi bir parçası nazil olduğunda, Resulullah'ın okuma-yazma bilen sahabilerden birini çağırıp, evvelce nâzil olmuş bulunan ayetler topluluğu içinde nereye yerleştirileceğini bizzat gösterdikten sonra inen ayet veya ayetleri yazıyla tespit ettirmektedir. Hz. Peygamber ayetlerin iniş sırasına göre mekanik bir tedvin (yazıyla tespit) hareketine girişmemiş; yaptığı düzenleme ve sıralamada, Kur'ân-ı Kerim'in kendine has üslubu içinde, inen kısımlara mantikî bir devamlılık, tutarlı bir gelişip açılma sağlamak istemiştir.<sup>51</sup>

O devirde kağıt ve kolaylıkla yazmayı sağlayacak yazı malzemesinin henüz mevcut olmamasından dolayı, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Hicret öncesinde Mekkeli Müslümanlar ve aynı şekilde de sonradan Medinelî Müslümanlar, bulabildikleri yazı vasıtaları üzerine kendileri için özel ayet nüshaları çıkarıyorlardı: Parşömen (yazı için özel deri) parçaları ve tabaklanmış deri, tahtadan yapılmış tabletler, develerin kürek kemikleri, ayrıca ayetlerin kakılmak (hakkedilmek) suretiyle yazılabileceği bazı beyaz taş çeşitleri, hurma ağacı yapraklarının orta damarları, kırık seramik kap parçaları ve daha başka diğerleri...

Tabii olarak ilk devrin bütün Müslümanlarının aynı entelektüel yapı ve kabiliyette olduğunu düşünmek mümkün değildir. Gerçekçi bir kimse olan Resulullah, inen vahiylerden nüshalar edinmeleri hususunda istisnasız herkesi bir tutmadı. Bazılarının okuma yazması yoktu, bazıları hayatlarını kazanma hususunda pek meşgul, diğer bazıları da her gün inip gelen yeni vahiylerden haberdar olacak kadar Resulullah'ın oturduğu yere yakın yerlerde ikamet etmiyorlardı. Kaldı ki, bu vahiylerden bazılarının inişi, onun seyahat vb. halinde olduğu zamanlara da

---

**Saadet'te İslam**, I,209; Hayreddin Karaman, "Asr-ı Saadet'te İslam Hukukunun Oluşumu", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, III,41-42; Hamidullah, **İslam Peygamberi**, II,697-698.

<sup>50</sup> Bkz. Hamidullah, **Kur'ân-ı Kerim Tarihi**, s. 42-43.

<sup>51</sup> Bkz. Hamidullah, **Kur'ân-ı Kerim Tarihi**, s. 42.

rastlayabiliyordu. İşte bütün bunlar, hiç kimsenin, Kur'ân'ın tamamının yazılı metnine esasen sahip olamayacağını bize izah etmektedir: Daha Resulullah'ın sağlığında iken bile bazı yazılı parçalar bazı sahabilerde, yüzlercesi olmak üzere diğer bazı yazılı ayet veya sure parçaları da diğerlerinde bulunabiliyordu.

Diğer yandan Resulullah, günlük namazlarda okunabilmesi için Kur'ân metninin ezberlenmesinde de ısrar ediyordu. Bu noktada dahi Kur'ân metninin tamamının ezberlenmesinde bir mecburiyet getirilmemiştir. Bazıları bir kısım sureleri ezberliyor, diğer bazıları da başka bir kısmını; fakat aralarından Kur'ân'ın tamamını ezberleyenler<sup>52</sup> de çıkıyordu.

İşle bu çift metot ve tedbir iledir ki, Resulullah, Kur'ân-ı Kerim metninin tamamının muhafazasını emniyet altına almak istedi; yani ezberlemek ve yazıyla tesbit yoluyla. Yazılı metinlerde vuku bulabilecek yanlışlar, ezberlenmiş metinler vasıtasıyla düzeltilebilecek ve hafızada meydana gelen noksan ve unutmalar ise yazılı metinlere müracaat etmek suretiyle tamamlanabilecekti. Kur'ân'ın bu şekillere bağlanmış bir okuyuş tarzı yahut dinî maksatlarla Kur'ân tilaveti, bütün hayat boyunca tatbik edilmiş ve bu, nesilden nesile geçerek günümüze kadar devam ettirilmiş bulunmaktadır.<sup>53</sup>

Resul-i Ekrem'in dünya hayatı son bulduğunda, böylece Kur'ân-ı Kerim'in tamamı hem yazılmış, hem de birçok kişi tarafından ezberlenmiş durumda idi.<sup>54</sup>

"İslam'ın ortaya çıkışı ile Arap yazısında gelişme ve ilerleme olduğu muhakkaktır. Bizzat Resulullah bunu teşvik etmiştir. Bedir'de şehit düşen Abdullah b. Said el-As'ı ve Ubade b. Samit'i yazı öğretmek üzere bizzat tayin etmiştir. Kadınlar için de Hafsa'yı görevlendirdiği nakledilmektedir.

Yazıda yaygın eğitimi, Medine'ye hicretten sonra ilk başlatan Hz. Peygamber'dir. Bedir gazvesinde Kureyş ve diğer kabilelerden 70 küsur kişi esir alınmıştı. Hz. Peygamber, fidye karşılığı onları serbest bıraktı. Fidye veremeyenlere, Medinelilerin çocuklarından, her birinin on kişiye yazı öğretmeleri karşılığında onları serbest bıraktı.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Kettânî, I,126-129

<sup>53</sup> Bkz. Hamidullah, **Kur'ân-ı Kerim Tarihi**, s. 43-44

<sup>54</sup> Bkz. Karaman, III,142.

<sup>55</sup> Bkz. İbn Sa'd, II,22



Hız. Peygamber döneminde Medine'de bulunan çok sayıdaki mescid, yazı öğrenilmesi ve ilmin yazıya geçirilmesi için mektep olarak da kullanılmıştır. Böylece Medine, İslamî devrede yazının ilk gelişme merkezi olmuştur. Yazı, tedrici yolla anında Medine'den Müslümanların elinde bulunan diğer şehirlere yayılmış, okuma-yazma bilmeyenler sadece çöllerde kalmıştır.”<sup>56</sup>

Konuyu tamamlarken ilgili bir husustan da bahsetmeyi yararlı görmekteyiz. Resulullah'ın “Kim benden Kur'ân dışında bir şey yazmışsa onu imha etsin” demesi,<sup>57</sup> aslında Kur'ân veya daha başka şeyler yazma hususundaki yoğun faaliyeti göstermektedir. Çünkü, Resulullah'ın temel endişesinin, halkın elindeki Kur'ân metinlerine, başta kendi sözleri olmak üzere başka sözlerin karışmasını engellemek olduğu anlaşılmaktadır.<sup>58</sup> Bu ikaz o kadar etkili olmuştur ki, daha sonraları hadislerin yazıya geçirilmesinde bile gündeme gelmiştir.

Yine Resulullah'ın hafızasından şikayet edenlere yönelik olarak, “sağ elinizi yardıma çağırın”, “ilmi yazıyla bağlayın”<sup>59</sup> şeklindeki ifadeleri de, yazı faaliyetlerinin mevcudiyetine yönelik rivayetlerden bazılarıdır.<sup>60</sup>

#### **Hadislerin Yazılıp Kaydedilmesi**

Resulullah'ın sözleri, fiilleri ve onaylarını bildiren haberlere ‘Hadis’ veya ‘Sünnet’ denmektedir. Sünnet daha çok fiilleri, hadis ise sözleri işaret etmekteyse de, sonuçta bütün hadis ve sünnetin, tasnif ve talim açısından aynı muameleye tabi tutulduğu malumdur.

Şüphesiz kayıtlarla ilgili konularda her zaman olduğu gibi, Resulullah (s.a.v) devrinde de hadislerin en sağlam tespit yolu yazı idi. Zira bazı rivayetler yukarıda temas ettiğimiz gibi, Hız. Peygamberin hadis yazmayı yasakladığını ifade ederken,

---

<sup>56</sup> Bkz. Hayrettin Öztürk, **Ebedî Mucize Kur'ân Yazılması ve Toplanması**, İstanbul, 2005, 3. baskı, s. 33. Ayrıca Bkz. M. M. el-A'zamî, **Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi**, çev.: Ö. Türker-F. Serenli, İstanbul, 2006, s. 105-116; Elik, s. 161-204; Abdullah Draz, **Kur'ân'a Giriş**, çev.: Salih Akdemir, Ankara, 2000, s. 30-32; Suat Yıldırım, **Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş**, İstanbul, 1989, 3. baskı, s. 57-62; Mehmet Dağ, **Tarihsel Perspektif ve Problematik Sorgulaması Bağlamında Kıraat İliminde İhticâc Olgusu**, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2005, s. 1-7

<sup>57</sup> Bkz. Müslim, Ebû'l- Hüseyin b. Haccâc, **Sahîh-i Müslim veTercemesi I-VIII**, çev.: Mehmed Sofuoğlu, İstanbul, 1988, Zühnd ve'r- Rekâik 16/72 (3004), VIII,554

<sup>58</sup> Bkz. el-A'zamî, **Kur'ân Tarihi**, s. 107-108

<sup>59</sup> Bkz. Tirmizi, Muhammed b. İ'sâ, **Sünenü't- Tirmizî**, Humus, 1966, İlm, 12

<sup>60</sup> Ayrıca Bkz. el-A'zamî, **Kur'ân Tarihi**, s. 107

diğer bazı rivayetler de, aksine yasaklanmadığını ve hatta teşvik ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca, bir kısım sahabelerin hadis yazdığını, bunun da ötesinde yazdığını Resulullah (s.a.v)'a kontrol ettirdiğine dair rivayetler vardır.<sup>61</sup>

Hız Peygamber devrinde hadislerin yazılmasıyla ilgili en güzel çalışmalardan birini ortaya koyan şüphesiz A'zamî'dir. O hadislerin yazılmasının yasak edilmesiyle ilgili rivayetleri sıralarken bir takım açıklamalar yapar. Üç sahabe tarafından rivayet edilmiş olan bu hadisler sahih yollarla bize ulaşmadığı için itibar edilmeyebilir. Bununla beraber bu yasaklamanın sebebinin Kur'ân'ın hadislerle karıştırılması endişesi olduğu aşikârdır. Ancak daha sonra hadis yazımını teşvik edici hadisler bu yasağın -olsa bile- kısa bir sureyi haiz olduğunu bize göstermektedir.<sup>62</sup>

Hadis yazımını teşvik eden ve hadislerin Resulullah zamanında yazıldığına dair rivayetlerden bazıları şunlardır:

"Mekke fethedildiği zaman Hız Peygamber kalktı ve bir hutbe irad buyurdu. Ebû Şah denen Yemenli adam ayağa kalkarak, 'Ya Resulellah! Bana (bu hutbeyi) yazın' dedi. Bunun üzerine Hız Peygamber, 'Ebû Şah için yazın!' buyurdu."<sup>63</sup>

"Ensardan bir adam Hız Peygamberin meclisinde oturur, onu dinlemek hoşuna gider fakat sözlerini ezberleyemezdi. Hız Peygambere bu durumdan yakındı ve şöyle dedi: 'Ya Rasullallah! Ben sizi dinliyorum, hoşuma gidiyor, fakat sözlerinizi ezberleyemiyorum.' Bunun üzerine Hız Peygamber, 'Elinin yardımına müracaat et.' buyurdu ve eliyle yazıyı işaret etti."<sup>64</sup>

"Abdullah b. Amr şöyle demiştir: 'Hız Peygamberden duyduğum her şeyi ezberlemek maksadıyla yazıyordum. Kureyşliler beni bundan men ettiler ve şöyle dediler: 'Hız Peygamber de hem rıza hem de kızgınlık hallerinde konuşan bir beşer olduğu halde sen Hız Peygamberden işittiğin her şeyi yazıyor musun?' Bunun üzerine yazma işini bıraktım ve durumu Hız Peygambere zikrettim. Hız Peygamber parmağıyla ağzını işaret ederek, 'Yaz! Nefsim kudret elinde olan Allah'a and olsun ki, buradan hak dışında bir şey çıkmaz.' buyurdu."<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Bkz. Dârimî, Abdullah b. Abdırrahman, **Sünenü'd- Dârimî**, Beyrut, tsz., I,125; İbrahim Canan, **Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi I-XVIII**, Ankara, 1988, I,23-27

<sup>62</sup> Bkz. el-A'zamî, **Hadis Edebiyatı**, s. 22-24.

<sup>63</sup> Bkz. Buhari, İlm, 40

<sup>64</sup> Bkz. Tirmizi, İlm, 12

<sup>65</sup> Bkz. Ebû Davud, İlm, 3.

Resulullah, kendisinden işitilenlerin yazılmasının 'uygun olduğunu' söylemiş,<sup>66</sup> daha başka birçok ifadeleriyle de bunu teşvik ve tasvip etmiştir.<sup>67</sup>

Bir kısım sahabelerin Hz. Peygamber zamanında hadis yazdığına dair yukarıdaki rivayetler, bu hadisleri yazanların ad ve sayıları hakkında kesin olmamakla birlikte, bir takım bilgiler vermektedir. O sahabelerin isimlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Abdullah b. Amr b. el-As,
2. Abdullah b. Ebî Evfa,
3. Abdullah b. ez-Zübeyr,
4. Abdullah b. Mesud,
5. Abdullah b. Ömer,
6. Abdullah b. Abbas,
7. Aişe bt. Ebibekir,
8. Ali b. Ebî Talib,
9. Amr b. Hazm,
10. Bera b. 'Âzib,
11. Cabir b. Abdillâh,
12. Cabir b. Semure,
13. Dahhâk b. Kays,
14. Dahhâk b. Süfyân,
15. Ebû Bekir b. Ebî Kuhafe,
16. Ebû Bekre es-Sakafî,
17. Ebû Eyyub el-Ensârî,
18. Ebû Hureyre,
19. Ebû Musa el-Eş'arî,
20. Ebû Rafî,
21. Ebû Said el-Hudrî,
22. Ebû Şah,

---

<sup>66</sup> Bkz. Darimi, Mukaddime, 43

<sup>67</sup> Bkz. Muhammed Accâc el-Hatîb, **Sünnetin Tesbiti**, çev.: Mehmet Aydemir, İstanbul, 2005, s. 286-291; Ekrem Ziya Umeri, **Hadis Tarihi**, çev: İsmail Kaya, Konya, 1990, s. 12-13; Ebubekir Sifil, **Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi (I)**, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 80-83; Gözütok, s. 94-98, 174-177

23. Ebû Umame el-Bahilî,
24. Enes b. Malik,
25. Esmâ bt. Umeys,
26. Fatıma bt. Kays,
27. Fatıma bt. Resulillah,
28. Hasan b. Ali,
29. İtban b. Malik,
30. Muaviye b. Ebî Süfyan,
31. Muaz b. Cebel,
32. Muğire b. Şu'be,
33. Muhammed b. Mesleme,
34. Nu'man b. Beşir,
35. Ömer b. Hattab,
36. Rafi' b. Hadic,
37. Sa'd b. Ubâde,
38. Selh b. Sa'd,
39. Selman el-Farisî,
40. Semure b. Cundeb,
41. Sübey'a el-Eslemiyeye,
42. Şem'un el-Ezdî,
43. Şeddâd b. Evs,
44. Ubeyy b. Ka'b,
45. Useyd b. Hudayr,
46. Useyd b. Zahîr,
47. Vâsile b. el-Eskâ',
48. Zeyd b. Erkam,
49. Zeyd b. Sabit.<sup>68</sup>

Bütün bunlar bizzat Resulullah zamanında hadislerin yazılması yoluyla yürütülen okuma-yazma faaliyetlerinin düzeyi hakkında yeterli bilgi vermektedir.

---

<sup>68</sup> Bkz. el-A'zamî, **Hadis Edebiyatı**, s. 34-58

### Yazı Malzemesi

Aslında bu dönemki yazı malzemesinin yukarıda bahsettiğimiz cahiliye dönemindekinden farklı olmadığı malumdur.<sup>69</sup> Hz. Peygamber devrinde henüz kağıt mevcut değildi. Onun yerine başta deri olmak üzere çeşitli malzemeler kullanılmaktaydı. Nitekim gelen vahiylerin deri parçası, kürek kemiği, hurma yaprağı, tahta ve taş gibi düz satırlı her çeşit malzemeye yazıldığını bilmekteyiz. Bilhassa mektuplaşmalarda, uzak mesafelere gönderilen tâmîm ve yazılarda, uzun müddet muhafazası gereken berat, emân, sulh antlaşması gibi vesikalarda her seferinde deri kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kırtas ve papirüs Araplarca İslam'dan önce bile biliniyordu. Kırtas kelimesi Kur'ân'da hatta İslam'dan evvelki şiirde dahi kullanılmıştır.<sup>70</sup>

Kur'ân'da yazı malzemelerine ve fiillerine ait terimler geçmektedir. Bunların bir kısmı terim iken diğer bir kısmı da kelime anlamıyla kullanılmıştır. Yazı malzemesi ilgili kelimeler, Kırtâs-Karâtîs,<sup>71</sup> Levh-Elvâh,<sup>72</sup> Sicill<sup>73</sup> ve Rakk kelimeleridir.<sup>74</sup> Yazı tekniği ilgili kelimeler, Hatt,<sup>75</sup> Ketb,<sup>76</sup> Nesh-Nüşa,<sup>77</sup> Satır<sup>78</sup> ve Rakm kelimeleridir.<sup>79</sup> Yazılı metinle ilgili kelimeler ise, Sahife-Suhuf,<sup>80</sup> Zebûr-Zübür,<sup>81</sup> Sifr-Esfâr<sup>82</sup> vb. kelimeleridir.<sup>83</sup>

---

<sup>69</sup> İzzet Derveze, Kur'ân'da kullanılan ifadelerin gerek cahiliye ve gerekse Resulullah devrindeki akli, eğitim, kültür ve bilim seviyelerine delalet ettiğine dair son derece yerinde iddia ve temellendirmeler sunmaktadır. Bütün olarak ayrıca ve bilhassa bakılmalıdır: İzzet Derveze, **Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı I-III**, çev.: Mehmet Yolcu, Ekin Yay., İstanbul, 1988, 3. baskı, 1,231-294

<sup>70</sup> Bkz. el-A'zamî, **Hadis Edebiyatı**, s. 179; İ. Canan, 1,406; Gözütök, s. 98-99

<sup>71</sup> En'âm, 6/7, 91

<sup>72</sup> Kamer, 54/13; Buruc, 85/22; A'raf, 7/145, 150, 154

<sup>73</sup> Enbiya, 21/104

<sup>74</sup> Tûr, 52/3

<sup>75</sup> Ankebut, 29/48

<sup>76</sup> Furkan, 25/5

<sup>77</sup> A'raf, 7/154

<sup>78</sup> Kalem, 68/1; Tur, 52/2; İsrâ, 17/58; Ahzab, 33/6; Kamer, 54/53

<sup>79</sup> Mutaffifîn, 83/9, 20; Kehf, 18/9

<sup>80</sup> Tekvir, 81/10; Müddessir, 74/52; Abese, 80/13; Necm, 53/36; A'lâ, 87/19

<sup>81</sup> Âli İmran, 3/184; Nahl, 16/44; Mü'minun, 23/53; Fatır, 35/25; Kamer, 54/43

<sup>82</sup> Cuma, 62/5

<sup>83</sup> Bkz. Murat Sülün, "Kur'ân'da Kitap Kavramı", Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, 1997, sayı: 13-15, s. 56-68; Ziya Şen, **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci**, İstanbul, 2007, s. 76-83

### **BAZI EĞİTİM FAALİYETLERİ**

Resulullah talim, tahsil ve terbiyenin ehemmiyetini çok iyi biliyordu. Onun, daha Medine'ye hicret etmeden evvel, oradaki Müslümanlara dinî tebliğ ve okuma-yazma öğretmek maksadıyla Mus'ab b. 'Umeyr ile İbn Ümm-i Mektum'u göndermesinin sebebi buydu. Hz. Peygamber, Medine'ye varınca orada öncelikle bir cami inşa ettirdi ve bunun bir kısmını mektebe dönüştürdü. Talebelere okuma-yazmayı öğretmek için de, 'Abdullah b. Sa'îd b. el-'Âs, daha ilk günlerde buraya muallim olarak tayin edildi.

Eğitim hizmetleri için tayin edilmiş başka muallimler ve ayrıca Medine-i Münevvere'de de çok sayıda mescid vardı ve bunlar aynı zamanda birer mektepti de. Burada en mühim ve en dikkate şayan husus, Hz. Peygamber'in kendi eğitim siyasetine dair olan hutbe ve vaazlarıdır. Vaazlarında o, okuma-yazma bilenle bilmeyenlerin teşrik-i mesai yapmalarını emredip, komşusuna öğretmeyen ve komşusundan öğrenmeyene ihtarda bulundu ve öğrenmek istemeyenleri de ceza ile inzar etti. Zira hadis-i şeriflere göre fahrî muallimlik her münevverin vazifesi ve insanın bilgisini esirgemesi ise cezayı mucip bir günahı. Diğer taraftan talebe ve hocaların alacakları birçok mükafat da, yine bir başka hadis-i şerifte müjde ediliyordu. Bu arada yazı san'atına da adeta hususî bir ehemmiyet veriliyor gibiydi. Birçok muhaddisin kaydına göre, baba, oğluna yazı yazmayı öğretmekle mükellefti.

Medine'ye uzaktan gelen murahhas hey'etler Medinelilerin himayesine verildiği zaman, bu, onların sadece îşe ve ibâtelere için değil, aynı zamanda tahsil ve terbiyeleri içindi. Resulullah, onlara bilgilerinin seviyesini ölçecek sualler sorarak yetişmelerini sağlardı.

Hz. Peygamber'in Medine dışına muallimler göndermesi, onun siyasetinin bariz hususiyetlerinden biriydi. Bu muallimlerden en az kırkı, Bi'r-i Me'üne'ye giderken şehit edildi, diğer büyük bir kısmı da Necran ve Yemen'e gönderildi. Hicretin dokuzuncu senesinde Yemen'deki eğitim ve öğretimi tedvîre bir memur tayin edildi.

Hicret'ten hemen sonra Kur'an-ı Kerim'in, miktarı ne olursa olsun, veresiye yapılan bütün muamelelerin iki şahit huzurunda yazılmasını emretmesi<sup>84</sup> vb. gibi bütün bu siyasetlerin neticesi olarak okuma-yazma büyük bir süratle yayıldı

---

<sup>84</sup> Bakara, 2/282-283

Maarif sahasındaki bu başarıların bir başka delili de, Resulullah'ın yanında devamlı veya zaman zaman yazı yazan zabıt kâtiplerinin uzun bir listesinin bulunmasıdır. Çoğu hususi vazifelerle mücehhez olup, sayıları elli kadardı. Kimi, kabile reisleriyle irtibat sağlıyor; kimi de, zekât ile öteki vergilerin ve ziraî mahsullerin muhasebesini yapıyordu. Bunlardan biri belki de başkâtiplik vazifesini görüyor ve gelmeyen kâtiplerin işini yapmakla beraber, Resulullah'ın mührünü muhafaza etmek, diğer işlere ve gelen mektuplara üç gün zarfında cevap vermekle de mükellef bulunuyordu. Arap olmayanlarla muhabere edebilmek için o zaman yabancı diller ve yazılar dahi öğrenilmişti. Yazı yazmak hanımlara da öğretilmekteydi. Yazı yazmayı bilen birçok hanımın ismi kayıtlara bile geçmiştir.

Hz. Peygamber'in kâtipleri hakkında yazılmış birçok eser vardır. Bunlar, onun tesis ettiği devletin kâtiplik hizmetleri hakkında bilgiler ihtiva etmektedir. Bundan başka, mektup yazmak, tashih yapmak, müphem harfleri noktalamak ve yazıyı kurutmak gibi marifetler hakkında Resulullah'ın verdiği şayan-ı dikkat tavsiyelere dair muhtelif misaller vardır.<sup>85</sup>

Hz. Peygamber zamanında yazı, bu saydığımız önemli sahaların dışında yine birçok sahada kullanılmıştır ve yazının kullanıldığı sahalara paralel olarak okuma-yazma bilenlerin sayısı da, bu kullanım sahalarıyla birlikte artış göstermektedir. Burada bu sahaların hepsiyle ilgili ayrıntıya girmeyip sadece isimlerini vermekle yetineceğiz:

1. Âmillik (Zekat Memurluğu),
2. Valilik ve Emirlik,
3. İmamlık,
4. Kâtiplik,
5. Muallimlik vd.

#### **Kâtiplik ve Kâtipler**

"Kâtib, 'yazı işleriyle uğraşan kimse, sekreter, yazıcı; bilgili kişi, noter; muharrir' demektir. İslam'dan önce, özellikle kendi kabilelerine ait bilgileri yazarak muhafaza eden yerleşik Araplar arasında yazı sanıldığından daha çok kullanılıyor, dinî ve hikemî metinlerin yanında ticarî hesapların yapıldığı belgeler, antlaşma

---

<sup>85</sup> Bkz. Kettânî, I,211-220; el-A'zamî, **Hadis Edebiyatı**, s. 5-8; Çetin, III,279

metinleri, önemli konulara dair mektuplar vb. kaleme alınıyordu. Arapçada kullanılan pek çok kelime kâtiplerin toplumdaki yerinin önemini göstermektedir.<sup>86</sup> İslam kaynakları, her peygamberin bir kâtibinin bulunduğunu ve Hz. İsa'nın havarilerinin aynı zamanda onun kâtipliğini yapmış olduklarını kaydeder.<sup>87</sup>

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Hz. Peygamberin kurmuş olduğu devlet kadrosunda onun muhtelif yazı işlerine bakan çok sayıda kâtip bulunmaktaydı. Bu kâtiplerin çalışma birimleri şu şekildeydi:

1. Profesyonel kâtipler,
2. Vahiy kâtipleri,
3. Şahitlik ve sicil kâtipleri,
4. Akit ve muamelat kâtipleri,
5. Ganimet ve zekât malları kâtipleri,
6. Hz. Peygamber bulunmadığında onun yerine yazma,
7. Mektup ve ıktâ kâtipleri,
8. Ahidnâme ve sulh kâtipleri,
9. Mirasları paylaştıran kâtipler,
10. Hz. Peygamberin sır kâtipleri,
11. Savaşta yazıları yazan kâtipler.<sup>88</sup>

Bazı kaynaklar bu işlerde çalışan kâtiplerin sayısını 40 ile sınırlarken, bazı kaynaklar da 60 ve üzerine çıkarmaktadır. Zikredilen isimler şunlardır:

1. Abdullah b. Amr b. El-Âs,
2. Abdullah b. Ebi Bekir,
3. Abdullah b. Erkam,
4. Abdullah b. Hatal,
5. Abdullah b. Revaha,
6. Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh,
7. Abdullah b. Ubey b. Selül,
8. Abdullah b. Zeyd,

---

<sup>86</sup> Cevad Ali, VIII,313-314

<sup>87</sup> İbn Sa'd, I,47

<sup>88</sup> Bkz. Kettânî, I,199-209; İ. Canan, I,416-422; İ. Canan, **Pey. Okuma Yazma...**, s. 69-70; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Kâtip" maddesi, **DİA**, XXV,49



9. Alâ b. Hadramî,
10. Ala b. Ukbe,
11. Ali b. Ebi Talib,
12. Amir b. Führeyre,
13. Amr b. 'Âs,
14. Beşir b. Sa'd b. Ubade,
15. Büreyde b. El-Hasîb,
16. Cafer b. Ebi Talib,
17. Cehm b. Sa'd,
18. Cüheym b. es-Salt,
19. Eban b. Said,
20. Ebu Abs b. Cebr,
21. Ebû Bekir b. Ebi Kuhafe,
22. Ebu Eyyub el-Ensari,
23. Ebu Huzeyfe,
24. Ebu Seleme Abdullah b. Abdilesed,
25. Ebu Süfyan,
26. Erkam b. Ebi'l- Erkam,
27. Es'ad b. Zürare,
28. Evs b. Havli,
29. Hâlid b. Sa'id b. el-'Âs,
30. Halid b. Velid,
31. Hanzala b. Ebî Âmir el-Esedî,
32. Hanzala b. er-Rebî' b. Rebah,
33. Hâtib b. 'Amr,
34. Husayn b. Nümeyr,
35. Huveytib b. Abdiluzza,
36. Huzeyfe b. Yemân,
37. Ma'n b. Adiy,
38. Muaviye b. Ebî Süfyan,
39. Muaykib b. Ebî Fatıma ed-Devsî,
40. Muaz b. Cebel
41. Muğire b. Şu'be,
42. Muhacir b. Ebi Ümeyye,

43. Muhammed b. Mesleme,
44. Münzir b. 'Âmir,
45. Osman b. Affan,
46. Ömer b. Hattab,
47. Rafî' b. Malik el-Ensari,
48. Sa'd b Sa'id b. el-'Âs,
49. Sa'd b. Rebi',
50. Sa'd b. Ubade,
51. Sabit b. Kays b. Şemmas,
52. Şurahbil b. Hasene,
53. Talha b. Ubeydilâh,
54. Ubey b. Ka'b el-Erkam,
55. Ukbe b. 'Âmir,
56. Useyd b. Hudayr
57. Yezid b. Ebi Süfyan
58. Zeyd b. Erkam
59. Zeyd b. Sabit,
60. Zübeyr b. Avvam<sup>89</sup>

#### **Mektup ve Antlaşmaların Yazımı**

Medine'ye hicreti müteakiben Hz. Peygamber, Medine şehir devletini kurup, uygun yapılanmasını gerçekleştirdikten ve çevreye kendini kabul ettirdikten sonra, gerek sosyal ve dinî, gerekse ticarî ve siyasî sebeplerle komşuları olan devletlerle ve şehir devletleriyle temasa geçmek durumundaydı. Bunun en önemli ve hatta tek vasıtası ise, o günün şartlarına göre mektup idi. Bu sebeple Hz. Peygamber, komşu hükümdarlara, dinî ve siyasî muhtevalı birçok mektuplar göndermiştir.<sup>90</sup>

Hz. Peygamber'in mektuplarını bir kural çerçevesinde yazdığını görmekteyiz. Öncelikle o mektuplarına ya 'Besmele' ile başlar ya da buna benzer bir başlangıç hitabı kullanırdı. Daha sonra mektubun başına önce kendi ismini ve

---

<sup>89</sup> Bkz. Belazurî, s. 693-295; Kettânî, I,200-201; Cahşiyarî, Ebu 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdûs, **Kitâbu'l- Vüzerâ ve'l- Küttâb**, tah.: Mustafa Sekâ vd., Mısır, 1401/1980, 2. baskı, s. 12-14; el-A'zamî, "Asr-ı Saadet'te Yazı ve Vahiy Katipleri", I,381-462; el-A'zamî, **Kur'ân Tarihi**, s.106-107; el-A'zamî, **Hadis Edebiyatı**, s. 7; Şibli, I,447

<sup>90</sup> Mektupları için Bkz. Abidin Sönmez, **Rasulullah'ın İslam'a Davet Mektupları**, İstanbul, 1984

ardından da mektup gönderdiği şahsın ismini yazardı. Resulullah mektuplarında tarih kullanmamakla birlikte bazı mektuplarında tarih olarak sadece yılı yazardı. Ayrıca Resulullah, yazdığı mektuplarda maddelerin arasını ayırmak, kâtibin ismini yazdırmak ve yazdırdığı mektuplara mühür vurmak gibi işlemleri yaptıktan sonra onu ya dürerek ya da bir şeye sararak göndereceği yere gönderirdi.<sup>91</sup>

Hız. Peygamberin mektup gönderdiği büyük krallıklardan bazılarını şu şekilde örnekleyebiliriz: Bizans imparatoru Heraklius, İran kirası Hüsrev Perviz, Mısır hükümdarı Mukavkıs, Habeş kralı Necaşi, Yemame büyüğü Hevze b. Ali, Filistin valisi, Necranlılar ve Gassanlılar.<sup>92</sup>

Hız. Peygamberin Taifliler, Damreoğulları, Ben-i Müdlic, Cuhayne Kabilesi, Adiyyoğulları, Eşcaoğulları ve Gıfaroğulları gibi kabileler ile Suriye, Yemen, Bahreyn gibi daha birçok komşu devletler ve kabilelerle yazışma ve antlaşmalar yaptığı da, rivayetler arasındadır.<sup>93</sup>

Diğer yandan, Hız. Peygamber bazen komşu kabilelerle irtibata geçerek iyi münasebet sözleşmeleri ve sulh antlaşmaları da imzalıyordu.<sup>94</sup> Bu antlaşmalardan en önemlisi Mekke müşrikleri ile yapılan Hudeybiye antlaşmasıdır.

#### **Diğer Eğitim Faaliyetleri ve Eğitim Mekânları**

İslam'ın ilk yıllarında tam bir müessese olarak eğitim-öğretim sisteminin oluşturulmuş olduğunu söyleyemeyiz. Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi eğitim-öğretim daha çok şahısların evlerinde yürütülüyordu.<sup>95</sup> Ayrıca birçok sahabe evinin bir köşesinde kendi mescidini yapmış, burada hem ibadet ediyor hem de Kur'ân okuyordu.<sup>96</sup> Hız. Peygamber'le birlikte yaşayarak onun talim ve terbiyesinde yetişen sahabe de dinî tebliğ ve irşat faaliyetlerinden geri kalmıyordu. İşte bu grup ilk muallim grup olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>91</sup> Bkz. Kettânî, I,220 vd.; el-A'zamî, "Asr-ı Saadet'te Yazı ve Vahiy Katipleri", I,375-379; İ. Canan, **Pey. Okuma Yazma...**, s. 65-68

<sup>92</sup> Bkz. Özkuyumcu, Nadir, "Asr-ı Saadet'te Hıristiyanlarla İlişkiler", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, II,391-406

<sup>93</sup> Bkz. Hamidullah, **İslam Peygamberi**, I,225, 256; Kapar, II,364-366; Şibli, I,309.

<sup>94</sup> Bkz. Ahmet Önkal, "Asr-ı Saadet'te İslam'a Davet Metodu", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, II,89-94; M. Ali Kapar, "Asr-ı Saadet'te Müşrikler ve Müşriklerle Münasebetler", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, II,362-372

<sup>95</sup> Bkz. Çelebi, s. 58, 59; İ. Canan, I,438-440

<sup>96</sup> Bkz. Parladır, Selahattin, "Asr-ı Saadet'te Eğitim", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, IV,422-424

### **Muallimler**

Resulullah, aşıptan bazılarınu hususen öğretmen olarak kullanırken, bazılarınu ise yardımcı olarak kullanmıştır. Hz. Peygamber için öğreticilerin cinsiyeti ve dini o kadar da önemli değildi. Bu sebeple eğitici olarak, Müslim, gayrimüslim, kadın ve erkek ayrımı yapmadan yetenekli, ehliyetli ve kapasitesi olan her şahsı kullanmıştır. Bu eğitimcilerden bir kısmı, Kur'ân ve dinî bilgileri öğretirken bir kısmı da okuma-yazma öğretmekteydi.<sup>97</sup>

Bunun yanında Hz. Peygamber, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Medine dışına da öğreticiler göndermeyi ihmal etmemiştir. Medine içinde istihdam ettiklerinin haricinde Medine dışına gönderdiği muallimlerin sayısı da önemli miktardaydı.

Muallimlerin bazılarınu isimlerini Şu Şekilde sıralayabiliriz:

1. Abdullah b. Mesud,
2. Abdullah b. Said b. As,
3. Abdullah b. Ümmü Mektum,
4. Adıyy b. Hatim,
5. Aişe bt. Ebi Bekr,
6. Alâ b. Hadramî,
7. Ali b. Ebi Talib,
8. Amr b. Hazm,
9. Amr b. Said b. As,
10. Cerir b. Abdillan el-Becelî,
11. Cübeyr b. Hayyeti's-Sakayî,
12. Eban b. Said b. el-As,
13. Ebû Musa el-Eőârî,
14. Ebû Ubeyde b. Cerrah,
15. Ebû'd-Derda,
16. Eőban b. Said b. el-As,
17. Halid b. Said b. As,
18. Halid b. Velid,
19. Muallim Mirdas,

---

<sup>97</sup> Bkz. Kettânî, I,122-133

20. Muaz b. Cebel,
21. Muğire b. Şu'be,
22. Muhacir b. Ümeyye,
23. Muhayyisa b. Mesud,
24. Musab b. Umeyr,
25. Münir b. Amr,
26. Osman b. Affan,
27. Rafi' b. Malik,
28. Sad b. Ubade,
29. Şifa, Ümmü Süleyman b. Ebî Hayseme,
30. Ubade b. Sabit,
31. Ubeyy b. Kab,
32. Useyd b. Hudayr,
33. Ümmü Seleme,
34. Ziyad b. Lebid.<sup>98</sup>

#### **Eğitim-Öğretim Mekânları**

Hz. Peygamber, tebliğ etmekle görevlendirildiği öğretileri ümmetine öğretmek için gerek manevî gerekse fiilî olan her türlü tedbire başvurmuştur. O, bir yandan insanları eğitim ve öğretim için motive ederek, öğreteceği bilgileri öğrenmeye hazır hale getirmiş, diğer yandan da bu motivasyonun filiyata dökülmesi yolunda tedbirler almıştır. Eğitim ve öğretimle ilgili müesseseler inşa ettirmek, onun bu tedbirleri arasında önemli bir yer tutmaktaydı.

##### *1. Evler*

Bu husustaki en önemli örnek, yukarıda bahsettiğimiz gibi, Mekke'de Erkam'ın evidir. Hz. Peygamberin Medine'ye hicretinden sonra da evlerde eğitim-öğretim faaliyetleri yine varlığını sürdürmüştü. Kendi evi dışındaki bazıları şunlardır: Külsüm b. Hidm'in, Es'a b. Zürene'nin, Mahreme b. Nevfel'in, Sad b. Heyseme'nin, Remle bt. Haris'in ve İbn Serik'in evleri gibi.<sup>99</sup>

##### *2. Mescidler ve Suffe*

---

<sup>98</sup> Bkz. Kettânî, I,122-129; el-A'zamî, **Hadis Edebiyatı**, s. 6; Önkal, II,131; Şibli, I,418, 419; İ. Canan, I,450-456; Gözütok, s. 178-188

<sup>99</sup> Gözütok, s. 125-127

Bu müessese ilkel de olsa İslam'ın ilk devirlerinden beri varlığını sürdürmüş bir müessesedir. Ancak Mekke'deki mescidler, Medine'dekiler gibi değillerdi. İlk zamanlar müslümanlar mescid olarak evlerini ve dağları kullanmışlardır. Bu mescidlerden bazıları şunlardı: Mescid-i Haram, Ebûbekir'in mescidi, Ammar b. Yasir'in mescidi ve Erkam'ın evi.<sup>100</sup>

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde ilk yaptığı şey, yolda Kuba Mescidini ve varınca da Mescid- Nebevi'yi inşa ettirmek oldu. Ortaya çıktığı andan itibaren mescidde ders halkaları teşekkül etmeye başlamıştır.<sup>101</sup> Mescid-i Nebevi'de iki halka bulunurdu. Bunlardan birisi ders halkası, diğeri ise zikir halkası idi.

Mescid-i Nebi'nin arkasına küçük bir suffe yapılmıştır ki, burası kimsesiz Müslümanların barındıkları ve aynı zamanda ilimle meşgul oldukları bir yerdi. Hz. Peygamber mescidine bitişik suffede öğretmenler görevlendirmişti. Bu öğretmenler suffe talebelerine Kur'ân, yazı ve hikmet öğretiyorlardı. Buradaki öğrencilerin ihtiyacı ise çoğunlukla toplum tarafından karşılanırdı. Bunların sayısı hakkında çeşitli rivayetler olmakla beraber, sayılarının çokluğundan bahsedilmesi, buranın önemine binaen çok kullanılması ve çok kişiyi kalıcı ve geçici olarak barındırması açısından önemlidir. Bunlardan bir kısmı yatılı olarak sürekli burada kalıp ilimle meşgul olurken, diğer bir kısmı da sadece gündüz öğrenimine tabi idiler. Ashab-ı Suffa, mescidde Hz. Peygamberi dinledikleri gibi geceleri de başka bir yere gidip ders gördükleri olurdu.<sup>102</sup>

Onlar burada ilim ve irşad faaliyetleriyle meşgul olurlardı. Bazı rivayetlere göre suffenin bir bölümü de kadınlara ayrılmıştı. Kadınların beş vakit namaz için devamlı olarak Mescid-i Nebevi'ye gelmeleri ve eğitim-öğretim görmek için Hz. Peygamberden hususi bir gün istemeleri ise, suffede onlara da bir yer ayrıldığıının bir delili sayılabilir.<sup>103</sup>

Medine'de Mescid-i Nebevi'den başka mescidler de inşa edilmiştir ki, bu mescidlerde de Mescid-i Nebi'de yürütülen eğitim-öğretim faaliyetlerinin benzerinin

---

<sup>100</sup> Bkz. Ahmet Güner, "Asr-ı Saadet'te Camiler, Mescidler ve Fonksiyonları", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, IV,161-163

<sup>101</sup> Bkz. Çelebi, s. 95.

<sup>102</sup> Bkz. Parladır, IV,478-479, 439-440; Kapar, II,48; Hamidullah, **Muhtasar Hadis Tarihi**, s. 121

<sup>103</sup> Bkz. Akif Köten, "Asr-ı Saadet'te Suffe Ashabı", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, IV,388-389, 405-407. Suffe hk. ayrıca bkz. Mustafa Bakır, **İslam'da İlk Eğitim Müessesesi Ashab-ı Suffa**, İstanbul, 1990; Gözütok, s. 137-143

kısmen yürütülmekte olduğuna şüphe yoktur. Asr-ı Saadet meşicileri hakkındaki çalışmasında Güner, Medine'deki meşicilerin sayısının otuz civarında olduğunu tespit etmiştir. Bunlardan bir kısmı şunlardır:

1. Es'ad b. Zürâre meşidi,
2. Kuba Meşidi,
3. Benî Salîm Meşidi,
4. Meşid-i Kibleteyn,
5. Benî Abdi'l- Eşhel Meşidi,
6. Benî Hârise Meşidi,
7. Benî Züreyk Meşidi,
8. Mesâcid-i Tis'a,
9. Hazrecilere ait meşidler (11 adet),
10. Evslilere ait meşidler (6 adet).<sup>104</sup>

### 3. Küttablar

Kur'ân ve İslam dini esaslarını öğreten mekteplerin çok erken devirlerde, hatta İslam'ın ilk senelerinde kurulmaya başlandığı kabul edilmektedir.

Peygamberimizin zevcelerinden Ümmü Seleme, bir defasında küttab muallimlerinin birisine haber salarak, ondan mektebin öğrencilerinden birkaçını yün atmak ve bükmek için kendisine yardımcı göndermesini istemesi,<sup>105</sup> bu hususta getirilen en önemli delillerdendir.

Bazı araştırmacılar, küttab olarak hem okuma-yazma öğrenimi yapılan, hem de Kur'ân'ın hıfzına çalışılan ve dinî bilgiler tedris edilen sadece bir tip mektebin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Diğer bazıları da bu mekteplerin bir kısmında sadece çocuklara yönelik okuma-yazma öğreniminin yapıldığını ve diğer bir kısmında ise dinî bilgilerin tedris edildiğini ileri sürmüşlerdir. Medine'de şahıslara nispet edilen küttablar da vardı.<sup>106</sup>

Küttab denilen ilkokullarda, çocuklara öğretim vasıta olarak yazının her ne şekilde olursa olsun öğretilmesine ve okur-yazarlığın yaygınlaşmasına daha çok

---

<sup>104</sup> Bkz. Ahmet Güner, "Asr-ı Saadet'te Camiler, Meşidler ve Fonksiyonları", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, IV,169-204; Gözütok, s. 129-136

<sup>105</sup> Bkz. Buharî, Diyat, 27

<sup>106</sup> Bkz. Parlador, IV,432; Çelebi, s. 33-38; Gözütok, s. 143-154

önem verilmiştir. Küttabların, suffenin ve mescidlerin öğretim için yetersiz kalması veya daha pratik hizmet ihtiyacı üzerine doğduğu ve Medine'deki bazı evlerde daru'l-kurra ismiyle okul olarak açılması yoluna gidildiği de düşünülebilir. Bu okullarda Kur'ân-ı Kerim için ileri seviyelerde dersler yapılmaktaydı. Mahreme b. Nevfel'e ait bir evin daru'l-kurra hizmeti verdiğiinden bahsedilmektedir. Akşam mektebini andıran daru'l-kurraların hususi bir hoca nezaretinde daha çok geceleri faaliyet gösterdiği, icabında sabahlara kadar oralarda çalışıldığı bir gerçektir. Vakidî'ye göre Abdullah b. Ümmi Mektum Medine'de daru'l-kurra'da okutuyordu. Hatta Bi'r-i Meûne'de öldürülenlerin daru'l-kurra'dan oldukları da bildirilmektedir.<sup>107</sup>

### SONUÇ

Şiir, hitabet, kıssa, tıp ve bazı ilimlerde hiç de geri sayılmayan cahiliye Arabı, okuma-yazmaya dayalı ilimlerde de aslında önemli bir temele sahipti. Kaynakların bize verdiği çelişkili sayı ve isimler dahi, okuma-yazmanın hiç de bilinmediği ve tamamen cahil bir toplumla karşı karşıya bulunmadığımız gerçeğini ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber döneminde ise, okuma-yazma ve eğitim konusunda, cahiliye dönemiyle kıyaslanmayacak boyutta bir gelişmenin kat edilmiş olduğunu görmekteyiz. Hz. Peygamber her şeyden evvel "okuma-yazma ile kitap ve kalem" kelimelerini çokça içeren vahiyelere muhatap olmuştur. Bunun yanı sıra o, hem tebliğ etmekle görevli olduğu bir dini yaymak, hem de kurmuş olduğu yeni devlette siyasî ve diplomatik bir takım işlerini halletmek için okuma ve yazmaya şiddetli denecek derecede ihtiyaç duymuştu. Bunun üzerine okuma-yazma faaliyetlerini hızlandırmış ve yazının hemen hemen her sahada kullanılmasını sağlamıştır. Hz. Peygamber'in bu şekildeki uygulaması, onun öğretileri olan Kur'ân ve hadis'in günümüze kadar, diğer kutsal kitaplarının düştüğü akıbeteye düşmeden ulaşmasını sağlamıştır.

Resulullah, risalet vazifesi münasebetiyle ilk olarak Kur'ân'ın korunması için gerekli tedbirleri almıştır. Bu tedbirler, bir yandan inen vahiylerin okunması, ezberlenmesi ve yazıya geçirilmesi şeklinde olurken, diğer yandan da ibadet esnasında okunması da emredilmişti. Diğer yandan Resulullah'ın kendine ait

---

<sup>107</sup> Bkz. Parladr, IV,428; Önkal, II,130-131; M. Zeki Canan, s. 454; İ. Canan, I,437-438



sözlerinin (hadislerin) yazılmasını belirli sebeplerle yasakladığı, bu sebeplerin bulunmadığı durumlarda da hadislerin yazılmasına izin verdiği hususu, kaynakların beyanından anlaşılmaktadır. Bizzat Resulullah'ın bazı sözlerini yazdırması ve onun hayatında bunları yazan sahabelerin bulunması, yasağın, Kur'ân'la hadis karıştırılmasını önlemeyi amaçladığı ve özellikle hadislerin Kur'ân'la aynı sayfaya yazılmamasına yönelik olduğu görüşü kuvvetlidir. Ayrıca hadislerin yazılmasına karşı çıkan sahabenin gerekçesi, hadislerin yazılmasının Allah'ın kitabına verilen önemi azaltacağı ve yazılması durumunda bunların daha sonra tahrife yol açabileceğinden endişe duyulmasıdır. Hadislerin yazılmasına karşı tavır alınmasında ayrıca, toplumun sözlü kültür geleneğinden gelmesinin önemli bir etkisinin olduğu da açıktır.

İlk önceleri ayet ve hadislerin, genellikle doğrudan yazılı bir metin bırakmak için değil, onları kolayca ezberlemek veya unutulduğunda hatırlamak için yazıldığı bir vakiydir. Arap yazısının ancak hafızaya yardımcı olabilecek bir seviyede bulunduğu bu dönemde, doğrudan yazılı metinlerden yapılan nakiller hadislerin hatalı intikali sonucunu doğurmaktaydı.<sup>108</sup> Bu faaliyetlerin devamı, yazının gelişmesine olduğu kadar, Kur'ân metninin korunmasına, hadislerin intikaline ve okuma-yazma kadar eğitim öğretim faaliyetlerinin de gelişmesine yol açmıştır. Çünkü Resulullah'ın teşvikleri mescidlerden evlere, sohbetlerden okullarla kadar yayılan ve genişleyen bir kurumsallaşma doğurmuştur. Bu kurumsallaşmadan sadece büyükler ve erkek çocuklar değil, kadınlar ve kızlar da alabildiğine nasiplenmiştir.

Hız. Peygamberin okuma-yazma bilip bilmediği konusunda birkaç çalışma yapılmakla birlikte,<sup>109</sup> onun okuma-yazma bilmediği iddiasının ideolojik bir karaktere büründürüldüğünü kabul etmekteyiz.

Çalışmamız boyunca yazdıklarımız, bizi, Hız. Peygamberin okuma-yazma

---

<sup>108</sup> Bkz. Ahmet Yücel, "Kitabet" maddesi, **DİA**, XXVI,82-83; Selahattin Polat, "Kıraat" maddesi, **DİA**, XXV,435

<sup>109</sup> Bkz. Şeşen, Ramazan, Peygamber Hz. Muhammed'in Okuma-Yazma Bilip Bilmediğine Dâir Rivâyetler (Bu konuda Ebü'l- Velîd el-Bâcî Tarafından Yazılan Risâle), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999; Ahmet Önkal, "Hz. Peygamber'in Ümmiliği", **Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, 1986, sayı: 2, s. 249-261; Abdu's- Sabûr Şâhin, "Hz. Muhammed (s.a.s.) Okuma ve Yazmayı Biliyor muydu?", çev.: T. Altıkulaç, **Diyanet Dergisi**, Ankara, Cilt: XXII, sayı: 4, Ocak-Şubat 1973, s. 195-200; Talip Türcan, "Ümmi Bir Peygamber: Hz. Muhammed", **III. Kutlu Doğum Semp. 20 Nisan 2000**, Süleyman Demirel Üniv. İlah. Fak. Yay., 2001; Hayrettin Öztürk, **Ebedî Mucize Kur'ân Yazılması ve Toplanması**, İstanbul, 2005, 3. baskı, s. 35-43; Ziya Şen, Kur'ân'da Ümmi Kavramı ve Hz. Peygamber'in Ümmiliği", **İslami İlimler Dergisi**, cilt: I, sayı: 2, Güz 2006, s. 203-218

bildiği kanısına götürmüştür. Gerek bize ulaşan çeşitli rivayetlerin te'vil edilip uzlaştırılması, gerekse Resulullah'ın herkesi okuma-yazmaya teşvik edip okuma-yazma seferberliği başlatması, onun, nübüvvetinden sonra okuma-yazmayı öğrenmiş olabileceğini kabul etmemizi kolaylaştırmaktadır. Hatta herkese okuma-yazmayı emreden ve onları bu konuda teşvik eden bir önderin okuma-yazma bilmemesi durumu insanın aklında soru işareti bırakmaktadır. Bize göre, Hz. Peygamber Mekke döneminin sonlarına doğru okuma-yazmayı öğrenmiştir.

## Şİ'A'NIN KUR'ÂN YORUMU VE EHL-İ SÜNNET'LE Şİ'A ARASINDA YAKINLAŞMA ÇABALARI

Doç.Dr. Ahmet ÇELİK\*

### ÖZET

Günümüzde Ehl-i Sünnet ve Şî'a mezhepleri birçok sıkıntı ve yıkımla karşılaştıktan sonra her zamankinden daha fazla diyalog ve mezhepler arası hoşgörürden söz etmektedirler. Biz bu konuda çok geç kalındığı kanaatindeyiz. Bundan dolayı şu sorular sorulabilir: Bundan önce neredeydiler? Yeni mi akılları başlarına geldi? Yoksa on dört asırdır süren uykularından şimdi mi uyandılar? Düşmanlar çok basit sebeplerden dolayı fitne tohumlarını ektikten sonra mı? Veya Meşhur deyimle "Basra harap olduktan sonra mı? Hatta Irak'ın tamamı çöktükten sonra mı? Neden bu duruma gelindi? Bunun sorumluları kimlerdir.? Bu çıkmazlardan nasıl kurtulunabilir? Bunlar, başta akademisyenler olmak üzere bu ümmetin aydınları tarafından cevaplanması beklenen sorulardır.

Biz bu çekişme ve anlaşmazlıkların büyük bir kısmının Kur'ân ayetlerine yüklenilen temelsiz ve geçersiz yorumlardan kaynaklandığını düşünüyoruz. Bundan dolayı burada şu soruyu yöneltmek istiyoruz: Şî'a tarih boyunca eskilerden tevarüs ettiği ve mezhepler arasındaki yakınlaşmaya engel teşkil eden yorumlardan taviz verecek mi? Yoksa önceden olduğu gibi bu yakınlaşma çabaları kâğıt üzerinde kalıp, boşa mı gidecek?

**Anahtar kelimeler:** Yorum, Yaklaşırma, Ehl-i Sünnet, Ehl-i Şî'a, Ekol

## موقف الشيعة من تأويل القرآن وجهود التقريب بين أهل السنة والشيعة

بقلم الأستاذ المشارك د. أحمد جليك\*

### مقدمة

أخذ المسلمون سنة وشيعة يتحدثون أكثر من ذي قبل عن مسألة الحوار والتسامح المذهبي و عن مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، بعدما عانوا من ويلات طائفية وسياسية ومذهبية. فنحن نعتقد انهم تأخروا كثيرا جدا في هذا الموضوع. ولذلك نستطيع ان نطرح هذه الأسئلة : أين كان هؤلاء من قبل؟ هل عادوا الى وعيهم وأفقاوا من سباتهم العميق الذي استمر قرابة اربعة عشر قرنا. كما يقول المثل العربي "بعد خراب البصرة" وحتى بعد خراب العراق بكامله بعد أن نجح الأعداء في زرع بذور الفتنة فيما بينهم حتى باتفه الاسباب . ولماذا وصل الوضع الى هذا الحد ؟ على من يقع الوزر والمسؤولية ؟ وكيف يمكن الخلاص من هذا المأزق؟ هذه أسئلة تنتظر الاجابة عليها من عقلاء هذه الأمة وخاصة من أكاديميها ومتفقيها ؛ كما نعتقد ان بعض الخلافات تكمن في التأويلات الباطلة للنصوص القرآنية . ولذا نطرح في هذا المقال سؤالا مهما هل تستطيع الشيعة أن تتنازل عن تأويلات القدماء التي حالت دون توافق بين المذهبين عبر التاريخ الاسلامي وهل محاولات التقريب بينهم ستذهب أدراج الرياح أو ستبقى حبرا على الورق ؟ كسابقاتها.

**الكلمات المفاتيح :** تأويل ، تقريب ، أهل السنة ، أهل الشيعة ، مذهب .

### تمهيد

القرآن هو كتاب أنزله الله ليكون للمسلمين هدى ورحمة وسراجا منيرا ما إن يتمسكوا به لن يضلوا أبدا كما بيّن الرسول (ص). وهذا الكتاب دعا المسلمين الى الوحدة ونبذ الفرقة " وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا... " وبيّن بوضوح أنّ الصراعات والنزاعات بينهم تؤدى الى ضعف الأمة "ولاتنازعوا ففتشلتوا وتذهب ربحكم" ولكن الأمة

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı (yedigoze25@hotmail.com)

الإسلامية لم تراخ هذه الأوامر وما شابها من النصوص التي دعت الى الوحدة والتضامن ، فتشتتت وتفرقت فيما بينها؛ وبالتالي أصبحت دُمية وألعوبة بيد الأعداء دون أن يكون لها ثقل سياسيّ أو عسكريّ أو اقتصاديّ فى الساحة الدوليّة رغم مواردنا الطبيعيّة والبشريّة الهائلة. الأمر الذى أدى الى نزف دم المسلمين فى العالم بكل مكان وزمان وخاصة بعد إنهاء الدولة العثمانية فى أوائل القرن العشرين التى كانت بمثابة صمام الأمان للدول الإسلاميّة. فبعد سقوط هذه القلعة المنيعّة تداعت القلاع الأخرى ووصلت الى ما وصلت اليه فى يومنا هذا حيث اختلط الحابل بالنابل عقديا وسياسيا واقتصاديا وأمنيا.

فينبغى للمسلم ان يكون هدفه الأساسيّ والحقيقيّ ، هو دعوة المسلمين كافة إلى ما أمر الله تعالى به من التمسك بحبله المتين ، وبث روح الأخوة ، ونبذ عرى التفرقة من تكفير واتهام بالشرك لى تصل هذه الامّة الى ما تنشد اليه من رقيّ وتطور.

من هذا المنطلق قام بعض المفكرين والدعاة فى العالم الإسلاميّ فى أواخر الأربعينيات من القرن الميلادي الماضي بجهود التقريب بين المذاهب الإسلاميّة عامّة و بين المذهب السني والشيعي خاصة بعدما أدركوا ووعوا أنه لايمكن للأمة الإسلاميّة استعادة قوتها ومجدها الا بتضافر جهودها فيما بينها. وجاهد هولاء حقًا فى تبين معالم هذا التقريب والوحدة ، وكتبوا العديد من المقالات لترسيخهما فى النفوس. وأصدروا مجلة رسالة الإسلام الذى صدر العدد الأول منها فى ربيع الأول 1368 - يناير 1949 - واستمر إصدارها حتى شهر رمضان عام 1392 - اكتوبر 1972. فكانت من حصيلة هذه المحاولات المخلصة والجادة ظهرت فكرة تأسيس جماعة التقريب فأنشئت «دار التقريب بين المذاهب الإسلاميّة» بالقاهرة آنذاك.

وفى يومنا هذا، نعتقد أنّ الحالة العراقية أعادت حركة التقريب من جديد إلى ساحة الأولويات عند المسلمين فقد تقرّر عقد مؤتمر عالمي كل سنة للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة فى الفترة ما بين الثاني عشر والسابع عشر من شهر ربيع الأول يشارك فيه جماعة من العلماء والمفكرين الإسلاميين من أقطار العالم على اختلاف مذاهبهم لبحث ودراسة الموضوعات والسبل العلمية الكفيلة لإقامة الوحدة بين الأمة والتقريب بين مذاهبها. ولكنّ المسلمين مع الأسف الشديد لم يحدّوا حتى الآن ما هى القواسم المشتركة

التي يتفقون عليها وبالتالي يتوصلون بها الى تفادى العقبات والحواجز التي تقف أمام رص صفوف المسلمين عامّة وبين أهل السنة والشيعة خاصّة.

نحن طبعاً من طرفنا نؤيد الندوات التي تتعقد حول التقريب بين المذهبين لأئها تعطي فرصة للتعارف والتقارب بين أبناء هذه الأمة سنة و شيعة وللاطلاع على نقاط الخلافات و طرح السبل لحلولها ولتبادل الآراء فيما بينهم التي قد توصلت في النهاية الى تلاحم او فتح حوار علمي هادف و بناء يقرب الجانبين بعضهما البعض . ولكن هذه المؤتمرات مهما طرحت من دراسات وطروحات لن تحقق هذا المطلوب اذا لم تصحبها نيات خالصة وصادقة ، لأنّ الهوة الموجودة في العالم أكبر مما يحقّقه مثل هذه المؤتمرات ولذلك هذه الندوات والمؤتمرات لم يكتب لها النجاح خلال عقود طويلة بسبب عدم التغيير في المواقف من كلا الجانبين وخاصّة من الشيعة حيث وقفت و ما زالت تقف موقفا سلبيا ضد أهل السنة في كثير من اعتقاداتها بحيث لم يطرأ أى تغيير تجاه بعض المعتقدات التي تمسّ بعقيدة الأمة و بالتالي باءت هذه المحاولات بالفشل.

فلاشك في أنّ التقريب الذي يريد تحقيقه كل منصف من كلا الجانبين منذ مدة غير قصيرة لم يتحقق على ارض الواقع وخاصّة من طرف الشيعة لان نقاط الخلاف الجوهرية مازالت تناقش على القنوات الفضائية بلا هوادة وتستمرّ الاتهامات بهمجية على أهل السنة . فمثلاً يقول الشيخ عبد الحميد المهاجر وهو من دعاة الشيعة المعروفين وتبث برامجه ووعظه دائماً على قنوات الشيعة وعلى الشبكة العنكبوتية "القرآن يدعو المسلمين الى أهل البيت . نحن دعاة الوحدة ولكن في أهل البيت وفي محبته و فى وحدة حسن و حسين وزهراء ولكن (قاصداً أهل السنة ) بنو اليوم بنو أمس، هؤلاء رجال معاوية هل يمكن الوحدة مع أبناء بني أمية اليوم ، فتربى هؤلاء يعني أهل السنة على معاداة أهل البيت يحاولون قطع علاقاتنا بالحسين واهل البيت"<sup>1</sup>

ونحن نرى أن هذه الاتهامات واشباهها على أهل السنة هي عقبة مانعة أمام توحيد الأمة والتعاون فيما بينها في ظل الأسس والقواسم المشتركة القائمة على قاعدة الكتاب والسنة . فيستمرّ داعية الشيعة على الطعن في أهل السنة قائلا " أرايت يا مولاي ؟

1 استمع حول الموضوع الى المحاضرات التي يلقيها عبد الحميد المهاجر تحت عنوان "الشيعة في الكتاب والسنة في " قناة الزهراء وفي الشبكة العنكبوتية . <http://www.youtube.com/watch?v=0blc9y1WfHA>

(قاصدا المهدي المنتظر لدى الشيعة ) دمّر قبر جدك وابيك . انظر كيف فعلت ذلك بنو امية بقبر ابيك يريدون طمسه وهدمه يا مولاي ، كما فعل اجدادهم بجدك الحسين. يا إمامي! أنا أعلم يامولاي أنك ستخرج وتبيدهم وتقاتلهم في يوم أكثروا فيه الفساد ولكن يا إمامي... متى الظهور؟ لنكون معك ونقاتل بجانبك"2 كما يلاحظ القارئ ان هذا الكلام جار الآن على لسان بعض الشيعة المعاصرين في حين أن في العراق اقتتال بين اهل الشيعة والسنة على الهوية. فبالتالي مثل هذه العبارات لاتولد إلا الحقد والكراهية وتحمل في طياتها العدوان ضد من ليس منهم مذهبيا.

### نظرة موجزة على اعتقادات الشيعة بشكل مختصر

من المعلوم أن للشيعة اصطلاحات خاصة بهم وقائمة أكثرها على الأحاديث التي تزعم الشيعة أنها وردت عن اهل البيت ؛ مثل الوصاية والاثني عشرية والتقية والنص والإمامة وعلم الإمام اللدني والمهدية والرجعة والبداءة ولكننا نريد أن نعرف هنا أربعة منها لأن معظم تأويلات الشيعة على آيات القرآن تأتي في اطار هذه الأفكار وتؤثر على فهمهم القرآن وتأويلهم إياه وهي باختصار كالاتي :

**العصمة** : تعتقد الشيعة بأن الإمام معصوم لا يستطيع القيام بأي عمل يخالف الشرع كما لا يستطيع الإتيان بأي محرم أو مكروه ، ولذا ما يقوله هو يجب أخذه وقبوله ولا يمكن رده لأنه يتلقى الوحي من الله ، وهذا الوحي مستمرّ عن طريق سيدنا علي ابن أبي طالب وأولاده ، إذا هو كالنبي في أحكامه وتشريعاته وعلى هذا الأساس تبنت الشيعة مجموعة من العقائد والأسس. منها : ان الامامة خاصة لعلي وأولاده من بعده والإمام مكلف من قبل الله لتفسير القرآن ولتأويله وله صلاحية ألوية فوضت إليه من قبل الله . ولا يمكن أن يفهم القرآن بعد النبي إلا آل بيته لأن القرآن نزل في بيوتهم3 . يقول المفسر الشيعي الكاشاني في مقدمة تفسيره الثانية: " وليس لهذا الأمر الخطير والإتيان بمثل هذا التفسير إلا ناقد بصير ، ينظر بنور الله ويؤيده روح القدس ، باذن الله ليشاهد صدق الحديث وصحته من اشراق نوره ، ويعرف كذبه وضعفه من لحن القول وزوره فيصح الإخبار بالمتون دون الأسانيد ، ويأخذ

2 المرجع السابق

3 حسين الذهبي ، التفسير والمفسرون ، القاهرة ، 1976 ، ج 2 ص. 32 .

العلم من الله لا من الأساتيد (او من الأسانيد) حتى يتأتى له تمييز الصافي من الكدر وتخريج الشافي من المضر ، فينقر الأخبار التفسيرية المعصومية " . 4

**الرجعة** : الشيعة تؤمن بالرجعة وهي معناها رجوع أئمة أهل البيت الى الدنيا عندما يرجع صاحب العصر والزمان (المهدي) فضلا عن رجوع مئات الناس إلى الحياة وتستدل عليها بقوله تعالى : *يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ* (42 سورة ق ). الخروج سيتم قبل يوم القيامة وتدوم الحياة في العالم آلاف من السنوات على حد زعمهم الباطل . وتدعي الشيعة أن الله سبحانه وتعالى ذكر في القرآن أنه أمات أناسا ثم أحياهم مثل أصحاب الكهف و عزيز في سورة البقرة . و هذه الآية " *الْمُتَرِّ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمَ اللَّهُ مَوْتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ* " (بقرة، 243) أيضا تدلّ على ذلك . إذا ليس من المستحيل أن يحيي الله أناسا من اهل البيت لإستكمال مهامهم المنوطة بهم، كما أحيا هؤلاء المذكورين في الآيات السابقة . لأننا اذا لم نؤمن بذلك فمعناه اننا قبلنا بمقتل علي انتهاء أمره؟ وزين العابدين أيضا قتل وانتهى أمره ؟ والحسن والحسين منتها امرهما ؟

ومن هذا المنطلق ترى الشيعة أن قيام الساعة بعيدة جدا على خلاف أهل السنة مدعين ان المهدي سيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا وظلما قبل قيام الساعة<sup>5</sup>

يبدو أن الشيعة متمسكة جدا بهذه الفكرة ومتأثرة بها رغم أن أول من أطلق هذه الفكرة في التاريخ الإسلامي هو عبد الله ابن سبأ الذي أظهر الاسلام في عهد عثمان (رض) مكررا لإشعال الفتنة بين المسلمين ويعتبر هو أيضا أول من نادى بالعلو في أهل البيت و هو أول من وضع أساس ذلك و لذلك ينسب اليه كثير من الطوائف الشيعية .

ابن سبأ انتقل من بلد إلى آخر ينشر هذه الأفكار وعندما وجد من يتبعه دعا إلى ولاية علي (رض) ثم الى ألوهيته ، وكلما بث هذه الافكار في من معه أظهر فكرة جديدة في الغلو فقد دعا إلى الرجعة ثم إلى صعود علي إلى السماء وزعم أنه لم يموت وأن الرعد صوته والبرق سوطه ولذلك قال عند موت علي : "والله لو جننونا بدماعه في صرة لم

4 الكاشاني ملا محمد محسن الفيض ، تفسير الصافي ، بيروت 1979 م ص. 11 ، 12 .  
5 السيد ابن طاووس الحسيني *الطرائف* ، طهران ، بلا تاريخ ، ص 175 .



نصدق بموته ، ولا يموت حتى ينزل من السماء ويملك الأرض وينتقم من اعدائه"6. يقال هو أول من علم الشيعة تأويل القران بحسب هواهم فقد ذهب ابن سبأ إلى أبعد من ذلك و زعم أن محمدا (ص) سيعود إلى الدنيا كما هي الحال في النصرانية حيث انهم ينتظرون نزول عيسى. يستدل ابن سبأ على رأيه بقول الله تعالى " ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد " (القصص، 85) منكرا و متجاهلا سبب نزوله ولكن مع الأسف الشديد أصبح هذا منهج الشيعة بشكل شبه عام ، وان كان بعض الشيعة ينكرون عودة هذه الأفكار الى ابن سبأ ، بل وآخرون ينفون وجود أي شخصية بهذا الاسم إلا أن الأسس التي أخذها ابن سبأ من اليهودية وباقي الديانات الخرافية ووضعها عقيدة له ولأتباعه ما زالت موجودة لدى طوائف الشيعة برغم تفاوتهم بالغلو، ولذلك تعتبر هذه الفرقة هي أصل كل طوائف الشيعة إلى يومنا باختلاف حججهم و دعواهم 7.

**التقية :** الغرض منها هو إخفاء العقائد والشعائر المذهبية الخاصة بالشيعة أمام جمهور المسلمين والإتيان بعمل يخالف المذهب ويوافق عليه الجمهور إرضاء لهم أو توددا إليهم ، وبتعبير أدق هو أن يتقيد الشيعي بالكتمان اذا لزم الأمر أو أن يراه ضروري التقيد به في مواجهة الخصم . هذه الفكرة لعبت دورا مهما في تاريخ الشيعة الى درجة انها اثرت في تحويل فقهاء الى صور واشكال كانت ولازالت تؤثر تائيرا سلبيا على حياة الاجتماعية الشيعية . اذا التقية تحتل منزلة كبيرة لدى فقهاء الشيعة فيعتقد بعضهم أنها من أصول الدين؛ فمثلا يقول الشيخ محمد رضا المظفر إنه روي عن صادق آل البيت في "الأثر الصحيح" التقية ديني ودين آبائي ومن لاتقية له لادين له " فضلا عن ذلك فإن الشيعة ترى التقية بأنها استصلاح لحال المسلمين وجمع لكلمتهم ولم شملهم8. في الواقع ان الشيعة لا يجهرون بها في الإعلام ولكنها موجودة ومثبتة عندهم كعقيدة ثابتة وراسخة، ولكن بعض الباحثين يرون أن الشيعة تجد صعوبة في توضيح الأدلة التي تستند اليها بحيث انه لا يوجد دليل صحيح يدل على أن الامام علي أو أحدا من أبنائه عمل بالتقية أو أمر بها، إذ أن تاريخ هؤلاء يكذب ذلك لأنه لو كان الحسين قد عمل بها وأخفى نيتهما ضد يزيد وأتباعه لما استشهد في سبيل عقيدته

6 البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، بيروت، بلا تاريخ، ص. 233 ، 234.

7 حسين الذهبي، ج 2، ص. 12 وما بعدها

8 لمزيد من المعلومات فانظر في الموضوع : موسى الموسوي "التقية" و"العصمة" "الالهام" عند الشيعة

الإمامية، 739 s 1993 في Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu، İstanbul

9 انظر في الموضوع الطبرسي ابو علي الفضل، مجمع البيان في تفسير القران، بيروت 1992، 2، 551

و دعوته. نعم جاءت هذه الثورة الحسينية بمثابة ضربة تقصم ظهر "التقية" وتنسفها نسفا لاقيام لها بعده 10 فضلا عن ذلك فان عهد التقية تولى ولم تعد تحتاج اليها الشيعة فى عصرنا، فعليهم ان يعلنوا انهم تخلوا عن هذه الفكرة التى توسع الفجوة و تضعف الثقة بين أتباع المذهبين.

**المهدي :** رغم ان هذه الفكرة قديمة و مشتركة بين الأديان قدم الإنسانية و رغم عدم وجود أى دليل صحيح من الكتاب والسنة عليها فان الشيعة تؤمن إيمانا جازما بأن الخليفة الثانى عشر من ولد فاطمة سيظهر فى آخر الزمان فسوف يذهب إلى مكة والمدينة وسيهدم المسجد الحرام ويهدم المسجد النبوي وينبش قبري أبي بكر وعمر ويحرقهما ثم يأمر الريح فتتسفهما نسفا وينبش قبر عائشة أم المؤمنين فيقيم عليها الحد..11 كما يلاحظ القارئ الكريم أن هذه الفكرة خطيرة جدا وأنها تثير عواطف ومشاعر أهل السنة.

هنا نسأل سؤالا وما السر لدى الشيعة فى تقديس الأئمة هل هو أمر الهي ام ماذا؟ يجب على هذا السؤال احد علماء الشيعة فيقول : ان العصمة التى أسندت الى الأئمة إنما أسندت إليهم لسبب واحد وهو إثبات الإمامة الإلهية ولكن هذه الإمامة بحد ذاتها لم تكن مدعاة للنظر لولا الأسباب التى كانت تترتب آثارها عليها، ألا وهو انتقال هذه القوة الإلهية الى ولاية الفقيه وإضفاء القدسية السماوية على كل من يتصف بهذا اللقب بحيث يصبح فى مأمن من النقد والانتقاد ومن السؤال والجواب 12.

قد يقول البعض اننا نغالى فى الموضوع ؛ و لكن الحقيقة عكس ذلك ،لأن كل هذه الافكار وحتى اكثرها وأشدّها موجودة في كتبهم و معتقداتهم ؛ فتعتمد هذه الافكار غالبا على أسباب النزول المخترعة من عند أنفسهم فأخذوا بها بدون تمحيص أو تدقيق . وبعد هذه النظرة الموجزة على معتقدات الشيعة بشكل عام يجدر بنا ان نتطرق الى موقف الشيعة من تأويل القرآن حيث أن تأويلاتهم غالبا تتسجم مع معتقداتهم التى مرت أنفا.

#### نماذج من تأويل الشيعة لآيات من القرآن

10 موسى الموسوي ، ص. 742  
11 انظر المجلسي محمد باقر بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار، طهران ، بلا تاريخ ، ج 52، ص، 338  
12 موسى الموسوي ، ص. 744.

بعض الشيعة يؤمن بأن القرآن المتداول في أيدي المسلمين لم يطرأ عليه أى تبديل و لا تغيير ولكنهم أتوا بتأويلات باطلة لتوجيه كثير من الآيات الى أهل البيت بحيث تتعارض مع دلالات اللغة وروح القرآن<sup>13</sup> . يجدر بنا ان نؤكد هنا انه ليس غرضنا من سرد هذه التأويلات هو اثاره المشاعر ولا النعرات المذهبية ولا الطائفية من جديد، فانما قصدنا هو هل يمكن فى ظل هذه التفسيرات التى لأساس لها من الكتاب والسنة تحقيق التقريب بين المذهبين أم لا ؟

تعالوا معى نقرأ تأويلات الشيعة حول بعض الآيات لنرى مدى ما يمكن تطبيقه على الآيات القرآنية ومدى انسجامها مع روح القرآن . المسلم عندما يقرأ هذه التفسيرات يكاد يظن أن القرآن نزل على الشيعة عامة وعلى الائمة خاصة ، والواقع أن القرآن لم يتحدث عن جماعة بعينها ، ولم يمدحها او يذمها . هل نستطيع ان نتصور كتابا يمدح أناسا لم يكونوا موجودين بأعيانهم إبان نزوله.

فمثلا يروى موسى بن القاسم عن علي بن جعفر انه قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قوله الله عز وجل (سورة النور، 35) " كمشكاة فيها مصباح " قال: المشكاة فاطمة، والمصباح الحسن، والحسين الزجاجة " كأنها كوكب دري " قال: كانت فاطمة كوكبا دريا من نساء العالمين " يوقد من شجرة مباركة " الشجرة المباركة إبراهيم " لا شرقية ولا غربية " لا يهودية ولا نصرانية " يكاد زيتها يضىء " قال: يكاد العلم أن ينطق منها " ولو لم تمسه نار، نور على نور " قال: فيها : إمام بعد إمام " يهدي الله لنوره من يشاء " قال: يهدي الله عز وجل لولايتنا من يشاء.<sup>14</sup>

فيقول الشيعة فى تفسير قوله تعالى " فاستلوا أهل النكر ان كنتم لا تعلمون " باسنادهم الى ابن عباس قال " فاستلوا أهل النكر " يعنى أهل بيت محمد وعلا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام هم أهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم أهل بيت النبوه ومعدن الرساله ومختلف الملائكه والله ما سمي المؤمن مؤمنا إلا لإكرامه لأمير المؤمنين<sup>15</sup>.

13 لمزيد من المعلومات حول هذه التأويلات انظر

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara, 1988, s. 387 504

14 ابن طاووس، ص. 135 ؛ المجلسي ، ج 23 ، ص. 416 ، ولمزيد من التأويلات حول الآية فى الفكر

الشيوعي انظر فى الطبرسي ج 7 ، ص. 190، 191 .

15 ابن طاووس، ص. 94

أخرج ابن النجار عن ابن عباس قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه، قال: سألت بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين فتاب الله عليه.16

تزع الشيعية أن الرسول الله صلى الله عليه قال في تفسير قوله تعالى " ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة... " (إبراهيم، 24): أنا شجرة، وفاطمة فرعها، وعلي لقاحها، وحسن وحسين ثمرها، ومحبوهم من أمتي أوراقها . وفي تعبير آخر أهل البيت هم الشجرة الطيبة في القرآن وأعداءهم الشجرة الخبيثة<sup>17</sup>

تروى الشيعة أيضا عن عبد الله بن مسعود عن قوله تعالى: "إني جزيتهم اليوم بما صبروا أنهم هم الفائزون..." (المؤمنون، 111) يعني جزيتهم بالجنة اليوم بصبر علي بن أبي طالب وفاطمة حسن وحسين في الدنيا على الطاعات وعلى الجوع والفقر، وبما صبروا على المعاصي وصبروا على البلاء الله في الدنيا، أنهم هم الفائزون والناجون من الحساب<sup>18</sup>

تقول الشيعة عن قوله تعالى: "وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا..." ( الفرقان، 54 ) في رواية عن السدي انها نزلت في النبي صلى الله عليه وعلي وفاطمة وابنيهما وزوج ابنتهما لأن بينهم كان نسبا وكان صهرا<sup>19</sup>

تدعي الشيعة ان عليا هو امام المتقين في تفسير قوله تعالى " واجعلنا للمتقين إماما " (الفرقان، 74) بناء على انه ثبت لديهم أن النبي صلى الله عليه سلم قال : قلت يا جبرائيل من أزواجنا؟ قال: خديجة. قال قلت " ومن ذرياتنا؟ قال: فاطمة. قلت " ومن قرّة أعين؟ قال: الحسن والحسين. قال قلت : و من للمتقين إماما ؟ قال: علي بن أبي طالب<sup>20</sup>

ويذهب بعض الشيعة الى أكثر من ذلك كله ويدّعي أن المقصود في قوله تعالى " مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان، فيأبي آلاء ريكما تكذبان، يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان " (الرحمن، 19- 22) قال الرسول " مرج البحرين يلتقيان " علي وفاطمة، "

16 الكاشاني ، ص ، 186.

17 علي بن إبراهيم القمي ، تفسير القمي، اعداد مركز البيت العالمي للمعلومات ، بلا تاريخ ، ج 1 ص.

369

18 الحافظ الحسكاني الحنفي ، شواهد التنزيل ، ج ، 1 ، ص. 408.

19 الحافظ الحسكاني، ج1، ص312-313 ، 414

20 القمي ج2 ص. ص 117

بينهما برزخ لايبغيان" لايبغي علي علي فاطمة ، ولاتبغي فاطمة علي علي " يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان " الحسن والحسين.21

فَدَعَى الشَّيْعَةَ ان الملائكة في ليلة القدر تنزل في بيوت أهل البيت . جاء ذلك في تفسير قوله تعالى "ليلة القدر خير من ألف شهر، تنزل الملائكة والروح فيها" (القدر، 3 - 4) مستندا الى رواية عبد الله بن عجلان السكوني الذي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول " بيت علي وفاطمة من حجرة رسول الله صلى الله عليه وآله، وسقف بيتهم عرش رب العالمين، وفي بيوتهم فرجة مكشوفة إلى العرش معراج الوحي، والملائكة تنزل عليهم بالوحي صباحا ومساء وفي كل ساعة وطرفة عين، والملائكة لا ينقطع فوجهم، فوج ينزل وفوج يصعد"22

نرى أن للشيعية روايات كثيرة وغريبة حول امامة علي (رض) وتوجيه الآيات اليه توجيهها غير سليم فمثلا عن أبي جعفر قال :إن الله تبارك وتعالى أخذ ميثاق النبيين بولاية علي.23 مشيرا الى قوله تعالى " وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا " (الاحزاب ، 7) ومن جهة اخرى قالت الشيعية بأن أولى العزم من الأنبياء سماوا بأولي العزم لأنه عهد إليهم في محمد والأوصياء من بعده، والمهدي وسيرته، وأجمع عزمهم علي ذلك والإقرار به "24 وجاء في بحار الأنوار : أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا علي، ما بعث الله نبيا إلا وقد دعاه إلى ولايتك طائعا أو كارها 25

انه مما لاشك فيه انه لوكانت ولاية علي مكتوبة في جميع صحف الأنبياء فلماذا قام بنقله الشيعية فقط. فلم لم يتطرق اليه الكتب السماوية و القرآن وهو المهيم على الكتب كلها ؟. قال ابن تيمية مشيرا الى هذا الموضوع بقوله: " وهذه كتب الأنبياء التي أخرج الناس ما فيها من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ؛ ليس في شيء منها ذكر علي.. وهؤلاء الذين أسلموا من

21 المصدر السابق ، ج 2 ص. 344

22 المجلسي ، ج 25 ، ص 97 .

23 القمي ج 2. ص. 176.

24 الكاشاني ، ج 2 ص. 80.

25 المجلسي ، ج 11 ص. 60 .

أهل الكتاب لم يذكر أحد منهم أنه ذكر عليّ عندهم، فكيف يجوز أن يقال: إن كلاً من الأنبياء بعثوا بالإقرار بولاية علي، ولم يذكروا ذلك لأممهم، ولا نقله أحد منهم. 26.

يزعم بعض الشيعة أن أولى الأمر في الآية "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" هم الأئمة من أهل البيت لأنها نزلت في علي والحسن والحسين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "أوصيكم بكتاب الله وأهل بيتي اني سألت الله ان لا يفرق بينهما حتى يرده علي الحوض فأعطاني ذلك" 27.

ويذكر الكليني وغيره أن موسى بن جعفر فسّر قول الله تبارك وتعالى "قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتىكم بماء معين" بقوله: إذا غاب إمامكم، فمن يأتىكم بإمام جديد. 28.

الشيعة أحيانا تخصص العام في القرآن حسب هواهم تأييدا لمذهبهم فمثلا في قوله تعالى: "قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى" (الشورى، 23) قالوا إن الآية المذكورة لما نزلت قيل يا رسول الله "من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودتهم"؟ قال: علي وفاطمة وابناهما... وقال رسول الله صلى الله عليه أيضا "من مات على حب آل محمد مات شهيدا. ألا ومن مات على حب آل محمد مات مغفورا له. ألا ومن مات على حب آل محمد مات تائبا. ألا ومن مات على حب آل محمد مات مؤمنا مستكمل الإيمان. ألا ومن مات على حب آل محمد بشره ملك الموت بالجنة. ألا ومن مات على حب آل محمد يزف إلى الجنة كما تزف العروس إلى بيت زوجها. ألا ومن مات على حب آل محمد فتح له في قبره بابان إلى الجنة. ألا ومن مات على حب آل محمد جعل الله قبره مزارا لملائكة الرحمة. ألا ومن مات على حب آل محمد مات على السنة والجماعة. ألا ومن مات على بغض آل محمد جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله. ألا ومن مات على بغض آل محمد مات كافرا. ألا ومن مات على بغض آل محمد لم يشم رائحة الجنة" 29 إلا اننا اذا نظرنا الى التفاسير المعتمدة لدى اهل السنة لانجد مثل هذه التأويلات والتفسيرات اذ ان الآية تفيد العموم وليس الخصوص و في نفس الوقت ليست لها علاقة باهل البيت مباشرة. 30.

26 ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم ، منهاج السنة النبوية (تحقيق ، محمد رشاد سالم) ، مؤسسة قرطبة ، 1406 ، ج 7 ، ص. 170.

27 القمي المرجع السابق ، ج 1 ، ص 141 .

28 القمي ج 2 ص 379 الكافي 2 275

29 المصدر السابق، ج 2 ، ص، 275

30 النظر ابن جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل أى القرآن ، بيروت 1988 ، ج 25 ص. 23.

وللشيعة قراءات مخترعة في بعض الآيات من القرآن مدّعين أنه قراءة أهل البيت فمثلا يقرؤون قوله تعالى " ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم... وآل محمد على العالمين يضيفون "آل محمد" الى الآية 31.

هذه حزمة مختارة من أقوال الشيعة حول تأويل وتفسير بعض الآيات . فالأمثلة كثيرة جدا الا اننا لكي لانطيل على القارئ الكريم اكتفينا بهذا القدر. ولكن لابد لنا ان نشير هنا الى أنه لايمكن أن تستكمل الوحدة بين هذين المذهبين في ظل هذه التأويلات الفاسدة والفاشلة التي لم تستق أدلتها من الكتاب والسنة ولا من اللغة العربية التي تعول عليها في تفسير الآيات. فالزمان هو خير شاهد على ذلك فإنه لم يكن من الأيام الماضية التوافق بينهما لأن الشيعة لم تترك عداوتهم ضد السنة. فالظروف الراهنة التي نعيشها جميعا في العالم الإسلامي هي امتداد الحقد والكراهية بين المذهبين.

#### تقديس أهل البيت

انه مما لاشك فيه ان الاسلام لم يمجد اي شخص في القرآن بعينه حتى أنه خاطب الرسول "بأنه رسول الله " ولذا أحب النبي (صلعم) ان يقال له "عبد الله ورسله" فحذر المسلمين من تمجيده بعد وفاته كما مجدّ النصارى عيسى ابن مريم بقوله " لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم فإنما أنا عبده فقولوا : "عبد الله ورسوله" 32

لكن بعض الفرق الاسلامية لم يتقيد بأوامر الرسول وخاصة الشيعة حيث اصبح من عقائدها تمجيد أهل البيت حتى في بعض الاحيان يصل الأمر الى تأليههم بعلم او بغير علم. نستطيع أن نقول إن تأليه أى واحد من أهل البيت لايرفع قدره كما أن عدمه لاينحط من قدره شيئا . لأن الإسلام لم ولن يقبل بتأليه أحد على وجه الأرض بما في ذلك الأنبياء ، ونعتقد أن هذه الفكرة الدخيلة في الفكر الشيعي انما جاءت من اليهود و النصارى.

ومن هذا المنطلق يأتي الداعية الشيعي المذكور أنفا فيقول: " عندكم عقيدة لامثيل لها في العالم وأن الاماكن التي يقدها الشيعة مثل كربلاء والنجف لا يوجد امثالها في العالم وان مرقد الحسين موجود فيه، كما أن رأسه ايضا موجود في كل مكان يعنى في قلوب

31 انظر الطبرسي ، المرجع السابق ، ج 2 ، ص، 555 .

32 علي بن حسام الدين المتقي الهندي ، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال بيروت ، 3 ، 1036

الشيعة. فيقول أيضا عندما قطع رأس الحسين وعُلق على الرمح قرأ القرآن."33 نسجت الشيعة خيالاتها على استشهاد الحسين حيث ادّعت اوهاما لايمكن ان يصدقها العقل. تعالوا معي نقرأ ماذا حدث في يوم استشهاد حسين كما ورد في المصادر الشيعية: رميت دم الحسين نحو السماء فما وقعت منها إلى الأرض قطرة. فامطرت السماء الدم يوم شهادة الحسين، فأصبح الناس وكل شيء لهم ملء بالدم، وبقي أثره في الثياب مدة حتى تقطع المطر الدموي<sup>34</sup> وظهرت حمرة ترى في السماء يوم قتله لم تر قبله. فما رفع حجر بالشام يوم قتل الحسين إلا وجد تحته دم عبيط. امتنعت العصافير عن الأكل يوم عاشوراء. ارتقى النور من الإجانة التي فيها رأس الحسين الى السماء، ورفرفت الطيور البيض حول رأسه. لما قتل الحسين جاء غراب وقع في دمه، ثم تمرغ، ثم طار فوق بالمدينة على جدار دار فاطمة العلييلة بنت الحسين عليها وعلى أبيها السلام. لما قتل الحسين سمع كثير من الناس نوح الجن عليه.<sup>35</sup>

هل يمكن تحقيق ما قاله هؤلاء؟ اليس هذا مخالف لسنن الله الكونية في الأرض وللأحاديث الواردة في الموضوع. فمثلا كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم مات ابنه إبراهيم. فقال الناس كسفت الشمس لموت إبراهيم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله وكبروا وتصدقوا..."<sup>36</sup>

لاشك ان ما جاء في كتب الشيعة حول هذا الموضوع غير صحيح او على الأقل مبالغ فيه؛ لأن مثل هذه الحوادث لم تقع عندما استشهد علي (رض) أو احد من غيره من الائمة، كذا لماذا تقوم الشيعة في يوم العاشوري بحفلات لتأبين الحسين ولاتقيم مثلها لشهادة ابيه او غيره من الائمة؟ هنا يطرح السؤال نفسه هل الحسين افضل من ابيه؟ ولماذا لم تقع هذه الخوارق عند شهادة علي (رض) ولغيره من الائمة الذين قتلوا ظلما وعدوانا، أو المستشرقون دسوا هذه الروايات في كتب الشيعة؟ فيجب تحقيقها من قبل باحثين محايدين.

33 <http://www.al-kawthar.com/husainia/mosoa/201.htm> نقلا عن أمالي الصدوق ص. 140

<http://darkulaib.net/vb/showthread.php?p 34>

<http://darkulaib.net/vb/archive/index.php/t-38723.html> 35

36 البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، الجامع الصحيح المختصر، بيروت، 1987، 354/1



نستمر فى قرأة روايات الشيعة حول افضلية اهل البيت : فعن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله جعل عليا وزوجته وأبناءه حجج الله على خلقه، وهم أبواب العلم في أمتي، من اهتدى بهم هدى إلى صراط مستقيم. إذا علي وأولاده هم صراط مستقيم.37

وعنه قال ايضا: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اهتدوا بالشمس، فاذا غاب الشمس فاهتدوا بالقمر، فاذا غاب القمر فاهتدوا بالزهرة، فاذا غابت الزهرة فاهتدوا بالفرقدين. فقيل: يا رسول الله ما الشمس وما القمر وما الزهرة وما الفرقان؟ قال: الشمس أنا، والقمر علي، والزهرة فاطمة، والفرقان الحسن والحسين - صلوات الله عليهم أجمعين38

وبناء على أهمية ولاية على وأولاده لدى الشيعة عقد شيخهم البحراني باباً بعنوان: باب أن الأنبياء بعثوا على ولاية الأئمة 39، وقالت الشيعة أيضا: ثبت أن جميع أنبياء الله ورسله وجميع المؤمنين كانوا لعلي بن أبي طالب مجيبين، وثبت أن المخالفين لهم كانوا له ولجميع أهل محبته مبغضين ... فلا يدخل الجنة إلا من أحبه من الأولين والآخرين فهو اى علي إذا قسيم الجنة والنار. زعم الشيعة بأن علي بن أبي طالب رضي الله عنه يُدخل الجنة والنار من يشاء وبمعنى آخر حب علي إيمان .. وبغضه كفر ، وإنما خلقت الجنة لأهل الإيمان ، خلقت النار لأهل الكفر ، فهو عليه السلام قسيم الجنة والنار ، لهذه العلة ، فالجنة لا يدخلها إلا أهل محبته ، والنار لا يدخلها إلا أهل بغضه.40

والحديث عن علي بن ابي طالب طويل، لا تسعه المجلدات، ولا تحصيه الأرقام لدى الشيعة حتى زعمت ان ابن عباس قال عنه : " لو أنّ الشجرَ اقلامٌ، والبحرَ مدادٌ، والإنسَ والجنَ كتابَ وحساب، ما أحصوا فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، والولاية كانت ثابتة له عليه السلام بنص القرآن وبقول النبي (ص) يوم الدار 41 وقوله في غدیرخم.42

37 الحافظ الحسكاني ج 1، ص 58-59 .

38 الحافظ الحسكاني ج 1، ص 58-59

39 المرجع السابق ج 2 ، ص . 222. وانظر ايضا موقع <http://www.imamreza.net/arb/imamreza.php>

40 الكاشاني ، المرجع السابق ، ص . 27.

41 تعتقد الشئية بأن النبي (صلعمهم) بين في هذا اليوم خلافة علي بقوله " إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم ( من بعدي ) ، فاسمعوا له وأطيعوا..." [http://www.shiaweb.org/books/momen\\_qoraish/pa7.html](http://www.shiaweb.org/books/momen_qoraish/pa7.html)

42 الموفق بن أحمد بن محمد المكي الخوارزمي، المناقب ، (تحقيق ، مالك المحمودي) ، ص. 7 . تعتقد الشيعة أن النبي أعلن في هذا اليوم خلافة علي بأمر من الله سبحانه وتعالى وهو يوم مقدس لدى الشيعة حيث يحتفلونه عيداً دينياً في اليوم الثامن عشر من ذى الحجة كل سنة .

ومن ذلك ما رواه الشافعي ابن المغازلي في كتابه من عدة طرق باسانيدها عن النبي ( ص ) والمعنى متقارب فيها ان النبي قال اذا يوم القيامة ونصب الصراط على شفير جهنم لم يجز عليه إلا من معه كتاب بولاية علي بن أبي طالب عليه السلام<sup>43</sup> . تزعم الشيعة ان عيسى (ع.س) يصلى خلف المهدي، ولهذا المهدي أفضل من عيسى (ع.س) لأنه ابن علي كما أن عليا أفضل من آدم عليه السلام . فيقول الشيعة أن الشيطان كان يصلى قبل أن رأى أنوار أهل البيت في صلب آدم فعندما رأى ذلك تشيطن واستكبر حقدا وحسدا . وتزعم الشيعة أن لفاطمة ولاية تكوينية، ومن دون الرجوع الى أهل البيت لا يمكن أن يفهم أسرار الإسراء والمعراج سئل رسول الله ماذا رأيت في الإسراء والمعراج ؟ قال " رأيت عليا وفاطمة وحسنا وحسينا وسجادا وياقرا... " . اذا فاطمة من آيات الله الكبرى التي رآها النبي في الإسراء لأن الله يغضب لغضب فاطمة ويرضى لرضاها<sup>44</sup>

ويدعى الشيعة ان الكلمات التي تلقاها ادم(ع.س) من ربه هي محمد وعلي وفاطمة و عند تعليم الله آدم الأسماء بدأ باسم فاطمة.

تدعي الشيعة أن الرسول (ص.ع) قال عن زواج علي بفاطمة " أتاني ملك فقال : يا محمد إن الله تعالى يقرأ عليك السلام ويقول لك : إني قد زوجت ابنتك من علي بن أبي طالب في المأ الأعلى ، فزوجها منه في الأرض"<sup>45</sup>

حسب رأى الشيعة ان الرسول(ص.ع) قال "من أذى فاطمة فقد أذاني ومن أذاني فقد أذى الله لأن الله تعالى يقول : *إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا* ( الأحزاب ،57)

وتزعم الشيعة ايضا ان الله سمع رجلا يئن في قعر جهنم فقال " ارحمني أتوسل بمحمد وعلي وفاطمة وحسن وحسين" فأمر الله سبحانه بإخراجه من النار.

قد يقول القائل "ان هذه التاويلات تصدر عن غلاة الشيعة فلا تعكس اراء الشيعة عامة" ، فنحن نقول انها تعبر عن اكثر آراء الشيعة العقائدية والسياسية وتصدر عن ائمتهم المعترين لديهم<sup>46</sup>.

43 المرجع السابق ، ص. 42.

44 أحمد بن عمرو بن الضحاك أبو بكر الشيباني ، الأحاد والمثاني، (تحقيق باسم فيصل أحمد الجوابرة) ، الرياض ، 1991.

45 اربعون حديثا في فضل فاطمة الزهراء ، أنظر موقع [http://www.14masom.com/hdeath\\_sh/fatimah/1.htm](http://www.14masom.com/hdeath_sh/fatimah/1.htm)

إن فكرة المهدي لدى الشيعة كما مر سابقا من اولويات العقيدة لأنه حسب رأيهم عندما تقام حكومة صاحب العصر والزمان (المهدي) فسوف تستمر على الأقل سبعة آلاف سنة فتفتح الحدود فيقوم الملايين بزيارة حسين لأن زيارة الامام الحسين تعدل سبعة الاف حجة تطوع مع الرسول (ص.ع)، والبكاء على الحسين تنقذ الشيعة من النار "واذا لم ينقذهم هذا فليس هناك شئىء ينقذهم من النار". فحسب زعمهم ان السماء أمطرت دما فى يوم قتل الحسين يعنى يوم عاشوراء. فتعتبر الشيعة زيارة الاربعين اي زيارة الحسين من علامة الانسان المؤمن فيقول الداعية الشيعي: " فهنيئا لزوار الامام الحسين في ذلك اليوم فليتتي كنت معهم وهنيئا لمن يزور الامام الحسين مشيا على الاقدام " لأنه من شعائر الله مستدلا بقوله تعالى " ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب"(الحج،32) لان من يزور مقابر هؤلاء يبدي لهم آثار الاحترام والتوقير والمودة والمحبة مثل تقبيل الضريح وأجزاء المرقد ولا بأس بذلك لان القرآن جعل مودة أهل بيت النبوة واحدة من الفرائض الدينية بنص القرن الكريم، يقول تعالى في ذلك: *أَفَلَا لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ* " (شورى،23) .

فالشيعة تعتبر هذه الاشياء عبادة محضة حيث لديهم أحاديث كثيرة تحض على زيارة مقابر اهل البيت فعلى سبيل المثال " ان الصلاة عند علي أمير المؤمنين بمائة ألف. وفي فضل زيارة الحسين (عليه السلام) ورد من الأحاديث ما لا يحصى، ولعل الأحاديث التي وردت في فضل زيارته (عليه السلام) هي أعظم أحاديث وردت في فضل زيارة أحد على الإطلاق. وكذا وردت أحاديث في الحث على زيارة الإمامين الجوادين (الإمام موسى بن جعفر الكاظم والإمام محمد بن علي الجواد) والإمام الرضا (عليهم السلام). بالاضافة الى ذلك فانهم يعتقدون ان من مات من اهل البيت احياء يرزقون فى قبورهم لانهم ماتوا فى سبيل الله .

فيعتبر الشيعة الوقوف على قبور الأولياء الصالحين من شيعة أهل البيت تثبيتا لايمانهم وزيارتهم لسادة أهل البيت هي من أفضل الطاعات وأعظمها. – فحسب زعمهم – انه ورد في فضل زيارة الإمام الحسين (عليه السلام) أحاديث لم ترد حتى في الحج المستحب. فزائر الحسين العارف بحقه له في كل خطوة حجة وعمره. فعند الشيعة تعتبر زيارة أهل البيت كزيارة النبي لأن الله تبارك وتعالى قال في كتابه العزيز (دُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ) فمن زارهم فقد زار النبي (صلى الله عليه وآله) ومن أعرض عنهم أعرض عنه. فالنتيجة

الزيارة عمل عبادي تربوي يربي فيه الإسلام المؤمنين المخلصين على الولاء لأولياء الله وأهل البيت والصالحين من عباد الله لكي يكون الزائر على هدي المزور. فتلك الأحاديث التي يوردها الشيعة حول هذه المواضيع – حسب زعمهم - صحيحة بدون نقاش ولاجدال لأنها مروية عن طريق اهل البيت وأما أحاديث كتب الصحاح ففيه نظر لأنها لم ترد عن طريق اهل البيت .

على صعيد آخر تؤمن الشيعة ايماناً قاطعاً بالإمام المنتظرالذي غاب عن أعين الناس منذ قرون لأسباب مؤفة وتزعم أنه قد اختفى في سرداب بسامراء ، لذا فإن منهم جماعة يقفون مرابطين بأسلحتهم أمام هذا السرداب ينادون عليه بالخروج 47 بل أكثر من ذلك أن أحد دعائهم يقسم أنه حي يرزق ويتجول في مساجد الشيعة وفي كربلاء وفي النجف وحتى في الأسواق و يرى المأساة الواقعة في العراق حالياً وهو ينظر اليهم ولكنهم يسيؤون اليه . وحتى أن أحداً رآه حزينا فسأله سبب حزنه فقال " إن قبر جدي دمر وإن الناس يضطرون الى الخروج من بيوتهم ويهجرون قسراً" فمثل هذه الأعمال أحنزته كثيراً . و طبعاً عندما يسمع الناس هذه المقولة المؤثرة يغلب عليهم البكاء.

وزعمت مجلة " المنبر " الشيعية الصادرة من لبنان في عدد رمضان 1420 هـ نقلاً عن أحد علماء الشيعة المعاصرين أن المهدي ظهر لشباب شيعي مجهول كان ينادي ليلاً و نهارة بأعلى صوته " يا صاحب الزمان .. يا صاحب الزمان ! " وبينما هو على تلك الحال ينادي في جبل مشهد ! ظهر المهدي المزعوم لهذا الشاب ، فما كان منه إلا أن انكب على قدميه يبكي فرحاً لرؤية معشوقه ! ، وللأسف أن هذا الرجل الذي اختلق القصة لم يذكر اسماً للشباب وختم القصة بموت الشاب بعد هذه الواقعة بسنة أيام ، وكان الهدف منها شخض همم الشباب الشيعي لمزيد من التعلق بهذه الشخصية الوهمية.

من المعلوم ان في زيارة بيت الله الحرام يشترط الأمن كما جاء في القرآن ولكن الشيعة تعتقد ان في زيارة قبر حسين لايشترط ذلك ويجب على كل شيعي أن يزوره مرة في عمره ولو عدم الأمن وعلم أنه سيموت في اثناء الزيارة ؛ لأن أحداً من رجال معاوية قطع

يدي شخص لكي لايقوم بزيارة ذلك المكان ولكنه رغم ذلك قام بزيارة لتلك الضريح 48 .  
تؤمن الشيعة ايماناً جازماً بأن كل ما يكون في عاشوراء من لطم ومواكب ضرب  
على الرؤوس وبالجنازير جائز حلال ليس فيه شك ولا ريب بدليل فتوى المراجع العظام  
انطلاقاً من قول الامام الصادق "احيوا امرنا. رحم الله امرأ احباً امرنا" 49 قائلين " هنيا  
لتلك الاقدام التي تزحف لزيارة الحسين عليه السلام هنيا لمن ترك بيته وعمله لاجل زيارة  
امامه"50

كما يلاحظ القارئ الكريم ان مثل هذا الكلام يثير العواطف وفي نفس الوقت يتهم الآخرين  
القيام بجريمة تجاه اهل البيت. فطبعاً هذه العبارات تحرك مشاعر الآخرين نحو الانتقام  
الذي بقى ومازال يبقى في خلد بعض الشيعة منذ أكثر من أربعة عشر قرناً.

حسب بعض الشيعة إن الله ينظر الى زوار كربلاء قبل أن ينظر الى حجاج  
عرفات. والملائكة تستأذن من الله لزيارة الحسين في كربلاء. وهذه كلها لتقديس اهل البيت  
وليس له دليل شرعي، اذ انها بنيت على اساس مذهبية وطائفية ، وليست لها معايير  
صادقة.51

**هل يمكن ازالة العقبات وكسر الجمود بين أهل السنة والشيعة للوصول الى التقريب  
الموضوعي ؟**

الكل يسأل كيف أن هذه الأمة تفككت وتفتتت وتمزقت بهذا الشكل رغم أنها تؤمن  
بأله واحد وبنيبي واحد وتتوجه الى قبلة واحدة ؛ فهذه فرص مهمة كما يبدو قد لا تتوفر لدى  
كثير من منتسبي ديانات اخرى ، فإذا يجب انتهازها جيداً لأنها بالذات ملاك الاخوة  
الإسلامية ومعيار وحدتها، واداة حصانتها، وما دون ذلك فهي مسائل فرعية تخص كل  
مذهب لا ضير في الاختلاف فيها بين المذاهب. فنستطيع ان نقول ان هناك ما يقرب هذين  
المذهبيين أكثر مما يفرقهما وبتعبير آخر؛ نقاط الالتقاء بين هذين المذهبيين هي اكثر من نقاط  
الخلافاً . اذاً فلماذا قامت الحروب بينهما خلال التاريخ الإسلامي الى يومنا هذا. فلا بد من

48 لمزيد من المعلومات حول الموضوع انظر مرتضى عياد ، مقتل حسين ، بيروت ، دار الزهراء ،  
1991، ص . 170 ، 188.  
49 المرجع السابق ، ص. 153.  
50 لمزيد من المعلومات حول زيارة قبر الحسين وما يناله الزائر من ثواب انظر الفروع من الكافي ج 4 ص.  
587 586  
51 لمزيد من المعلومات حول هذه التأويلات استمع ما قاله عبد الحميد المهاجر في قناة الزهراء الشيعية وشبكة  
انترنت

إمعان النظر في أسباب المشكلة بشكل واقعي ودراسة ميدانية و يجب تفعيلها بخطة زمنية  
إصلاحية.

نحن نعتقد أنه يجب على المسلمين اليوم هو توحيد كلمتهم وحرص صفوفهم ضد  
الأخطار المحدقة بهم من قبل الأعداء بغض النظر عما وقع بين بعض الصحابة من  
خلافات في تعيين الخليفة بعد الرسول ومن النزاعات التي حدثت إبان خلافة علي ابن أبي  
طالب ثم في عهد ابنه حسن وحسين سبطي الرسول.

ولكن إذا أمعنا النظر في موقف الشيعة في الوسائل المرئية والمسموعة التي تتطرق كل يوم  
في مناسبات مختلفة إلى الأحداث التي جرت قبل أربعة عشر قرنا في العالم الإسلامي  
الداخلي؛ الأمر الذي يؤدي إلى استحضار التاريخ ونبشه لأطائل تحته. فمثلا أعلنت مجلة  
(المنبر) الكويتية أنها متمسكة برسالتها الرامية إلى فضح أعداء أهل البيت عليهم الصلاة  
والسلام مهما كلف ذلك من ثمن. جاء ذلك الموقف على صدر صفحات عددها الصادر  
حديثا حيث كان عنوان صفحة الغلاف: "أيها العالم: لن نسكت.. لا والله لن تذهب دماء  
الزهراء عليها السلام هدرا" وجاء العنوان الفرعي: "أن الأوان كي نكشف للشعوب زيف  
الظلمة ونبيد الظلمة". فكتبت إسرائ محمد الموسوي من أسرة (المنبر) موضوع الغلاف  
الذي تناول ما جرى على الزهراء صلوات الله وسلامه عليها من الظلم والجور، وأجابت فيه  
عن كثير من التساؤلات والشبهات المطروحة، مسلطة الأضواء على أحداث حرق الدار  
وكسر الضلع وإسقاط الجنين، ثم إسقاطات وتداعيات تلك الأحداث على الواقع المعاصر،  
مثبتة أن ذلك الصراع الذي نشب بين انقلابي السقيفة وبين أهل بيت النبوة عليهم الصلاة  
والسلام مازال دائرا، وأن تأثيراته مازالت حاضرة، وهو ما يفرض أن يحدد المرء موقفه  
من تلك الأحداث وذلك الصراع حتى ينعكس ذلك - إيجابا أو سلبا تباعا لموقفه - على حياته  
ومنهجه وسلوكه.52

كما نلاحظ من العبارات السابقة أن الشيعة تستخدم هذه الحوادث شماعة لإثارة مشاعر الشعوب الشيعية قديما وحديثا حيث تنصدر دائما في مقالاتهم وفي كتبهم وفي قنواتهم الفضائية وفي مواقع انترنت<sup>53</sup>

فالحروب التي قادها علي (رع) ضد بعض الصحابة ثم استشهاده واستشهاد ابنه الحسين فيتذرعون هذه الحوادث للتطاول على بعض الصحابة والنيل منهم فيهيئونهم ويلعنونهم ويشتمونهم ويحاكمونهم في معظم محافلهم ، الأمر الذي يؤدي الى توسيع الفجوة أكثر عمقا بينهم وبين أهل السنة . فاذا ما استمر الأمر على هذا الشكل فنحن نعتقد أنه لن يكون هناك اي حوار حقيقي أو تقريب موضوعي بين المذهبين طالما ان الشيعة توجه هذه الإتهامات الى اهل السنة .

ومن هذا المنطلق نحن نعتقد إعتقادا جازما ليس من حق أحد أن ينبش التاريخ لكي يستخرج أخطاء لمن نتخذهم قدوة وأسوة لنا في أمور ديننا، و أن ينصب نفسه حاكما لمحاكمة الصحابة ولما جرى فيما بينهم فضلا عن البكاء على الأطلال منذ أربعة عشر قرنا على مقتل الحسين الأمر الذي لم يفد ولن يفيد شيئا لمستقبل هذه الأمة ولوحدتها ولتطورها، لأن من يقوم به لا يبحث الحقيقة بعيدا عن المذهب الذي ينتمى اليه لازالة العقبات التي تقف للحيلولة دون الوصول الى التقريب .

فعلى المسلم أن يتحرك بمعزل عن الرواسب التاريخية التي ورثها المسلمون وخاصة الشيعة من عهود الاختلافات لأن أصحابها انتقلوا الى الآخرة بحسناتهم وسيئاتهم فهم يجازون عليها خيرا او شرا . " تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ " (البقرة 134) فضلا عن ذلك انه من قام بهذه الاعمال لم يسموا في ذلك الوقت بأهل السنة ولم تكن الطائفة موجودة في تلك الحقبة . اذا على الشيعة أن تعرف وتدرک جيدا ان من قام بحرب سياسي ضد علي وعلى من بعضه من الأئمة هم لايمثلون أهل السنة لاسيما أن ما يسمى بأهل السنة اليوم لم يدافعوا يوما ما عما قام به هؤلاء من اعمال ضد اهل البيت آنذاك . هنا نتساءل لو فرضنا ان هؤلاء اخطوا ، هل نحن نبني علاقتنا فيما بيننا على أخطاء الماضي أو نغض طرفا عنها ؛ أيهما لمصلحة هذه الأمة؟ اذا

53 لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع أنظر موقع يا حسين ؛ شبكة أنصار الحسين ؛ أو استمع الى المحاضرات التي يلقيها عبد الحميد المهاجر وغيره من الشيعة مدى أربع وعشرين ساعة حيث يقومون فيها بعملية غسل المخ .

كنا نريد جدا لمصلحتها ولرفيها. فاذا ما استمررتنا على ما قام به سلفنا من عداوة وأخطاء فيما بينهم كما جرى سابقا فلا يمكن إتحدانا ووجدتنا على الحق. قد يكون الأوائل قد أدلوا بأراء خاطئة ولكن ليس من الضروري أن نعتنق أفكارهم دون تمحيص أو تدقيق.

ينبغي ان يكون المرجع الأساسي لحل الخلافات هو القرآن والسنة النبوية. اذا على الجانبين التركيز على المنهج القرآني والنبوي اللذين يحثان دائما على الحوار العقلاني البناء الذي يؤكد على احترام الآخر المتبادل للتوصل على الأقل الى القواسم المشتركة. المهم هنا ان نعرف كيف ندير خلافاتنا وكيف نلتقي على الخط القرآني الأصيل. "وان هذه أمتكم أمة واحدة وانا ريكم فاعبدون" (أنبياء،92) "فإن تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول" (نساء،59).

لاشك عندما نتحدث نحن عن التقريب بين هذين المذهبين الكبيرين لا نعنى بذلك انصهار المذهبين في بوتقة واحدة، أو الذوبان في افكار مذهب واحد قسرا وانما نعني الافساح لخطوة نحو جمع المسلمين وإشاعة روح التفاهم والتعارف فيما بينهم من خلال الاخوة الدينية بعيدا عن الطعن فى الآخرين الذين ليس لهم جمل ولاناقة فى الجرائم التى ارتكبت قبل قرون بسبب الاجتهادات والتأويلات الخاطئة .

خلاصة القول انه لا يمكن التقريب عبر شن حروب كلامية شرسة او سجالات بين المذهبين لان الواقع اثبت منذ العصور المتتالية ان هذه الاساليب لم تجد نفعا لكلا الطرفين خلال هذه الحقبة الطويلة اذ لا بد من خلوص النوايا من الشوائب التى تشكل عقبة كبيرة اما الجهود البناءة؛ فلا بد من اعادة الثقة بين الطرفين خلال اظهار النوايا الطيبة حيث لا يبقى ريبة وشك لدى كل طرف من ان الآخر يكمن نوايا خفية ضده . ومن اجل ذلك يجب تخلى الشيعة عن بعض معتقداته التى ورثت عبر التاريخ وخاصة من التقية حيث يعتبرها الشيعة انها جائزة عند الحاجة وضد كل من لا يتبنى افكار التشيع .

#### تجنب الإسائة لمقدسات الآخرين

ينبغي لنا ان نؤكد أن لكل مذهب الحق في توضيح آرائه طالما انه يحترم افكار الآخرين دون اهانة أو تجريح، لانه ليس من الانصاف ان ندعو إلى فتح باب امام مذهب و إغلاق ابواب للمذاهب الاخرى، وهذا يتناقض مع روح الاسلام حيث فتح الباب على مصراعيه امام البحث المنطقي السليم، ولكن ما نرفضه ونعتقد انه يرفضه كل طالب علم



هو محاولات الاستغلال السيئ، والاستضعاف، والجدال العقيم، وفرض الرأي على الآخر وأمثال ذلك.

ومن هذا المنطلق نقول ان لكل معتقد او دين او نحلة خطوط حمراء لايسمح تجاوزها من قبل الآخرين اذًا نسأل هل يمكن فصل التعصب المذهبي او الطائفي عن الإختلافات الدائرة في اكثر مناطق العالم الإسلامي.

عند القاء النظرة على كتب الشيعة القديمة والجديدة يرى الباحث المنصف أن الرغبة في إعادة الحوادث التاريخية التي وقعت بين الصحابة مروجة وشائعة جدا فيها . فالشيعة حتى في أدعيتهم يضمنون بالصلاة على أصحاب رسول الله ويكتفون غالبا "اللهم صل على محمد وعلى آل محمد" بينما أهل السنة يصلون على محمد وعلى آل محمد في جميع صلواتهم. وفي ظل هذه الظروف هل من المعقول أن يجتمع أهل السنة والشيعة في صف واحد فضلا عن أنهم لا يصلون في مساجد بعضهم البعض .

و على صعيد آخر فإن الشيعة تختصر معرفة الحق على ما جاء عن طريق أهل البيت حيث تقول ان الحق واحد والباب واحد هو معرفة أهل البيت. فالذى ينحرف عن طريق أهل البيت على حد زعمهم فلا يمكن ان يعرف الحقيقة؛ فمعنى ذلك ان بقية الصحابة فليس لهم ثقل في العلم والمعرفة وبالتالي فلا يعرفون الحقيقة.

فيقول الداعية الشيعي بحماسة وبجد شاكاً في صحة كتب الحديث المعتمدة لدى اهل السنة ساخرا منها بسبب وجود بعض الروايات التي تتحدث عن شخصية الرسول البشري مدّعيًا أنه لايجد الرسول في تلك الكتب بل يجد شخصا آخر ، ولكن الحقيقة أنه يفترى أحيانا على أصحاب هذه الكتب حيث يأتي بأدلة لم يقلها هؤلاء . فمثلا يقول " تذكر هذه الكتب أن الرسول ينام عن الصلاة جنابة ، مروية عن إحدى زوجاته ، وتذكر تلك الكتب أيضا- حسب تعبيره- أن الرسول يسجد ويذكر الات والعزى " كما رويت في قصة الغرانيق.

ينكر الداعية الشيعي كثيرا من الأحاديث الواردة في تلك الكتب فمثلا يستبعد ان يقول الرسول : "لاتسألوني بأمر دنياكم" قائلا أن الرسول لا يمكن أن يخطئ في اجتهاده لأن الله يقول " لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى " (نجم،4،3) مستدلا رأيه بأن عيسى (ع.س) كان يبصر الأكمه والأبرص ؛ فهل يعقل ان يخطئ الرسول في أمور

بسيطة وعادية؟ بينما عيسى (ع.س) يعالج المرضى " إذا حسب تعبير الشيخ ان اهل البيت هم الذين يحفظون كرامة الرسول.

الداعية الشيعي يؤمن بوجوب احترام بعض الصحابة ولكنه لايعتبر أبو سفيان ومعاوية منهم ويقول " هل من المعقول أن يكون رجل مثل معاوية كاتب وحى وفتاحا عظيما؟ هذان الصفتان لايليقان بمعاوية" مدعيا ان أبو سفيان كان يأخذ كل فتاة اسمها فاطمة ويعلقها على الجدار ثم يصلبها انتقاما من فاطمة الزهراء بنت الرسول (ص ع) . فطبعا عندما يسمع الحضور هذه الأكذوبة وما شابهها يجهشهم البكاء ويكونون حقدا وغضبا على ابو سفيان خاصة وعلى أهل السنة عامة . كأن ابو سفيان أب لمن جاء بعده من اهل السنة حيث يتحمل ابنائه ما اقترفه هو وابنه معاوية وحفيده يزيد ضد اهل البيت. أليس من الاجحاف ان يؤاخذ اناس بذنوب اسلافهم مضوا منذ قرون. و لماذا يدفع اهل السنة الفاتورة منذ قتل الحسين إلى الآن من دمائم بحجة أنهم راضون بقتل الحسين. وهل هم راضون فعلا بقتله؟

ويذهب الداعية الشيعي الى ابعد من ذلك فيدعى ان من كذب أهل البيت من الصحابة سلب الإيمان منه فمثلا على حد زعمه انه عندما خرج الزبير لقتال علي سلب منه الإيمان . والداعية المذكورة لايرى بأسا في سب الشيعة لبعض الصحابة لانه سبق لأهل السنة في عهد بني أمية سبُّ علي ثمانين سنة اذا ليس من حق احد – حسب تعبيره- لوم الشيعة او انتقادهم في الموضوع ، لأن السنة بدأت أول مرة . نعم هذه الافكار المتطرفة تثار كل يوم عبر القنوات الفضائية و الشبكة العنكبوتية.

ومن جهة أخرى يتحدث الداعية حول الإمامة وعمن يستحقها فيقول : ان ابراهيم (ع) لم يسجد لصنم ولذلك جعله الله اماما للناس وبعبارة أخرى خصه بالنبوة والرسالة ، الخلة ثم الإمامة . هذه صفات اختارها الله لخليله . ثم قال ابراهيم عليه السلام "ومن نريتي قال لاينال عهدى الظالمين" (بقره،124) . فالإمام علي ايضا لم يسجد لصنم ولهذا السبب يقول المسلمون " كرم الله وجهه" ، اذا هو أحق بالإمامة ممن سجد للصنم وارتكب الفواحش في الجاهلية ؛ فضلا عن هذه الوصمات ولو زالت عند الله بالتوبة الا انها لم تزل موجودة عند

مرتكيها؛ ولماذا أذا، قدمتم (قاصدا اهل السنة) غيره (يعنى بذلك أبوبكر وعمر) على علي الذي لم يرتكب كبيرة قبل اسلامه..54

بعد كل ما قلناه سابقا يجدر بنا الآن ان نشير هنا الى ما يجب ان يعمله اهل السنة تجاه الشيعة هو عدم توجيه ما يُعدّ إهانة أو انتقاصاً إلى ما يحترمه هؤلاء ، من الأشخاص أو المقدّسات، ويشمل هذا بوجه خاص عدم جواز انتقاص آل البيت أو الأئمة منهم، أو سبهم أو إهانتهم أو الغضّ من مكانتهم، أو التعرض لأي شيء يُنسب إليهم بأي نوع من أنواع الإساءة اللفظية أو المعنوية أو المادية، بما في ذلك الاعتداء على الأماكن المنسوبة إليهم، وعدم جواز استباحة المقدسات ودور العبادة من مساجد أو حسينيات أو زوايا أو مراقد أو غيرها.

فخلاصة القول انه اذا قام كل طرف بتذكير أخطاء الماضي فهذا لا يؤدي الا الى الحقد والبغضاء أو اذا قام بانتقاص الطرف الآخر فهذا لا يولد الا الكراهية بين الطرفين . اذا يجب التخلي عن الأفكار المتطرفة لدى الجانبين لاسيما لدى الشيعة للوصول الى الوحدة والتقريب . ماذا يجب على الدولة الإيرانية خاصة في هذا الشأن قبل انعقاد مؤتمرات التقريب؟

رغم تقديرنا للجهود التي تبذلها ايران للتقريب بين مذهب اهل السنة والشيعة حيث قامت بتأسيس دار لتقريب المذاهب الاسلامية في طهران فانه لاشك عمل يحسد عقباه ؛ الا اننا نؤمن في نفس الوقت ان تقوم ايران بجهود جبارة ومخلصة لتحقيق ذلك . فالمسلمون يحتاجون الى أفعال لا الى أقوال من طرف ايران لأن ارض الواقع تعكس غير ذلك في المناطق التي تحكم عليها ايران مباشرة او غير مباشرة .

ولكن السؤال المطروح الآن هل ايران صادقة في توحيد صفوف المسلمين أهل السنة و الشيعة ناهيك عن المذاهب الأخرى. فأهل السنة ليست لديهم مشكلة في اظهار الرغبة المخلصة للشيعة ، لأنهم يكونون احتراماً بالغا لأهل البيت ويعتبرون حبه من حب محمد (ص.ع) . اذا المشكلة لدى الشيعة فعليهم التخلي عن بعض ما يتوارثون عبر القرون الماضية والتي تسوغ اللعن والسب لبعض أصحاب النبي بمن فيهم ابو بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعائشة رضى الله عنهم اجمعين.

54 لمزيد من المعلومات استمع الى المحاضرات التي يلقيها عبد الحميد الهاجر تحت عنوان "الشيعة في الكتاب والسنة في " قناة الزهراء وفي شبكة انترنت

نحن نعتقد أن ما يقع على الدولة الإيرانية من مسؤوليات أكثر وأعظم مما يقع على الشعب الإيراني في توعية الشيعة بمعتقداتهم او على الأقل باعادة النظر فيها لكي لا يكون هناك افراط أو تفريط تجاه اهل السنة. فحسب ما نراه اليوم ان ايران توسع الفجوة بين المذهبين خلال ممارساتها التعصبية من جهة وتحاول تأسيس المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب لردم ولسد هذه الفجوة من جهة أخرى ؛ ولكن الواقع يظهر أن الفجوة تتسع يوما بعد يوم بينها وبين البلدان العربية بسبب تصرفات ايران في محاولات لإقامة دولة شيعية ذات نفوذ قوي في المنطقة عامة وعبر محاولات تأسيس المثلث الشيعي في الخليج العربي خاصة . فإذا كانت هذه النوايا الخفية صحيحة فان انعقاد هذه المؤتمرات لن تنفع ولن تجدى نفعاً . اذاً فلا بد من تقديم المحاولات الخالصة من قبل الجميع بتتضيق الفجوة المذهبية في العالم الاسلامي للوصول الى بر الأمان بسلام وأمان .

ومن جهة أخرى يقول المحللون ان لإيران دور كبير في الجرائم التي أرتكبت في حق الشعب العراقي وخاصة في أهل السنة منهم حيث أن السنة تواجه تطهيرا عرقيا و ابادة جماعية من قبل بعض العناصر الشيعية وقوات الاحتلال التي تتواطىء مع الشيعة لتحقيق أطماعها في المنطقة على أساس المصالح المتبادلة مع إيران لأنها هي الدولة الوحيدة في المنطقة التي ساعدت الجيش الأميركي في عملية احتلال العراق عن طيب خاطر. فقدّمت كلّ التسهيلات التي طلبها الأميركيون من اجل تحقيق حلمها التاريخي المتمثل في الانتقام من صدام حسين الذي يمثل أهل السنة في نظر إيرانيين .

فالتاريخ يعيد نفسه لأن ايران بذلت جهودا كبيرة لإضعاف أهل السنة عبر التاريخ وفي يومنا للوصول الى أهدافها . هاهي وثيقة تاريخية تسلط الضوء على ما قامت به الدولة الصفوية قبل أكثر من قرن من إثارة فتنة وفوضى في العراق . فمثلا سفير الدولة العثمانية في طهران بعث رسالة بتاريخ 14 آب أغسطس 1894 الى محمد عارف وهو من بلاط سلطان عبد الحميد منبها الى خطورة ماتقوم الشيعة به من نشر المذهب الشيعي في المناطق السنية في العراق حيث قال فيها: " إن دولة ايران تحرّض الشعب العراقي على التمرد على الدولة العثمانية وتثير الفتن والإضطرابات ضدّها حاليا، كما أثارها في سامراء قبل سنوات لنشر الفكر الشيعي وإضعاف الدولة العثمانية في المنطقة" . ويقول أيضا في رسالته "إن علماء الشيعة يحاولون جاهدين التأثير على الشعب في تلك المناطق للحيلولة دون انتشار مذهب

أهل السنة فيها ويتورطون في زعزعة استقرار تلك الأقاليم التي تسيطر عليها الدولة العثمانية."

والسفير المذكور يشدد في رسالته على ضرورة قيام الدولة العثمانية بـإتخاذ التدابير اللازمة لمنع مَدّ النفوذ الشيعي في المنطقة ومن أهمها ما يلي :

" 1- عدم السماح لعلماء الشيعة بالدخول في القرى والقصبات وداخل العشائر العراقية للدعاية لنشر الفكر الشيعي .

2- عدم السماح لسفراء إيران بالتجول في تلك المناطق طلقاء بدون رقابة .

3- عدم السماح لمواطنين الإيرانيين العاديين بالدخول في القرى والقصبات ومناطق العشائر.

4- إرسال بعثات من علماء أهل السنة الى تلك المناطق التي تسود عليها اضطرابات لحث الناس على إطاعة أوامر الدولة العثمانية .

5- عدم اتباع منهج سياسة اللين إزاء الإيرانيين حيث أنه يؤدي الى تجاسرهم على التمرد ضد الدولة العثمانية" . 55

فهذا أمر خطير للغاية حيث توسع الفجوة بين المذهبيين. اذا لا بد ان تتجنب ايران مثل هذه المساعي التي تضر لمصالح هذه الأمة ، اذا كانت مخصصة في مساعيها للتقريب بين المذهبيين.

على ايران ان تهدم قبر وهميا لأبي لؤلؤة قاتل الخليفة عمر بن الخطاب والقائم في مدينة كاشان الإيرانية حيث في داخله عبارات فيها لعن لكل مسلم سني منذ الخليفة الراشد الأول أبي بكر ثم عمر وعثمان ومن جاء بعدهم من الخلفاء الراشدين والعباسيين والأمويين وكل المسلمين من أهل السنة . وهذا أيضا منظر آخر مروع يشمئز منه قلب كل من يعتقد الاسلام دينا والنبي رسولا ناهيك عن كل من يسمى بالسني، هذا كلها ان دل على شيء فانما يدل على حقد الشيعة على هؤلاء الذين نتخذهم قدوة لديننا .

على ايران ان تسمح لأهل السنة ببناء مسجد في طهران حيث ان فيها أكثر من مليونين من المسلمين السنة وليس لديهم مسجد لأداء شعائرهم اليومية.

على ايران أيضا ان تتخلى عن تصدير الثورة التي جاء بها الخميني، لأن هذه الثورة.. لا تقوم على حوار او تسامح بئاء ولأنها كثيرا ما تتبنى افكارا تعتمد على آراء الائمة في ايران غير قابلة للنقاش.

على ايران عدم محاولة نشر الفكرة الشيعية في بلدان يغلب فيها السكان السنيون عددا وعدة . وكذلك يجب الرجوع الى توحيد الاذان الذي كان في عصر الرسول (ص). وأخيرا على ايران ان توقف هذه الدعايات التي تروج ضد أهل السنة عبر القنوات الفضائية أو عبر الأنترنت لأنها تصب الزيت على النار وخاصة في ظل الظروف الراهنة في العراق و في أفغانستان.

#### الخاتمة

لانريد بهذا المقال اثاره المشاعر ولا النعارات المذهبية ولا الطائفية ولكننا نريد أن نضع الحروف على النقاط ونبين بعض الحقائق العلمية وندلى برأينا في هذا الموضوع قائلا " كفى للفرقة والتمزق طيلة أربعة عشر قرنا. فحرام على قادة هذه الأمة أن يفسحوا مجالا للمسلمين يتصارعون فيما بينهم من أجل مصالحهم الدنيوية، وحرام على هذه الشعوب أن يقتتلوا فيما بينهم من أجل عقائدهم الباطلة التي لم ينزل الله بها من سلطان" لكي نكون صرحاء وواقعيين فلا بد من اطلاع الجمهور على من يفرق ويمزق المسلمين منذ أربعة عشر قرنا.

فالتقريب بين المذهبيين يجب ان يتمحور حول أسس الدين وماكان معلوما من الدين بالضرورة فقط بالاضافة الى ما كان عليه الرسول وأصحابه . اذا تم اتفاق الجانبين على الاصول في الدين فالتفرق بالأصول الفرعية لاتضر كيان الأمة. ولكن كما راينا خلال بحثنا ان كثيرا ما ذهب اليه الشيعة فهو يمس بعقيدة هذه الامة. اذا لايمكن التقريب بين المذهبيين بينما تروج هذه الافكار عبر وسائل الاعلام المرئية والمسموعة. وبالتالي لايمكن التغاضي عنها لأن العقيدة والوحدة تتضررا من جراء هذه التأويلات ، اذا فلا يجوز السكوت عليها . ولا بد من بيان أسباب الخطأ ونقط الخلاف الجوهرية بين المذهبيين .

إن مثل هذه التأويلات الفاسدة التي لا تتسجم مع روح القرآن بأي حال من الأحوال لا تنفع للمسلمين قدر أنملة وضررها أكثر من فائدتها حيث تقسم المسلمين تقسيما واسعا في تأويل كتاب الله تعالى. فلا بد من معالجة القضايا عن طريقة علمية وليست عن طريقة عاطفية لأن المعالجة العاطفية عمرها قصير واجلها محدود، ولذا نحن نريد بحث هذه المسائل من جديد على مستوى الشعوب والقادة لأن التجارب الجديدة في العالم الإسلامي وخاصة الساحة العراقية علمت هذه الأمة بان الوسائل القديمة لم تجد ولن تجدي في المستقبل.

إذا كان المسلمون أهل السنة و الشيعة جاذين في التوصل الى وفاق ووثام وتلاحم فيما بينهم فلا بد من قبول الآخر كما هو والتنازل عن بعض ما توارثوه عبر العصور مما يزعج و يثهم الآخرين.

نحن نرى ضرورة الرجوع الى المصادر الأساسية الشيعية واعادة النظر فيها من جديد لحل المشاكل وللحيلولة دون تكفير ما سواها من المذاهب وخاصة المذهب السني الذي يقف موقفا معتدلا غالبا من اهل الشيعة حيث يثنى دائما على أهل البيت في الصلوات الخمس بدون تمييز وتفريق فيما بينهم.

والكل يعرف أنه لا مستقبل للمسلمين اذا حاولوا الإنقسام فيما بينهم سنة وشيعة أو ماشابه ذلك. اذا الكل يضع يده على قلبه متطلعا الى المستقبل متجاوزا اخطاء الماضي فيفكر في مستقبل هذه الأمة بغض النظر عن انتماءاته المذهبية والطائفية والا فالجميع مسؤول أمام الله.

كما نشاهد في العراق خاصة ان المعركة انتقلت من أعداء الإسلام الى أهل السنة والشيعة والحال أنهم يجب ان يكون كلهم في خندق الإسلام. لأن العدو يريد أن يستأصل الإسلام على وجه الأرض والقضاء عليه في ديار الإسلام عن طريق إثارة الفتن والعصبيات والطائفية والإقتتال فيما بين المسلمين. واذا استمر الوضع على هذه الحالة فانه لا يمكن التقريب المنشود بين المسلمين وبالتالي تكون الأمة المنكوبة لقمة سائغة للأعداء المتربصين بها كل الشر .

إذا يجب على كل مسلم ان يحترم كل من احب الرسول صلى الله عليه واله وكل من صاحبه وان لا يكن عداء لأي مسلم ؛ وعليه ايضا ان يعمل لازالة هذه الفوارق بين المذاهب فلأن هذه الفرقة وهذا التباعد هو من الشيطان ومخالف لكتاب الله وسنة رسوله.

خلاصة القول : فإننا لو فرضنا أننا نجحنا في التسامح المذهبي على مستوى المتقنين وصناع القرار والمسؤولين عبر مؤتمرات التقريب ولكننا لانستطيع ايجاد هذا الحوار وكسر حواجز العزلة او التوصل الى الوحدة لدى طبقات الشعوب التي تربي على عدم قبول الآخر وخاصة الشعوب الشيعية. اذًا فلا بد من محاولات جادة لنزع الحقد والبغضاء من قلوب الشيعة تجاه أهل السنة. وهذا لن يتحقق الا بتغيير مناهج التعليم بدءا من المرحلة الإبتدائية لتنشئة جيل جديد تجاه اخوانه اهل السنة.

ليس هدفنا الوحيد من هذا المقال هو التعايش السلمي بين المذهبين مؤقتا فحسب فإنما نريد من خلاله اقتراح حلول جذرية لحل المشاكل بين المذهبين عبر المفاوضات والمباحثات . لأننا اذا ما لم نتعاط مع هذه الأزمات بعقلانية وبموضوعية تامتين مع العودة بتعمق الى جذورها التاريخية لإستئصال نقاط الخلاف فسوف تستمر أزمة الثقة بين المذهبين الى الأبد كما حدثت في التاريخ .



## HZ. PEYGAMBER'İN MESCİDDE YAPTIĞI SOHBETLER

Doç Dr. Mustafa AĞIRMAN\*

### ÖZET

*Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicret ettikten sonra ilk iş olarak Medine Mescidi'ni yaptırmıştır. Kalacağı evi ve öğrencilerin barınacağı Suffa'yı da hemen Mescid'in yanına yaptırmıştır. Hz. Peygamber günde beş vakit namaz kıldırıldığı bu mescitte sahabelerine de sohbetler ve dersler yapmıştır. Sahabe nesli işte bu ortamda yetişmiştir. Bu sohbetler düzenli ve gerektiğinde yapılanlar olmak üzere iki türüydü. Düzenli sohbetler Cuma günleri ve bir de sabah namazlarından sonra yapılmaktaydı. Hz. Peygamber sohbetlerinde çeşitli sorular sorar ve sorulara da cevaplar verirdi.*

**Anahtar Kelimeler:** Hicret, Medine, Mescid, Suffa, Sohbet

### ABSTRACT

#### **The Conversation of the Prophet Muhammed at the Mosque**

*The Prophet Muhammed built firstly Madina Masjid after The Hagira, emigration from Makka to Madina. At near of the Masjid, he built the Suffa, a pension for the students. The Prophet taught and talked with his companions generation became mature at this atmosphere. These conversations were two identical parts; periodic and when needed. Periodic conversation has been performed after in the morning prayer and Friday day. The Prophet Muhammed asked and answered in these conversations.*

**Keywords:** Hagira, Madina, Masjid, Suffa, Conversation

### Giriş:

İslâm'da imandan sonra en büyük hakikat namazdır. Namaz, dinin direğidir. Biz, Yüce Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in hadîs-i şeriflerde "salât" kelimesi ile ifade ettikleri bu ibâdetin Farsça tercümesi olan "namaz"ı almış ve

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı

dilimizde hep onu kullanmışız. Salât kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de duâ ve namaz anlamında olmak üzere 78 âyette tekil, 53 âyette çoğul olarak geçer. Ayrıca 3 âyette "namaz kılanlar (musallîn)" şeklinde kullanılır. Diğer yandan, 14 âyette çoğul emir kalıbıyla "namaz kılınız", 4 âyette tekil olarak "namaz kıl" buyrulurken, 24 âyette geçmiş zaman kalıbıyla "namaz kılanlar"dan söz edilir. 10 kadar âyette de "sallâ (duâ etti, namaz kıldı)" fiili ile yine duâ ve namaz konusu yer alır.<sup>1</sup> Pek çok hadiste de benzer kelimelerle namaza yer verilmesi bu ibâdetin önemini ortaya koyar. Namaz, münferit (tek başına) kılınabileceği gibi cemaatle de kılınır.

Namazı yalnız kılmaktansa cemaatle kılmak daha güzeldir. Namazını câmide cemaatle kılan, evde veya işyerinde tek başına kılandan daha çok sevap kazanır. Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'de "Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin rükû eden(müminler)le birlikte rükû edin."<sup>2</sup> buyurarak, müminleri cemaatle namaz kılmaya teşvik etmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber de şöyle buyurmaktadır: "Bir kimsenin câmide cemaatle kıldığı namaz, işyerinde ve evinde kıldığı namazdan yirmibeş derece daha sevaptır. Şöyleki, bir kişi güzelce abdest alır, sonra başka hiçbir maksatla değil, sadece namaz kılmak üzere câmiye gelirse, câmiye girinceye kadar attığı her adım sebebiyle bir derece yükseltilir ve bir günahı bağışlanır. Câmiye girince de, namaz kılmak için orada durduğu sürece, tıpkı namaz kılyormuş gibi sevap kazanır. Sizden biriniz namaz kıldığı yerden ayrılmadığı, kimseye eziyet etmediği ve abdestini bozmadığı müddetçe melekler: "Allahım! Ona merhamet et! Allahım! Onu bağışla! Allahım! Onun tevbesini kabul et!" diye duâ ederler."<sup>3</sup>

Hız. Peygamber, Medine'ye hicret ettikten sonra şehrin merkezinde, altı ay gibi kısa bir zaman içerisinde bir mescid yaptırdı ve beş vakit namazı bu mescidde cemaatle kılmaya başladı. Hız. Peygamber, bu sünnetini ölünceye kadar devam ettirdi. Şehir dışına çıktığı zaman yerine bir vekil tayin ederdi; kendisi dönünceye kadar bu vekil imâmlik görevini yerine getirirdi. Vefatından önceki hastalığında da, Hız. Ebû Bekir'i bu göreve tayin etmiş, o da Hız. Peygamber'in vefatına kadar, mescidde cemaate imâm olup onyedı vakit namaz kıldırmişti.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâz'il-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1996, "Salât", "Sallâ", "Kâme", "Ekâme" maddeleri.

<sup>2</sup> Kur'ân-ı Kerîm, el-Bakara sûresi, 2/43.

<sup>3</sup> Buhârî, Salât 87, Ezân 30, Büyü 49; Müslim, Tahâret 12, Mesâcid 272.

<sup>4</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (tah: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim), Beyrut 1997, III, 197.

Hız.Peygamber, Medîne'de yaptırdığı bu mescidde hem beş vakit namazı cemaatle kılıyor hem de cemaatine dersler ve sohbetler yapıyordu. Mescide devam eden cemaat de hem ibâdetini yapıyor hem de dînî konuları birinci ve yetkili ağızdan öğreniyorlardı. Hız. Peygamber, bu sohbetleri daha ziyâde sabah namazından sonra yapıyordu. Bayanlar için ayrı bir zaman ayırmıştı, onları da o zaman bilgilendiriyordu. Dolayısıyla Hız. Peygamber'in zamanında mescid, hem ibâdet merkezi hem de ilim merkeziydi.

Sonradan gelen Müslümanlar, Hız. Peygamber'in mescid yapma ve namazları cemaatle kılma sünnetine önem vermiş ve bu sünnetin yaşaması için ellerinden gelen her türlü gayreti göstermişlerdir. Dünyanın değişik yerlerindeki Müslümanlar, Hız. Peygamber'in Medîne'de yaptırdığı mescidi esas alarak kendi kültür ve estetik anlayışlarına göre câmiler yaptılar. Şehirlerini görkemli câmilerle, câmilerin yanındaki ilim merkezi medreselerle ve semâya yükselen minârelerle tezyîn ettiler. Bu câmiler, kıyâmete kadar devam edecek olan İslâm Medeniyeti'nin temel taşlarıdır. Bilinmelidir ki, İslâm Medeniyeti işte bu merkezlerden doğmuştur. İslâm Medeniyeti, aslında bir câmi medeniyetidir. İslâm, bir çekirdek gibi câmide toplanmış, bu çekirdekten de bir medeniyet zuhûr etmiştir.

Biz, bu çalışmamızda medeniyetimizin merkezi olan câmilerimizde yapılan ilmî çalışmaların, derslerin, sohbetlerin ve vaazların temeline inecek; Hız. Peygamber'in bu konudaki sünnetini tespit etmeye çalışacağız. Çalışmanın giriş bölümünde, Hız. Peygamber'in hicretten hemen sonra yaptırdığı Medîne Mescidi hakkında kısa bir bilgi verecek, sonra mescid kelimesinin yerine câmi kelimesinin kullanılması konusunda kısa bir açıklama yapacak ve daha sonra da Hız. Peygamber'in Medîne'de yaptığı "Câmi Dersleri" hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

**Medîne Mescidi:** Mescid, Arapça'da "eğilmek, tevâzu ile alını yere koymak" mânâsına gelen sücûd kökünden "secde edilen yer" anlamında bir mekân ismidir. Secde, namazın rükünleri içinde en önemlisi, Allah'a yakınlığın bir göstergesi, O'na karşı saygılı ve tevâzulu olmanın sembolik bir ifadesidir. Bu sebepten dolayı namaz kılınan mekânlara "secde edilen yer" mânâsında "mescid" denilmektedir. Hız. Peygamber'in hadislerinde de mescid kelimesi namaz kılınan yer anlamında kullanılmıştır.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Bkz. Buhârî, Mesâcid 1-6; Müslim, Mesâcid 1-10.

Mescid kelimesi, Kur'ân-ı kerim âyetlerinde tekil ve çoğul olmak üzere yirmi beşten fazla yerde geçmektedir. Bu âyetlerden onaltısı Mescidü'n-Nebî bir Mescidü'l-Aksâ bir diğeri de Hz peygambere suikast düzenlemek amacıyla münafıklar tarafından yapılan Dırâr Mescidi ile ilgilidir. Kalan âyetlerde ise genel olarak ibâdet edilen yerden bahsedilmektedir.<sup>6</sup>

Hz. Peygamberin hayatında Müslümanların bir araya toplanıp ibâdet edebilecekleri geniş çapta mescid, ilk defa hicretten sonra Kubâ köyünde, sonra da Medine'de yapılmıştır. Hz. Peygamber'in hayatı anlatılırken mutlak olarak mescid kelimesi kullanıldığında kastedilen, Medine Mescidi'dir. Medine Mescidi şu merhalalardan sonra yapılmıştır.

Hz. Peygamber, Mekke'de İslâm dinini tebliğ'e başlayınca müşriklerin tepkisi ile karşılaştı. Kendisine yapılan baskı ve hakaretlere rağmen zaman zaman Mescid-i Haram'da namaz kıları. İlk Müslümanlar da evlerinde, vâdilerde gizlice ibâdet ediyorlardı. O günlerde Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evi mescid haline gelmişti. Hz. Peygamber, ashâb-ı kirâm ile burada hem sohbet yapar hem de namaz kıları.<sup>7</sup>

Müslümanlar, Mekke'de mevcut şartlar içerisinde ibâdetlerini rahatlıkla yapabilecekleri bir mescid inşâ etme imkanı bulamadılar. Bazı sahâbiler, evlerinin bir bölümünü mescid haline getirerek Müslümanların toplu ibâdet ve eğitim ihtiyaçlarının karşılanmasına çalıştılar. Hz. Ebû Bekir'in ve Ammar b. Yâsir'in, evlerinin bahçesinde yaptırdıkları mescidler, bu tür mescidlerdendir. Bu iki mescid, Müslümanlar tarafından ilk inşâ edilen mescidlerdir. Kendine âit olan mescidde yanık ve güzel sesi ile Kur'ân-ı Kerim okuyan Hz.Ebû Bekir, bazı kimselerin İslâm'a sempati duymasına sebep oluyor, bu da müşriklerin tepkisini çekiyordu. Müşriklerin, İslâm'a karşı tepkileri arttıkça Müslüman olanların sayıları da artıyordu. Bu sırada Müslüman olanlardan biri de Hz. Ömer'di. Hz.Ömer, İslâm dinini kabul ettikten sonra Müslümanlar, Mescid-i Haram'da açıkça namaz kılmaya başladılar.<sup>8</sup>

Akabe bey'atlerinden sonra Müslüman olan Medineliler, toplu namaz kılmak için bir mescide ihtiyaç duymuş, sonradan Medine Mescidi'nin yapıldığı arazideki bir hurma kurutma harmanının etrafını çevirerek mescid haline getirmişlerdi. Kibleli

<sup>6</sup> M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "Secede" maddesi.

<sup>7</sup> Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, "Câmi", *DİA*, VII, 47.

<sup>8</sup> İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (tah: Mustafa es-Sekkâ ve arkadaşları), Beyrut 1971, II, 63-64; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1965, II, 86.

Kudüs'e doğru olan bu mescidde Ebû Umâme Es'ad b. Zûrâre arkadaşları ile birlikte namaz kılardı. Hz. Peygamber'in Mekke'den Medîne'ye olan hicretinden önce burada Cuma namazı da kılınmıştı.<sup>9</sup>

İlk muhâcirler, Kubâ'ya geldiklerinde burada bir mescid yapmışlar ve Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim'in arkasında namaz kılmışlardı. Hz. Peygamber'in Medine'de ilk Cuma namazını Sâlim oğullarının mescidinde kıldığına dâir rivâyet de<sup>10</sup>, onların hicretten önce bir mescidlerinin olduğunu göstermektedir.

H. Peygamber, hicret sırasında Medine'ye üç-beş km. uzaklıkta olan Kubâ'da Amr b. Avf oğulları yurdunda Külsüm b. Hidm'in evinde bir müddet misafir olarak kaldı. Bu misafirliği esnasında burada bir mescid yaptırdı. Temeli bir nevi merasimle atılan bu mescid 66x66 zirâ ebadında kare şeklinde ve dört duvardan ibâret bir yapıydı. Kur'ân-ı Kerim'de "temeli takvâ üzere kurulu mescid"<sup>11</sup> ifadesinin de işte bu Kubâ mescidi için olduğu rivâyetleri vardır.<sup>12</sup>

H. Peygamber, Kubâ'dan Medine'ye giderken yol boyunca yanlarından geçtiği kişiler, kendisini evlerine dâvet ettiler. Ancak H. Peygamber, devesinin serbest bırakılmasını istedi ve mescidin yapılacağı yeri tespit edeceğini kast ederek, onun bu işte görevli olduğunu söyledi. Şehir merkezine doğru ilerleyen deve, Mâlik b. Neccar oğullarının evlerinin önünde bir düzlükte çöktü. H. Peygamber, Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye misafir olduğu günlerde bu yeri, sahipleri Sehl ve Süheyl adlarındaki iki yetim kardeşten satın alarak, buraya Mescid-i Nebevî'yi yaptırdı.

Medine Mescidi'nin temeli de bir nevi merasimle atılmış ve H. Peygamber mescid inşaatında bizzat çalışmıştır. H. Peygamber'in bu mescidi, namaz kılınacak yer, peygamberin kalacağı odalar ve bir de mescidin arka tarafındaki suffa olmak üzere üç ana bölümü ihtiva ediyordu. Mescidin doğu duvarı boyunca Hz Peygamber ve âilesine âit, zamanla sayıları dokuza çıkan odalar inşâ edilmiş; arka tarafında da yoksul sahâbîlerin barınabilmesi için bir yer yapılmıştır. Bu yere "Suffa", burada ikâmet edenlere de "ashâbu's-suffa" denilirdi. Bilindiği gibi, altı veya yedi ay kadar

<sup>9</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1985, I, 239; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdillâh, *Zâdü'l-meâd fi hedy-i hayri'l-ibâd* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Tâhâ), Mısır 1970, II, 62.

<sup>10</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 140; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 87; Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-eşrâf* (nşr. Süheyl Zekkâr- Riyâd Zirikli), Beyrut 1996, I, 312.

<sup>11</sup> Kur'ân-ı Kerîm, et-Tevbe sûresi, 9/108.

<sup>12</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 244; Semhûdî, Nüreddin Ali, *Vefâu'l-vefâ bi ahbâri dâri'l- Mustafâ* (tah: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), Beyrut 1971, I, 251; Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*, İstanbul 1987, VIII, 12.

süren inşaat sırasında Hz. Peygamber, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde misafir olarak kalmıştır.<sup>13</sup>

Hz. Peygamber'in Medine'de yaptırdığı bu mescid, müminler için tatlı bir su kaynağı, bir hidâyet rehberi, bir sığınak ve karargâh olmuştur. Günde beş vakit kendisinde cemaatle namaz kılınan bu mescid, Asr-ı Saâdet insanı için bir medreseydi. Allah'ın Rasûlü Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.), sahâbesini burada yetiştirdi. Onları rûhî ve aklî bir terbiye ile burada terbiye etti. Namazın tatbikatını onlara burada gösterdi. Zaman zaman onlara vaaz ve nasihat edip sorularına burada cevaplar verdi.

Mescid, yabancıların sığınağı, misafirlerin konağı, yoksul ve zayıfların da barınağıydı. Her sınıftan insan, orada ihtiyacını giderecek, kendini rûhi it'minâna ulaştıracak şeyleri bulabilirdi.

Medine'ye gelen heyetler mescidde karşılanır, orada ağırlanır ve kendileriyle orada konuşulur, sohbet edilirdi. Medine mescidi, ordu komutanlığının karargâhıydı. Asker orada toplanır, sancaklar orada verilir, cephe komutanları orada tayin edilir, askeri emirler orada verilirdi. Sonra da asker, Allah'ın yüce ismine dayanarak gâzilik veya şehidlik umudu ile yola çıkardı.

Mescid, Allah'a kulluk vazifesinin yapıldığı bir mâbeddi. Kulun saçılan kalbinin parçaları orada bir araya gelir, şaşkın rûhu orada dost doğru yolu bulur, isyankâr nefsi de sükûnete ererdi. Yine orada kulun kalbi, dünyanın boş işleri ve meşgalelerinden kurtulup Allah'ın katına yönelir; rabbânî bir kimliğe bürünerek nefsinin kirlerden yıkar ve organlarını hatalardan kurtararak tertemiz bir kalp ve beden ile Allah'a yönelirdi.

Asr-ı Saâdette Mescid-i Nebevî, devlet idâresinin merkeziydi. Rasûlullah (s.a.v.) ve ondan sonra da Râşid Halifeler orada otururlar ve devlet işlerini oradan yönetirlerdi. Orası aynı zamanda devlet şûrasının toplandığı meclis durumundaydı. Ümmetin meseleleri orada gündeme getirilir, ümmetin önüne çıkan problemler ele alınır, hakkında nass vârid olmayan konular kitap ve sünnet ışığında münakaşa edilirdi. Müslümanlar arasındaki ihtilaflar ve dâvâlar mescide getirilir, Hz. Peygamber de bu dâvâları mescidde çözüme ulaştırırdı. Mescid, çok az da olsa bir mahkeme

---

<sup>13</sup> Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Huseyn, *Mürûcû'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher* (nşr. Muammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Mısır 1964, II, 286; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 109; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, II,61.

salonu gibi vazife görürdü. Karar neticesinde hasımlar, İslâm'ın emrine boyun eğler, haklarına ve karara razı olarak gönül rızası ile çekip işlerine giderlerdi.

Hız. Peygamber zamanında mescid, sadece beş vakit namaz ve Cuma namazının kılındığı bir namazgâh değildi. Bir mâbed olmasının ötesinde mescid, müderrisi Rasûlullah, talebeleri de onun güzide ashâbının olduğu bir eğitim öğretim kurumuydu, bir medreseydi, bir ilim ve irfan yuvasıydı. Hız. Peygamber'in vefatında sonra İslâm'ı Arap yarımadsının dışına taşıyan sahâbe nesli buradaki derslerde yetişti. Ve yine mescid, Hız. Peygamber'in, Allah'ın indirdikleriyle hükmedip, hasımların arasını bulduğu bir mahkemeydi. İslâm Devleti'nin merkezi, askerın karargâhı, hâsılı dîni ve dünyevî işlerin görüldüğü bir merkezdi.<sup>14</sup>

**Câmi:** Çalışmamızın giriş bölümünde, câmi kelimesi ile ilgili kısa bir bilgi vermenin de yerinde olacağını zannedirim. Arapça "cem" kökünden gelen "toplayan, bir araya getiren" manasındaki câmi kelimesi, başlangıçta sadece cuma namazı kılınan büyük mescidler için kullanılan "el-Mescidü'l-Câmi" (cemaati toplayan mescid) sıfat tamlamasının kısaltılmış şeklidir. "el-Mescidü'l-Câmi" terkibi, Taberânî'nin bir rivâyetine göre bizzat Hız. Peygamber tarafından kullanılmıştır.<sup>15</sup> Ancak, hadisin râvilerinden birinin tenkit edilmiş olmasını<sup>16</sup> göz önüne alarak bu rivâyeti ihtiyatla karşılamak gerekir. Bununla beraber bazı hadis senetlerinde geçen ifadelerden, bu terkibin Tâbiün döneminde kesin olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Ebû Ömer el-Kindî'nin "el-Vülât ve'l-Kudât"ında, kâdî (hâkim)lerin mescidlerdeki kazâ faaliyetlerinden bahsedilirken "el-Mescidü'l-Câmi" terkibine yer verildiği halde, zeylinde zaman zaman sadece "el-Câmi" ifadesinin geçmesi hicrî IV.yüzyılın başlarında câmi kelimesinin tek başına kullanılmaya başlandığını göstermektedir. Daha sonra içinde cuma namazı kılınan ve hafîbin hutbe okuması için minber bulunan mescidler "câmi", minberi bulunmayan yani cuma namazı kılınmayan küçük mâbedler ise mescid olarak anılır olmuşlardır. Ancak, Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ gibi mâbedlere mescid ifadesinin itlâk edilmesi devam etmiştir.

Osmanlılar döneminde, padişahlar tarafından inşâ ettirilen büyük câmilere "selâtin câmileri", vezirler ve diğer devlet ricâli tarafından yaptırılan orta büyüklükteki

<sup>14</sup> Geniş bilgi için bkz. Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Câmi", *DİA*, VII, 49-53; Ağırman, Mustafa, *Hız. Peygamber Devrinde Mescid Ve Fonksiyonları*, İstanbul 1997, s. 109-182.

<sup>15</sup> Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, Kahire 1415, I, 143.

<sup>16</sup> Heysemî, Nüreddin Ali, *Mecmau'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, Beyrut 1982, II, 46.

câmilere bânisinin adına izâfeten sadece câmi, küçük olanlara da mescid denilmiştir. Mescidlerde cuma namazı kılınmazdı. Mescidlerin cuma namazı kılınan câmiye tahvili ise berât ve izinle olmaktadır. Çünkü, Hz. Peygamber zamanında Medîne'de, Mescid-i Nebevî'den ayrı dokuz mescid daha olmasına rağmen buralarda vakit namazı kılınır, cuma namazı kılınmazdı. Asr-ı Saâdet'te Medine'de cuma namazı sadece Mescid-i Nebevî'de kılınmaktaydı.<sup>17</sup>

H.z. Peygamber'in vefatından hemen sonra ortaya çıkan yalancı peygamberler ve irtidat olayları, birinci halife Hz. Ebû Bekir'in üstün siyâset anlayışı ve basîreti ile kısa zamanda bertaraf edildi. Birinci halifenin zamanında açılan Suriye ve Irak cephelerine, ikinci halife Hz. Ömer zamanında Mısır cephesi ilave edildi. İslâm dini, dört halife zamanında doğudan batıya, kuzeyden güneye çok geniş bir alana yayıldı. "Allah'ın mescidlerini ancak Allah'a ve âhîret gününe inanan, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler îmâr eder."<sup>18</sup> meâlindeki âyetle, Hz. Peygamber'in "Kim, Allah rızâsı için bir mescid yaptırırsa, Allah da bunun karşılığında ona cennette bir köşk ihsan eder."<sup>19</sup> meâlindeki hadîsinden ilham alan dört halife, ilk merhalede Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî'de bazı yenileme ve genişletme çalışmaları yaptılar. Kudüs şehrini fetheden Hz. Ömer, Mescid-i Aksâ'nın bir çöplük haline getirilmiş olan yerini tespit ettirerek burada büyük bir mescid yaptırdı. İlk zamanlar basit bir yapıya sahip olan bu mescidde üç bin kişi namaz kılabilirdi. Hz. Osman, Mescid-i Nebevî'yi genişletip kaliteli inşaat malzemesi kullanmak suretiyle yeniden inşâ ettirdi. Bu dönemde Müslümanlar, fethettikleri şehirlere ve yeni kurdukları şehirlere ilk iş olarak birer mescid yapmışlardır. Fethedilen yerlerin muhâfazası için özellikle askerî amaçlı yeni yerleşim merkezleri, ordugâh şehirler kurulmuştur. Bunların ilk örnekleri Kûfe, Basra ve Fustât şehirleridir. Yeni kurulan bu şehirlerin ortayerine de mescidler yapılmıştır.<sup>20</sup>

#### **H.z. Peygamber'in Câmi Dersleri:**

Yüce Allah, insanların tevhîd inancını benimsemeleri ve bu sahada yetişmeleri için onlara peygamberler göndermiştir. Peygamberler, insanları yetiştiren ve bu yetişmiş insanlardan yeni bir toplum inşâ eden seçilmiş önderlerdir. Onlar, hem önder hem de öğretmendirler. Toplumun önüne geçerler, onlara yön ve yol

<sup>17</sup> Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Câmi", *DİA*, VII, 46.

<sup>18</sup> Kur'ân-ı Kerîm, et-Tevbe sûresi, 9/18.

<sup>19</sup> Buhârî, Salât 65; Müslim, Mesâcid 24, 25.

<sup>20</sup> Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Câmi", *DİA*, VII, 48.



gösterirler. Çok uğraşırlar, çok çalışırlar ve sonunda toplumu kendi davalarına kazandırırılar. Bu uğurda onların en büyük sermayeleri Yüce Allah'ın desteği ve bir de kendi gayretleridir. Peygamberler, Yüce Allah'ın verdiği görevi yaparken insanlardan dünyalık nâmına hiçbir şey istemezler. Onların bütün istediği, fertlerin ve toplumun iyilik istikâmetinde göstereceği değişikliktir. Bir ömür boyu bu değişikliği gerçekleştirmek için uğraşır ve gayret gösterirler. Gece-gündüz çalışırlar, hiç durmazlar, yorulmazlar, usanmazlar.

Yüce Allah, peygamberleri insanların içinden seçer ve onları içinden seçtikleri topluma peygamber olarak gönderir. Rabbimiz, bu gerçeği, Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde dile getirir:

-“Nitekim kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arandıran, size Kitâb'ı ve hikmeti ta'lim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Rasûl gönderdik.”<sup>21</sup>

Bu âyet-i kerîmeye göre Hz. Peygamber,

- a-) Kendilerine peygamber olarak gönderildiği toplumun içinden seçilmiştir.
- b-) Peygamber olarak gönderildiği topluma Allah'ın âyetlerini okuyacak.
- c-) Kendilerine peygamber olarak gönderildiği toplumun fertlerini her türlü kötülükten arandıracak.

d-) Bu topluma, Yüce Allah'ın kitabı olan Kur'ân- Kerîm'i ve hikmeti ta'lim edip onlara bilmediklerini öğretecek.

Yüce Allah, bu âyet-i kerîmede Hz. Peygamber'in eğitim-öğretim ile yani insan yetiştirme ile ilgili görevlerini belirlemiş ve bunların hudutlarını çizmiştir. Bilindiği gibi, peygamberlerin asıl görevi tebliğdir. Tebliğ de, gerçeği insanlara ulaştırmaktır. Peygamberler, gerçeği insanlara ulaştırırken değişik yol ve yöntemler kullanırlar. Onlarla sık sık bir arada bulunur, onlara ders ve sohbetler yapar ve onları bilgilendirirler.

Yine bu âyet-i kerîmeden öğreniyoruz ki, Hz. Peygamber'in görevlerinden biri de insanlara Allah'ın âyetlerini okumak ve onlara Allah'ın kitabını öğretmektir. Yüce Allah, bu âyet-i kerîmede “tilâvet” ve “ta'lim”i birbirinden ayırarak, Hz. Peygamber'e iki ayrı görev vermiştir. Tilâvet, Kur'ân-ı Kerîm'i tecvîd üzere sesli okumak demek; ta'lim ise, Kur'ân'ın muhtevâsını kavratmak demektir. Bu âyet-i kerîmeye göre Hz. Peygamber, gönderildiği topluma Kur'ân okumak ve onlara Kitâb'ın ve hikmetin muhtevâsını kavratmakla görevlidir.

---

<sup>21</sup> Kur'ân-ı Kerîm, el-Bakara sûresi, 2/151.

Hız. Peygamber'in görevlerinden biri de, peygamber olarak gönderildiği toplumun fertlerini tezkiye etmek, yani kötülüklerden arındırmaktır. Yüce Allah, bu âyet-i kerîme ile insanları bilgilendirmenin yeterli olmadığına, bilgilendirme ile birlikte onları kötülüklerden arındırmanın da bir vazife olduğuna dikkat çekiyor.

Hız. Peygamber, Yüce Allah tarafından kendisine verilen bu görevleri en güzel şekilde yerine getirmiş; insanları hem bilgilendirmiş hem de onları her türlü kötülüklerden arındırmıştır. Çevresindeki insanları bilgilendirmek için her türlü metodu denemiş ve her imkandan istifade etmiştir. Yüce Allah'tan aldığı vahiyleri hemen insanlara ulaştırmış, onları hiçbir bilgiden mahrum etmemiştir. Çevresindeki insanlarla günde beş vakit namaz için mescidde buluşmuş, her buluşmada onlara ayrı ayrı şeyler öğretmiştir. Cemaatinin kendisine yönelttiği sorulara cevap vermiş ve onların bilgi seviyelerini yükseltmiştir.

Aslında mescid, namaz kılmak ve ibâdet etmek için yapılmış bir mekândır ama Hız. Peygamber, mescidde sadece ibâdet etmekle kalmamış, sohbetler ve dersler de yapmıştır. Kıyâmete kadar biz müslümanlar için örnek nesil olan sahâbe işte bu sohbetlerde yetişen şanslı bir nesildir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, câmilerde sohbetler ve dersler yapmak sünnettir. Bu sünneti canlı tutmak ve yaşatmak ta câmi görevlilerinin ayrı bir vazifesidir. Her câmi görevlisi kendi cemaatinin hem imâmı hem de öğretmeni olmalıdır.

Hız. Peygamber, mescidde vakitleri belli olan nizâmî dersler ve sohbetler yaptığı gibi, ihtiyaç hasıl olduğ u ve gerekli gördüğ ü zaman da sohbet yapardı. Gece, gündüz ayırımı yapmaz, uygun gördüğ ü her zaman ders ve sohbet yapardı.

#### **Mescidde Sohbet Halkaları:**

Hız. Peygamber, Medîne şehir merkezinde olduğ u zaman günde beş vakit mescide gelir, imâm olur ve namazları kendisi kıldırırdı. Namazdan önce veya sonra sohbet yapar ve cemaatini bilgilendirirdi. Medîne'de yaşayan müslümanlar da, namazı Hız. Peygamber'in arkasında kılmak ve O'nun güzel sohbetini dinlemek için namaz vakitleri mescide akın ederlerdi. Ziraat işlerinde çalışan ve gündüz namazlarına katılamayanlar, akşam ve yatsı namazlarına iştirak eder ve gündüz kaçırdıkları sohbetlerde neler konuşulduğ unu gündüz namazlarına katılan müslümanlardan öğrenirlerdi. Mescide uzak mahallelerde oturanlar da nöbetleşe mescide gelir, yapılan sohbetleri dinler, mahalleye dönünce gelemeyenlere anlatırlardı. Hız. Ömer (r.a.), bu konuda ş unları anlatır:

"Ensâr'dan bir komşum ile birlikte, Ümeyye b. Zeyd oğulları yurdunda otuyordum. Burası, Medîne'nin Avâli denilen semtiydi. (Birşeyler öğrenmek maksadıyla) Hz. Peygamber'in yanına nöbetleşe giderdik. Bir gün o gider, bir gün de ben giderdim. Ben gittiğim zaman, o gün vahiy ve diğer şeylere dâir duyduklarımı komşuma haber verirdim. Komşum gidip geldiği zaman da öğrendiklerini bana öğretirdi."<sup>22</sup>

Hız. Peygamber, namazdan sonra işi yoksa mescidde oturur ashâbı ile sohbet ederdi. Namazdan sonra işi olmayan müslümanlar da mescidde sohbet halkaları oluşturur, kendi aralarında sohbet ederlerdi. Hız. Peygamber, her halka ile ilgilenir ve bu arada ashâbını bilgilendirirdi. Mekke fethinden sonra müslüman olup Medîne'ye gelen şâir Ka'b b. Züheyr'in ifâdesine göre Hız. Peygamber, mescidde halka halka oturan ashâbının arasında bulunuyor, bir o taraftakilerle, bir bu taraftakilerle sohbet ediyordu.<sup>23</sup> Hız. Peygamber, kendinden sonra İslâm dînini Arap yarımadasının dışına taşıyacak olan o seçkin ashâbını işte bu sohbetlerde yetiştirdi. Kimi zaman, bu halkalardan birine oturur ve halkadakilere sohbetini devam ettirirdi. Abdullah b. Amr'ın anlattığına göre Hız. Peygamber, bir gün mescide girince halka halinde oturmuş iki grupta karşılaştı. Bir halkada oturanlar Kur'ân-ı Kerim okuyor ve Yüce Allah'a duâ ediyor, diğer halkada oturanlar da ilim öğreniyor ve öğretiyordu. Bu durumu gören Hız. Peygamber şöyle buyurdu:

"Bunların hepsi hayır üzeredirler. Şunlar, Kur'ân-ı Kerim okuyor ve Yüce Allah'a duâ ediyorlar. Allah, dilerse onlara istediklerini verir, dilerse vermez. Şunlar da ilim öğreniyor ve öğretiyorlar. Ben de ancak bir muallim olarak gönderildim." Abdullah b. Amr, Hız. Peygamber'in böyle buyurduktan sonra ilimle meşgul olanların yanına oturduğunu söyler.<sup>24</sup>

Bu sohbet halkaları, ashâb-ı kirâmın vakitlerini mescidde Hız. Peygamber ile birlikte geçirdiklerini göstermektedir. Mescid, onlar için hem bir ibâdethane hem bir dershâne hem de dinlenme ve sohbet etme yeri idi. Namazdan önce gelip bu halkalara oturanlar olduğu gibi, namazdan sonra oturanlar ve bir sonraki namaz vaktine kadar mescidden hiç çıkmayanlar da olurdu. Hız. Peygamber de zamanının bir çoğunu bu sohbetlere katılarak geçirir ve sahâbesini yetiştirirdi. Özellikle de suffa

<sup>22</sup> Buhârî, İlim 27, Mezâlim 25; Müslim, Talak 34; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 33.

<sup>23</sup> Bkz. Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, Beyrut trz., III, 671.

<sup>24</sup> İbn Mâce, Mukaddime 17.

ashâbı ile daha yakından ilgilenirdi. Dışardan Medîne'ye gelenler Hz. Peygamberi çok kere mescidde bulurlardı.

#### **Vakitli Dersler ve Sohbetler:**

Cuma günleri hutbe okur, cemaati dini konularda bilgilendirirdi. Bayram namazlarında da hutbe îrâd ederdi. Okuduğu hutbeleri bir konuya hasretmez, aynı hutbede değişik konulara temas ederek cemaatin dikkatini canlı tutardı.<sup>25</sup> Ayrıca hemen her gün sabah namazından sonra sohbet yapardı. Sabah namazından sonra: "İçinizden bu gece rüyâ gören var mı?" diye sorar, anlatılan rüyâları yorumlayarak söze başlardı. Şayet cemaatin içinden rüyâ gören kimse çıkmazsa, kendi rüyâsını cemaate anlatır, sonra da yorumunu yapardı.<sup>26</sup> Gece gördüğü rüyâyı anlatarak cemaatin dikkatini çeken Hz. Peygamber, bu arada sabahleyin zihinleri berrak olan ashâbına vermek istediği mesajını ulaştırırdı. Kimi zaman, ashâbının gördüğü rüyâları kendisi yorumlar; kimi zaman da yanında bulunan ve yorumlamak isteyenlere yorumlatır ve onların yorumlarını değerlendirirdi.<sup>27</sup> Bu da, ashâbın rüyâ ta'biri konusunda yetişmesini sağlardı.

Bilindiği gibi peygamberlerin gördüğü rüyâlar sadık rüyâlardır. Onların gördüğü rüyâlar er veya geç olduğu gibi çıkar. Hz. Yûsuf (a.s.), yıllar sonra babası Hz. Ya'kûb (a.s.)'a: "Ey babacığım! İşte bu, daha önce (gördüğüm) rüyânın yorumudur. Rabbim onu gerçekleştirdi."<sup>28</sup> demişti. Peygamberler, sadece birkaç gün veya birkaç yıl sonra olacak şeyleri değil, âhiret âlemine âit şeyleri de rüyâlarında görür ve bunu çevrelerindeki insanlara anlatarak âhiret konusunda onları bilgilendirirler.

Ashâb-ı kirâm'dan Semüre b. Cündüb, Hz. Peygamber'in, bir sabah namazından sonra âhiret âlemi ile ilgili bir rüyâsını anlattığını bize şöyle nakleder: "Rasûlullah (s.a.v.), sahâbî-lerine hitaben sık sık:

"Sizlerden herhangi biriniz bu gece rüyâ gördü mü?" diye sorardı. Bunun üzerine Allah'ın anlatmasını dilediği kimseler rüyâlarını anlatırlardı; O da ta'bîrini yapardı. Bir gün sabah vakti bize kendi gördüğü rüyâsını şöyle anlattı: "Bu gece bana iki kişi (yâni iki melek) geldiler. Onlar beni aldılar ve:

<sup>25</sup> Bkz. Müslim, Cennet 49; İbn Mâce, Nikâh 51.

<sup>26</sup> Sofuoğlu, Mehmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi*, İstanbul 1970, VII, 150.

<sup>27</sup> Buhârî, Ta'bîr 47; Müslim, Rüyâ 17.

<sup>28</sup> Kur'ân-ı Kerîm, Yûsuf sûresi, 12/100.

-“Bizimle yürü!” dediler. Ben de onların beraberinde yürüdüm. Nihayet biz, yatmakta olan bir adamın yanına vardık. Yanına vardığımız bu adamın baş ucunda da elinde taş bulunan başka bir adam durmuş, o yatan adamın başını taşla vurup kırıyordu. Taşı başına her vurduğunda taş, bir tarafa yuvarlanıp gidiyordu. Atan adam da arkasından koşuyor ve onu tekrar alıp getiriyordu. O dönüp gelmeden, bunun başı iyi oluyor ve eski hâline dönüyordu. Sonra taşı getiren adam, yatan adamın üzerine dönüyor ve birinci defa yaptığı gibi tekrar onun başını ezme işini yapıyordu. Ben bu iki meleğe:

-“Sübhânallah! Bu iki adamın durumu nedir, (bunlar kimdir)? diye sordum. İki melek bana:

-“Yürü, yürü!” dediler. Birlikte yürüdük ve sonunda arka üstü yatmış bir adamın yanına geldik. Onun baş ucunda da elinde demirden çatal bir kanca bulunan başka bir adam ayakta duruyordu. Ayakta duran adam, elindeki kancayı yatan adamın avurdunun bir tarafına geçiriyor ve tâ başının arkasına kadar yırtıp parçalıyordu. Aynı şekilde burun deliğine takıyor ve ensesine kadar yırtıyordu. Gözüne takıyor ve başının arkasına kadar yırtıp parçalıyordu. Sonra diğer tarafına geçiyor ve aynı şeyi bu tarafa yapıyordu. Bir tarafın işi bitmeden diğer taraf eski haline geliyor ve sapasağlam oluyordu ve bu böyle devam ediyordu. Ben yine yanımdaki iki meleğe:

-“Sübhânallah! Bu iki adamın hâlleri nedir?” diye sordum. Bu iki melek bana:

-“Yürü, yürü!” dediler. Biz yine birlikte yürüdük ve tennûr gibi altı geniş, üstü dar bir fırın yanına geldik. Bir de baktık ki, onun içinden karışık bağırma ve birçok sesler geliyor. Biz onun ağzına doğru baktık ve içeride birçok çıplak erkekler ve çıplak kadınlar var olduğunu gördük. Onların aşağısından kendilerine bir ateş alevi geliyordu. Onlara bu alev geldikçe, bağırıp çağırıyorlardı. Ben, yine yanımdaki iki meleğe:

-“Bu çıplak erkekler ve kadınlar (kimdir ve bunların hali) nedir?” diye sordum. Bu iki melek bana:

-“Yürü, yürü!” dediler. Biz yine bu iki melek ile yürüdük ve bir nehir üzerine geldik. Nehir kan gibi kırmızı idi. İyice baktık ve bu nehrin içinde yüzmekte olan bir adamın var olduğunu gördük. Nehrin kenarında da yanbaşıda birçok taşlar toplamış olan bir adam vardı. Nehirdeki bu adam yüzdüğünce yüzüp geliyor, sonra yanında taşlar toplayan adamın yanına varıyor ve ona doğru ağzını açıyor. Kenardaki adam da onun ağzına bir taş atıp yutturuyor, bunun üzerine nehirdeki

adam yüzerek geriye doğru gidiyor. Sonra tekrar kenardakine doğru dönüp geliyor. Kenardakinin yanına her dönüşünde kenardaki, onun ağzının içine bir taş atıyor ve ona taşı yutturuyor. Ben, yine yanımdaki iki meleğe:

-“Bu iki adamın hâli nedir?” diye sordum. Onlar da bana:

-“Yürü, yürü!” dediler. Biz yine yürüdük ve sonunda çok çirkin manzaralı bir adamın yanına geldik. Bir de baktık ki, onun yanında yakmakta olduğu ve etrafında koşmakta bulunduğu bir ateş var. Ben yine meleklerle:

-“Bu adamın hâli nedir?” diye sordum. Onlar da bana:

-“Yürü, yürü!” diye emrettiler. Biz yine yürüdük, sonunda uzun ağaçlar ve bol bitkilerle sarılmış bir bahçeye geldik. Bahçede baharın her bir çiçeğinden vardı. Bahçenin ortasında çok uzun boylu bir adam vardı ki, ben onun semâya doğru uzanan başını nerdeyse göremiyordum. Adamın etrafında da şimdiye kadar hiç görmediğim bir çocuklar kalabalığı vardı. Ben, yine yanımdaki iki meleğe:

-“Bu uzun adam ve bu çocuklar neyin nesidir?” diye sordum. Bu iki melek bana:

-“Yürü, yürü!” dediler. Biz yine yürüdük ve sonunda büyük bir bahçeye vardık ki, ben asla ondan daha büyük ve ondan daha güzel bir bahçe görmüş değilim. Yanımdaki iki melek bana:

-“Bu ağaçların içinden yükseğe çık!” dediler. Biz meleklerle o ağaçların içlerinden yükseklerle doğru çıktık. Nihayet altın ve gümüştü tuğlalarla binâ edilmiş olan bir şehire ulaştık. Şehirin kapısına geldik ve açılmasını istedik. Kapı bizim için açıldı. Kapıdan şehre girdik. Bizleri onun içinde birtakım adamlar karşıladılar ki, bunların vücûdlarının yarısı görmekte olduğun en güzel insan şeklinde, diğer yarısı da görmekte olduğun en çirkin insan şeklindeydi. Yanımdaki iki melek o insanlara:

-“Gidiniz de şu nehir içine giriniz (ve onun hâlis suyu ile çirkin sıfatınızdan yıkanınız).” dediler. Orada enlemesine akmakta olan bir nehir vardı ki, sanki onun suyu süt kadar beyaz idi. O insanlar gittiler ve o nehrin içine girdiler. Sonra onlar kendilerinden o çirkin sıfatlar gitmiş olarak bizim yanımıza döndüler ve onlar en güzel sûrette dönmüşlerdi. Melekler bana:

-“Bu şehir, Adn Cenneti'dir, işte senin varacağı yer burasıdır.” dediler. Gözlerimi yukarıya doğru dikip baktım ve gökyüzündeki çok uzak bulut gibi bembeyaz bir köşk gördüm. Melekler bana:

-“İşte orası da senin menzildir!” dediler. Ben de onlara:

-“Allah sizlere bereketler ihsan eylesin! Beni bırakın da ben oraya gireyim.”

dedim.

Onlar da bana:

-“Sen şimdi oraya giremezsin. Sen ileride oraya gireceksin!” dediler. Bunun üzerine ben de meleklerle:

-“Ben, bu gece boyunca çok hayret verici şeyler gördüm. Benim gördüğüm bu şeyler nedir?” dedim. Bu iki melek bana şunları anlattılar:

-“Biz, bunları sana bir bir anlatacağız.” dedi ve şöyle açıkladılar: “Şu yanına geldiğin ve taş ile başı ezilen birinci adam yok mu; işte o, Kur’ân’ı öğreniyor, sonra onun emirlerini reddediyor ve farz namazı kılmadan başını atıp uyuyordu. Şu üzerine gelip, başının arkasına kadar ağzının bir tarafı ve boğazı da başının arkasına kadar, gözü de başının arkasına kadar yırtılıp parçalandığını gördüğün adama gelince; o adam da erkenden evinden çıkar ve öyle bir yalan söylendi ki, onun bu yalanı her tarafa yayılırdı. Şu yukarısı dar, aşağısı geniş fırın gibi binanın içinde görmüş olduğun o çıplak erkek ve kadınlara gelince; onlar da zinâ eden erkekler ve zinâ eden kadınlardır. O nehirde yüzmekte olup üzerine geldiğin ve kendisine taş yutturulan adam ise; o da ribâ yiyen kimsedir. Bir ateş yanında onu yakıp etrafında koşmakta olan o çirkin manzaralı adama gelince; o da cehennem bekçisi olan Mâlik’tir. O büyük bahçenin içinde gördüğün uzun boylu adama gelince; o da İbrahim Peygamber’dir. Onun etrafındaki çocuklar ise, fitrat üzere ölen herbir çocuktur”.

Semure dedi ki: Müslümanların bâzısı:

-“Yâ Rasûlallah! Müşriklerin çocukları da mı?” diye sordular. Rasûlallah:

-“Evet, müşriklerin çocukları da” buyurdu. Melekler devamla:

-“Kendilerinin bir kısım güzel, diğer kısımları da çirkin olan o topluluğa gelince; onlar bir kısım güzel amellerini diğer çirkin amelleriyle karıştırmış olan kimselerdir ki, Allah onların suçlarından vazgeçmiştir, dediler.”<sup>29</sup>

Hiz. Peygamber, gece gördüğü rüyâyı ashâbına anlatarak onların dikkatlerini celbetmiş ve bir rüyâ ile birçok hakikati anlatmıştır. Bugün, câmi dersi yapacak olan câmi görevlileri Hiz. Peygamber’in bu metodunu geliştirerek uygulayabilirler. Onlar da Hiz. Mevlâna’nın Mesnevî’sinde anlatılan hikâyelerden istifade edebilirler. Câmi cemaatinin can kulağı ile dinleyebileceği, gerçeği anlatan daha güzel hikâyeler de bulunabilir. Nitekim konuyu dert edinen ve cemaatini düşünen görevliler, harıl harıl çalışıp buluyorlar. Hikâyeler buluyorlar, kıssa buluyorlar, şiir buluyorlar, yani aradıklarını

<sup>29</sup> Buhârî, Ta’bîr 48; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 8-9.

buluyorlar. Bulunan ve anlatılan bu gibi garnitür cinsi şeylerin de gerçeği yansıtan özelliğe sahip olması lazım geldiğini unutmamak lazımdır.

#### **Bütün Gün Devam Eden Sohbetler:**

Hiz. Peygamber, sözü güzel konuşur, sohbeti güzel yapar, yaptığı dersi dinletirdi. Dinleyicileri sıkmaz ve usandırmazdı. Dinleyenler, O'nun sohbetinden ayrı bir zevk alırlardı. Sözü'nün ve sohbetinin bitmesini istemezlerdi, sohbet saatlerce devam etse dinlerlerdi. Bunu bilen Hiz. Peygamber de çok sık olmamakla birlikte ashâbına uzun sohbetler yapardı. Hatta O'nun, bütün gün devam eden sohbetleri olmuştur. Böyle bir sohbeti, Ashâb-ı kirâm'dan Ebû Zeyd Amr b. Ahtab el-Ensârî (r.a.) şöyle anlatır:

“Rasûlullah (s.a.v.), bir gün bize sabah namazını kıldırdıktan sonra öğleye kadar konuşma yaptı. Sonra minberden inip öğle namazını kıldırdı. Öğle namazından sonra da ikindiye kadar konuştu. İkindi namazını kıldırdıktan sonra tekrar minbere çıktı, akşama kadar konuştu. Yaptığı bu konuşmalarda olacak olan her şeyi bize anlattı. Bu konuşmalardan en çok şeyi öğrenenlerimiz, hâfızası en kuvvetli olanlarımız oldu.”<sup>30</sup>

Bu rivâyetten Hiz. Peygamber'in çok ender de olsa sahâbeye sabahtan akşama kadar ders ve sohbet yaptığını ve onları her konuda bilgilendirdiğini öğreniyoruz. Bu sohbetlerin konularının çok ilgi çekici olduğunu ve cemaatin sabahtan akşama kadar hiç sıkılmadan bu sohbetleri dinlediğini söyleyebiliriz. Bu sohbetlerden hem erkekler hem de bayanlar yararlanıyordu. Çünkü Hiz. Peygamber'in zamanında hanımlar da beş vakit namazı mescidde kılarlardı.<sup>31</sup> Mescidde onlar için ayrılan bir yer vardı, namazlarını Hiz. Peygamber'e tâbi olarak orada kılarlardı.<sup>32</sup>

Bu olayı anlatan Ebû Zeyd Amr b. Ahtab, Medîne'nin yerlisidir ve Hazrec kabilesine mensuptur.<sup>33</sup> Hiz. Peygamber'in mübârek eliyle onun yüzünü okşadığı ve “Allah'ım! Onu güzelleştir ve güzelliğini devam ettir!” diye duâ ettiği, yüz yirmi yıl yaşadığı halde saçında ve sakalındaki bir-iki telin dışında saçının ağarmadığı, ölene kadar da güleç yüzünün hiç bozulup değişmediği bilinmektedir.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 487.

<sup>31</sup> Buhârî, *Salât* 13; Müslim, *Mesâcid* 230.

<sup>32</sup> Buhârî, *Ezân* 164. Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Zâdu'l-meâd fi hedy-i hayri'l-ibâd*, II, 63.

<sup>33</sup> İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Beyrût 1910, IV, 78.

<sup>34</sup> Tirmizî, *Menâkıb* 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 77, 341.



İleride olacak hâdiseler hakkındaki hadisleri bize nakledenler, muhtemelen bu uzun konuşmasında Hiz. Peygamber'i dinleyen ashâb-ı kirâmdır. Şüphesiz, Rasûlullah (s.a.v.) daha başka zamanlarda da bu nevi olaylardan bahsetmiştir. Nitekim Huzeyfe b. El-Yemân, "Benim de bulunduğum bir mecliste Rasûlullah (s.a.v.), ileride çıkacak fitnelerden bahsetti." demektedir.<sup>35</sup> Hiz. Peygamber'in ileriye dönük olaylar hakkında ashâbına verdiği bilgilere dâir birkaç misâl vermek gerekirse sunları söyleyebiliriz: Yemen'in, Şam'ın, Irak'ın, Kudüs'ün, Mısır'ın, İran'ın ve Bizans'ın fethedileceğine dâir sahih hadisler bulunmaktadır.<sup>36</sup> Hiz. Peygamber'in, hemen kendisinden sonra olan olaylar hakkındaki hadislerini saymıyacağız, çünkü bizim konumuz bunları sayıp dökmek değil; biz burada câmi derslerinin önemine işâret etmek istiyoruz. Hiz. Peygamber'in, câmiye devam eden cemaate ayrı bir değer verdiğini ve onları her konuda bilgilendirdiğini göstermek istiyoruz. Onlara öyle değer verirdi ki, gelecekte olacak olaylar konusundaki bilgisini bile onlarla paylaşırdı.

Hiz. Peygamber'in, namaz için verdiği aralar dışında o gün sabahtan akşama kadar durmadan konuşması ve ashâbını olmuş ve olacak hâdiseler hakkında bilgilendirmesi, bütün bu konularda Yüce Allah'ın ona Kur'an'ın dışında bir bilgi verdiğini göstermektedir. O da bu bilgilerden uygun gördüklerini ashâbına haber vermiştir. İşte, Yüce Allah'ın, yukarıda geçen âyet-i kerîmede işâret ettiği "...size hikmeti öğretiyor..." sözündeki "hikmet"ten maksat bu olsa gerektir.

#### **Bayanlara Özel Ders:**

İslâm dini, kadın-erkek herkesin dinidir. Yüce Allah'a kul olma konusunda kadın-erkek ayrımı yapmayan bu din, nâzik yaratılışlarından dolayı kadınlara belli bazı ayrıcalıklar sunmuştur. Aynı mekânda kadın-erkek ihtilâtını uygun görmeyen dînimiz, mahremiyete önem vermiştir. Hiz. Peygamber, birtakım sınırları gözetmeleri şartıyla kadınların namaz kılmak için mescide devam etmelerine izin vermiş; ashâbına da: "Hanımlar gece (akşam, yatsı ve sabah) namazlarına katılmak için sizden izin istediklerinde izin veriniz."<sup>37</sup> buyurarak, onların namaza katılmasının eşlerinin izni ile mümkün olabileceğine işâret etmiştir. Kadınların mescide devam etmelerine ve namazları cemaatle kılmalarına önem veren Hiz. Peygamber, yine erkek ashâbına hitâben: "Allah'ın hanım kullarını, Allah'ın mescidlerinden men

<sup>35</sup> Müslim, Fiten 22.

<sup>36</sup> Bkz. Buhârî, Cihâd 157; Müslim, Fiten 75,76.

<sup>37</sup> Buhârî, Ezân 163, Salât 162.

etmeyiniz!”<sup>38</sup> buyurarak onların mescide devam etmelerinin önündeki muhtemel engelleri kaldırmıştır. Hz. Peygamber’in, hanımlar için verdiği bu hakkı en iyi kullananlardan biri Âtike bint Zeyd’dir. Sahâbe hanımlardan olan Âtike, Hz. Ömer’in kendisine yaptığı evlilik teklifini mescide gitmekten alıkoymaması ve dövmemesi şartıyla kabul etmiştir.Hz. Ömer’den sonra Zübeyr b. Avvam’la evlenen Âtike, aynı şartları ona da sunmuş ve bu şekilde evlenmeyi kabul etmiştir.<sup>39</sup>

Kadınlar, Hz. Peygamber efendimizin zamanında beş vakit namaz, Cuma namazı, bayram namazı ve cenâze namazlarına katılırlardı. Hz. Peygamber, kadınların mescide rahat gidip gelmelerini sağlamak için bazı tedbirler almıştı. Bu tedbirlerin başında, mescidin bir kapısının kadınlara tahsis edilmesi gelmektedir. Hz. Ömer’in oğlu Abdullah’ın, ölünceye kadar bu kapıdan girip çıkmadığı belirtilmektedir.<sup>40</sup> Ayrıca kadınlar, evlerinden mescide ve musallâya gidip gelirken kendilerini korur ve örtülerine bürünürlerdi. Kadınlar devamlı olarak cemaatle namazlara katıldıkları için onlara yönelik câmi içi kuralları da konulmuştur. Hz. Peygamber, kadınların câmiye gelirken güzel koku sürünmemelerini ve erkeklerin arkasında saf tutmalarını emir buyurmuştur. Erkeklerle bakışmalardan daha çok koruyacağı için de kadın saflarının en değerlisinin son saf olacağını bildirmiştir.<sup>41</sup>

Hz. Peygamber, kadınlara yönelik nasihatleri ilk zamanlar câmide veriyordu.<sup>42</sup> Cumaya devam eden kadınlar da Hz. Peygamber’den çok şeyler öğrenirlerdi. Ümmü Hişâm bint Hârise şöyle der: “Ben, Kâf sûresini Cuma namazlarında Hz. Peygamber’den öğrendim. Çünkü O, her Cuma günü minberde Kâf sûresini okurdu.”<sup>43</sup> Bayram namazlarına ve cenâze namazlarına katılanlar da hem namazlarını cemaatle kılar hem de bir şeyler öğrenirlerdi. Hatta Hz. Peygamber, şer’an özürülü olan kadınların da bayram namazlarına katılmasını isterdi. Kadın sahâbîlerden Ümmü Atiyye bu konuda şunları anlatır:

“Hz. Peygamber, bütün ergen kadınların ve ergenliğe yaklaşan kız çocukların bayram namazına getirilmelerini emir buyurunca biz: “Ey Allah’ın Elçisi! Âdet görenlerimiz de mi gelecek?” diye sorduk. Hz. Peygamber: “Evet, onlar da gelecek.” buyurdu ve herkesin katılması konusundaki emirlerinin gerekçesini şu şekilde

<sup>38</sup> Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, II, 76. Buhârî, Cum’a 13, Nikâh 116.

<sup>39</sup> İbn Sa’id, *et-Tabakât*, VIII, 267; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, VII, 185.

<sup>40</sup> Bkz. Ebû Dâvûd, salât 54; Semhûdî, *Vefâu'l-vefâ*, II, 693.

<sup>41</sup> Bkz. Ebû Dâvûd, Salât 98.

<sup>42</sup> Bkz. Ebû Dâvûd, Nikah 49.

<sup>43</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 436; Müslim, Cuma 51.

açıkladı: "Gelsinler de bayram sabahının kutlu heyecânını soluklasınlar ve yapılacak ibâdet ve duâya şâhit olsunlar."<sup>44</sup>

Ümmü Atiyye, Medîne Mescidi dışında açık alanda kılınan bayram namazında, âdet gören kadınların, arka kısımlarda yer aldıklarını ve cemaatle birlikte tekbir getirdiklerini de haber vermektedir.

H. Peygamber, bayram namazlarında kadınlara ayrıca nasihat eder ve onlardan yoksul müslümanlar için sadaka toplardı. İmâm Buhârî, bu konudaki rivâyetleri "Kitâbü'l-İdeyn"de "İmâmın, bayram günü kadınlara vaaz ve nasihati" bâb başlığı altında toplamıştır.<sup>45</sup>

H. Peygamber'den çok yakın ilgi gören kadınlar, biyolojik yapılarından kaynaklanan ve kendilerini ilgilendiren konularda H. Peygamber'e sorular sormuş ve bu konularda da bilgi sahibi olmuşlardır.<sup>46</sup>

H. Peygamber'in Medîne'de yaptırdığı mescidin arka tarafında kadınlara ayrılan bir bölüm vardı. Kadınlar namazlarını burada kılarlar, H. Peygamber'in sohbetlerini de buradan dinlerlerdi. H. Peygamber'in mihrabı ve minberi ile kadınlar bölümü arasındaki mesafenin uzaklığından dolayı kadınlar, H. Peygamber'in sözlerini iyice dinleyemediklerinden dolayı şikâyet eder ve kendileri için ayrı bir zamanın tahsis edilmesini isterlerdi. Ebû Saîd el-Hudrî, konu ile alâkalı olarak şunları anlatır:

"Kadınlar, "Ey Allah'ın elçisi (sözlerinizi dinleyip iyice anlamak için) erkeklerden bize meydan kalmıyor. Kendiliğinizden bize bir gün ayırınız." dediler. Rasûlullah (s.a.v.) da onlara bir gün tayin etti. Kadınlar, o gün H. Peygamber'in huzuruna geldiler. O da kendilerine vaaz ve nasihat yaptı, yapmaları gereken şeyleri emretti."<sup>47</sup>

Bugün, H. Peygamber'in bu sünnetini yerine getirerek kadınlara özel dersler ve sohbetler yapmanın çok faydalı olacağı kanaatindeyim. Bu dersleri bayan hoca hanımlar yaparsa daha faydalı olur diye düşünüyorum.

#### **H. Peygamber'in Câmî Derslerinde Uyguladığı Metod:**

**Kademeli Öğretim Metodu:** H. Peygamber, insanlara îman esaslarını öğretirken işe başladığı. İman konusunda problemi kalmayanlara Kur'ân-ı Kerim'i ve

<sup>44</sup> Buhârî, İdeyn 20; Ebû Dâvûd, Salât 247.

<sup>45</sup> Buhârî, İdeyn 19.

<sup>46</sup> Bkz. Buhârî, Hayz 9.

<sup>47</sup> Buhârî, İlim 36.

ibâdetleri öğretirdi, muhâtaplarını bilgilendirmek için kademeli bir metod izler, mühim olandan önce ehem olanı öğretirdi.

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'de "Öğretmekte ve okuyup okutmakta olduğunuz kitap sayesinde rabbânîler olunuz."<sup>48</sup> buyurur. Buhârî, Abdullah b. Abbas'tan "rabbânî" kelimesinin tefsiri ile ilgili olarak, "âlim ve fakih olan rabbânîler olun" açıklamasını naklettikten sonra, şu ifadelere yer verir: "Rabbânî âlim, insanlara büyük ilimlerden önce küçük ilimleri öğreten kimsedir."<sup>49</sup> İlimin küçüğünden maksat, konuları açık ve kolay; büyüğünden maksat da konuları ince ve zor anlaşılalıdır. Bu sebeple rabbânî âlim, Hz. Peygamber'in uygulamalarında olduğu gibi insanlara konuları basitten zora, ön bilgiden gâyeye, müşahhasan mücerrede doğru hareket ederek öğretir. Daha rahat anlamaları, zihinlerine iyice yerleştirebilmeleri için , öğretirken ehem-mühim sıralaması yapar.

Hz. Peygamber'in, yaptığı sohbetlerde muhâtaplarının seviyelerini gözeterek, onları kademeli bir şekilde bilgilendirdiğini Cündeb b. Abdullah'ın şu rivâyetinden öğreniyoruz:

"Biz, Rasûlullah (s.a.v.)'in yanında bulunan ergenlik çağında bir grup genç idik. Kur'ân'ı öğrenmeden evvel îmânı öğrendik. Daha sonra Kur'ân'ı öğrendik de onun sayesinde îmânımız arttı."<sup>50</sup>

Bu rivâyetten Hz. Peygamber'in, mescidde ve mescid dışında yaptığı sohbetlerde, dinleyicileri gruplara ayırdığını ve onların seviyelerine göre kendilerini bilgilendirdiğini söyleyebiliriz.

**Soru-Cevap Metodu:** Hz. Peygamber, sohbetlerini canlı yapardı; yani sohbetlerini câzip hale getirirdi. Dinleyenleri bıktırmazdı. Bunun için de her seferinde değişik usuller kullanırdı. Sık sık uyguladığı usullerden biri soru cevap tarzıydı. Kimi zaman, derse başlamadan kendisi bir soru sorar ve dinleyicilerin dikkatini çeker, sonra da sorunun cevabını kendisi verirdi. Kimi zaman, cemaatinin bir soru sormasını bekler ve sohbeti bu sorunun cevabı çerçevesinde yapardı. Kimi zaman da sohbet esnasında sorulan soruları dinler ve cevaplandırırdı. **Her üç tarz için birer rivâyet nakledeyim:**

**Birinci rivâyet:** Hz. Peygamber, ashâbının dikkatini bir konu üzerinde yoğunlaştırmak istediğinde, o konu ile ilgili bir soru sorar, herkesin dikkatini çeker,

<sup>48</sup> Kur'ân-ı Kerim, Âl-i İmrân sûresi, 3/79.

<sup>49</sup> Buhârî, İlim 10.

<sup>50</sup> İbn Mâce, Mukaddime 9.

sonra da sorduğu soruyu kendisi cevaplandırır ve ashâbını bu şekilde bilgilendirirdi. Hız. Peygamber'in bu tarzdaki bir sohbetini Ebû Hüreyre şöyle anlatır:

"Bir gün Rasûlullah (s.a.v.), yanında bulunanlara: "Müflis (iflas eden) kimdir, bilir misiniz?" diye sordu. Ashâb-ı kirâm: "Bize göre müflis, malı ve parası olmayan kimsedir." dediler. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.), şöyle buyurdu:

"Ümmetimin gerçek müflisi, kıyâmet günü namaz, oruç ve zekât sevabıyla gelen, fakat şuna sövdüğü, buna zinâ iftirasında bulunduğu, şunun malını yediği, bunun kanını döktüğü, şunu dövdüğü için iyiliklerinin sevabı şuna buna verilen ve üzerindeki kul hakları bitmeden sevapları biten; kalan haklar için de, hak sahiplerinin günahları kendisine yükletilip sonra da cehenneme atılan kimsedir."<sup>51</sup>

Hız. Peygamber burada, dünyada yaptığı ibâdetlerden elde ettiği sevapları âhirette kaybeden kişileri, dünyada malını ve parasını kaybeden kişilere benzeterek, hem teşbih metodunu hem de soru- cevap metodunu kullanmıştır.

**İkinci rivâyet:** Ebû Mûsâ el-Eş'arî şunları anlatır: "Rasûlullah (s.a.v.), sabah namazını kıldırdıktan sonra biz bulunduğumuz yerlerden kalkar ve onun yanına ve yakınına otururduk. Bir kısmımız Kur'ân'la ilgili, bir kısmımız mirasla ilgili, bir kısmımız da gördüğü rüyâ ile ilgili sorular sorardık."<sup>52</sup>

Bilindiği gibi, bilgiyi elde etmenin yollarından biri de soru sormaktır. Yüce Allah da Kur'ân-ı Kerîm'de "Eğer bilmiyorsanız zikir erbabına sorunuz."<sup>53</sup> buyurarak bu tarzı tavsiye etmiştir. Hız. Peygamber de hayatında bunu uygulamış, ashâbının soru sormasına fırsat vermiş ve sorularını cevaplandırmıştır. Ders ve sohbet devam ederken dinleyicilerden gelen soruları dinlemiş ve bu soruları da hemen anında cevaplandırmıştır. Hatta kendisi hutbe îrâd ederken cemaat soru sormuş, Hız. Peygamber de bu soruların cevabını vermiştir.<sup>54</sup>

Hız. Peygamber, bugün bizim câmilerde yaptığımız gibi monoton ve nutuk benzeri bir konuşma yapmazdı. O, ashâbı ile güzel bir iletişim kurar ve onların beklentilerine cevap verirdi. Onların soru sormalarından asla rahatsız olmazdı. Hem erkeklerin hem de kadınların sorularına cevap verirdi.

Ebû Mûsâ'nın rivâyetinden öğrendiğimize göre, ashâb-ı kirâm efendilerimiz, her sabah namazından sonra Hız. Peygamber'in yakınına oturur ve ona değişik

<sup>51</sup> Müslim, Birr 59; Tirmizî, Kıyâme 2.

<sup>52</sup> el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, I, 159.

<sup>53</sup> Kur'ân-ı Kerîm, en-Nahl suresi, 16/43.

<sup>54</sup> Buhârî, Salât 48.

konularda sorular sorarlardı. Hz. Peygamber de onların bu sorularını cevaplandırırđı. Bu rivâyet bize, Hz. Peygamber'in, mescidde hem ibâdet hem de sohbet ve ders yaptığını, sohbetlerinde de soru- cevap metoduna önem verdiğini gösteriyor. Soru-cevap metodunun, eğitim-öğretimde aktif metodlardan biri olduğu bilinen bir gerçektir.

**Üçüncü rivâyet:** Hz. Câbir b. Abdillâh, Hz. Peygamber'in yaptığı bir konuşma esnasında kadınlardan gelen sorulara cevap verdiğini bildiren şu olayı anlatır:

"Ben, Rasûlullah (s.a.v.) ile birlikte bayram namazında bulundum. Hutbeden önce ezansız ve ikâmetsiz olarak işe namazdan başladı. Sonra Bilâl'e dayanarak ayakta durdu ve Allah'tan korkmayı emretti, O'na itâate teşvik etti. Cemaate vaaz ve nasihate devam etti. Sonra yürüyüp kadınların yanına geldi. Onlara da vaaz ve nasihat etti. Kadınlara şöyle dedi: 'Tasadduk edin, zira çoğunuz cehennem odunu olacaksınız.' Bunun üzerine kadınlar arasından esmer olan birisi kalktı ve "Niçin? ey Allah'ın elçisi!" diye sordu. Hz. Peygamber de bu soruya: "Çünkü sizler, halinizden çok şikâyet eder ve kocalarınızın nîmetine karşı nankörlükte bulunursunuz" diye cevap verdi."<sup>55</sup>

Bu rivâyetlerden, Hz. Peygamber'in, cemaatine özgüven aşıladığını da çıkarabiliriz. Mekkeli veya Medîneli olmayan esmer yani zencî bir hanımefendinin, İtirâz edercesine Hz. Peygamber'e soru sormasından bu sonucu çıkarabiliriz. Gerekli cevabı aldıktan sonra artık konuşmaması da o hanımın seviyesini gösterir.

Kabul etmemiz lazım gelir ki, yapılan sohbetler ve dersler sahâbeyi üstün bir seviyeye çıkarmıştı. İslâm'dan önce hiçbir bilgisi ve kültürü olmayan bu insanların, bu dine gönül vererek ve Hz. Peygamber'in derslerine kulak vererek hangi noktaya çıktıklarını iyi görmek lazımdır. Unutmayalım ki sahâbe, Hz. Peygamber'in sohbetinde pişen bir nesildir.

**Gösterek Öğretme Metodu:** Hz. Peygamber, ashâbının bilmesi gereken hususları onlara hem teorik hem de pratik olarak öğretirdi. En çok da namazın nasıl kılınacağını öğretirdi. Namazı hem teorik hem pratik olarak öğretirdi. Bu konuda Sehl b. Sa'd, şunları anlatır:

"Minber yerine konulunca, Rasûlullah (s.a.v.) minbere çıkıp tekbir aldı. Cemaat de tekbir aldı. Kendisi minberde olduğu halde rükûya vardı. Sonra cephesi kibleye dönük olduğu halde minberden indi ve hemen minberin dibinde secde yaptı.

---

<sup>55</sup> Müslim, İdeyn 4; Dârimî, Salât 224.

Tekrar minbere çıkıp cemaate yöneldi ve şöyle buyurdu: “Ey insanlar! Benim namazımı öğrenesiniz diye ben böyle yaptım.”<sup>56</sup>

Sehl'in anlattığı bu olay, mescide minber yapıldıktan sonradır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber, ilk zamanlar hutbelerini bir hurma kütüğünün üzerinde okurdu. 7/628 yılında, mescide üç basamaklı bir minber yapıldıktan sonra Hz. Peygamber, hutbelerini yeni minberinde okumaya başladı. Hz. Peygamber, bu minberde hem hutbe okur hem de cemaatini görsel şekilde eğitir ve bilgilendirirdi.

Mescidde, ashâbına bu şekilde namaz ta'limi yapan Hz. Peygamber, cemaatin namaz kılmasını takip eder, gördüğü yanlışlıkları düzeltirdi. Bu şekildeki öğretme daha etkili olurdu. Çünkü öğretilen şahıs tek kişidir. Hem öğreten hem de öğrenen konuya yoğunlaştığı için etkisi yüzde yüzdür. Hz. Peygamber'in böyle bir yanlış düzeltmesini Ebû Hureyre'den dinleyelim:

“Rasûlullah (s.a.v.), bir gün mescide girdi. Onun arkasından bir adam da girerek namaza durdu. Namazını bitirdikten sonra Rasûlullah'ın yanına gelip selam verdi. Rasûlullah onun selâmını aldı ve kendisine şöyle dedi: Dön ve namazını yeniden kıl, çünkü sen namaz kılmadın. O adam da dönerek evvelce kıldığı gibi namazı tekrar kıldı ve Rasûlullah'ın huzuruna gelerek selam verdi. Rasûlullah, bu adamın selâmını aldıktan sonra “dön de namazını yeniden kıl, çünkü sen namaz kılmadın.” buyurdu ve bunu üç kere tekrarladı. Bunun üzerine adam: “Seni hak din ile gönderen Allah'a yemin ederim ki ben, bundan daha iyisini beceremiyorum; bana öğret.” dedi. Rasûlullah da “Namaza kalktığın zaman tekbir al, sonra kolayına geldiği kadar Kur'ân oku, sonra rükû et ve uzuvların yatışınca kadar rükûda kal. Sonra başını kaldırarak iyice doğrul. Sonra secdeye vararak uzuvların yatışınca kadar secde et. Sonra başını kaldır ve uzuvların yatışınca kadar otur ve bunu bütün namazlarında böyle yap” buyurdu.”<sup>57</sup>

Hz. Peygamber, hem mescidde yaptığı sohbetlerde hem de mescid dışındaki sohbetlerinde çok güzel metodlar kullanmıştır. O, dinleyicilerine ve çevresindekilere değer verirdi. Onlara çok güzel nasihatler yapardı, güzel kıssalar anlatırdı. Dinleyicisini usandırmaz ve bıktırmazdı. Konuşmasını teşbihler, temsiller ve nüktelerle süslerdi. Dinleyiciler, bıkmadan ve usanmadan kendisini zevkle dinlerlerdi. Onlar, Hz. Peygamber'in sohbetinden öyle zevk alırlar ve bu sohbetleri öyle can

---

<sup>56</sup> Buhârî, Salât 18.

<sup>57</sup> Müslim, Salât 45.

kulağı ile dinlerlerdi ki, görenler onları taş kesilmiş zannederlerdi. Onlar, o andaki durumlarını bize: “Sanki başımızın üzerinde bir kuş var da kıpırdasak uçurecek zannederdik.”<sup>58</sup> şeklinde anlatırlar. Hz. Peygamber, mescide devam eden herkese birşeyler söyler, herkesle yeri ve zamanına göre özel ilgilenirdi. Özel soru soranlara ayrıca cevap verir, onları merak ettikleri konularda bilgilendirirdi. Mescidde yapılan derslerden herkes alımgücüne göre birşeyler alırdı.

### **Sonuç**

Peygamberler yüce Allah tarafından seçilmiş ve insanlara gönderilmiş öğretmenlerdir. Onlar, bağlılarını her yerde yetiştirmiş ve bilgilendirmişlerdir. Son peygamber olan bizim peygamberimiz Mekke’de Dâru’l-Erkâm’da, Medîne’de de mescidde yaptığı sohbetler ve dersler ile bir sahâbe nesli yetiştirmiştir. Sahâbe, mescidde yapılan bu derslerden istifade etmek için, susuz kalan insanların bir su kaynağına akın ettikleri gibi mescide koşmuşlar ve burada yapılan derslerden yararlanmışlardır. Bilindiği gibi, Hz. Peygamber hicretten sonra Medîne’nin yerlisi olan ensâr ile Mekke’den Medîne’ye hicret eden muhâcirleri birbirine kardeş yapmıştı. Geçici bir süre muhâcirler, ensâr kardeşlerinin evlerinde kalmışlar ve onların işlerinde birlikte çalışmışlardı. İki kardeş, kendi aralarında iş bölümü yapar, biri iş için hurma bahçesine gider diğeri de Hz. Peygamber’i dinlemek için mescide giderdi. Akşam olunca, evde bir araya gelirler, mescide giden Hz. Peygamber’den dinlediklerini işe giden kardeşine anlatır ve onu bilgilendirirdi. Ertesi gün olunca gidecek yerleri değiştirir akşam yine bir araya gelir ve Hz peygamber’in anlattıklarını müzâkere ederlerdi. Mescide uzak yerlerde oturanlar da böyle yapar, nöbetleşe mescide giderek hem Hz. Peygamber’in sohbetlerinden yararlanırlar hem de dünyalık işlerini aksatmadan yürütürlerdi.<sup>59</sup>

Hz. Peygamber’in en büyük eseri, sahâbe neslidir. O, kendini iyi anlayan ve kendini gerçekten temsil eden bir nesil bırakmıştır. Böyle bir nesli yetiştirmek kolay değildir. Zâten peygamberler de hiçbir zaman kolayla tâlip olmamışlardır. Onlar, zoru başaran önderlerdir. Bize düşen, insanı yetiştirirken onları örnek almaktır.

Hz. Peygamber, hicretten sonra Medîne’de inşâ ettiği mescidi bir ibâdet mekânı yapmakla birlikte bir eğitim-öğretim merkezi haline getirdi. Orada kurduğu ders ve sohbet halkaları ile örnek bir nesil yetiştirdi. Kendisine gelen vahiyleri orada

---

<sup>58</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet 23.

<sup>59</sup> Bkz. Buhârî, İlim 28.



duyurur, ashâbına orada Kur'ân öğretir, sorulan soruların cevabını orada verir, cemaatini orada yetiştirirdi. Sahâbe, namaz vakitlerinin dışında da mescide devam eder, kendi aralarında ilim, sohbet ve zikir halkaları oluşturlardı. Hz. Peygamber de gelir bu halkaların hepsini ziyâret eder ve Kur'ân'ı okuyan ve öğrenenlerin halkası olan ilim halkasına katılırdı.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 160.

## HATIRALARLA SIBYAN MEKTEPLERİ

Doç. Dr. Abbas ÇELİK\*

### ÖZET

“Sıbyan Mektepleri” geleneksel öğretim kurumlarımızdan biridir. Bu kurumlar, başta dini bilgiler olmak üzere temel eğitim veren yerlerdir. Çocuk buraya giderek imân, ibadet ve ahlâk bilgilerini alır. Bu okulların gelenekselleşmiş bir öğretim şekli vardır. Okula başlama, dersler ve okul disiplini gibi hususlar bu kurumlarda benzer uygulamalara sahiptir. Bütün yapılanlara bakıldığında bu uygulamaların bir eğitim değerine sahip olduğu görülür.

**Anahtar Kelimeler:** Sıbyan Mektebi, eğitim-öğretim, disiplin, mektebe başlama

### ABSTRACT

#### **Children Schools with Memories**

“Sıbyan Mektepleri/Children Schools” are one of the our traditional instruction institutions. These institutions are basic education places, first of all religious informations. Children learns belief, worship, and moral information by coming there. Training of the school has a traditional teaching way. Beginning of the school, lessons and school discipline etc. have a similar applications in these institutions. Consequently, these applications to have been dealt with educational value.

**Key Words:** Sıbyan Mektebi, education- instruction, discipline, beginning of the school

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğretim Üyesi.

## 1. Giriş

Yetişkinler kendilerine daha öncekilerin aktardığı kültür değerlerini yeni yetişen nesillere aktarırlar. Kültürün aktarılması işi ailede başlar, okul ve hayatın diğer alanlarıyla devam eder. Toplum değerlerinin aktarılmasında okulun önemi inkar edilemez.

Dinî değerler kültürel değerlerin en önemlilerinden biridir. Sıbyan mektepleri geçmişte temel dinî değerlerin çocuklara aktarıldığı bir öğretim kurumudur. Çünkü bu mekteplerde aktarılan değerlerin başında bilhassa bunlar yer almaktadır.

İslâm'ın ilk dönemlerinden beri çocukların eğitim ve öğretimiyle ilgilenilmiştir. Hicretten bir asır sonra çocukların öğretimi için oluşturulmuş okulların ortaya çıktığı görülmektedir. İslâm dünyasında ortaya çıkan ve çocuklara yönelik öğretim yapan ilk kurumun adına "küttab" denmiştir. Türkler Müslüman olduklarında bu kurumları hazır buldular. Çocuklarını bu okullara göndererek gerekli bilgileri almasını sağladılar. Türkler bu yerlere "mektep" adını verdiler.

Osmanlılar döneminde adına "daru't-ta'lim, taş mektep, mahalle mektebi, sıbyan mektebi" gibi adlar verilen bu okulların çok yaygın olduğu bilinmektedir. Her Müslüman aile, çocuğunu bu okullara göndermeyi bir dini vecibe olarak kabul etmiştir. Çünkü çocuk dini yaşantısını sürdürebilecek temel bilgileri almak durumundadır. Adına daha çok sıbyan mektebi denen bu kurumlar temel dinî bilgilerin verildiği yerlerdir. Çocuklar bu okulda Kur'an'ı Kerim'i okumayı, ibadette yeteri kadar okuyacağı sure ve dua ezberler ve adına genel bir ifadeyle ilmihal denen İslâm'ın iman, ibadet ve ahlâk esaslarını öğrenirdi. Sıbyan mekteplerinde bunlara ek olarak yazı öğretildiği de olurdu.

Uzun yıllar çocuk eğitimi için yegane kurum olma özelliğini koruyan bu okullar, 1924 yılına kadar varlıklarını resmen sürdürmüşlerdir.

Bu çalışmada sıbyan mekteplerindeki olup bitenler, bu okullara gidip, burada yaşadıklarını daha sonra yazıya dökenlerin anlattıklarına dayanarak verilecektir. Böylece bu öğretim kurumları ile ilgili bilgiler, özel yaşantılar aracılığı ile daha ayrıntılı bir şekilde, ortaya konmaya çalışılacaktır.

## 2. Sıbyan Mekteplerinin Fiziki Yapısı ve Konumu

Sıbyan mektepleri her mahallede bulunurdu. Bu mekteplerin diğer adının 'mahalle mektebi' oluşu bundan dolayıdır. Ayrıca taş mektep de denirdi. Bu adı almasının sebebi de yapıldığı inşaat malzemesindendi. Sıbyan mektepleri genelde

bir camii yakınında ya da camii müştemilatı içerisindeydi. Bunlar medrese, türbe ve imaret gibi yapılardan oluşmaktaydı. Genelde bir vakıf tarafından maddi ihtiyaçları karşılanırdı. Sıbyan mektebi içinde bulunduğu grubun mimari özelliklerini taşırdı. Yahya Kemal Beyatlı'nın gittiği mektep, Üsküb'ün bir tepesi üzerindeki Sultan Murat Camii'nin hemen arkasındaydı<sup>1</sup>. Sıbyan mekteplerine özel adlar verildiği de olurdu. Muallim Naci'nin okuduğu mektebin adı 'Fezziye' idi<sup>2</sup>. Mektepler genelde buldukları mahallenin adını alırlardı.

### 3. Sıbyan Mekteplerinde Öğretime Başlama

Okula genelde beş-yedi yaşlarında sonbahar mevsiminde başlanırdı. Çocuğun okula gönderilmesi kararı okula başlama şenliklerine kadar çocuktan saklanırdı. Bunu hem çocuğa sürpriz yapmak hem de çocuktaki okul ve hoca korkusunu bastırmak için yaparlardı. Çocuktaki hoca korkusu bilindiğinden, okula başlayacağı zamanlarda mahallenin mektep hocası okula başlayacak çocukla özel iletişim kurarak bu korkuyu yenmesi için ona yardımcı olurdu<sup>3</sup>.

Mektebe başlama törenleri ailelerin sosyoekonomik durumuna göre değişirdi. "Aile fakir ise çocuk aile büyüğü birinin elini tutarak okula götürmesi ve hocaya teslim edilmesiyle tamamlanırdı. Aile büyüğü hocaya çocuğun öğretiminde dikkatli olması istihramında bulunurdu. Orta halli aileler çocuklarını giydiren; çocuk erkek ise fesi, kız ise saçlarına elmas, inci gibi süslemeler, boynuna şal ve kılaptanlı bir cüz kesesi takılırdı. Akraba ve dostlarla birlikte mektebe gidilir, çocuk derse başlatılırdı. Hocanın duasından sonra mektepteki çocuklara ikişer; üçer, hoca, mubassır ve kalfaya birkaç mecidiye mendile bağlı olarak takdim edilirdi. Eğer çocuk zengin aileye mensup ise mektebe 'Amin alayı' ile başlanırdı. Mektebe başlama töreninden önceki Cuma günü, küçüğün manevî kudretine gönülden inanılmış bir velinin türbesini ziyaret etmesi, ihmal edilmez, adetlerdendi. Bu veli, çoğu zaman, İstanbul için Eyüp Sultan'dı. Anadolu'nun en uzak kasabalarında, sadece Anadolu'da değil, üç kıta üzerine yaygın imparatorluğun her köşesinde, manevî kudretine gönül bağlanmış Tanrı Erenleri vardı. İlim irfan hayatına başlayan yavrunun bunlardan birisinin

<sup>1</sup> Yahya Kemal , Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım, İstanbul Fetih Cemiyeti, 3. Baskı, İstanbul, 1986, s. 21.

<sup>2</sup> Muallim Naci, Ömer'in Çocukluğu, Haz. Osman Sevir, Bilge Kültür Sanat Yayınları, No: 146, İstanbul, 2005. s. 31.

<sup>3</sup> Ahmet Rasim, Falaka, Hamid Matbaası, İstanbul, 1927. s. 12.

türbesine giderek, bilgi aşkına sahip olması, cehaletten kurtulması, ilmüne değer verilen insan olması duası, ilk ders gününün ilham huzuru idi<sup>4</sup>.

Zengin aileye mensup çocuk okula başlayacağında mektep hocasına bilgi verilir. Hoca da mektep çocuklarına ertesi gün "Amin" töreni olacağını haber verir, güzel elbiselerini giyerek mektebe gelmelerini tembihlerdi. Amin alayı mektep çocukları ve "ilahiciler" adı verilen 9-10 kişilik öğrenci grubundan oluşmaktaydı. İlahi grubu özel olarak yetiştirilir belli günlerde görevlerini yerine getirirlerdi. Bunlar mektep kortejinin en önünde üçer kişilik sıra halinde bulunurlardı. Bunların arkasında "Aminci" adı verilen rengarenk elbiseli, ikişer ikişer sıralı mektep öğrencileri yürüyerek okula başlayacak çocuğun evine giderlerdi<sup>5</sup>.

"Mektebe başlama töreni aile için sayılı günlerdendi. Merasime bütün aile fertleri davet edilirdi. Çocuk giydirilir, kuşatılır, fesine elmaslar, nazar takımları takılırdı. Boynuna sağ omuzdan sol tarafa kıymetli bir şal bağlanır, sol omuzdan sağ tarafa hamaili olarak kadife üzerine sırma işlemeli cüz kesesi asılırdı. Bu cüz kesesine ailenin en değerli manevî hatırası olan En'am-ı Şerif konurdu. Çocuk evden çıkarken, büyüklerin ellerini öper, hayır dualarını alırdı. Anneler için bugün, en mutlu gündü.

Mektep alayı görüldüğünde çocuk dışarı çıkardı. Orada onu bekleyen fenerlerle süslü faytona binerdi. Ara sıra başını çevirip arabasını takip edecek çocuklara karşı çocuksu bir gururla kurur dururdu. Mektebe başlayacak çocuk bir tane ise yanı başına akrabadan yahut konu komşudan birinin aynı yaşta bulunan çocuğu, karşısına da aile fertlerinden biri otururdu. Sonra araba hareket eder ve gayet ağır bir yürüyüşle sevk edilirdi.

Arabanın hareketiyle (ilahici başı) alayın önüne geçer ve çocukluğa mahsus dik bir sesle ilahiye başlardı. İlahici başı çocukların en çok makam aşinası virde aşinası olduğu için koronun yönetimi ona aitti. Binaenaleyh kah birinci sıranın sağ tarafında bulunur kah en öne geçip arka arka yürürdü. İlahilerin her iki mısrasında ilahiciler durur ve aminçiler (Amin) diye bağırdı<sup>6</sup>.

Mektebe başlama törenlerinde bir başka binek Midilli cinsi, küçük boylu bir attı. Atın eğeri sırma ve haşalarla bezenirdi. Atın yanında iki hizmetli bulunurdu.

<sup>4</sup> Cemal Kutay, "Mektebe Başlarken", Sohbetler, Sayı: 3, Şubat, 1969, s. 96-101.

<sup>5</sup> Tahiru'l-Mevlevi, "Mektebe Başlama Merasimi", Mahfel, Mahfel Mecmua-i İslâmiyesi, Dinî, İlmî, Edebî, İçtimaî, C.4, Sayı: 42, Rebiu'l-Ahir, 1342, s. 113, 114. Ahmet Rasim, a.g.e., s. 48, 53, 57-59.

<sup>6</sup> Kutay, a. g. m., s. 101

Bunlar atı sağından solundan tutarlardı. Başında elmasları, boynunda şalı, cüz kesesi ile, önde bir rahle üzerine çocuğun mektep minderi konulurdu. Mektebin bevvab adı verilen hademesi rahleyi, yani üzerinde çocuğun kitabını, defterini koyacağı sırayı başına alır, bevvabın omzuna birkaç arşın mintanlık kumaş asılırdı. Arkada, mektebin baş kalfası yürürdü. Baş kalfa bilhassa okula yeni başlayan çocuklar için en önemli kişi idi. Ailelerin, ev çatısının altından yeni çıkan yavrularına hususi ilgi göstermesi için baş kalfaya rica ve hediye vermeleri, adeta gelenekleşmişti.

Çocukların temiz kalbi ile dilenen dilekler Allah katında kabul olacağı inancından dolayı, vatanın huzur ve sükunu için dua edilir, şiirler okunurdu. Bunlar hep ilahi şeklinde okutturulurdu. Alayı izleyenler duaya iştirak eder, Allah zihin açıklığı versin, inşallah memlekete, devlete, ailene hayırlı, alim, fazıl, büyük adam olursun niyazı esirgenmez, maşallah denilir, alayın önündeki aile reisi tebrik edilirdi.

Sivastopol harbi sırasında bestelenmiş bir şiir uzun zaman ilahiler arasında söylenegelmiştir. Bu rengarenk ve pür ahenk alayın geçtiği cadde ve sokaklardan geçenler durur, kahvehanelerde oturanlar kalkar, dükkanında çalışanlar işini bırakır, evinde çalışanlar meşguliyetlerini terk eder; pencerenin önüne ve kafesin arkasına koşar, gözlerinde sevinç gözyaşları, dudakları manevi tebessümle dolu olarak alayın geçişini seyredirdi. Seyredenler kendi çocuklarının da böyle bir törenle okula başlaması için gıpta ederdi. Seyreden çocuklar da mekteplerine böyle başlama arzusu duyardı.

Amin alayı önceden alınmış karar doğrultusunda bazı mahalleleri dolaşıp gezindiği yerlerde öğrenme arzusunu yenileyip, artırdıktan sonra döner; toplantı evinin kapısı önünde durur, orada da ilahiler okunup (Gülbank) denilen dua yapılırdı<sup>7</sup>.

Amin alayı eve döndüğü sırada evde önemli kişilerden ve aile fertlerinden oluşan misafirlere şerbet ve kahve dağıtılırdı. Sonra çocuk köşede oturan mektep hocasının önüne götürülür, diz çöktürülürdü. Yıldızlı elifbadan alfabe ile birlikte hilaller de öğretimin ayrılmaz araçlarındandı. Hilaller pirinç, bafon (alüminyum), gümüş hatta altından yapıлып zenginlik düzeyine göre her çocuğa bunlardan alınırdı. Çocuklar bunları harfleri takip için kullanırlardı. Hoca efendi 'eüzübesmele'den sonra "Ya Rabbi kolaylaştır, güçleştirme. Ya Rabbi öğretimi hayır ile tamamlat" mealindeki "Rabbi yessir" duasıyla öğretime başlar, harfleri, heceleri ve noktalarla hareketleri sırasıyla okuyup okuttuktan sonra (Ya Rabbi ilmimi artır) manasındaki duayla dersi

---

<sup>7</sup> Tahiru'l-Mevlevi, a. g. m., s. 115.

bitirirdi. Sonra mürekkebe bandırılmış bir parça şeker yalattırılırdı. Hocanın duasından sonra baba girişi 'eti senin kemiği benim' ifadesiyle başlayan kısa bir konuşma sonrası öğrenciyi hocaya teslim ederdi<sup>8</sup>.

Bu işlemlerden sonra amin alayı mektebe dönerdi.

"Alay, mektep kapısına varınca ilahici başı olan güzel sesli çocuk:

Allah, Allah bir Allah,  
Ahlâk, iman ver Allah,  
El açtık, dua ettik,  
Akıl, izan ver Allah.

Hu diyelim, huuu diye "gülbank\*" çeker, bütün çocuklar bir ağızdan huuu diye iştirak ederler, küçüğün aile büyüğü elinden tutarak, Hoca Efendinin huzuruna götürür, elini öptürürdü". Aile, kendi imkanlarına göre hazırlattığı yemeği tablalar içinde okula gönderir, yeni öğrencinin arkadaşlarına ikram ederdi<sup>9</sup>.

Amin töreni bir seyirlik faaliyet olarak algılanırdı. Bu tören sırasında mektepte okuyan çocukların yakınları ve mahalle sakinleri seyir için mektebe kadar gelip yapılanları izlerlerdi<sup>10</sup>.

#### 4. Sıbyan Mekteplerinde Eğitim-Öğretim

Sıbyan mektepleri genelde tek sınıftan oluşmaktaydılar. Fakat iki sınıflı olanlar da vardı. Dershane geniş dört köşe bir divanhane, arkasında tabanı divanhaneye göre biraz daha yüksek mihrap biçiminde camekanlı bir sofası vardı. Dershane çocuklar yerde minder üzerinde diz üstü otururlardı. Önlerinde üzerine alfabelerini koydukları rahle ya da sıra bulunurdu. Dershaneler genelde mahalleden mahalleye değişen öğrenci sayısına sahipti. Çoğunlukla bu sayı yirmi beş-otuz öğrenciden oluşmaktaydı. Bazı mekteplerde üst tabaka çocukları dershanein farklı bir yerinde otururlardı<sup>11</sup>. Sofada hocanın rahlesi ve pöstekisi seriliydi. Hocanın rahlesi üzerinde divit, kitaplar ve sopalar vardı. Sıbyan hocaları genelde yaşlı olurlardı. Ölen hocanın yerini bu işi yapabilecek çocuğu varsa o doldururdu. Yoksa yeni bir muallim tayin edilirdi. İki sınıflı mekteplerin bir sınıfı diğerine göre daha üst seviyedeydi. Üst

<sup>8</sup> Kutay, a. g. m., s. 102.

\* Gülbenk olarak da söylenir. Yüksek sesle hep bir ağızdan okunan şey veya söylenen söz demektir.

<sup>9</sup> Beyatlı, a.g.e., s. 23, 24; Halit Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul Matbaacılık ve Nakliyat T.A.Ş., İstanbul, 1936, C. I, s. 2; Cemal Kutay, a. g. m., s. 96-103.

<sup>10</sup> Ahmet Rasim, a. g. e., s. 53.

<sup>11</sup> Beyatlı, a. g. e., s. 24, 25.

düzeydeki sınıfı muallimi evvel, diğerini muallim-i sani idare ederdi. Sıbyan muallimleri başlarına yeşil sarık sararlardı. Tek sınıflı mekteplerde muallim-i sani yerine kalfalar bulunurdu. Kalfalar oradan oraya koşar, her tarafa yetişir, karalamaları yoklar, rengarenk yaz-sil kâğıtlarını mühürler, çocuklar derslerini ezberlemezler de işi oyuna çevirirlerse kulaklarını çekerlerdi. Kalfalar eve gidip gelmede çocuklara yardımcı da olurlardı. Kıdemli öğrencilerden kalfaya yardımcı seçildiği de olurdu<sup>12</sup>. Mekteplerde bir de mubassır bulunurdu. Bu kişiye günümüzdeki güvenlik görevlisi adı verilen görevli olarak bakılabilir. Bir de yukarıda da geçtiği gibi hizmetli görevini yapan bevrap bulunmaktaydı.

Derslere sabah erkenden başlanırdı. Öğle yemeği için ara verilir ve ikinci sonrasında derslere son verilirdi. Dersler Kur'an'ı Kerim'i okuma ve bazı sureleri ezberleme üzerinde yoğunlaştırılırdı. Öğrenciler devamlı sallanarak aldıkları dersi hep bir ağızdan teganni ile okurlardı. Sesler kulakları rahatsız edecek bir tondaydı. Hep bir ağızdan 'vav' üstün 've' diyerek derse hazırlanırdı. Dersini dinletmek isteyen talebe, önce kalfaya dersi dinlettikten sonra hocanın önünde otururdu. Cüzünü yahut yaprağını hoca efendinin önündeki sıranın üzerine koyardı. Kalfa da onun yanı başına gayet tetik bir şekilde diz çökerdi. Çünkü talebe yanıldıkça mutlaka değnek kalfanın omzuna inerdi.

Mektepte okumaya geçmek önemliydi. Alfabe tamamlandıktan sonra Kur'an okumaya Amme Cüzünden başlanırdı. Okulda Kur'an-ı Kerim'e saygı öğrenciye öğretilen ahlâkî davranışların önemlilerinden biriydi. O, ele alınacağında ve yerine koyulacağında öpülüp alına götürülürdü. Bu hareket üç kere tekrar edilirdi. Bu okumada fergab\* faslı, güç devrenin bitmesi demektir. Çocukların bu kısma gelmesini ilgi ile takip eden kalfa, yani bugünkü anlamıyla yardımcı öğretmen, "küçük öğrencisi fergap der demez, başındaki fesini çıkarır veya öğrencinin fesi arkadan bir öğrenci tarafından kapılırdı. Sırmalı cüz kesesini başından geçirir, bir elinden kendisi, bir elinden bevrap tutarlar en kalabalık yerlerden geçirerek evine götürürlerdi. Başında sırmalı cüz kesesi ile mini mini yavrunun adeta büyümüş, alim tavrı içinde geçtiğini görenler dururlar, maşallah derler, severler, hayır dua ederlerdi. Evde ise bir sevinç bir haykırmalar, gözyaşlarına sarılı neşe sesleri arasında yavru kucaklanır, sevilir, kalfaya, bevvaba bahşişler, himmetinin minneti olarak armağanlar gönderilir, aile reisi

<sup>12</sup> Muallim Naci, a. g. e., s. 35, 36, 42; Uşaklıgil, a. g. e., s. 23; Beyatlı, a. g. e., s.24, 25.



bütün emeği geçenlere ayrıca teşekkür ederdi<sup>13</sup> ". Sıbyan mekteplerinde ders düzeyine göre üç aşmalı öğrenci grupları vardı. İlk grup henüz okumaya geçmemiş "elifbacılar", ikinci grup okumayı sökmeye çalışan "cüzcüler" ve son grup okumaya geçmiş "Mushafçılar" dan oluşmaktaydı<sup>14</sup> . Ayrıca mekteplerde hafızlığa çalışan öğrenciler de vardı.

Kur'an öğretiminin ileri safhalarında tecvit okutulurdu<sup>15</sup>. Kur'an öğretimi hatim yapılarak (Kur'an-ı Kerim'i baştan sona kadar okuma) son bulurdu<sup>16</sup>. Okul değiştirme durumunda öğrenci yeni okulun hocası tarafından test edilir ve gösterilen ders yerine uygun bir seviyede ise öğrenci derse kaldığı yerden devam ederdi<sup>17</sup>.

Hem Beyatlı hem de Uşaklıgil hatıralarında bu mekteplerde Türkçe ders görmediklerini söylüyorsalar da belki bu ifade kitap olarak doğru olabilir. Fakat sözlü olarak bilhassa Perşembe günü öğleden sonra ilmihal bilgileri verilir, namaz sureleri ezberlenir ve mektep ertesi günü bir gün öğrenime ara verirdi. Beyatlı mektepte peygamberlerle ilgili bilgiler aldığını bizzat ifade etmektedir. Bu bilgiler ilmihal\* bilgileridir. Belki o mektepte çocukların ellerine Türkçe ilmihal kitapları verilmemektedir. Ama çocuklar için hazırlanmış çok sayıda ilmihalin varlığı bu kitapların mekteplerde öğrencilere okutulduğunun kanıtı olsa gerekir.

Muallim Naci, evinde ağabeyi tarafından İlmihal okutturulduğunu söylemektedir. Ayrıca bir ilmihalin bizzat adını da vermektedir. Birgivî Risalesi adını taşıyan bu risale çocuk mekteplerinden ziyade halk için hazırlandığı söylenebilir. Çocuk ilmihallerinden biraz daha genişçedir. Bu durum okulda verilen bilgilerin pekiştirilmesi olarak da yorumlanabilir. Belki bazı mekteplerde ders kitabı olarak da

<sup>13</sup> Muallim Naci, a. g. e., s. 47.

<sup>14</sup> Ahmet Rasim, a. g. e., s. 104, 105.

\* 'Fergab' ifadesi 'İnşirah Suresi'nin son ayetinin son kelimesinden alınmıştır. Okuma düzeyindeki çocuk Alfabeyi bitirip harfleri ve hareketleri tanıdıktan sonra, okumaya geçerdi. Okuma metni Kur'an-ı Kerim'den seçilirdi. Çocuk 'Amme' cüzünden başlayarak hatimle son bulan bir okuma süreci yaşardı. Okumaya tam geçiş, Amme cüzünde bulunan İnşirah Suresinin bitirilmesi olarak kabul edilirdi. Bu aşamada yukarıda anlatılan tören yapılırdı.

<sup>15</sup> Kutay, a. g. m., s. 103-104; Uşaklıgil, a. g. e., s. 24.

<sup>16</sup> Muallim Naci, a. g. e., s. 32.

<sup>17</sup> Ahmet Rasim, a. g. e., s. 45.

\* O dönemde çocuklar için yazılmış çok sayıda ilmihal kitapları bulunmaktadır. Bunlardan birini kaynak olarak, çocuklara öğretilen ilmihal konularını burada vermek istiyorum:

Allah'a İman, Peygamberlere İman, İman ve İslâm, Din ve Millet, İmanın Farzları, İslâm'ın Binası, E'fal-ı Mükellefin (Farz, Vacip, Sünnet, Müstehap, Mubah, Haram, Mekruh, Müfsit.), İtikat ve Amel, Abdest (Farzları, Sünnetleri, Mekruhları, Müfsitleri.), Gusül ( Farzları, Sünnetleri.) Namaz (Farzları, Vacipleri, Sünnetleri, Mekruhları, Müfsitleri.), Zekatın Farzları, Haccın Farzları, Orucun Farzları. Bkz. Halil, Fevaidu'l-Etfal, İstanbul, 1312 (1895).

kullanıldığı da olmuştur. İlmihal, her Müslüman ailenin kitap dolabında bulunan önemli kitaplardan biridir.

Sıbyan mekteplerinde ya da bu sırada yazı dersleri de verilmektedir. Bu ders Hüsn-ü Hat olarak adlandırılmaktadır. Verilen bilgilere bakıldığında çeşitli yazı türleri öğretilmektedir. Muallim Naci mektepte sülüs yazı çalışması yaptığını söylemektedir<sup>18</sup>.

Mektepte muallim tek hakimdir. Onun dediğinden başka bir şey olması mümkün değildir. Muallim hem sayılan hem de korkulan biridir. Her zaman eli öpülür, saygı ifade eden davranışlar gösterilirdi. İlk başta rahlesi üzerindeki sopa, yanı başında duvara asılı falaka onun heybetini artıran görüntülerdi. Sınıf disiplinini sağlama da onun işidir. Bunun için çeşitli yollar denerdi. Bunların başında azar, kulak çekme, sopayla vurma ve falakaya yatırma gelirdi. Öyle zannedildiği gibi falaka tek ceza yolu değildi. Çok aşırı yaramazlık durumlarında ve büyük öğrencilere uygulanırdı. "Uygulanış şekli, ayakların bağlanarak yukarıya kaldırılması ve sopa ile ayak tabanlarına üçer kere şiddetlice vurulması şeklindeydi. Fakat bu cezanın uygulanışı hocadan hocaya değişmekteydi. Falakanın olumsuz davranışları caydırıcı olma bakımından etkili olduğu da ifade edilmektedir. Ahmet Rasim falakanın farklı şekillerde uygulandığını söylemektedir. Hafifi mest veya potin üzerine, az ağırı çorap, ağırı yalın ayak, daha ağırı ıslak ayak ve pek ağırı da zincirli falakadan ibaretti<sup>19</sup>".

Yukarıda da değinildiği gibi kalfalar da kulak çekme gibi cezalar verebiliyordu<sup>20</sup>. Okula devam çok önemliydi. Devamsızlık eden öğrenci ertesi gün mektebe gitmekten korkardı. Çünkü hocanın konuyla ilgili olarak kendini sorgulayacağını bilirdi<sup>21</sup>.

Mektebe üç-dört sene devam edilirdi. Cuma günleri ve dinî bayramlarda mektep tatil edilirdi. Ramazan ayı boyunca mektep uzun tatile girerdi. Burada çok dikkat çekici bir durum var. Okula başlama, okumaya geçme dönemlerinde bazı törenler yapılmasına rağmen hatıralarda mezuniyet törenlerinden hiç bahsedilmemiştir. Önceki törenlerin olması bir bitirme töreninin olacağını hatıra

<sup>18</sup> Muallim Naci, a. g. e., s. 31, 32, 37.

<sup>19</sup> Ahmet Rasim, a. g. e., s. 112.

<sup>20</sup> Beyatlı, a. g. e., s. 24, 25, 26; Muallim Naci, a. g. e., s. 33, 39.

<sup>21</sup> Muallim Naci, a. g. e., s. 34.

getiriyorsa da eldeki bilgilerde buna rastlanmamıştır. Çocukların yaz mevsiminde okula gitmeyerek ailelerine yardımcı olurlardı<sup>22</sup>.

Sıbyan mekteplerinde bazı günlerde kır gezilerinin yapıldığı görülmektedir. Bunlardan biri hıdrellez gününde yapılırdı. Çocuklar evlerinde kuzu, dolma, pilav ve tatlı yaptırılırdı. Bunlar gezi yerine götürülür, mektep arkadaşlarıyla birlikte yenirdi. En iyi sofralar hoca, kalfa ve hoca yakınlarına sunulurdu. Bazı mekteplerde bu yiyecekler mektep vakfı tarafından öğrenciye verilirdi. Yemek öncesi ve sonrasında öğrenciler diledikleri gibi oyun oynayarak gezinin tadını çıkarırlardı<sup>23</sup>. Bir de bazı mekteplerde senede bir kere yine mektep vakfı aracılığı ile bir giysi bohçası da verilirdi. Bu bohçada takke, entari, don, örme kuşak, çorap ve merküp (Ayakkabı) bulunurdu<sup>24</sup>. Hatıralardan anlaşıldığı kadarıyla öğretim masrafı olarak velilerden bir şey istenmemekteydi. Çünkü mekteplerin finansını vakıflar üstlenmiş durumdaydı. Ama çeşitli bahanelerle mektep görevlilerine hediyeler verilirdi\*. Ayrıca kutsal gün ve gecelerde hocalara tepsilerle baklavalar hediye olarak gönderilirdi<sup>25</sup>.

Öğrenciler muallimlerden çok korksalar da onlara şaka yapmaktan geri kalmazlardı. Hoca Abdest için dışarı çıkınca öğrenci yakalamış olduğu bir kuşu sıranın üstündeki hoca kavuğunun altına koyardı. Hoca dönüşünde kavuğu kaldırıncı kuş uçar hoca sinirlenirdi<sup>26</sup>.

## 5. Sonuç

Müslümanlar çocuklarının temel dini bilgiler almasını bir dinî görev olarak algılamışlar ve önem vermişlerdir. Bunun için her mahallede bir sıbyan mektebi inşa etmişlerdir. Bir cami bir mahalle için ne kadar değerli ise bir mektep de yaklaşık o kadar değerli görülmüştür. Aileler hem kız çocuklarını hem de erkek çocuklarını birlikte bu mekteplere göndermişlerdir. Fakat kız ve erkek çocukların mektepleri bazen ayrı olarak da düşünülmüştür. Mektepte öğretim ağırlıklı olarak Kur'an ve İlmihal olarak verilmiştir. Fakat okulun bulunduğu yere bağlı olarak farklı başka

<sup>22</sup> Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, Eser Matbaası, İstanbul, C. I-II, 1977, s. 84.

<sup>23</sup> Ahmet Rasim, a. g. e., s. 67-70.

<sup>24</sup> Ahmet Rasim, a. g. e., s. 79.

<sup>25</sup> Beyatlı, a. g. e., s. 26, 27.

<sup>26</sup> Muallim Naci, a. g. e., s. 38.

\* Hediye gönderme şekli ve zamanının yöreye göre değiştiği söylenebilir. Meselâ bazı yerlerde 'Amme Cüzü' okunduğunda son ayet olan 'Ya leyteni küntü turaba' ayetini okuyan çocuk sözünü bitirdiğinde 'bir çift çoraba' denir; çocuğun hocaya hediye olarak bir çift çorap getirmesi hatırlatılırdı.

derslere de rastlanmaktadır. Okula başlama, okumaya geçme sırasında yapılan törenlere bakıldığında çocuk psikolojisine dikkat edildiği görülmektedir. Bu yapılanlar çocuğun okul korkusunu giderme ve arkadaşlarıyla kaynaşmasını kolaylaştırma konularında acemi öğrenciye yardımcı olmaktadır. Çocuk bu okulu bitirdiğinde temel dini bilgilerle donatılmış olarak meslek hayatına hazırlık aşamasına gelecektir. İsteyen öğrenci medreseye de devam edecektir.

## TİLÂVET ÂDÂBI

Yrd. Doç. Dr. Ali YILMAZ\*

### ÖZET

*Kur'ân-ı Kerim'in tilâveti, onun inmesiyle başlamıştır. Öteden beri bu, İslâm dünyasında, dini bir emir ve Allah'a yaklaşmak amacıyla nafîle bir ibadet olarak yapılır. Ayrıca, onu okumak, Kur'ân'ı anlamak için de ilk adım sayılır. Bu sebeple, onu okumak için bir takım adap kuralları belirlenmiş ve bunlara riayet edilmesi gerekli görülmüştür. Bu kurallar, hem Kur'ân'dan hem de sünnetten tespit edilmiş ve tümüne 'Tilâvet Âdâbı' denilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Sünnet, Tilâvet, Âdâb Kuralları, Anlamak

### ABSTRACT

#### **The Rules Of Good Manners For Reading The Koran**

*The reading of the Koran has begun with its revelation. For a long time, this is made both a religious rules and as a worship of the supererogatory with purpose to approach God. Also, it is accepted to read and to understand the Koran as first step. Therefore, the rules of good manners have been determined and respected to these rules for reading the Koran. It is said that there are these rules both in the Koran and the Sunna and all these are named as rules of reading or chanting the Koran.*

**Key Words:** The Qoran, The Suunna, Reading, Revelation, the Rules of Good Manners, Understand

İndirildiği dönemden itibaren günümüze kadar Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili çok şey söylenmiş, konu ile ilgili bir takım kriterler tespit edilmiş, bunların hepsi, farklı zamanlarda ve alanlarda detaylı bir şekilde tartışılmıştır. Bu gayret ve çaba günümüzde de aynı hızla devam etmekte ve bu konu önemini hala korumaktadır. Zira İslâm'ın birinci temel

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

kaynağı olan Kur'ân'ın sağlam ve doğru anlaşılması, dinin sağlam ve saf yaşanması anlamına geleceğinden, bu bize, Kur'ânî yorumlar hakkında isabetli olanların tutarsız olanlardan ayırt edilmesi imkânını sağlayacaktır. Bu bağlamda diyebiliriz ki; Özellikle klasik kaynaklarda, Kur'ân'ın anlaşılması hususunda çok önemli bir yere sahip olduğu vurgulanmasına rağmen genelde ihmal edilen kriterlerden birisi (hatta en önemlisi) de 'Tilâvet Âdâbı'<sup>1</sup>dır ki, kısacası bundan, sırf ilâhî kelâm olması münasebetiyle mutlak manada Kur'ân'a gösterilmesi gereken tazim ve ihtiram anlaşılır.

Âdâb/edeb, -İslâmi olsun veya olmasın- toplumların iflahı ve ıslahı için vazgeçilmez ahlâki bir değer olarak kabul edilir. Toplumun şekillenmesinde etkin bir yere sahip olan bu prensip, bireysel alanda davranış ve karakterleri disiplin altına alarak, içtimâî hayatta olgun ve düzenli toplumsal kitleler oluşturmayı hedefler. Her toplum kendi değer yargılarına göre şekillenmiş bir yapıya sahiptir. Bu yapılanmada ahlâki kurallar ve bu kuralların temelini oluşturan dinin çok büyük katkıları olduğu inkâr edilemez.

İslâm dini de, başlangıçta, cahiliyye adetlerinin büyük bir kısmını ortadan kaldırarak<sup>2</sup> ahlâki kurallarla yoğrulmuş örnek bir toplum oluşturmayı hedeflemiş, bunu düzenlerken vahyin ilk mesajlarına ahlakî prensipleri yerleştirmiş, bununla birlikte ahlâk ve karakteriyle örnek bir şahsiyet olarak da Hz. Peygamber'i göstermiştir. Bu konuda Kur'ân, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) üstün ahlâki özelliklerinden bahsederken<sup>3</sup> Peygamber efendimiz de, bu açıdan kendisinde

<sup>1</sup> İnsanın benliğine yerleştirilen bir huy olarak nitelendirilen ve zerâfet, naziklik, insanlara sözlü ve fiili olarak güzel muamele etmek, güzel ahlâk, haya manalarına gelen 'âdâb', 'edeb' kelimesinin çoğulu olup (İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab*, Beyrut, tsz. I,206; Şemseddin Sâmî, *Kamûs-i Türkî*, Dersaadet, 1317, s.83; Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ank.1993, s.203 ), 'şahsında bulunduran kimseyi lekeleyici şeylerden koruyan bir meleke' şeklinde tarif edilmiştir. (Tahânevî, *Kitabu Keşşâfi Istilâhâtî'l-Fünun*, Tahran, 1967, I,53) İstilahî manada edeb, 'gerek cahiliye döneminde gerekse islâmiyette asil ve insanî şeylere meyletme hasletî ve bunun hayatta, içtimâî müesseselerde belirmesi' anlamında kullanıldığı gibi, 'insanı yüksek kültüre erdiren irfan erbabı ile yüksek muâşerete layık mertebeye çıkaran tahsil' manasına da gelmektedir. (Goldziher, *MEB. İslâm Ansiklopedisi*, 'Edeb, Âdâb' mad. İst. 1988, IV,105; Duman, Zeki, *Kur'ân-ı Kerim'de Âdâb-ı Muâşeret*, İst.tsz.s.19) Seyyid Şerif Cürcânî de, 'Edeb, kendisiyle hatanın her nev'inden sakınılacak şeyi bilmektir' şeklinde tarif etmiştir. (Cürcânî, Seyyid Şerif, *Tarifât*, Beyrut, tsz.s.6. Edeb kelimesinin etimolojisi ve en eski manaları hakkında geniş bilgi için bkz. Çağrılı, Mustafa, *T.D.V.İslâm Ansiklopedisi* 'Edeb' mad.. ist. 1994, X,412-414)

<sup>2</sup> Bakara,189; Nahl,58; Zuhuf,17; Tekvir,9.

<sup>3</sup> Kur'ân, Hz. Muhammed'in rahmet peygamberi olduğunu beyan ederken (Enbiya,17; Ahzab,46) bazen onun en güzel bir ahlâka sahip olduğundan (Nûn,4), bazen da en güzel örneklerin bulunduğu

bulunan bazı hususiyetlere -ashabına örnek olsun diye- bizzat kendisi işaret buyurmuştur. Kendi edeb ve terbiyesinin Allah tarafından yürütüldüğünü belirtmesi<sup>4</sup> bu cümledendir.

Nazil olduğu dönemlerde Kur'ân, hayatı yeniden inşa eden ve bu amaçla anlaşılan bir referans olarak kabul edilmiştir. Böylece ilahi kelâmın hedefleri doğrultusunda bireyler inanç ve ahlâki yaşantıda gözle görülür bir değişim ve dönüşümü tecrübe etmişlerdir. Kur'ân'ın bireyleri zihin ve ahlak olarak inşa eden bu fiili özelliğinin sonraki dönemlerde aynı şekilde devam ettiğini söylemek mümkün değildir. Aksine o, sırf uygulanmak için anlaşılan bir kitap değil, değişik amaçlarla kendisine müracaat edilen ve daha ziyade bilimsel amaçlarla anlaşılmasına çalışılan ve tefsiri yapılan bir kitap haline gelmiştir. Bu anlamda ilk dönemlere göre müminlerin Kur'ân'a yaklaşımlarında önemli bir değişiklik meydana gelmiştir. Böylece Kur'ân'ın, her şeyden önce kendisini okuyan insana yönelik bir hitap olduğu, onu zihinsel ve ahlaki bakımdan değiştirmeyi hedeflediği şeklindeki ilk dönemlere ait anlayışın belirli ölçüde terk edildiği, ifade yerinde ise adeta okuyucunun kendisini paranteze aldığı bir zihniyetin yaygınlık kazandığı bir süreç başlamıştır.<sup>5</sup>

Kur'ân'ın muhtevası incelendiğinde onda çok farklı konulara yer verildiği, imân, ibadet, muamelât, ahlâk gibi çeşitli konularda ortaya konmuş emir, yasak ve öğütlerin yanında pek çok ilmî konulara da değinildiği, astronomik gerçeklere, fizikî hakikatlere, insan anatomisi vb. konulara işaret edildiği görülür. Bütün bunlardan onun asıl ve tek bir gayesi olduğu da gözden kaçmaz. Bu gaye, insanların hidâyete ermeleri, doğru yolu bulmaları, böylece Allah'ın rızasını elde ederek ahiretteki ebedi kurtuluşu temin etmeleridir. Buna göre ondaki her emir, her yasak aynı gayeye yöneliktir. Bunun için de, Kur'ân'ı doğru anlamak ve onu kendi bütünlüğü içerisinde doğru yorumlamak, sonra da ona uygun bir yaşantı sergilemek zarureti vardır. Bu bağlamda, İslam geleneğinde gelişen 'tilâvet âdâbı' konumuz açısından önem arz etmektedir. Burada bahsedilen hususları, belki sadece avamın Kur'ân'la olan ilişkisinde dikkate alması gereken ilkeler olarak düşünebiliriz. Fakat benzer

---

mükemmel bir kul olduğundan (Ahzab,21) bahseder ve kendisine mutlak itaatın gerekliliğini vurgular. (Âl-i İmran,31-32; Nur,54; Haşr,7).

<sup>4</sup> Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: *'Rabbim beni terbiye etti ve benim edep ve terbiyemi en güzel şekilde yaptı.'* (Süyûtî, Celâleddin, *el-Câmiu's-Sağır*, Beyrut, 1990, 1,25)

<sup>5</sup> Karslı, İbrahim H. *Dini Tecrübenin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamadaki Rolü*, AÜİFD. Sayı:24, Erzurum, 2005, s.108.

konulara hem tefsir usulüne dair eserlerde,<sup>6</sup> hem de bazı tefsir mukaddimelerinde<sup>7</sup> yer verildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu tür ilkelere riayet etmenin, yalnız Kur'ân tilavetiyle ibadet etmek çerçevesinde değerlendirilmemesi, ayrıca bunların, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması açısından hermenötik bir değer ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Başka bir anlatımla, bu eserlerde Kur'ân'ın anlaşılması salt dilbilimsel veya tarihsel bir inceleme olarak görülmemekte, ona muhatap olan insanın, Kur'ân karşısındaki duruşu ve manevi donanımına dikkat çekilmektedir. Konunun böyle bir bütünlük içerisinde ele alınması, diğer usule ait bilgiler kadar, Kur'ân'a yönelen insanın manevi tekamülünün de aynı derecede önemli olduğunu göstermektedir.<sup>8</sup>

Kur'ân'ı gereği gibi anlamada zahirî ve bâtinî bir takım sebeplerin gerekliliği inkar edilemez. Zahirî sebeplerden şu anlaşılır: Hem onun lafızlarını hakkıyla tilâvet etmek<sup>9</sup> için bir takım usûl ve kaidelerin bilinmesi (Tecvid İlmi), hem de lafızlardaki manayı çözüp, ayetlerin mesajını kavramak için usûl ilminin (Kur'ân İlimlerinin) bilinmesi gerekir. İşte bu, Kur'ân'a yaklaşımın bir kanadını oluşturur. Ancak Kur'ân'a böyle bir yöneliş yeterli değildir. En az bunun kadar, hatta bundan daha fazla bir öneme sahip olan bâtinî sebeplerin (ahlakî davranışlar, ruhî terbiye ve edeplerin) de devreye sokulması gerekir. Zira bunlar, zihinde ilâhî parıltıların tezahürüne ve düşüncenin zihne süratle intikal etmesine (kavrama ve algılamaya), böylece Kur'ân'ın manalarına çeşitli yönlerden vukûfiyete son derece yardımcı olacaktır.

İlâhî kelâma karşı -özellikle de tilâvet esnasında- yapılması gereken tazim ve hürmetten, zihni bir hazırlık ve kontrollü davranışlar anlaşılmalıdır. Gelenekte geliştirilen okuma teorisi, ilk bakışta belki şeklî, hatta lüzumsuz görülebilir. Ancak bunların, Kur'ân'ı algılama, onun ayetlerine yaklaşma, onları yorumlama açısından her hangi bir değer ifade etmediklerini söylemek zordur. Çünkü, Kur'ân'a yaklaşan kimsenin onunla ilgili olarak önceden sahip olduğu her türlü duygu, düşünce ve empati bizim onu algılama ve yorumlarımız üzerinde etkili olabilmekte, hatta onları yönlendirebilmektedir. Dolayısıyla, anlatılan bu adap çerçevesinde Kur'ân'a yaklaşmanın hermenötik sonuçlarının önemli olduğu muhakkaktır. Çünkü, söz

<sup>6</sup> Bkz. Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhan fî Ulûmi'l- Kur'ân*, Mısır, 1972, I,449 vd. Süyûtî, Celaleddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l- Kur'ân*, Beyrut, 1973, II,324 vd.

<sup>7</sup> Bkz. Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmet, *el-Cami' li-Ahkâmil-Kur'ân*, Kahire, tsz, I,8 vd.

<sup>8</sup> Karslı, s.108-109.

<sup>9</sup> Müzzemmil,4;Furkan,32.



konusu adap, hem şekilsel, hem de manevi içsel planda Kur'ân'a karşı gösterilebilecek en ileri seviyedeki saygı ve tazimi ifade etmektedir. Bu tarz bir yüceltme ve saygıyla yaklaşılacak kelâmın, kendi iç dünyamızda harekete geçireceği duygu ve düşüncelerin çok daha farklı boyutlarda olacağı şüphesizdir. Zira böyle bir donanımla Kur'ân'ı okumaya ve anlamaya yönelen kimse, her şeyden önce, ondan gelecek çağrı ve yönlendirmelere zihin ve gönül olarak hazır olduğunu ifade etmektedir.<sup>10</sup> Bunun aksi yani, rast gele, saygısızca, kontrolsüz ve şuursuz bir tilâvet, Kur'ân'a karşı yapılan edep dışı bir davranış sayılacağından, böyle bir tilavetten, Kur'ân'a böyle bir yaklaşımdan sıhhatli ve isabetli yorumların tezahür etmesi beklenemez. Zerkeşî, bu konuyla ilgili şu tespitlere yer vermektedir: 'Bid'atlar ile uğraşanların, günahlarında ısrar edenlerin, kibirli olanların, arzularına düşkün olanların, dünyaya fazla meyledenlerin, kâmil imanı elde edememiş zayıf kimselerin Kur'ân'ın manalarını doğru olarak anlaması ve ondaki incelikleri kavraması mümkün değildir. Bunlar, Kur'ân'ı doğru anlamaya engel olan hallerdir.'<sup>11</sup> Öyleyse arzu edilen ve tesiri beklenen bir kıraatte dikkat edilmesi gereken bir takım edeb kaidelerinin gerekliliği kaçınılmazdır. Her şey değeri nispetinde tazime layık görüldüğünden, Allah kelâmı olan Kur'ân-ı Kerim'in<sup>12</sup> her şeyin fevkinde âdâba daha müstahak olduğu muhakkaktır. Bu sebeple ulemâ, her halükârda Kur'ân'a tazim gösterip hürmet etmenin, onu lâıyk görülmeden şeylerden tenzih etmenin ve onu korumanın vucûbiyeti hususunda icma' etmişlerdir.<sup>13</sup>

Kur'ân'a farklı açılardan bakış, tabiatıyla onun farklı algılanmasına ve farklı yorum ve değerlendirmeye tabi tutulmasına yol açar. O'na iman edenle etmeyenin, ilim ehli ile câhil olanların bakışı arasında ne kadar fark var ise, aynı şekilde ona hürmet ve tazimle yaklaşan ile edeb dışı ve saygısızca yaklaşan arasında da aynı farklılık hissedilecektir. Kur'ân, böyle farklı açılardan kendisine yaklaşımı açıkça bildirmektedir. Onun bizzat kendisi, müminlerin imanını<sup>14</sup> kâfirlerin küfrünü artırdığını<sup>15</sup> belirtirken, o kendisine yönelen kişilerin niyet ve davranışlarına göre anlam dünyasının kapılarını açacağını âdetâ bildirmektedir. Burada özellikle şu

<sup>10</sup> Karslı, s.109-110.

<sup>11</sup> Zerkeşî, II,180-181.

<sup>12</sup> Tevbe,5;Fetih,14.

<sup>13</sup> Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriyya, *et-Tibyân fi Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân*, Beyrut,1986,s.112.

<sup>14</sup> Bu konuda bazı ayetler için bkz. Enfal,2; Tevbe,124-125; Nahl,12; Furkan,73; Secde,15; Zümer, 23; Zariyat, 55

<sup>15</sup> Bu konuda bazı ayetler için bkz.Tevbe,124-125; İsrâ,41,46,60,80; Hac,72.

hususla da dikkat çekmek gerekir. Kur'ân'a gösterilmesi beklenen veya istenen adap, ona iman etme ön koşuluyla orantılıdır. Onun ilâhi bir kelâm, vahiy olduğunu kabul etmeyenden böyle bir saygıyı beklemek zaten söz konusu olamaz. Bu açıdan bakıldığında, müsteşriklerin / oryantalistlerin Kur'ân'a yaklaşımı yüzeysel ve şartlı bir yaklaşımdan ibaret olduğundan, ondaki derûnî manaları algılama imkanına onların da sahip olabileceklerini düşünmek, ifade yerinde ise saflık olur. Kur'ân okuyucusu, Kur'ân'a ne kadar çok inanırsa ve onu Allah'ın yanılmaz sözü olarak görürse, Kur'ân ona kendi bilgisini o nispetle aktaracak ve başkalarına gizli kalan sırlarını ona açacaktır. Böylece, Kur'ân'ı derin bir saygı ile okuyan kişi onda görebildiği şeyler karşısında hayrete düşmeye devam edecek, bu ona Kur'ân'ın ancak Allah'ın sözü olabileceğini hatırlatacaktır.<sup>16</sup> Bunun tam aksi davranışlarda ise kişi, iç dünyasını Kur'ân'a tam manasıyla açamadığından onunla mesafeli bir şekilde yüzleşmiş olacak, böylece, Kur'ân'ın o engin manalarını kavrayacak hale gelmekten kendisini bir nevi mahrum kılacaktır. Buna benzer davranışlara günümüzde rastlamak maalesef mümkündür. Bugün, Kur'ân'a yaklaşım hususunda gösterilmesi gereken titizliğin, uyulması gereken âdâbın toplum içerisinde çok fazla bir değer ifade ettiği söylenemez. Hatta aksi davranışlar sergilenerek bu konuda yapılan hataların savunulması üzücüdür. Kur'ân'a yaklaşımla ilgili öngörülen ilkeler ve disiplinlerden haberi olmayan veya bu disiplinleri hiçe sayarak göz ardı eden bazı kimseler, zamanımızın bir takım pratik imkanlarından (tercüme eserlerden, teknolojiyen) da cesaret alarak salt akıl ile Kur'ân hakkında bir takım fikirler söyleme cesaretini, yorum yapma cüretini kendilerinde görmektedirler. Bu cehaletten kaynaklanan cesaret ile – isabetli olsun veya olmasın- Allah'ın kelâmı hakkında yapılan her yorum ve izahın bir mükellefiyeti gerektireceğini hesaba katmamaktadırlar. Hakkında söz söylenen, görüş beyan edilen şeyin Allah kelâmı olduğu zaman zaman sanki unutulmakta, Hz. Aîşe'nin bildirdiğine göre Hz. Peygamberin bile Cibril'in kendisine bildirdiği kadarıyla Kur'ân'ı izah edip<sup>17</sup> onun dışında farklı şeyler bildirmemesine rağmen ayetler hakkında çekinmeden rahatlıkla söz söyleme hakkını kendinde gören kişilerin rahatlığı ve vurdum duymazlığı gerçekten düşündürücüdür. Hatta, bazen bu görüş ve yorumların, oryantalistlerin tutum ve davranışlarına benzemesi, aynı paralellikte oluşu, objektiflik adına onların bakış açısıyla ayetleri ele alış biçimi de diğer üzücü bir

---

<sup>16</sup> Karslı, s.110.

<sup>17</sup> Bkz. İbn Kesîr, İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, 1990, 1,7.

noktadır. Kur'ân namına yapılan bu tahribatın ve tutarsızlığın ileride ne gibi sonuçlar doğuracağı göz ardı edilmekte ve bazen bu konularda kısık bir sesle de olsa gündeme getirilen endişeler de kale alınmamakta, aynı tavır cahilce sürdürülmektedir. Bir oryantalistin Kur'ân'a bu şekildeki bir yaklaşımını anlamak mümkündür, beklenen bir tavidir, ancak Kur'ân'a iman eden bir kimsenin Kur'ân ilimlerinden kendini müstağni sayarak söyleyeceği sözün, yapacağı yorumun Kur'ân namına, dolayısıyla Allah adına söylenmiş bir maksûd-u ilahi olduğunun şuurunda olması gerekir. Kaldı ki, Kur'ân ilimlerinin bilinmesi bile ilahi mesajdaki inceliklere nüfuz etmede yeterli değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi; tefsire ve usule dair son dönem eserlerde gereği gibi yer almasa da klasik kaynaklarda, Ulûmu'l-Kur'ân bahislerinde diğer bütün usul ilmiyle beraber ele alınan ve genişçe yer verilen, Kur'ân'ın anlaşılmasında en az diğer Kur'ân ilimleri kadar bir öneme sahip olduğu vurgulanan 'Tilâvet Âdâbı'na uyulmadan bu inceliklerin inkişâfı neredeyse imkânsızdır. Durumun ciddiyeti ve önemi bu kadar açık ve net olunca, Kur'ân'a yaklaşım konusunda bizim takınacağımız tavrın önemi de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Kur'ân, müminin imanının ve takvasının, Allah'a,<sup>18</sup> Peygambere,<sup>19</sup> Kur'ân'a<sup>20</sup> ve din kardeşlerine<sup>21</sup> karşı göstereceği tazim ve hürmetle olgunlaşacağını bildirmektedir. Bütün bunlar, Kur'ân'a başlangıçta, ihlas ve samimi yaklaşımla birlikte ona tazim ve ihtiramla yönelmenin bir zorunluluk olduğunu göstermektedir.

Kur'ân'ı anlamanın, ona yaklaşmanın ilk adımını tilâvet oluşturur. Onu anlamlandırma (meal) ve yorumlama (tefsir) ise, daha sonraki aşamalar olarak kabul edileceğinden; tilâvet olgusunu, bu aşamaların mihenk noktası olarak kabul edip, hepsini bir çatı altında, 'Tilâvet' çerçevesi içinde değerlendirmemiz mümkündür. Bu manada okuyucu, Kur'ân'ı öğrenme, okuma, anlamlandırma ve yorumlama durumlarına göre farklı şekillerde onunla yüz yüze gelir. Buna göre; her kari, her mukri, her muallim, her müfessir bir okuyucudur denilebilir. Bu yüzden klasik kaynaklarda, -müstakil olsun, karma olsun- tilâvet âdâbı ile ilgili bölümlerde, Kur'ân tilâvetini öğrenen, öğreten, onu okuyan, okutan herkesin tilâvet âdâbına muhatap olduğuna ve bu kişilerin tümünün çabalarının Kur'ânı anlamaya, yorumlamaya yönelik

<sup>18</sup> Enfal,2; Hac,30,32,34; Al-i İmran,135;

<sup>19</sup> Nur,63; Ahzab,53; Hucurat,1-4.

<sup>20</sup> Maide,83

<sup>21</sup> Haşr,9; Fetih,29.

olması gerektiğine dikkat çekilir ve âdâb kaideleri bu kişiler göz önüne alınarak sunulur. Biz, âlimlerin tespit etmiş oldukları bu âdâb kaidelerinin, talim / kırâat ve Kur'ân'ın yorumlanmasında dikkate alınması gereğini özellikle bildirirken, diğer İslâmî ilimlerde de aynı hassasiyetin gösterilmesinin lüzumunu vurgulamak isteriz. İşte, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında bu derece bir öneme sahip olan 'tilâvet âdâbî' ile ilgili yerine getirilmesi gereken bu prensipler, özellikle klasik kaynaklarda şu şekilde yer alır:

### **1- Talebenin Uyması Gereken Âdâb:**

Derslerin istenilen manada gayesine ulaşmasının, hocadan azami şekilde istifade edebilmenin yolu, talebenin göstereceği âdâbtır denebilir. Zira talebelik âdâbı, öncelikle, hocaya ve ilme karşı saygıyı gerektirir. Günümüzde bu durum, yozlaştırılıp istismar edildiği için, ilimdeki feyz ve berekette ciddi bir eksiklik hissedilmektedir. Halbuki, Resulullah'ın ramazan aylarında Kur'ân'ı Cibril'e arzı<sup>22</sup> esnasında cereyan eden ve sonraki dönemlerde de aynı titizlikle yürütülen bu davranışlar, hoca ile talebe arasındaki ilişkilerde bizim nasıl davranmamız gerektiğinin en güzel örneklerini sunmaktadır. Aynı şekilde, Kur'ân'ın nüzülü esnasında Hz. Peygamber ile Cebrâil arasında vuku bulan mukabele de, hoca ile talebe arasındaki edeb ve saygının temelini nassa dayandırmaktadır. Konumuza medar olan Kiyâme sûresinin 16. âyetiyle ilgili rivayet edilen sebab-i nüzul hakkında şöyle denilmektedir: 'Resûlullah, kendisine vahiy inince, unutmaya endişesiyle, onu bir an önce ezberlemeyi arzu eder ve bu sebeple de Cebrâil ile beraber onun okuduğunu tekrarlar. Bunun üzerine, "Onu hemen okumak için dilini depreme..." (Kiyâme, 16-19) âyetleri nazil olmuştur.'<sup>23</sup> İşte bu hadise, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı talim ettirdiği dönemlerde talebenin (Peygamber) muallim'e (Cebrâil) karşı uyması gereken kurallardan birisine işaret ederek benzer diğer kurallara da aynı şekilde riayet etmesi gerektiğini göstermektedir. Sühreverdî, hocanın huzuruna varan talebenin takınacağı tavra, Resûlullah'ın Mirâc hadisesini temsil getirerek şöyle demektedir: 'Bütün âdâb, Hz. Peygamberden alınmalıdır. Çünkü o, zahîrî ve batînî bütün edepleri şahsında toplamıştır. Allah Teâlâ, Mirac hadisesinde, kendi huzurunda iken Resûlullah'ın takındığı âdâbı şu şekilde beyân eder: '(Peygamberin) gözü

<sup>22</sup> Bundan maksat, her ramazan ayında, o vakte kadar gelen vahiylerin Cebrail tarafından Resulullah'a, sonra da Resulullah'ın Cebrâil'e okuması.

<sup>23</sup> Süyûtî, Celaleddin, *Lübabü'n-Nükul fi Esbabü'n-Nüzul*, (Celaleyn hamışında) Kahire, tsz, II, 189.

*gördüğünden sapmadı, (onu) aşmadı da.*<sup>24</sup> İşte bu hal, hocasına karşı talebenin takınması gereken tavrı en güzel şekliyle tasvir etmektedir.<sup>25</sup> Kehf süresinin 66. âyetinde de, Hz. Musa'nın bilmediği konularda Hızır'a '*bana, öğrendiğin rüşdden (doğru bilgiden) öğretmen için sana tabi olayım mı?*' diye sormasında, konumuz bakımından bazı nükteler vardır. Şöyle ki; bu sözde, alime karşı tevazuun lüzumuna, ilim tahsilinden asıl maksadın rüşd elde etmek olduğuna ve ilim elde etmede tenezzül, edeb, nezaket, takip ve hizmetin şart olduğuna delâlet vardır.<sup>26</sup>

Kişinin ilmi açıdan otoriter ve saygın olması, hocasına karşı takınacağı tavır ve davranışlara bağlanmıştır. İlim elde etmeyi arzu eden kimse hocasına tazim ve hürmet etmedikçe ilmin bereketine eremez, o ilimden gereği gibi istifâde edemez.<sup>27</sup> Onun için, ilimde alçak gönüllülüğün, bütün güçlülükler karşı sabrın devam etmesine sebep olduğu bildirilmiştir.<sup>28</sup>

İlme talipli olan talebe, başlangıçta, kendini tahsilden men edecek güncel meşguliyetlerden uzak tutmalı, kötü düşüncelerden kaçınarak kalbini hazır hale getirmeli,<sup>29</sup> hocasını bu işte liyakatli kabul etmeli, kendisini hocasından üstün görmemeli,<sup>30</sup> bu safhalardan sonra hocasının huzuruna varıp, tazim ve ihtiramla derse başlamalıdır. Kendine göre hatalı olan bir fiil veya sözün hocasından zuhur ettiğini görünce, bunu hayra yormalı, aksi bir düşünce ile zihninin bulanmasına fırsat vermemelidir.<sup>31</sup>

Hocanın huzuruna selâmla girmek, yüzüne sevgiyle bakmak, hocası göstermedikçe, kendisinin boş bulunduğu en uygun yere oturmak, az söz söylemek, onunla beraber kalkmak, söylediği bir sözün aksini ona söylememek, hocası konuştuğu zaman gülmemek, sağına soluna bakmamak, yolda herhangi bir mesele

<sup>24</sup> Necm,53.

<sup>25</sup> Sühreverdî, Abdulkahir Abdullah, *Avârifü'l-Meârif*, Beyrut, 1966,s,281.

<sup>26</sup> Elmalılı,Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, ist. V,3263.

<sup>27</sup> Zemûcî, Burhaneddin, *Talimu'l-Muteallim*,Beyrut,1987,s.46-47.

<sup>28</sup> Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b.Muhammed,*Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn*, Beyrut, 1988, s.112.

<sup>29</sup> Nevevî, a.g.e. s.36; İbn Cezerî, Muhammed b.Muhammed, *Müncidü'l-Mukriîn*, Beyrut,1980,s.10. Peygamber Efendimiz bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurur: "*Dikkat edin, bedende öyle bir et parçası vardır ki, o islah olduğu zaman bedenini hepsi islah olur. O fesada uğradığı zaman bedenini tamamı fesada uğrar. Dikkat edin, o kalbtir.*" Buhari, Muhammed b.İsmail, *Sahih-i Buhârî*, ist.1315,Kitabü'l-İmân, I,19; Müslim, Ebu'l-Hüseyn, *Sahih-i Müslim*, Buyrut, 1375, III,1219.

<sup>30</sup> Sühreverdî, s.45.

<sup>31</sup> Tahsil döneminde hocaya karşı bu tür endişelerin vuku bulabileceği ihtimalini göz önünde bulunduran selef âlimlerinden bazılarının, hocalarına giderken yolda sadaka verip, 'ey Allah'im, hocamın ayıbını benden gizle ve ilmin bereketini benden giderme' şeklinde duâ ettikleri bildirilir. Nevevî, s.37; İbn Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn*, s.11-12.

sormamak, yorgunluktan bitkin düştüğü zaman onu fazla sorularla meşgul etmemek, yine talebeliğin âdâbından kabul edilir.<sup>32</sup> Öğrenci, her zaman, hocasının verdiği ders miktarını yeterli görmeli, bunu artırması için ondan bir talepte bulunmamalı, ders bitiminde kendisine şükranlarını bildirip duâ ederek<sup>33</sup> huzurundan ayrılmalıdır.<sup>34</sup> Bazen muallim talebesinden yaşça küçük olabilir. Bu halde bile ona karşı âdâbını takınması, onun kâmil ve ehliyetli olduğuna inanması, bazı işlerinde onunla müşavere etmesi gerekir.<sup>35</sup> Çünkü yapılan hürmet ve tazimin, şahsından ziyâde hocanın ilmine olduğunu unutmamalıdır.

Alimler, hocanın önünden yürümeği, makamında oturmayı dahi âdâb dışı saymış<sup>36</sup> ve kişinin efendisine göstereceği hürmete hocasının daha layık olduğuna dikkat çekmişlerdir.<sup>37</sup> Hz. Ali'nin de bu konuda benzer görüşler serdettiği rivayet edilir. Ona göre; talebe, özellikle ders esnasında hocasının karşısında oturmak, kimsenin gıybetini yapmamak, hocasının uzun sohbetinden usanmamak hususunda son derece hassas davranmalıdır.<sup>38</sup> Talebe, hocasına ders okurken bitirene kadar dersi kesmemeli, eğer ihtiyaç hasıl olursa, izin almak suretiyle dersten ayrılmalıdır.<sup>39</sup> Özellikle Kur'ân'ı talim ederken, hocasının yüzüne bakmalı<sup>40</sup> ve onun ağzından semâ yoluyla (hocasından dinleyerek) dersi almalı,<sup>41</sup> kendi kendine öğrenmeğe çalışmamalıdır.<sup>42</sup> Zira, Kur'ân'ı doğru ve sağlam okumanın ve sonraki nesillere de bu

<sup>32</sup> Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Edeb fi'd-Din*, (Mecmuatü'r-Resâil içinde), Beyrut, 1989, V,91.

<sup>33</sup> Talebenin dersi bitirdikten sonra hocasına, '*Cezakellahu Hayran Kesîran/ Allah sana çok hayırlar ihsan etsin*' diye dua edip, hocasının da, '*Nefeanellahu Nef'an Mubînen/ Allah seni de faydalandırsın ve çok başarılı kılsın*' diyerek karşılık vermesi selevin adetindedir.

<sup>34</sup> Acûrî, Ebubekr Muhammed, *Ahlâku Hameleti'l-Kur'ân*, (Süyûtî'nin, '*Adabu Hameleti'l-Kur'an*' adlı eseri ile matbu), Beyrut, 1986, s.67.

<sup>35</sup> Nevevî, s.36 vd.

<sup>36</sup> Zemûcî, s.47.

<sup>37</sup> Peygamberimiz bir hadîs-i şeriflerinde: "*Kim bir kula Allah'ın kitabından bir âyet öğretirse o kişinin efendisidir*" buyurmak suretiyle bu gerçeği beyan etmektedir. Aclunî, bu hadisin Taberânî tarafından merfu olarak rivayet edildiğini zikrettikten sonra şöyle der: '*Halk dilinde meşhur olan, 'Bana bir harf öğretenin kölesi olurum' şeklindedir*' (Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs*, Beyrut, 1352, II,265.

<sup>38</sup> Nevevî, s.37.

<sup>39</sup> Acûrî, s.70.

<sup>40</sup> İbn Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn*, s.8.

<sup>41</sup> Bazı usul kitaplarında, lafızlardaki eda keyfiyetini kavramanın bizzat fem-i muhsinden (Kur'ân üstadının ağzından) alınması suretiyle gerçekleşebileceği vurgulanmaktadır. Bkz.Paluvî, Hamit b. Abdillatif, *Zübdetü'l İrfân*, ist. 1312, s.7.

<sup>42</sup> İbn Kesir, İsmail, *Fedâilu'l-Kur'ân*, Beyrut, 1986, s.131.

şekilde aktarmanın yolu, öteden beri selef ulemanın takip ettiği metot olan sema ve arz usûlüyle<sup>43</sup> öğrenmek ve öğretmektir.

Talebe, hocasının karşısında bu edeple hareket etmesi gerekirken, onun huzurundan ayrıldıktan sonra, hocasının gıyabında da hürmet ve ihtiram duygularını aynen devam ettirmelidir.

### **2-Mukrî'nin (Kur'ân Mualliminin)Uyması Gereken Âdâb:**

Muallimde bulunması gereken adabtan bahsedilirken,<sup>44</sup> onun, hem elde etmiş olduğu ilme, hem de o ilmi aktaracağı talebesine karşı sorumluluğundan söz edilir. İlme karşı adap ve sorumluluğun başında güzel ahlâk zikredilir<sup>45</sup> ve diğerleri de şu şekilde sıralanır: Öncelikle ihlas ve samimiyetle öğretime başlamak,<sup>46</sup> kendi nefsinin ıslâha çalışmak,<sup>47</sup> dünya hayatına fazla dalmadan ondan yeterince istifade etmek, cömert olmak, yumuşak huylu ve sabırlı olmak, vera, huşu, vakar ve tevâzu sahibi olmak, az gülmek, (yerine göre) latife yapmak, dini emirler konusunda hassasiyet göstermek, giyim ve kuşamına dikkat etmek, tiksindirici şeylerden kaçınmak, özellikle hased, kibir ve riya gibi haramlardan uzak durmaktır.<sup>48</sup> Talebeye karşı yerine getirilmesi gereken adab kurallarında ise şunlar zikredilir: Hocanın, öğrencilerine aktardığı bilgileri, tavsiye ve emirlerini evvela kendi hayatında uygulayarak<sup>49</sup> güzel örnek olması esastır.<sup>50</sup> Bunun yanında, kendisinin ve çocuğunun ihtiyaçlarıyla nasıl ilgileniyorsa, talebesinin ihtiyaçlarıyla da aynı şekilde ilgilenmeli, ona daima iyilikte bulunmalı, ondan maddi bir beklenti içerisinde olmamalı,<sup>51</sup> onu ilme yönlendirecek imkanları ve ortamı sağlamalı, her türlü zahmetine katlanmalıdır.<sup>52</sup> Talebesine karşı

<sup>43</sup> Kırâat ilminin öğretilmesi usullerinden olan sema, hocanın ağzından duymak, arz ise, hocaya dersi dinletmektir. Geniş bilgi için bkz. Tetik, s.92 vd.

<sup>44</sup> Konu ile ilgili bazı ayetler için bkz. Al-i İmran, 159; Tevbe, 128; Hicr, 88; Saff, 2.

<sup>45</sup> Sühreverdî,417.

<sup>46</sup> Bkz. Nevevî, s.27.

<sup>47</sup> Gazâlî, *el-Edeb*, V,92.

<sup>48</sup> Nevevî, s.31, İbn Cezer, *Muncidu'l-Mukriin*, s.6

<sup>49</sup> Duman, s.209.

<sup>50</sup> Bunun için İmam Gazâlî, hocanın talebe üzerinde bırakacağı izi, ağaç ile onun gölgesine benzeterek öğretici konumunda olan kişilerin bu konuda son derece hassas davranması gerektiğine dikkat çeker Gazâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Mısır, 1957,1,58.

<sup>51</sup> Kafiyeçi, Muhammed b. Süleyman, *Kitabü't-Teysir*, (trc. İ.Cerrahoğlu) Ankara, tsz.s .84. Hocanın, talebesinden hediye almasında bir sakınca olmamakla birlikte, bunu dünyevi bir menfaat elde etmek maksadıyla yapmamalı, her zaman böyle bir beklenti içerisinde bulunmamalıdır. Ebû Hureyre'den rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.s) bu konuda şu ikazı yapmıştır: '*Kim Allah'ın rızasına vesile olabilecek bir ilmi, dünyevi gayelerden birisine vesile kılarsa, kıyamet gününde o, cennetin kokusunu bile alamaz.*' Ebu Davud, *Kitabu'l-İlm*, II,347.

<sup>52</sup> Sühreverdî, s.418.

vakarlı ve saygılı olmalı,<sup>53</sup> onun bazen edebe aykırı davranışlarını hoşgörüle karşılamalı<sup>54</sup> ve onu mazur görmeli, talebesinin noksanlıklarla mualle<sup>55</sup> olduğunu unutmamalıdır.

Ders esnasında hoca, abdestli olarak kıbleye yönelmeli, diz üstü oturarak bu şekilde dersini vermeye çalışmalı,<sup>56</sup> ilmi küçük düşürecek her türlü davranıştan sakınmalı, kendisi için en uygun yer nere ise (vakarla) oraya oturmalı, böylece ilmin şerefini selef gibi korumalıdır.<sup>57</sup> Ders verirken, talebesine bir şey öğretmek için hırslı ve sabırlı olması, sinirlenmemesi,<sup>58</sup> bakışlarını öğrencisinden ayırmaması,<sup>59</sup> dersleri öğrencinin seviyesine göre ayarlaması,<sup>60</sup> zeki olmayan öğrencilere altından kalkamayacakları bilgileri yüklememesi, seviyesi yüksek olan talebelere de durumlarına göre bilgilerini aktarması,<sup>61</sup> öğrencileriyle asla tartışmaya girmemesi bilgisi dışında her hangi bir mesele sorulduğunda bilmediğini itiraf etmesi yine âdab gereğidir.<sup>62</sup> Hatta bilmediği meseleleri öğrenmek hususunda asla gururlanmamalı ve fırsat buldukça bunları telâfi etmelidir.<sup>63</sup>

Kur'an mualliminin çocukluk çağını bitirmiş olması, müslüman olması, akıllı ve kabiliyetli olması, güvenilir (sika) olması, liyakatli olması, Kırâat ilminde mahir

<sup>53</sup> Bazen hocanın tazim ve ikrama müstehak olan talebelerine karşı ayağa kalkması da, -onların kalplerini, hocalarından gördükleri bu tür davranışlara ısındıracağından- muallimliğın âdabından sayılmıştır. (İbn Cezeri, *Muncidu'l-Mukriin*, s.8) Zira ikram için, Resulüallah'ın, sahabenin, tabiinin ve onları takib eden ulemânın bu tür örnek davranışları sergilediği rivayet edilir. (Nevevî, s.86)

<sup>54</sup> Nevevî, s.32.

<sup>55</sup> Kâfiyecî, s.86.

<sup>56</sup> İbn Cezerî, *Muncidu'l-Mukriin*, s.8.

<sup>57</sup> Kâfiyecî, 86.

<sup>58</sup> Günümüzde kişisel bir takım yanlış metodların uygulanışı, özellikle talebelerde olumsuz tesirlere sebebiyet vermektedir. Tesirli bir metod gibi gösterilmeye çalışılan dövme ve öğrenciyi azarlamak suretiyle dersi yaptırmak, talebenin hocasına karşı tutum ve davranışlarında asi ve günahkâr olmasına vesile olabilir. İslâm mütefekkirlerinden İbn Haldun: 'Muallimleri tarafından dövülerek terbiye edilen çocukların ruhu gelişmez, aksine daha tembelle olacakları gibi, korku sâikiyle de yalan söylemek, riyakârlık yapmak gibi kötü huylara da sevkedebilir' (İbn. Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, ist. 1970, III, 160) diyerek bu hususa dikkat çekmektedir. 'Eğitimde Dayak'la ilgili geniş bilgi için Bkz. Kanad, Halil Fikret, *Ailede Çocuk Terbiyesi*, ist. 1976, s.104 vd; Aydın, M.Zeki, *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*, ist. 2005, s.289 vd; Başar, Hüseyin, *Sınıf Yönetimi*, Ankara, 2004, s.176.

<sup>59</sup> Ders hocası, özellikle Kur'an tilaveti eğitiminde med, vakf, vasl ve benzeri yerlerde parmaklarıyla işaret ederek talebenin okuyuşunu yönlendirmelidir. Bkz. İbn Cezerî, *Muncidu'l-Mukriin*, s.8.

<sup>60</sup> Sühreverdî, s.416.

<sup>61</sup> Nevevî, s.44. Hz. Aişe'nin bildirdiğine göre; Peygamberimiz, '*İnsanların seviyelerine ininiz*' diye emretmiştir. (Ebu Dâvûd, *Kitabu'l- Edeb*, II,677.)

<sup>62</sup> Gazâlî, *el-Edeb*, V;91.

<sup>63</sup> Meselâ; İmam Âsım'ın (128/745), Kur'an okuttuğu, hocalık yaptığı Süfyân-ı Sevrî'den (161/777) fıkıh dersleri aldığı rivayet edilmektedir. Bkz. Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerimin Faziletleri*, ist. 1984, s.121.



olması,<sup>64</sup> iffetli ve haysiyetli olması şarttır. Kendisinde bu şartların bulunduğu bir muallimin yine bu şartları taşıyan hocalardan duyduklarını, veya hocasına okuyarak ondan bizzat tedrisâtta bulduklarını, yahut bir başkası ders alırken o esnada duyup öğrendiklerini okutması caizdir. Aksi halde rast gele muallimin okutacağı kırâate itibâr olunmaz. Ebu'l-Kâsım el-Huzelî (465/1072), Ebû Bekr b. Mücâhid (324/935)'den naklen şöyle demiştir: 'Her mukrîye (Kur'ân muallimine) kanmayın. Zira onlar da kısım kısım. Bazıları yalnız bir iki âyet veya bir iki sûre ezberlemiştir. Bunlardan Kur'ân okumak veya nakletmek caiz değildir. Bir kısmı da bir takım rivayetler ezberlemiştir. Fakat ne onların manalarını bilirler, ne de Arapça gramere vakıftırlar. Bunlardan da kıraat almak caiz değildir. Çünkü kelimeleri yanlış okur, yanlış yazar ve yanlış anlarlar. Bazıları da Arapça'yı iyi bilir, ama bunlar da hocalarına ve sünnete riâyet etmezler. Bunlardan da kırâat okumak caiz değildir. Bir kısım insanlar da vardır ki, tilâvetten anlar ve rivayetleri bilirler. İşte, sadece bunlardan kırâat okunabilir.'<sup>65</sup>

### **3- Kârî'nin (Kur'ân Okuyanın) Uyması Gereken Âdâb:**

Kur'ân okuyan, Cenah-ı Hakk'ın zâtıyla kâim bulunan ve kadim bir sıfatı olan kelâmın manalarını, lutfuyla insanların anlayışına ne şekilde müsait kıldığına dikkatle bakmalıdır. Kişi kalbini her şeyden arındırıp, tilâvete müsait olabilecek bir hale getirmelidir. Mushafa dokunmaya her el nasıl müsait değilse, aynı şekilde harflerinin okunmasına her lisan ve manalarının idrâkine de her kalp uygun değildir. İşte bu tazimden ötürü, İkrime b. Ebî Cehl, Kur'ân'ı açtığı anda bayılacak gibi olur ve '*Bu Rabbimin kelâmıdır*' derdi.<sup>66</sup> Kur'ân'ı okumaya başlayan kimse, okuduğu kitabın beşer kelâmı olmadığını dikkate alıp mütekellimi olan Allah'ın azametini gönlünde hissettiği takdirde ilahi kelâmı anlama konusunda imkân elde etmiş olacaktır. Aksi takdirde okuyucu, Allah'ın kelâmını anlama konusunda önemli bir fırsatı kaçırmış olur. Yine O'nun rızası ve gazabını gereği gibi takdir etmediği müddetçe de ilahi kelâmın manalarına vakıf olamayacaktır.<sup>67</sup>

Kur'ân tilâveti için ayrılan zaman kaybolmuş bir zaman olarak düşünülmemelidir. Böyle bir meşguliyet, vaktin en güzel bir şekilde değerlendirilmesi demektir. Ebû Saîd el-Hudrî'den Resûlullah'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: '*Cenab-ı Hak buyurdu ki; Kimi, beni zikretmesi ve Kur'ân okuması, bana ihtiyacını arz*

<sup>64</sup> Gazâlî, *el-Edeb*, V,91.

<sup>65</sup> İbn Cezerî, *Muncidu'l-Mukriin*, s.5.

<sup>66</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I,282.

<sup>67</sup> Karslı, 110.

etmesinden meşgul ederse, ona benden isteyeceği şeylerin daha üstününü veririm. Allah'ın kelâmının diğer kelimelere karşı fazileti, Cenab-ı Hakk'ın kullarına karşı olan fazileti gibidir.<sup>68</sup> İşte, okuyucu bu şuurla tilavetine başlamalı ve yürütmelidir.

Kur'ân tilâvetinden önce ağız temizliğinin yapılması sünnet kabul edilirken,<sup>69</sup> alimler, mushaftan tilâvet yapma durumunda abdestli olmayı zorunlu görmüşlerdir.<sup>70</sup> Bu sebeple ağız temizliği yapılmadan Kur'ân okumanın mekruh olduğu,<sup>71</sup> abdestsiz olarak ona dokunmanın ise haram olduğu görüşü ağırlıklıdır.<sup>72</sup> el-Vâkıa suresindeki, 'O'na temiz olanlardan başkası el süremez'<sup>73</sup> ayetiyle ilgili farklı görüşler belirtilmiş ve ayetin baskın yorumuna göre, abdestsiz olarak Kur'ân'a dokunmanın haram olduğu bildirilmiştir.<sup>74</sup> Bu kanaate sahip olanlar, buradaki nefyi (olumsuzluğu), nehiy (yasaklama) manasına almışlardır.<sup>75</sup> Buna göre de ayete; 'taharetsiz kirlî eller ona dokunmasın. Ancak maddî ve manevî pislikten temizlenmiş, imanlı, abdestli kimseler temas etsin'<sup>76</sup> manası yüklenmiştir.

Tilâvetten önce, 'Rabbi Eûzü Bike Min Hemezâtîşşeyâtîn ve Eûzü Bike Rabbî En Yehdurûn. / Rabbim, Şeytanların vesveselerinden sana sığınırım, Onların yanımında bulunmalarından da sana sığınırım'<sup>77</sup> deyip, peşine Felak, Nâs ve Fâtiha surelerini okuduktan sonra istiâze / 'Eûzü Billâhimine'-ş- Şeytânirracîm'<sup>78</sup> ve besmele /

<sup>68</sup> Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut, tsz. Fedâilu'l-Kur'ân, V,184.

<sup>69</sup> Zerkeşî, I,459. İbn Mâce Hz. Ali'den mevkûfen şu hadîsi nakleder: 'Ağzınız Kur'ân yoludur, onu misvakla temizleyiniz.' (İbn, Mâce, Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, Mısır, tsz. I,106.) Süyûtî de, 'Kıraati kesip, vakit geçirmeden tekrar döndüğünde nasıl eûzu besmele çekmek müstehab ise, aynı şekilde tekrar misvak kullanmak da öylece müstehabdır' der. (Süyûtî, *el-İtkân*, I,105; Acûrî, s.85.)

<sup>70</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I,276. Zerkeşî, I,459.

<sup>71</sup> Nevevî, s.54; Süyûtî, *el- İtkân*, I,105.

<sup>72</sup> Merağî, Ahmet Mustafa, *Tefsiru'l-Merağî*, Mısır, 1973, s.151.

<sup>73</sup> Vâkıa, 79.

<sup>74</sup> Süleyman b. Ömer, *el-Fütühâtü'l-İlâhiyye (Cemel)*, Mısır, tsz. s.281. Abdestsiz olarak ezberden Kur'ân okumak ise caizdir. (Gazâlî, *İhyâ*, I,276; Süyûtî, *el-İtkân*, I,110)

<sup>75</sup> Süyûtî, *Celâleyn*, Kahire, tsz.II,208.

<sup>76</sup> Elmalılı, VII,4723. Bu ayet-i kerimenin en muteber anlamı budur. Ayet-i kerime de geçen 'Mess' ve 'Mutahhar' kelimelerine farklı anlamlar yüklenerek yorumlar yapılan bu ayet, 'O levh-i mahfûza günahlardan tertemiz olanlardan başkası, yani meleklerin dışında kimse temas edemez' şeklinde de anlaşılmıştır. (Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri*, ist. Tsz. VIII,3614.) Geniş bilgi için bkz. Akpınar, Ali, 'Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi', Cumhuriyet Üniv.İlahiyat Fak. Dergisi, c.V, s.1 (2003); Elik, Hasan, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, ist. 1998.s.45 vd.

<sup>77</sup> Mü'minun,97-98.

<sup>78</sup> Ulemanın bir kısmı istiâzenin vâcib olduğu görüşündedir. Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, I,105; Mennau'l-Kattan, s.191. İstiâze / Allah'a sığınmak, esasen kalbin fiili olduğundan, cumhur, 'lafzen (dil ile) istiâze çekmek vâcib değil, müstehaptır' demişlerdir. (Elmalılı, V,3123)

*Bismillâhirrahmânirrahîm* ile tilâvete başlanmalıdır.<sup>79</sup> Böyle yapmanın, şeytanın vesvesesinden ve riyadan korunmada son derece tesirli olduğu söylenmektedir.<sup>80</sup>

Fazileti bakımından; ayakta, yani namazda kırâat ve geceleyin yapılan kırâat üstün sayılmıştır. Allah Tealâ, Hz. Peygamberi ve ashabını,<sup>81</sup> kitap ehlinde bazılarını, geceleri secdeye kapanarak âyetlerini okuduklarından dolayı övmektedir.<sup>82</sup> Zira, namazda ve gece yapılan tilâvet, kalbin en uyanık olduğu, idrakin en elverişli olduğu anlardır.

Tilâvet esnasında, mümkünse kibleye yönelmeli,<sup>83</sup> baş öne eğilmeli, duruş kibirden uzak olmalı, hocanın huzurunda nasıl oturulması gerekiyorsa, tek başına Kur'ân okurken de aynen o şekilde oturulmalıdır.<sup>84</sup>

Kur'ân tilâveti yapacak kimsenin bilmesi gereken en önemli ilim 'Tevcîd İlimi'dir.<sup>85</sup> Bu ilim Kur'ân okuyacak her kişi üzerine farzdır. İfrat ve Tefrîd'e kaçmadan, tilâvet bununla icra edilmelidir. Bundan dolayı kıraat alimleri tecvidsiz icra edilen bir kırâatin lahn (hata) dan beri olmayacağı görüşündedirler.<sup>86</sup> Zikri geçen ifrat meselesine dikkat etmek gerekir. İmam Gazali, Kur'ân'ı anlamaya engel olan unsurları dört sınıfa ayırırken, bunlardan birisinin, okuyucunun ifrata kaçması olduğunu belirterek şöyle der: 'Okuyanın kalbi, harflerin mahreçleriyle meşgul olursa, o kimse, Kur'ân'ı anlamaktan kendisini alıkoymuş demektir. Böyle bir kimseyi, Allah'ın kelâmını anlamaktan alıkoymakla görevli bulunan bir şeytan bunlarla oyalas, onun bütün dikkatini mahreçlere yöneltir, o da harfleri tekrar tekrar okur. Böyle bir durumda manalar nasıl inkişaf eder? İşte bu kişi, şeytan için en büyük oyuncaktır.'<sup>87</sup>

<sup>79</sup> Kırâat-ı Aşere imamlarının hepsi, ilk defa tilâvete başlanıldığında, Tevbe suresi hariç, bismelenin terk edilemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Bkz. Muhammed Salih Muhaysin, *el-Muhezzeb fi Kırâati'l-Aşr*, Mısır, 1969,s.33.

<sup>80</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I,279.

<sup>81</sup> Müzzemmil,20. Hamdi Yazır, bu ayetteki 'Fakraû / Okuyunuz' emri gereğince, her gece en az elli âyet okunması gerektiğini müfessirlerden nakleder. (Elmalılı, III,5442) Ayrıca bkz. İsrâ,78

<sup>82</sup> Âl-i İmran, 113.

<sup>83</sup> Tetik,s.151-152.

<sup>84</sup> Mennau'l-Kattan, *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1990, s.191. Yolda gezerken de Kur'ân tilâveti yapılabilir. Ebu'd-Derdâ'nın, yolda Kur'ân tilâveti yaptığı rivayet edilir. (Nevevî, s.57-58.) Bunun kerahati hakkında görüşler varsa da (Süyûtî, *Âdâbu Tilâveti'l-Kur'ân*, s.98.) tercih edilen görüşe göre, bu caizdir.

<sup>85</sup> Tecvîd, 'harflerin hakkını (sıfat-ı lazime) ve müstehakkını (sıfat-ı arıza) vermek ve her bir harfi mahrecine ileterek, oradan çıkarmak, bir lafız bir yerde nasıl eda edildi ise, bunun benzeri başka bir kelâmda geldiğinde aynı şekilde edâ etmektir' (İbn Cezeri, *Mukaddime*, ist.tsz.s.6) diye tarif olunmuştur.

<sup>86</sup> Süyûtî, *el-İtkân*,I,100.

<sup>87</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I,285.

Yine, Kur'ân tilâveti yapanların, özellikle hafızların en fazla dikkat etmesi gereken hususlardan birisi de vakf ve ibtidâ (manaya en uygun yerde durup, yine en uygun yerden başlayarak tilâvete devam etmek) bilgisidir. Bu da, en fazla ihmale uğrayan ve en çok hata yapılan bir konudur. Halbuki bu, kırâat ilminde başlı başına bir konu olmuş ve kırâat imamaları bu mesele üzerinde titizlikle hareket etmişlerdir. Vakf ve ibtidâyı bilmek, âyetlerin manalarını doğru anlamak hususun da, Kur'ân'ın edasının keyfiyetinde çok büyük önem taşır. Diğer bir ifadeyle, âyetlerin manalarının birbirine karışmaması ve vuku bulacak bir hatayı önlemesi yönünden bu, son derece önemlidir. Bu yüzden Zerkeşî, Kur'ân ilimlerini doğru anlamayı, vakf ve ibtidâyı çok iyi bilmeye bağlar.<sup>88</sup> Bu sebeple tilâvet esnasında her âyet-i kerîmenin bitiminde vakfedip, bilahare devamındaki âyetten başlamak kârinin mutlaka uyması gereken âdâb kaidelerinden birisi olarak mütalaa edilir.<sup>89</sup> İbn Cezerî der ki, 'bizim imamlarımız, bize her ayette, nasıl vakf ve ibtida yapacağımızı öğretir ve bunu yaparken de parmaklarıyla işaret etmek suretiyle talîm ettirirlerdi. Evvelki meşâyihden bu şekilde bunu öğrenmek adettir.'<sup>90</sup> Hz. Alî (r.a) '*Kur'ân'ı ağır ağır oku*'<sup>91</sup> ayetinde geçen "terfîl" kelimesinin, harflerin tecvidine ve vakf-ibtida yerlerinin bilinmesine delalet ettiğini söyler. İbn Enbarî ise, '*Kur'ân'ı en iyi şekilde okumak, ondaki vakf ve ibtidâyı bilmektir*' der. Bu söz bu ilmin vâcib olduğuna delil gösterilmiştir.<sup>92</sup> Kırâat ilminin tedrisinde ortaya çıkan cem<sup>93</sup> konusunda da bilhassa vakf ve ibtidâ yerlerinin bilinmesi zorunluluğu vardır. Çünkü bir âyette kurrânın ihtilaf ettiği bir kelimenin bütün vecihlerini tamamlamak için çoğu kere âyet sonuna varmadan durmak gerekecektir. Bu itibarla âyet ortasında duruş ve tekrar başlayış noktalarını iyi tespit etmek ve ona göre tilâvet etmek lâzımdır.<sup>94</sup> Bu da Arap gramerini bilme zarureti ortaya çıkaracaktır.<sup>95</sup>

<sup>88</sup> Zerkeşî I,340; Mennau'l-Kattan, s.186.

<sup>89</sup> Sofuzade, Seyyid Hasan Hulusi, *Mecmau'l-Âdâb*, Sadeleştiren: Muzaffer Odak, ist. Tsz. s.72.

<sup>90</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr*, I,225.

<sup>91</sup> Müzzemmil, 4

<sup>92</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, I,83.

<sup>93</sup> Kırâat istilahında 'cem'; rivayetleri bir araya toplayarak okuma şeklidir. Hicri beşinci asırda ortaya çıkan bu usul, daha sonraki dönemlerde de kabul görmüş ve kıraat tedrisatında günümüze kadar süregelmiştir. Geniş bilgi için bkz. Tetik, *Kırâat İlminin Talimi*, ist. 1990, s.101 vd.

<sup>94</sup> Tetik, s.150.

<sup>95</sup> Âyet-i Kerîmelerde vuku bulacak vakf ve ibtidâ hatalarından korunabilmek hususunda geniş bilgi için bkz. İbn Cevzi, *Fünûnu'l- Efnân fi Ulûmi'l- Kur'ân*, Beyrut, 1987, s.353 vd.

Kur'ân okuyan kimse, mütevâtîr kıraatlerden hangisini isterse onu okuyabilir.<sup>96</sup> Bununla beraber Kur'ân okuyucusunun, bulunduğu zaman ve zemini iyi hesap ederek, tilâvetin dedi-kodu ve hafife alınmamasına, alay konusu edilmemesine, cemaat arasında fitne zuhur etmemesine dikkat etmesi gerekir.<sup>97</sup> Kur'ân'ı bir çok sûreden, âyetler derleyerek ve sureleri birbirine karıştırarak okumamalı, sûrenin veya sûrelerin tamamını okumak suretiyle Kur'an'ın tertibine riâyet edilmelidir.<sup>98</sup>

Kur'ân okumaya en uygun usûl,<sup>99</sup> tertîl (her harfe açık açık okumak suretiyle hakkını vermek)dir.<sup>100</sup> Tertîl sadece Kur'ân'ın manasını düşünmek için müstehab değildir. Zira Kur'ân'ın manasını anlamayan ve Arap olmayan bir kişi için de tertîle riâyet etmek esastır. Öyleyse tertîl ile okumak, Kur'ân'ın anlaşılması için gerekli olduğu gibi, Kur'ân'a, onun lafızlarına hürmet ve tazîm için de en uygun bir davranıştır.<sup>101</sup> Kur'ân'ın lafzını tertîl ile okumak, bâtınında tedebbür imkânını bahşeder.<sup>102</sup> Tedebbür, âyetlerin manalarında derinlemesine düşünerek ondaki incelikleri yakalamaya çalışmaktır ki, bu da içsel bütünlüğü temin etmekle sağlanır. Kişi kalbiyle bütünleşmeden böyle bir tilâvete hazır olamaz. Peygamberimiz(s.a.s)'in, '*Kalbiniz ülfet bulduğu müddetçe Kur'ân okuyunuz*'<sup>103</sup> ifadesi de, kalbin boş şeylerden arındırılıp hazır hale getirildikten sonra tedebbür ve tefekkür imkanına sahip olunacağını ve böyle bir tilâvetin gerçek bir tilâvet sayılacağını gösterir. Yani, tilâvet esnasında kalbin başka şeylerle meşgul olmaması esastır. Yoksa tilâvetten maksat hasıl olmaz.<sup>104</sup> Gerçek bir tilâvetin, lisan, akıl ve kalp üçlüsüyle icra

<sup>96</sup> Şaz Kıraatleri okumak caiz değildir. Zerkeşî, I,467.

<sup>97</sup> Karaçam,s.476.

<sup>98</sup> Zerkeşî,I,464. Sûrelerin bölünmesini veya Kur'ân'ın son suresinden başlayarak geriye doğru okunmasını caiz görenler vardır. Böyle yapıldığı takdirde efdal olan terkedilmiş olur. Fakat bir sûreyi son ayetinden başlayıp başa doğru okumak ittifakla menedilmiştir. Aksi halde Kur'ân'ın icâz değeri düşer, tertibindeki hikmet zâil olur. (Süyûtî, *el-Itkân*, I,109.) Buna, sadece Kur'ân öğreniminde ruhsat verilmiş, kolaylık olduğundan ulemânın bunu, yerinde ve güzel buldukları da zikredilmiştir. (Karaçam,132.)

<sup>99</sup> Kur'ân okuma usulleri, Tertîl, Hadr ve Tedvir olmak üzere üç türdür. Tertîl; her harfi, ağır ağır, tane tane okuyarak medleri yeterince uzatmak, şeddelerin ve ğunnelerin hakkını vermektir. Hadr; Tecvid kaidelerine uymak suretiyle en hızlı okuyuş şeklidir. Tedvir; Tertîl ile Hadr arası orta bir okuyuştur. Geniş bilgi için bkz: Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, Mısır, tsz.I,205-210;Eskicizade, *Dürri Yetîm*, ist. 1280, s.19-20; Mustafa Niyazi, *Umdetü'l-Karîn*, ist. 1320,s.27.,

<sup>100</sup> Nevevî, s.64; Süyûtî, *Âdâbu Hameleti'l-Kur'ân*, s.20.

<sup>101</sup> Gazâli, *İhyâ*, I,278.

<sup>102</sup> Gazâli, a.g.e.I,283.

<sup>103</sup> Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*,VI,115.

<sup>104</sup> İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, s.71.

edileceğini belirten Gazali, lisanın görevinin onu Tertîl ile (tane tane) okumak, aklın görevinin onu anlamak, kalbin görevinin ise ondan öğüt almak olduğunu söyler.<sup>105</sup>

Kur'ân-ı Kerim'i güzel sesle okumak müstehaptır ve bu da Kur'ân tilâvetinin âdâbından sayılmıştır.<sup>106</sup> Peygamberimiz, 'Kur'ân'ı seslerinize süsleyiniz'<sup>107</sup> buyurmuştur. Güzel ses ruhun derinliklerine nüfuz ettiğinden,<sup>108</sup> Kur'an'ın o ulvi manaları da o güzel sesle ayrı bir anlam kazanır. Ancak böyle bir okuyuşta riya evhamı belirir ise –ki riya için en müsait ortam budur- o zaman böyle bir tilâvetten kaçınılmalı, istek ve ihlâs hissedilen yerlerde ve zamanlarda tilâvet yerine getirilmelidir.<sup>109</sup> Güzel sesle icra edilen tilâvette yine aşırılıktan kaçmak esastır. Şarkı nağmelerine benzer nağmelerle tilâvet, tefekkür ve tedebbürden engeller. Nağmeler lafızların değişmesine de sebep olursa, lahn yapılmış olur ki, lafızların değiştirilemeyeceği üzerinde ulemânın icmaı vardır.<sup>110</sup>

Kur'ân okuyanın yerine getirmesi gereken en zor adâb ise, içinde bulunacağı manevi coşku sebebiyle tilâvet esnasında ağlamaktır.<sup>111</sup> Bu ortamı yakalamak için de, başkalarıyla konuşarak tilâveti kesmemek,<sup>112</sup> lüzumsuz şeylerle uğraşmamak, gülmeyi gerektirecek durumlardan uzak durmak gerekir.<sup>113</sup> Onun için imâm Nevevî, bu vasfı ariflerin sıfatı olarak zikretmekte ve Hz. Ömer'in tilâvet esnasında ağladığını, hatta arkadaki saflardan iniltisinin duyulduğu rivayetini nakletmektedir.<sup>114</sup> Resûlullah (s.a.s) da bu konuda, "Kur'ân okuyunuz ve ağlayınız. Eğer ağlayamıyorsanız ağlar gibi yapın"<sup>115</sup> buyurmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de tahvîl-i edâ ve tahzîn-i sadâ ile / sesi ve makamı hüzne çevirerek okunacak ayetler vardır ki,<sup>116</sup> bunlar, diğer âyet-i kerîmelere nispetle âdâba riâyet için daha alçak ve hafif sesle okunmalıdır. Kur'ân tilâveti esnasında rahmet âyetlerinde sevinilmeli, mağfiret âyetlerinde ise duâ

<sup>105</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I,288-289.

<sup>106</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, I,107; Çetin,Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri*, ist, 1982, s.173.

<sup>107</sup> Buhârî, *Kitabu't-Tevhîd*, VIII,214; İbn Mâce, *İkâme*, I,426, Ebû Dâvûd, *Vitr*, I,464.

<sup>108</sup> Mennau'l-Kattan, s.193.

<sup>109</sup> Çetin, s.174.

<sup>110</sup> Hamevî, Ahmed b.Ömer, *el-Kavâid ve'l-İşârât fi Usûli'l-Kırâat*, Beyrut, 1986, s.26.

<sup>111</sup> Sofuzade, s.72.

<sup>112</sup> Zerkeşî, I,467; Süyûtî, *Âdâbu Tilâveti'l-Kur'ân*, s.109-110.

<sup>113</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, I,109.

<sup>114</sup> Nevevî, s.63.

<sup>115</sup> İbn Mâce, *Husnu's-Savt*, I,424.

<sup>116</sup> Bu ayetler tek tek tespit edilerek, tilâvet adabıyla ilgili bazı eserlerde müstakil bir bölüm olarak ele alınmıştır. Mesela, bkz. Ömer Ziyâüddin, *Âdâb-u Kırâati'l- Kur'ân*, İst.1926, Karakılıç, Celaeddin, *Tecvid İlmî ve Kur'ân-ı Kerim Okuma Kaideleri*, Ankara, 1977, s.135 v.d; Karaçam, s.484 v.d.

edilmelidir.<sup>117</sup> Okuyucu, secdeyi emreden bir âyet-i kerîme okurken derhal secde ederek âyetlerin hakkını gözetmeli<sup>118</sup> ve okuduğu âyetin manasına uygun olarak secdede duâ etmelidir.<sup>119</sup>

Kur'ân'ı bol okumak, ayetlerin daha iyi anlaşılmasında etkili olduğundan, alimler, onu sıkça okumayı gerekli görmüşler<sup>120</sup> ve öteden beri bunun bu şekilde yürütüldüğünü bildirmişlerdir.<sup>121</sup> Onu her dikkatli okuyuş, kişide yeni ve farklı ufuklar açacak, kişinin Kur'ân'a olan vukufiyetine son derece katkı sağlayacaktır.<sup>122</sup> Kur'ân'ın ne kadar bir zaman dilimi içerisinde okunması gerektiğine atıfta bulunan İmam Gazâlî, bunun, kişilerin bulunmuş oldukları konumlara göre farklılık arz edeceğine dikkat çeker ve şöyle der: 'Kişi âbidlerden (ibadetle meşgul) ise, haftada iki hatim yapmalı, eğer ilim öğreten ise bir hatim ile iktifa etmelidir. Ayetler üzerinde inceden inceye düşünen ise, ayda bir defa hatmetmesi kâfidir.<sup>123</sup> Kur'ân'ı fazla hatmetme gayesiyle süratli okumak uygun görülmemiş ve 'Kim Kur'ân'ı üç günden az bir müddetle okuyup hatmederse, o Kur'ân'ın manasını anlamamıştır.'<sup>124</sup> hadisi delil getirilmiştir. Bunun hikmeti şudur: Üç günden az bir müddette Kur'ân'ı hatmetme

<sup>117</sup> Resûlullah (s.a.s) bazı âyet-i kerimelerden sonra, o âyetlere uygun dualar okumak suretiyle tilâvetini tamamlardı. Bundan dolayı Tîn sûresini okurken, 'Eleysellahu bi Ehkemi'l-Hakimîn / Allah hükmedenlerin en iyi hükmedeni değil mi?' (Tîn, 8) dedikten sonra, 'Belâ ve Ene Alâ Zâlike Mine's-Şâhidîn / Evet, ben de buna şahitlik edenlerdenim' demek; 'Eleyse Zâlike bi Kadirîn alâ en Yuhyiye'l-Mevtâ / Bunları yapan Allah'ın, ölüleri diriltmeye gücü yetmez mi?' (Kıyâme, 40) âyet-i kerîmesini okuduktan sonra, 'Belâ / Bilakis, Allah'ın her şeye gücü yeter' demek; 'Fe bi Eyyi Alâi Rabbikümâ Tükezzibân / Öyleyken Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlarsınız?' (Rahman, 13) ve 'Fe bi Eyyi Hadîsin Ba'dehu Yü'minun / Kur'ân'dan başka hangi söze inanacaklar?' (el-Mürselât, 50) dedikten sonra, 'Amentu Billâh / Allah'a iman ettim' demek; 'Fe Sebbih Bismi Rabbikel Azîm / Çok yüce olan Rabbini noksan sıfatlardan tenzih et' (Hâkka, 52) dedikten sonra 'Sübhan Rabbîye'l-Azîm / Çok yüce olan Rabbimi noksan sıfatlardan tenzih ederim' demek, 'Sebbihisme Rabbike'l-Ala / Çok yüce olan Rabbinin adını tesbih et' (A'lâ, 1) dedikten sonra da, 'Sübhan Rabbîye'l-Alâ / Çok yüce olan Rabbimi noksan sıfatlardan tenzih ederim' demek müstehâbtir. (Nevevî, s.84.)

<sup>118</sup> Kırâatten maksat Allah'a yaklaşmaktır ve secde yapıldığında da bu maksat en mükemmel şekliyle hasıl olur. Bkz. Alak, 19.

<sup>119</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1278.

<sup>120</sup> Bkz. Süyûtî, *Âdâbu Tilâveti'l-Kur'ân*, s.91. Beydâvî, 'Rabbini içinden yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam an' (A'râf, 205) âyetinin, kıraat, duâ ve benzerlerine şâmil olduğunu, buna göre Kırâatin her halükârda çokça yapılması gerektiğini bildirir. Bkz. Beydâvî, Nasiruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, Beyrut, tsz. III,40.

<sup>121</sup> Nevevî, s.44.

<sup>122</sup> Kur'ân okumayı terk etmek veya onu unutmak, büyük günahlardan sayılmıştır. Bkz. Tirmizî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, VI,155. Geniş bilgi için bkz. Yıldırım, Zeki, 'Kur'ânın Ezberlenip Unutulması' Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı, 11, 1993, s. 459-467.

<sup>123</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I,277.

<sup>124</sup> Ebû Dâvûd, *Tehzîbu'l-Kur'ân*, I,443.

hevesine kapılmak, insanı tertîl ile okumadan men eder.<sup>125</sup> Böylece tefekkür ikinci plâna atılmış olur. Halbuki tefekkürle az okunan Kur'ân, tefekkür edilmeden çok okunan Kur'ân'dan daha makbul görülmüştür.<sup>126</sup>

Kur'ân'ın gizli ve açık okunması hususunda da değişik görüşler mevcuttur.<sup>127</sup> Riya ve kibirden korkan, gizli okumayı; eğer bu tehlikelerden emin ise o zaman sesli okumayı tercih etmelidir.<sup>128</sup> Yine ulemâdan bir çoğu, mushafın yüzünden Kur'ân kıraati yapmanın daha faziletli olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Böyle bir tilâvet hem dilin okumasına, hem de gözün nazar etmesine şâmil olduğundan, iki ibâdet bir arada cem edilmiş olmaktadır.<sup>129</sup> Böyle olmakla beraber İbn Kesîr, Allah'ın kelâmına karşı huşu hangi halde tezahür ederse onun daha faziletli olacağını bildirir. Yani, mushafa bakarak okuma huşuu artırırsa bunun, yoksa ezber okumanın daha faziletli olduğu görüşündedir.<sup>130</sup>

Kur'ân okuyucusu, tilâvetini bitirdikten sonra '*Sadakallahu'l-Azîm*' demeli<sup>131</sup>, peşine de '*Allahummenfe'na Bihî ve Bârik Lenâ fih, Elhamdü Lillâhi Rabbi'l-Alemîn ve Esteğfirullahel-Hayye'l-Kayyûm*' duasını okumalıdır.<sup>132</sup> Kur'ân'ı hatmettiği zaman da, Duhâ Suresi'nden sonra Nâs Sûresine kadar, aralarda her bir sûre için tekbr getirerek hatmini tamamlamalı,<sup>133</sup> hatmin bereketinden başkaları, özellikle de aile efradı ve yakınları istifade etsin diye hazır bulundurulmalıdır.<sup>134</sup>

<sup>125</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I,276.

<sup>126</sup> Acûrî,s.82. İbn Abbas (r.a) dan şu rivayet vardır: 'Ağır ağır, anlaya anlaya bir sureyi okumak, bana, Kur'ân'ın tamamını sûratlı okumaktan daha sevimlidir.' (Nevevî, s.64)

<sup>127</sup> Bkz. Zerkeşî, I,463-464.

<sup>128</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I,279.

<sup>129</sup> Nevevî, s.64. İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, s.129; Zerkeşî, I,461.

<sup>130</sup> İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, s.132.

<sup>131</sup> Karakılıç, s.135.

<sup>132</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I,279. Tilâvet bittikten sonra Kur'an'ı kapatarak öpmek de onun metnine gösterilmesi gereken adaptan kabul edilmiş, (Bkz. Zerkeşî, I,478) ve 'Haceru'l-Esved'i öpmek nasıl müstehab ise, Kur'ân'ı öpmek de öyle müstehabtır' denilmiştir. Karakılıç,162.

<sup>133</sup> Zerkeşî, I,472. Mücâhid, İbn Abbas'ın huzurunda Kur'ân okuduğunda, İbn Abbâs ona bunu emrettiği gibi, Ubey b. Ka'b'ın da İbn Abbas'a aynı şeyi emrettiği bildirilir. (Süyûtî, *el-İtkân*,I,110.)

<sup>134</sup> Taberânî, Enes'den rivayet ettiğine göre Enes, Kur'ân'ı hatmederken aile efradını toplar, beraberce duâ ederlerdi. (Süyütî, *Adabu Tilâveti'l-Kur'an*, s.118.) Duadan önce Fâtihâ'yı ve Bakara sûresinin ilk beş âyetini okumak suretiyle duaya başlamak sünnettir. Dârimî, Hasen bir senedle İbn Abbas ve Ubey b. Ka'b'dan şöyle rivayet eder: '*Resûlullah (s.a.s) Nâs sûresini bitirince Fatihâ ile başlar, Bakara sûresinin "İşte onlar felaha kavuşanlardır" (Bakara, 5) âyetine kadar okur, sonra hatim duasını yaparak bitirirdi.*' (Süyütî,*el-İtkân*, I,111, Süyûtî, *Âdâbu Tilâveti'l-Kur'ân*, s.121.)



#### 4-Kur'ân Dinleyenin Uyması Gereken Âdâb:

Kur'ân tilâvetinin onu işitenlerde gerçek manada tesirini göstermesi, ancak onu gereği gibi dinlemekle (edeb ve saygıyla) mümkün olur. O'nun tilâveti hem okuyan, hem de dinleyenin psikolojik hayatına ve fizyonomisine tesir etmelidir.<sup>135</sup> Psikolojik tesirinden, onun, iç alemin derinliklerine nüfuz etmesi, nefsi arındırması, fizyonomi tesirinden ise, yaşantı ve davranışları disipline etmesi, kontrol altına alması<sup>136</sup> anlaşılmalıdır.

Kur'ân okunurken onu dinlemek, manalarını anlamak için düşünmek, teşvik edilen âdâbtandır.<sup>137</sup> Onun için, Kur'ân'ı okuyanda olduğu gibi, dinleyenin de tedebbür ve tefekkürle ve batınî âdâb ile muttasıf olması gerekir. Kur'ân âdâbıyla âdablanmayan, va'd ve va'id ayetlerinden öğüt almayan, okuduğu ve dinlediği Kur'ân tilâvetinden gafilidir.<sup>138</sup> Bu itibarla Kur'ân okunurken konuşarak meşgul olmak kerahet sayılmıştır.<sup>139</sup> Tilâvet esnasında onu dinlemek, *'Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size rahmet edilsin'*<sup>140</sup> âyet-i kerîmesindeki *'Festemiû / dinleyin'* emri gereğince şarttır. Zira susmak iyi dinlemeye, iyi dinlemek basirete, basiret ise imân ve amelde rahmet ve ilahî nimete ermeye sebeptir ve yoldur.<sup>141</sup> Razî ve Hâzin'in beyanlarına göre; ne zaman Kur'ân okunursa, manalarını düşünmek ve öğüt almak için sessizce dinlemenin vâcib olduğuna bu âyet-i kerîme delâlet eder. Burada, Kur'ân kırâati açıkça zikredildiğinden *'dinleyin'* ile olan emir, onu dinlemenin vâcib olduğunu gösterir. Binaenaleyh, cehren Kur'ân tilâvet olduğunda işitenler, velev ki yoldan geçenler olsun veyahut (kırâat talimi yaptıran) çocuk muallimi olsun, susarak dinlemeleri vaciptir.<sup>142</sup> Kur'ân okumak bir kurbet (Allah'a yaklaşma vesilesi) olduğu halde, kırâate müsait olmayan yerlerde okumak kerahettir. Fakat böyle yerlerde bile

<sup>135</sup> Karaçam,117.

<sup>136</sup> Krş.Enfal,2-3.

<sup>137</sup> Zerkeşi, I,475.

<sup>138</sup> Acûrî, s.44.

<sup>139</sup> Zerkeşi, I,475.

<sup>140</sup> Araf,204.

<sup>141</sup> Elmalılı,IV,2361.

<sup>142</sup> Râzî, Fahrüddin, *Tefsîr-i Kebîr*, Beyrut, tsz. IV,500; Hazin, Ali b.Muhammed, *Lubâbu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzîl*, (Mecmau't-Tefasir içinde), ist, 1317,II,162. Ayet-i kerîmedeki 'dinlemenin vucubiyeti' hakkında çeşitli görüşler vardır. (Bkz. Süyûtî, *Ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut, 1989, III,634-638.) Bir rivayete göre; bununla, imamin cehren yaptığı kıraatte, cemaatin sükutla dinlemesi emrolunmuştur. (Vahidi, Ali b.Ahmed, *Esbabu'n-Nüzûl*, Beyrut, 1991. s.233.) Diğer bir görüşe göre de; sükut etmeleri emrolunan kimseler kâfirlerdir. Böyle olmakla beraber, nerede ve ne zaman olursa olsun, Kur'ân tilâvet olduğunda, işitenler üzerine Kur'ân'ı dinlemenin vacip olduğuna bu âyet-i kerîme açıkça delâlet etmektedir. (Mehmed Vehbi, *Hulâsatu'l-Beyân*, ist, 1966, V,1838.)

okunursa, dinlemek değil, dinlememek hatadır.<sup>143</sup> Aynı şekilde, aks-i sadâ ile çınlayan, bir gramfon veya radyoda çalınan bir Kur'ân yayını, (bu bir aks-i sadâ olduğu için) dinlemekten ziyade dinlememek vazifedir gibi de zannedilmemelidir. Zira, bu da bir kırâattir. Çünkü kelâm-ı nefsiye (Allah kelimine) delâlet eder. Bu yüzden, ona da hürmetsizlik etmek caiz değildir.<sup>144</sup>

Kur'ân okunurken son derece dikkatli davranılması, korkulu ve ümitli bir hale bürünülmesi, dinleyenlerin vazife ve vecibeleri cümlesindedir. Hatta Kur'ân okunan yerde dinleyenler, hoş olmayan davranışlara şahit olursa bunu eliyle veya diliyle, gücü nispetinde telâfi etme cihetine gitmelidir.<sup>145</sup> Kur'ân kırâatini dinlerken son derece edepli, vakar içinde, laubalilikten uzak bulunmalı, bağırıp çağırılmaktan, riya ve gösterişten son derece kaçınarak, huşû ve hudû içerisinde<sup>146</sup> göz yaşlarıyla dinlemelidir.<sup>147</sup>

Bir mecliste oturulduğunda, Kur'ân-ı Kerîm getirildiği zaman ayağa kalkıp hürmet göstermek, yine müstehab kabilindedir. Zira, ulemâ ve hayır ehlinde olan fazilet sahibi kişilere ayağa kalkmanın müstehab olduğu bildirilmiştir.<sup>148</sup> Kur'ân ise bu ihtirama daha lâyıktır.<sup>149</sup> Mushafın metnine karşı yapılan aksi davranışlar ise hürmetsizlik addedilmiş ve şiddetle bunlardan kaçınılması tavsiye edilmiştir. Bu cihetle Zerkeşî, Mushafı karalamayı ve çizmeyi, ona karşı yapılan bir hakaret ve aşâğılama saydığından haram görmüş, herhangi bir kitaba davranıldığı gibi Kur'ân'a da aynı şekilde davranılmayacağını önemle belirtmiştir.<sup>150</sup>

<sup>143</sup> Meselâ, hamamda Kur'ân tilâvet eden kimse günaha girer, bununla beraber, okunduğu takdirde dinlememek de hatadır.

<sup>144</sup> Elmalılı, IV, 2362.

<sup>145</sup> Nevevî, s.67.

<sup>146</sup> Gazâlî, *el-Edeb*, s.95.

<sup>147</sup> Karaçam, s.112.

<sup>148</sup> Nevevî, s.122. Mevlananın, Kur'an'ı hakkıyla ezberleyen hafızlara karşı bile son derece hürmet ve tazim gösterdiği rivayet edilir. O, 'mushafı nasıl aziz tutmak ve kürsilerin üzerine koymak lazımsa, hafızları da o şekilde taltif etmek gerekir' diyerek (Eflâkî, Ahmet, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, M.E.B. ist, 1989, I,336) aynı hassasiyetin, liyakatli hafızlara da gösterilmesini tavsiye eder.

<sup>149</sup> Kur'ân'ın metnine (Mushafa) karşı gösterilen saygıya Cenab-ı Hakk'ın lütuf ve ikramı bol olur. Tarih, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemlerinde, Osman Bey'in babası Ertuğrul Gazi'nin Mushaf-ı Şerife karşı, Allah'ın kelâmı olduğu için edeb ve ta'zimde bulunmak suretiyle hürmet göstermesine (Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, ist, tsz. III,952) ve neticede Allah'ın lütfuyla bu devletin cihan hâkimiyetine varan başarısına şahittir.

<sup>150</sup> Zerkeşî, I,478.

### Sonuç

İslâm geleneğinde tilâvet adabı denilince, ilâhî kelâm ile onunla muhatab olan kişi veya kişiler arasındaki ilişkilerin, ona karşı davranış biçimlerinin nasıl olması gerektiği anlaşılır. İçinde yaşadığımız toplumdaki fertlerin Kur'ân'la ilişkisi, ona yaklaşımı farklı alanlarda gerçekleşmektedir. Bu ikili ilişkide, özellikle ona iman eden kişilerin davranışlarının kontrollü ve ölçülü olması büyük önem arz eder. Kişiler günlük yaşantılarında Kur'ânla, ya, onu anlamak ve yorumlamak için, ya, dini vecibelerini / ibadetlerini onunla yerine getirme zorunluluğundan (namazlardaki kıraatin farz oluşundan) dolayı onu öğrenmek/ezberlemek için, ya da Kur'ân'ı sırf ibadet maksadıyla okumak için yüz yüze gelmektedirler. Bu farklı alanlardaki gayret ve çabaların tümü, öteden beri aynı şekilde süregelmiştir. Bunların hepsi, tilâvetle alakalı olan bir durumdur ve bu da belli bir disiplin ve ciddiyet üzere yürütülmesini zorunlu kılar. Bu bağlamda, Kur'ân'a yaklaşımın bir yönünü oluşturan Tilâvet adabı, Kur'ân'ın nüzulüyle beraber gerçekleşen bir vakıdır denilebilir. Kur'ân'a yaklaşım, başlangıçta onu okuyan ve dinleyen olmak üzere iki alanda tezahür eder. Konuya öğretim açısından bakıldığında da buna, muallim/öğreten ve talebe/öğrenen eklenince, Kur'ân'a karşı gösterilmesi gereken saygının, tazim ve hürmetin, onu öğreten, öğrenen, okuyan ve dinleyen arasında müşterek olduğu ortaya çıkar. Bunların her birinin göstermesi gereken saygı, Kur'ân'ın ulviyetine, ilahi kelimelerdeki mukaddesliğe matuftur. İslam ahlak geleneğinde bu, vazgeçilmez bir değerdir ve nass ile sabittir. Bu değer bize hem kuran ayetlerinde bildirilmiş, hem de bilfiil peygamber efendimizin sünnetiyle icra edilmiş, sonraki dönemlerde de titizlikle bunlara uyularak geleneklerimizin, örf ve adetlerimizin bir parçası haline gelmiştir. Toplumlarda ayakta tutan en önemli faktörlerden birisi de manevi dinamiklerimiz, ahlaki değerlerimizdir. Onlar terk edildiğinde toplumda kaymalar meydana gelir, sapmalar ve farklı eğilimler baş gösterir, hassasiyet kaybolur. Basit gibi görünen fakat toplum içerisinde kaynaşmayı temin etmede çok güçlü bir rol oynayan bu gibi değerler kaybolmaya yüz tuttuğunda veya önemsenmez bir hal aldığına maalesef sonuçta pek iç açıcı olmayabiliyor. Kur'ân tilâveti esnasında uyulması gereken adâb kaideleri de işte bu cümledendir. Maalesef, günümüzde bu kaidelere riayet, ister günlük yaşantımızda olsun, ister eğitim-öğretim gibi faaliyetlerde olsun, gereği gibi yerine getirilmemekte ve ciddiye

alınmamaktadır. Özellikle, Kur'ân eğitimi-öğretimi yapılan yerlerde bu konudaki vurdumduymazlık daha üzücüdür. Böyle konularda çok daha hassas davranması gereken kişiler de iyi örnek olmayınca, başkaları tarafından da Kur'ân'ın ulviyetine yakışmayan tavır ve hareketler sergilenmekte, hatta bazen de Kur'ân'a karşı aksi ve ters davranışlar sergilemenin Kur'ân'ın mukaddesliğiyle hiçbir ilgi ve alakası olmadığını iddia etmelerine vesile olmaktadır. Kur'ân tilâveti esnasında cereyan eden bazı saygısızca davranışlar, nahoş hareketler, Allah'ın kelâmına karşı yapılmaması gereken basit ve seviyesiz fiillerdir. Kur'ân'ın, sıradan bir eser, yazılı her hangi bir metin gibi telakki edilmesi uygun değildir. Başkalarına karşı yapılması uygun görülmeyen davranışların Kur'ân'a karşı sergilenmesi, onun kendine ait ulviyetinin, onu gönderenin saygınlığının göz ardı edilmesi ve hafife alınması anlamını taşır. Böyle davranışlar sergileme, farkına varmadan kişilere ve dolayısıyla toplumlara çok şey kaybettirmektedir. Ahlâkî değerlerin ağır ağır terk edilip zamanla kaybolması, toplumların yozlaşma sürecini tetikleyen en önemli faktördür. O halde, Kur'ân'ın ilâhî bir kelâm olması hasebiyle ona gösterilmesi gereken saygıya bu açıdan bakmak gerekir. Evvela, Kur'ân'ın füyûzatından istifade, manevi ikliminde nefeslenme, ilmi bereketinden nasiplenme ona karşı gösterilen tazim ve hürmetle orantılıdır diyebiliriz. Kur'ân'a yaklaşımın ilk adımını tilâvetin oluşturduğunu söylemiştik. Buradan hareketle, ona yönelişin diğer basamağı ise onu anlamak ve yorumlamak olduğu bir gerçektir. Öyle ise onu anlamada ve yorumlamada tilâvet ve dolayısıyla tilâvet âdâbının, temel hareket noktası olduğu söylenebilir. Yani, tilâvet âdâbıyla Kur'ân'ı anlama arasında böyle bir ilişki ve bağ söz konusudur. Bu itibarla denilebilir ki; Kur'ân'ın zahirine usul bilgisi olan Ulûmu'l-Kur'ân ile batınına da Tilâvet Âdâbı ile ulaşılır. Eğer bu iki olgu birbirini tamamlamaz ise, bu durumda ortaya çıkan netice kısırdır, eksiktir, yeterli değildir. Öyleyse, Kur'ân'a ciddi manada yönelmek isteyen herkes zahiri ilimleri elde etmenin bir zaruret olduğuna kesin inanıp bununla beraber ince manaların inkişafına sebep olacak olan tilâvet âdâbının da vazgeçilmezliğini kabullenmeli ve böyle bir yaklaşımla ancak ilahi lutfu mahzar olacağını bilmelidir.

## KUR'AN ve HADİSLERDE BELÂ KAVRAMININ ANLAM ALANI ÜZERİNE SEMANTİK BİR İNCELEME

Yrd. Doç. Dr. Yusuf ÇELİK\*

### ÖZET

*Bu çalışmamızda dilimizde çok kullandığımız ve Kur'an'da sık geçen "belâ, cezâ, fitne, musibet ve azab" kelimeleri üzerinde durduk. Bu kelimeler arasında anlamsal benzerliklerin yanı sıra, kullanımda bazı farklılıkların da olduğunu tespit ettik.*

*Sözünü ettiğimiz kelimeler dilimize kök saldıklarından, Türkçe'deki anlamlarını verdikten sonra Arapça anlamlarını verdik. Daha sonra sözü edilen kelimeleri ayet ve hadisler ışığında incelemeye devam ettik.*

*Böyle bir çalışma ayrıca, dil kültürümüzün İslam kültüründen ne derece etkilendiğini göstermesi bakımından da anlamlı olacaktır.*

**Anahtar Kelimeler :** Belâ, Cezâ, Fitne, Musibet, Azab, Dil, Kültür.

### ABSTRACT

#### **A Semantic Analysis On Meaning Field Of Belâ Concept in The Qur'an And Hadiths**

*This study is intended to focus on "belâ, cezâ, fitne, musibet ve azab" concepts, which we often use in our daily life, and which frequently take place in Quran. We have determined that along with semantic similarity of these words, there are some differences as well.*

*Because of the fact that the above-mentioned words are used naturally in our language, we included their Arabic meanings after Turkish meaning. Then, we tried to analyze these words in the light of verses and hadiths.*

*This study is also significant because it indicates the extent our language culture is affected by Islamic culture.*

**Key Words:** Belâ, Cezâ, Fitne, Musibet, Azab, Language, Culture.

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı (e-posta:yusufcelik@atauni.edu.tr).

### Giriş

Güzel dilimizde ve dilin kullanımlarının tezahür ettiği sosyal hayatımızda önemli bir yer tuttuğunu ve Kur'an'da çeşitli vesilelerle sıkça tekrarlandığını gördüğümüz *belâ*, *cezâ*, *fitne*, *musibet* ve *azab* kelimeleri arasında ilk bakışta anlam yönünden bazı benzerlikler olduğunu tespit ettik. Ayet ve hadisler ışığında bu kelimeleri dikkatlice incelediğimizde, anlamsal benzerliklerin yanı sıra temelde bazı farklılıkların bulunduğunu da gördük.

Sözünü ettiğimiz kelimeler dilimize kök saldıklarından, önce Türkçe'deki anlamlarını sonra da Arapça anlamlarını vermeyi gerekli gördük. Bu sayede adı geçen kelimelerin Türkçe anlamları ile Kur'an'daki anlamları arasındaki benzeşmeler ve farklılıklar da ortaya çıkacaktır. Böyle bir çalışmanın, dil kültürümüzün İslam kültüründen ne derece etkilendiğini göstermesi bakımından da anlamlı olacağı kanaatini taşımaktayız. Bu kısa girişin ardından tespit ettiğimiz kelimeleri incelemeye başlayabiliriz.

#### 1-Belâ Kelimesinin Anlamı

*Türkçe Sözlük*'te *belâ* kelimesinin Arapça kökenli olduğu belirtildikten sonra anlamları şöyle sıralanmaktadır: 1- İçinden çıkılması güç, sakıncalı durum. 2- Büyük zarar ve sıkıntıya yol açan olay veya kimse. 3- Hak edilen ceza<sup>1</sup>.

"البلاء" kelimesi, Arapça sözlüklerde ise "denemek ve sınamak" anlamlarına gelmektedir. Bu kelimenin "بلية, بلوى, belvâ, beliyye" şeklinde farklı masterları da bulunmaktadır. *Belâ*, (sınama) hayırda olabileceği gibi şerde de olmaktadır. Hayırda olursa "بلاء حسن", şerde olursa "بلاء سيئ" denilmektedir. Bu kökten gelen "الابلاء" kelimesi, "nimet vermek, iyilikte bulunmak" manalarına gelmektedir. Müfâale babından gelen "بالي" kelimesi, "övünmek, bir şeye önem vermek" anlamlarına gelmektedir<sup>2</sup>. Müfredât'ta Râgıb İsfahânî (502/1108) *belâ* kelimesinin "eskimek" anlamına geleceğini kaydeder. Mesela, kedere de bedeni eskitip yıpratması sebebiyle mecazen *belâ* denmiştir. Bu kökten gelen "الابتلاء" kelimesi, "bir kişinin bilinmeyen gerçek yüzünü, olgun veya bayağı karakterini ortaya çıkarmak" anlamında kullanılır<sup>3</sup>. Ayrıca

<sup>1</sup> İsmail Parlatır v. dğr., *Türkçe Sözlük*, TDK. Yay., Ankara, 1998, I, 258-259.

<sup>2</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1990, XIV,83 vd.

<sup>3</sup> İsfahânî, Râgıb, *Müfredat*, Tah. S. A. Davudî, Beyrut, 1992, s. 145.

“الابتلاء” kelimesi, “bir nesnenin halini bilmek için o nesneyi sınavıp imtihan etmek” şeklinde de açıklanmıştır<sup>4</sup>.

*Belâ* kelimesi (Tâhâ, 120), “Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi: “Ey Adem! Sana ebedilik ağacını ve *yok olmayan* “لا يبلّٰى” bir saltanatı göstereyim mi?” ayetinde, “yok olmak, zeval bulmak” manasında kullanılmıştır. Bir hadiste ise, “eskirmek, yıpratmak” anlamında “أبليت” kelimesi kullanılmıştır<sup>5</sup>.

Mütercim Asım Efendi de (öl.1235/1819) *Kamus Tercümesi*'nde *belâ* kelimesinin “eskirmek” anlamına geldiğini söylemektedir. Gam ve musibete *belâ* denmesi vücudu eskitip yıpratmasından dolayıdır, demiştir; buna ilaveten yolculukların getirdiği sıkıntıların ve zamanın kazandırdığı tecrübelerin, yıpratıp eskittiği kişiye “بلو” belvu'l-esfâr، الاسفار بلي beliyu'l-esfâr” denir. Bu kelimeler aynı zamanda, hayvanları gereği gibi bakıp onları tımar eden kimseler için de kullanılır<sup>6</sup>. Çünkü söz konusu kimseler de gördükleri bu işle denenmekte ve yıpranmaktadırlar.

#### **a-Kur'an'da Belâ Kelimesi**

*Belâ* kelimesinin türevleriyle birlikte Kur'an'da 30 kûsur yerde geçtiğini görmekteyiz. Bazı ayetlerde mazi, bazılarında ise muzari formlarında kullanılmıştır<sup>7</sup>. Kur'an'da *belâyı*, Allah'ın kullarını yetiştirmiş ve rûhen olgunlaşmış bireyler haline getirmesinin yollarından biri olarak görmek mümkündür. Allah, kullarını türlü belalarla sınadığını, *belâya* sabır göstermenin sonuç bakımından sevindirici olduğunu, birçok ayette bize haber vermektedir. Allah'ın kullarını türlü imtihanlara tabi kılmasında pek çok hikmetlerin bulunduğu kabul edilmektedir. Bu hikmetlerin bir kısmı dünyada anlaşılabilir, bir kısmı ahirete kalmaktadır. Dünyada olanlardan bir kısmının, insanların bazı gerçekleri daha iyi anlayıp kendilerine gelmelerine, dünya hayatının ve bu hayatta sahip olunan nimetlerin geçici olduğunu, kesin bir biçimde öğrenmelerine yardımcı olmaktadır.

İnsanlar, her gün pek çok belaların yaşandığını gördüğü halde gereği gibi ibret alamamaktadır. Şahit oldukları veya duydukları olayları hep başkalarını ilgilendiriyormuş gibi algıladıklarından, gerçekleri kabullenmeye yavaş yavaş hayli zorluk çekmektedirler. Ama hepimiz şunu iyi biliyoruz ki; cefa çekmeyenler sefayı, hastalık çekmeyenler şifayı, ayrılık çekmeyenler vuslatı, buhrana düşmeyenler necatı, felaketi

<sup>4</sup> Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul 1305,IV,879-880.

<sup>5</sup> Tirmizi, *Zühd*, 31- Tefsiru'l-Kur'an, 89.

<sup>6</sup> Asım Efendi, IV,879-880.

<sup>7</sup> Abdalbaki, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, b-l-y md., İst.,1990, s. 135-136.

yaşamayanlar saadeti gereği gibi bilememektedirler. Şurası da muhakkak ki, Allah'ın kulunu bela ile imtihan etmesi, kuluna ilgisinin bir sonucudur.

Allah Kur'an'da kullarını imtihan ettiğini pek çok ayette açıklamıştır: “Hükümler elinde olan Allah, yücedir. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir. O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için, ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.”<sup>8</sup>; “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele. Onlar; başlarına bir musibet gelince, “Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz” derler.<sup>9</sup>; “ O, sizi yeryüzünde halifeler (oraya bakan kimseler) yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır.<sup>10</sup>; “Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz.<sup>11</sup>; “Biz onları yeryüzünde parça parça topluluklara ayırdık. Onlardan iyi kimseler vardır. İçlerinde öyle olmayanları da vardı. Belki dönüş yaparlar diye de onları güzellikler ve kötülükler ile sınadık.<sup>12</sup>; “İnsan ise; Rabbi onu deneyip de, kendisine ikramda bulunduğu, ona bol bol nimetler verdiği, “Rabbim bana ikram etti” der. Ama onu deneyip rızkını daraltınca da, “Rabbim beni aşağıladı” der.<sup>13</sup>”

*Belâ* kelimesi Kur'an'da sözlükte geçen bütün anlamlarını kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bu kelime ayrıca, bazı sıfatlarla (büyük belâ, apaçık belâ, güzel belâ ) beraber de kullanılmıştır. Bakara ve A'raf surelerinde Firavun'un İsrail oğullarına korkunç işkenceler yapmasından bahsedildikten sonra, “Bunda, size Rabbinizden (gelen) büyük belâ vardı.<sup>14</sup>” denilmektedir. Burada *belâ* kelimesi “imtihan” anlamına gelebileceği gibi, “nimet” anlamına da gelmektedir<sup>15</sup>.

<sup>8</sup> Mülk 67/1-2; Belâ kelimesi ile ilgili bkz., *Kur'an ve Sünnet'te Belâ- Musibet*, EKEV, c. 1, sy. 3 (Kasım 1998), s.34 vd.

<sup>9</sup> Bakara 2/155-156.

<sup>10</sup> En'am 6/165.

<sup>11</sup> Enbiya 21/35.

<sup>12</sup> A'raf 7/168.

<sup>13</sup> Fecr 89/15-16.

<sup>14</sup> Bkz., Bakara 2/49; A'raf 7/141.

<sup>15</sup> Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Mısır, ts., II, 48-49; Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, İstanbul, 2005, I, 123; Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut, 1977, I, 279; Razî, Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb*, Kahire, s., III, 68, 69, 70; Beydavî, Abdullah b. Ömer, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevil*, İstanbul, 1979, I, 121. (*Mecmau't-Tefasir* içinde.); Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Mısır, 1967, I, 387; Ebu's-Suud, *Irşadu'l-Akli's-Selim*, Kahire, ts., I, 100; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, I, 347; İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, ts., I, 493.



Duhân suresinde Allah, İsrail oğullarına “apaçık belâ<sup>16</sup>” mahiyetinde bazı mucizeler (denizin yarılması, bıldırcın ve kudret helvası indirmesi gibi) verdiğiinden bahsetmektedir. Burada *belâ*, yine deneme ve nimet anlamlarına gelmektedir<sup>17</sup>. Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in Allah'ın emrini yerine getirmek üzere teslimiyet göstermeleri de Kur'an'da “apaçık belâ” olarak nitelendirilmiştir<sup>18</sup>. *Belâ* kelimesinin burada da her iki manaya gelme ihtimali bulunmaktadır. Çünkü, bu sayede samimi olanları diğerlerinden ayırmak mümkün olduğundan *deneme* manasına geldiği gibi, *zorluk* anlamına da gelmektedir. Çünkü bundan daha büyük zorluk yoktur<sup>19</sup>. *Zorluk* ve *deneme* kelimeleri, lafzen her ne kadar başka başka kelimeler ise de, anlam olarak aynı gayeyi hedeflemektedirler.

Bedir savaşında müminlerin Kureyş ordusuna karşı cesaretle savaşmaları ve sonuçta Allah'ın onlara zafer bahşetmesi Enfâl<sup>20</sup> suresinde “güzel bela” olarak nitelendirilmiştir. Burada “güzel bela” *nimet* olarak değerlendirilebilir. Çünkü Allah, sayılarının azlığına rağmen, sayıca üstün olan müşriklere karşı müminlere zafer vermiştir. Müminler bunu bilip şükretsiner diye<sup>21</sup>. Şükür ise, psikolojik olarak insanın elde edebileceği en büyük nimettir.

Bakara suresinde Tâlut'un, ordusuna, “Allah sizi bir ırmakla imtihan edecektir.”<sup>22</sup> demesinden bahsedilmektedir. Allah'ın kullarını çeşitli vesilelerle sınaması, onların nasıl davranacaklarını bilip bilmemesiyle ilgili değildir. Böyle bir sınamaya, neticeyi önceden bilmediklerinden insanların arasında geçerli olabilir. Allah'ın sonucu bilmesine rağmen insanları sınaması, ortaya çıkacak ve böylece bilfiil gerçekleşecek olan davranışlara göre ceza veya mükafat vermesine dayanmaktadır. Bu da kulları bazı şeylerle mükellef tutmasıyla meydana gelir<sup>23</sup>.

Yüce Allah Enbiyâ suresinde, “Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz.”<sup>24</sup>; A'raf suresinde, “ onları güzellikler ve kötülükler ile sınadık.”<sup>25</sup> buyurmuştur. Allah'ın kulunu denemesi yalnızca iyiliklerle olmadığı gibi, sadece başa gelen

<sup>16</sup> Bkz., Duhan 44/33.

<sup>17</sup> Taberî, XXV, 127; Zemaşşerî, III,504; Kurtubî, XVI, 143; Ebu's-Suud, VIII, 63.

<sup>18</sup> Bkz., Saffat 37/106.

<sup>19</sup> Taberî, XXIII, 80-81; Zemaşşerî, III, 348.

<sup>20</sup> Enfâl 8/17.

<sup>21</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut 1993, II,327-328.

<sup>22</sup> Bakara 2/249.

<sup>23</sup> Râzî, VI, 192.

<sup>24</sup> Enbiyâ 21/35.

<sup>25</sup> A'raf/168.

kötü olaylarla da olmamaktadır. İnsanlar, sabrı gerektiren musibetlerle Allah tarafından sınanıldığı gibi, şükürü gerektiren nimetlerle de sınanmaktadır<sup>26</sup>. Öyleyse, Allah'ın kulunu sınaması tek bir yönde olmamaktadır. Allah kullarını farklı mahrumiyetlerle deneyebilir. Bakara suresinde, "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz."<sup>27</sup> buyurulmaktadır. Ayete göre, Allah "biraz" demek yoluyla yukarıda sayılan mahrumiyetlerin hepsiyle kulunu sınamaktadır. Bu türlü sınamadan maksat, kulların Allah'a itaatlerinde devam edip O'nun hükmüne razı olup olmayacaklarının ortaya çıkmasıdır<sup>28</sup>. Bir sonraki ayette ise, "musibet" kelimesi, başa gelen kötü şeyler konusunda genel bir anlam ifade etmektedir. Bu kötü şeyler, insanı sıkıntıya sokan en küçük şeylerden başlayıp, daha büyüklerine kadar her şeyi içine alır. Nitekim ayağa batan diken bile musibet sayılıp kişinin günahlarına kefarettir<sup>29</sup>.

Bazı ayetlere baktığımızda Allah belaları, yoldan sapmış insanları veya toplulukları Allah'ı hatırlayıp doğru yola gelmeleri için de göndermektedir. Bütün bu uyarılardan sonra doğru yola gelmezlerse, acı bir şekilde helak edilmektedirler. Nitekim A'raf suresinde Allah, Firavun ailesini doğru yola gelmeleri gayesiyle yıllarca süren kıtlık ve ürün eksikliği ile cezalandırdığından bahsetmektedir<sup>30</sup>. Aynı surenin daha sonraki ayetlerinde, Firavun ailesinin gönderilen belalar sebebiyle gafletten uyanıp ders almamalarından ötürü, denizde boğuldukları anlatılmaktadır<sup>31</sup>. Zemahşerî, insanların sıkıntı anında daha yumuşak huylu ve telkine daha müsait ruh hali içinde bulunduğunu söylemektedir<sup>32</sup>. En'am suresindeki bazı ayetlere baktığımızda da Allah'ın aynı maksatla insanları belalara maruz bıraktığını görürüz. Sonuçta, gönderilen bu yoksulluk ve darlıklardan dolayı tövbe edip Allah'a yalvarmalarını nedeniyle helak edilmişlerdir<sup>33</sup>.

Bütün bunlardan sonra, Allah'ın kullarına verdiği belaların, rahmeti ve hidayeti gaye edindiği söylenebilir.

---

<sup>26</sup> Zemahşerî, II,572.

<sup>27</sup> Bkz., Bakara 2/155.

<sup>28</sup> Zemahşerî, I,323.

<sup>29</sup> Buhari, Merda, 5; Müslim, Birr,14; Muvatta, Ayn, 6.

<sup>30</sup> A'raf 7/130.

<sup>31</sup> A'raf 7/136.

<sup>32</sup> Zemahşerî, II,106.

<sup>33</sup> Bkz., En'am 6/40-45.

### **b- Hadislerde Belâ Konusunun Ele Alınması**

Başta peygamberler olmak üzere, Allah herkesi durumuna göre imtihandan geçirmekte, kimseyi başıboş bırakmamaktadır. Peygamber Efendimiz en şiddetli belalara uğrayanların kimler oldukları sorusuna, "Peygamberler, sonra da onlara en çok benzeyenlerdir" cevabını vermiştir. Sonra bu ifadesini açıklama sadedinde şunları söylemiştir: "Kişi dinî durumuna göre sınanır. O kişi dininde sağlam ise, imtihanı şiddetlenir, zayıf ise, imtihanı hafif olur. Yeryüzünde üzerinde hiçbir hata kalmadan yürüyecek duruma gelinceye kadar sıkıntılar kulun yakasını bırakmaz."<sup>34</sup> Hadisten anlaşıldığına göre, insan inanç bakımından güçlendikçe, daha büyük sıkıntılarla karşılaşmaktadır. Bu sıkıntılar onun günahlarının silinmesini ve şahsiyetinin olgunlaşmasını sağlayarak Allah'a yaklaştırmaktadır. Nitekim, "Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve daha geniş bir şey verilmemiştir."<sup>35</sup> hadisiyle de sabretmek övülmüştür.

Kulun kazanacağı mükafat da, çektiği sıkıntılarla doğru orantılı olarak artacaktır. Çünkü bir hadiste, "Mükafatın büyüklüğü çekilen sıkıntının büyüklüğüne göredir. Allah, bir kavmi severse onları sınar, buna rıza gösterenler Allah'ın hoşnutluğunu kazanır, isyan edip öfkelenenler Allah'ın gazabını üzerlerine çekerler."<sup>36</sup> diye buyurulmaktadır. Sonuçta kazanmak da, kaybetmek de kişinin göstereceği tavra bağlıdır.

Bütün bunlara rağmen Allah'tan bela istemek yerine, dünya ve ahirette afiyet istenmesi tavsiye edilmiştir<sup>37</sup>. Sıkıntıda olanlara merhamet etmemiz, afiyette olanların da azgınlık göstermeyip Allah'a hamdetmeleri gerektiği bildirilmiştir<sup>38</sup>.

### **2- Cezâ Kelimesinin Anlamı**

Belâ kavramının anlam alanı içinde yer aldığını düşündüğümüz cezâ kelimesi, Türkçe'de şu anlamlara gelmektedir: 1- Uygunsuz davranışlarda bulunanlara uygulanan üzüntü, sıkıntı, acı verici işlem veya yaptırım. 2- Suç işleyen bir kimsenin yaptırısına, özgürlüğüne, mallarına, onuruna karşı yasaların öngördüğü yaptırım<sup>39</sup>.

"الجزاء" kelimesi ise, "yeterli olma, hayır veya şer bir davranışın tam karşılığını vermek" anlamına gelmektedir. Kur'an'da bu kelimenin müfâale babı kullanılmamıştır. Çünkü "جازى" fiili, denklik anlamını ifade eden "مكافأة" manasını da taşır. Halbuki

<sup>34</sup> Tirmizî, Zühd, 56; Dârimî, Sünen, II, 320; İbn Hanbel, Müsned, I, 172.

<sup>35</sup> Tirmizî, Birr, 77.

<sup>36</sup> Tirmizî, Zühd, 56; İbn Mace, Fiten, 23.

<sup>37</sup> Tirmizî, Daavat, 85, 94, 129.

<sup>38</sup> Muvatta, Kelam, 8.

<sup>39</sup> Türkçe Sözlük, I, 401.

Allah'ın verdiği nimet denklik bakımından, kuldun gelen güzel davranışla mukayese edilemez ve denklik söz konusu olamaz<sup>40</sup>. *Lisanu'l-Arab*'ta bu kelimenin, sevap veya ikab (azap, sıkıntı) türünden, bir davranışın karşılığı olduğu söylenir.

Ayrıca bu kelime “ödemek, ifa etmek, fayda vermek” anlamlarına da gelmektedir<sup>41</sup>. Nitekim, “Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez.”<sup>42</sup>; “Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Hiçbir babanın çocuğuna hiçbir yarar sağlayamayacağı, hiçbir çocuğun da babasına hiçbir yarar sağlayamayacağı günden korkun!”<sup>43</sup> ayetlerinde bu anlamlara gelmektedir.

#### **a-Kur'an'da Cezâ Kelimesi**

Bu kelime ve türevleri birçok ayette ve hadiste mükafat ve ukubet anlamlarında geçmektedir. Allah, kullarının iyi amellerini kat kat fazlasıyla mükafatlandıracağını vaad ederken, kötü amellerini sadece misliyle cezalandıracağını bildirmiştir. Nitekim, “Kim bir iyilik yaparsa ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa, o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez<sup>44</sup>.” ayetinde mükafat manasına gelen ceza için Allah, fazla fazla verirken, ukubet manasına gelen ceza için misliyle karşılık vereceğini beyan etmektedir.

Öyleyse mükafat ve ukûbet manasında cezanın hem dünyada hem de ahirette gerçekleşeceğini Kur'an bize haber vermektedir.

#### **aa- Cezâ Kelimesinin Dünya Hayatında Mükafat ve Ukûbet Manasında Kullanılması**

Allah, itaat eden kullarına henüz dünyada iken maddî ve manevî nimetler verecektir. Kur'an'da birçok ayet, جزاء المحسنين، جزاء المحسنين، جزاء المحسنين، جزاء المحسنين، جزاء المحسنين gibi ifadelerle son bulmaktadır. Bu ifadelerde yer alan “ceza” kelimesinin mükafat manasına geldiği gayet açıktır.

Bu kelime, gündelik konuşmalarda insanlar tarafından da mükafat anlamında kullanılmaktadır. Nitekim iyilerin (ebrâr) özellikleri sayılırken, “Yedirdikleri kimselere şöyle derler: “Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık (ceza) ve bir teşekkür beklemiyoruz.”<sup>45</sup> denilmektedir.

<sup>40</sup> Isfahanî, Ragıb, a.g.e., s.195-196.

<sup>41</sup> İbn Manzur, a.g.e., I, 619-620.

<sup>42</sup> Bakara 2/ 48, 123.

<sup>43</sup> Lokman 31/ 33.

<sup>44</sup> En'am 6/160;Bkz., Nisa 4/123;Yunus 10/27;Kasas 28/84;Mümin 40/40; Şûrâ 42/40; Sebe 34/37.

<sup>45</sup> İnsan 76/9; Bkz., Kasas28/25.

Kamer suresinde geçen bir ayet Allah'ın dünyada iken şükredenleri mükafatlandıracağına dair iyi bir örnektir. Lût kavminin uyarıcıları yalanlaması üzerine taşlar savuran rüzgar gönderilmek suretiyle helak edilmesi anlatıldıktan sonra, "Katımızdan bir nimet olarak bir seher vakti onları kurtardık. Şükredenleri işte böyle mükafatlandırırız.<sup>46</sup>" denilmektedir. Ayrıca <sup>47</sup>نجزي المحسنين ifadesiyle biten ayetler, bu kelimenin dünya hayatında iken ilgili kişiler hakkında mükafatlandırma anlamında kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Bu kelime, dünya hayatında azgınlık yapanlar, nankörlükte bulunanlar ve suç işleyenler hakkında Allah tarafından cezalandırma (ukûbet) anlamında da kullanılmıştır. Kelimenin işlenen suç karşılığında kullanılması dikkat çekmektedir. Sebe' suresinde Sebe' halkının Allah'ın nimetlerine şükretmeyip nankörlükte bulunmaları üzerine üzerlerine sel gönderildiğinden ve bahçelerinin bozulduğundan bahsedildikten sonra "Nimetlere karşı nankörlük etmeleri sebebiyle onları işte böyle cezalandırdık. Biz (bu şekilde) ancak nankörleri cezalandırırız.<sup>48</sup>"; En'am suresinde, "Yahudilere tımsıklı hayvanların hepsini haram kıldık. Sığır ve koyunların ise, sırtlarında veya bağırsaklarında bulunanlar, ya da kemiklerine karışanlar dışındaki iç yağlarını (yine) onlara haram kıldık. İşte böyle, azgınlıkları sebebiyle onları cezalandırdık. Biz elbette doğru söyleyenleriz.<sup>49</sup>" denilerek, azgınlıkları sebebiyle dünya hayatında iken Yahudilerin cezalandırıldıkları anlatılmaktadır.

Bu kelime insanlar tarafından da cezalandırma anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Yusuf suresinde, "Kadın dedi ki: "Senin ailene kötülük yapmak isteyeninin cezası, ancak zindana atılmak veya can yakıcı bir azaptır.<sup>50</sup>"

#### **ab- Cezâ Kelimesinin Ahiret Hayatında Mükafat ve Ukûbet Manasında Kullanılması**

Allah, iman edip salih amel işleyenleri, sabredenleri yaptıklarının kat kat fazlasıyla ahirette mükafatlandırarak ve onların kötülüklerini örtecektir. Nitekim Nahl suresinde, "Sizin yanınızdaki tükenir, Allah katında olan ise kalıcıdır. Elbette sabredenlere, yapmakta olduklarının en güzeliyle mükafatlarını vereceğiz. Erkek veya kadın, kim mümin olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve onların mü-

<sup>46</sup> Kamer 54/ 35.

<sup>47</sup> Yusuf 12/22; Kasas 28/14; Saffat 37/80,105,110,121,131; Mürselat 77/44.

<sup>48</sup> Sebe' 34/17.

<sup>49</sup> En'am 6/146.

<sup>50</sup> Yusuf 12/25,74-75.

kafatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz.<sup>51</sup>” denilerek, dünyada yapılan az bir iyiliğe karşı gerçek hayatta çok fazlası verileceği Allah tarafından garanti edilmektedir.

Bir başka ayette ceza kelimesi kullanılmadan bu mükafatın yediyüz misli olacağından bahsedilmektedir<sup>52</sup>. İnsan suresinde iyilerin (ebrâr) özellikleri sıralandıktan sonra, onlara verilecek mükafat konusunda, “Allah da onları o günün kötülüğünden korur ve yüzlerine bir aydınlık ve içlerine bir sevinç verir. Sabretmelerine karşılık da onları cennet ve ipek(ten giysiler) ile mükafatlandırır.<sup>53</sup>” Nebe’ suresinde de, “Şüphesiz Allah’a karşı gelmekten sakınanlara bir kurtuluş, bahçeler, üzümler, kendileriyle bir yaşta, bülüğe erip olgunlaşmış genç kızlar ve dolu dolu kadehler vardır. Bunlar kendilerine Rabbinden bir mükafat, yeterli bir ihsan olarak verilmiştir.<sup>54</sup>” denilerek muttakilere verilecek cennet nimetleri sayılmaktadır. Ayetlerden edindiğimiz bilgiye göre, dünya hayatı geçici olup, ahiret hayatı ebedidir. Nitekim, “Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!<sup>55</sup>” ayetiyle ve benzer ayetlerle bu hakikate dikkat çekilmiştir.

Cezâ kelimesi Kur’an’da, ahirette cezalandırma anlamında da kullanılmıştır. Allah yaptıkları kötülüklerden dolayı suçluları cezalandıracağını bildirmektedir. Ayetlerini yalanlayanları Allah, “Ayetlerimizi yalanlayanlar ve o ayetlere uymayı kibirlerine yediremeyenler var ya, onlara göklerin kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler! Biz suçluları işte böyle cezalandırırız. Onlar için cehennem ateşinden döşek, üstlerinde de cehennem ateşinden örtüler var. İşte biz zalimleri böyle cezalandırırız.”<sup>56</sup> buyurarak, cehennem azabıyla cezalandıracağını bildirmektedir. Allah “İçlerinden her kim, “Allah’tan başka ben de şüphesiz bir ilahım” derse, böylesini cehennemle cezalandırırız. İşte biz zalimleri böyle cezalandırırız.”<sup>57</sup> pasajıyla da şirk koşanları cezalandıracağını bildirmektedir.

Allah kendisine iftira atanları cezalandıracağını, “Allah’a karşı yalan uyduran veya kendine bir şey vahyedilmemişken, “Bana vahyolundu” diyen, ya da “Allah’ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim” diye laf eden kimseden daha zalim kimdir?

<sup>51</sup> Nahl 16/96-97; Necm 53/31; Ankebut 29/7; Teğabun 64/9.

<sup>52</sup> Bakara 2/261.

<sup>53</sup> İnsan 76/11,12.

<sup>54</sup> Nebe’ 78/31-36.

<sup>55</sup> Ankebüt 29/64; Âl-i İmrân 3/14-15; Tevbe 9/72.

<sup>56</sup> A’raf 7/40-41.

<sup>57</sup> Enbiya 21/29.

Zalimlerin şiddetli ölüm sancıları içinde çırpındığı; meleklerin, ellerini uzatmış, “Haydi canlarınızı kurtarın! Allah’a karşı doğru olmayı söylediğiniz ve onun ayetlerinden kibirlenerek yüz çevirdiğiniz için bugün aşağılayıcı azap ile cezalandırılacaksınız” diyecekleri zaman hallerini bir görsen!”<sup>58</sup> ayetiyle bildirmektedir.

Allah’ın kullarını cezalandırması, onlara zulmetmek veya onlardan intikam almak amacına yönelik olmayıp adaletin tesisine matuftur. Çünkü bu gerçek, “Bugün herkese kazandığının karşılığı verilir. Bugün asla zulüm yoktur. Şüphesiz Allah hesabı çabuk görendir.”<sup>59</sup> ayetinden açıkça anlaşılmaktadır. Cezada esas olan adaletin tesisi, herkese hak ettiğinin verilmesidir. Nitekim bu temel ilkeyi, “Yoksa kötülük işleyenler, kendilerini, inanıp salih amel işleyenler gibi kılacağımızı; hayatlarının ve ölümlerinin bir olacağını mı sanıyorlar? Ne kötü hüküm veriyorlar! Allah, gökleri ve yeri, hak ve hikmete uygun olarak, herkese kazandığının karşılığı verilsin diye yaratmıştır. Onlara zulmedilmez.”<sup>60</sup> ayetinde de görmekteyiz.

#### **b- Hadislerde Cezâ Konusunun Ele Alınması**

Bu kelime hadislerde de mükafat ve cezalandırma anlamında çokça kullanılmaktadır. Oruçlunun ağız kokusunun misk kokusundan daha hoş olduğu belirtilen hadisin sonunda, Allah’ın oruç dışında kalan her iyiliği on mislinden başlamak üzere yediyüz misline kadar mükafatlandıracağı vurgulanmaktadır<sup>61</sup>. Hz. Aişe’ye Peygamber Efendimiz’in ahlaki sorulduğunda, “Kötülüğe kötülükle mukabele etmez, o kötülüğü bağışlardı” cevabını vermiştir<sup>62</sup>.

“Kim bir kötülük yaparsa onunla cezalandırılır.” ayetinin (Nisâ,123) tefsirinde müslümanın hastalanması, çeşitli sıkıntı ve üzüntülere uğramasının işlediği kötülüklerin dünyada iken cezalandırılması olduğu<sup>63</sup> Peygamberimiz tarafından bildirilmiştir. Allah müminleri dünyada da, ahirette de mükafatlandıracaktır. İnanmayanlar iyiliklerinin karşılığını dünyada alacak, ahirette kendisine verilecek bir şey kalmayacaktır<sup>64</sup>.

---

<sup>58</sup> En’am 6/93; Ahkaf 46/20.

<sup>59</sup> Mümin 40/17.

<sup>60</sup> Casiye 45/21-22.

<sup>61</sup> Muvatta, Siyam, 58.

<sup>62</sup> Tirmizi, Birr, 69.

<sup>63</sup> Müsned, I, 11.

<sup>64</sup> Müsned, III, 283.

### 3- Fitne Kelimesinin Anlamı

Belâ kavramının anlam alanı içinde yer alan bu kelime Türkçe'de şu anlamlara gelmektedir: isim olarak "karışıklık ve kargaşa"; sıfat olarak kullanıldığında ise, "fitneci, ara bozucu" anlamlarını taşır<sup>65</sup>.

الفتنة kelimesi, "aslî unsurları fazlalıklarından ayrılıp ortaya çıkması için altını ateşe atmak" demektir. "İnsanın ateşe atılması" anlamında da kullanılır. Bu kelime yer yer "mihnet, azap ve deneme" anlamlarında da kullanılır. Fitne, Allah'tan ve insanlardan gelmesi muhtemel, istenmeyen durumlar olabilir. Allah'tan gelirse bir hikmete bağlı olduğu düşünülür. Allah'ın emri olmaksızın kullardan gelirse, fitnenin her çeşidi her yerde kerih görülür<sup>66</sup>. *Lisanu'l-Arab*'da bu kelimenin temelde, "denemek, sınamak, imtihan etmek" anlamlarına geldiği söylenmektedir. Mallar, çocuklar, görüş ayrılıkları, başkalarını ateşte yakmak, "fitne" kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu kelime bir şeyi aşırı sevmek, tutulmak, beğenmek gibi anlamlara da gelebilir. Fitne, günah ve dalalet anlamına da gelir. İnsanları aldatması ve günahları süslü göstermesi sebebiyle şeytana, el-fettân, el-fâtin denmiştir<sup>67</sup>.

#### a- Kur'an'da Fitne Kelimesi

Bu kelime Allah'ın insanları dünya hayatının çeşitli nimetleri ve sıkıntıları ile imtihan etmesi anlamında Kur'an'da çokça geçmektedir. Nitekim, "İnsanlar, "inandık" demekle, imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler? Andolsun, biz onlardan öncekileri de imtihan etmiştik. Allah doğru söyleyenleri de mutlaka bilir, yalancıları da mutlaka bilir."<sup>68</sup> buyurularak, imtihana tabi tutulmak yoluyla doğru söyleyenlerle yalancıların ortaya çıkması sağlanacaktır. Allah, "Onlardan bazı kesimlere, kendilerini sınamak için dünya hayatının süsü olarak verdiğimiz şeylere gözünü dikme. Rabbinin rızıkı daha hayırlı ve daha kalıcıdır."<sup>69</sup> buyurarak, dünya hayatının süsleriyle de kullarını sınavacağına bildirmektedir.

Bu kelime, "Sonra şüphesiz ki Rabbin, eziyete uğratıldıktan sonra hicret eden, sonra Allah yolunda cihat edip sabreden kimselerin yanındadır."<sup>70</sup> ayetinde, "azap ve işkence etmek, eziyet etmek" anlamında kullanılmıştır. Yine aynı kelime, "İnsanlar-

<sup>65</sup> *Türkçe Sözlük*, I, 792; Bu kelimenin Türkçe ve Arapça'daki anlamları için bkz., *İslâmiyât*, c.2, sy.2, (nisan-haziran 1999), s. 138 vd.

<sup>66</sup> İsfahanî, Ragıb, a.g.e., s.623-624.

<sup>67</sup> İbn Manzur, a.g.e., X, 178-181.

<sup>68</sup> Ankebut 29/2-3.

<sup>69</sup> Taha 20/ 131, 40, 85; Sâd 38/ 24; Duhân 44/17; Tevbe 9/126.

<sup>70</sup> Nahl 16/110.



dan öyleleri vardır ki, "Allah'a inandık" derler. Ama Allah uğrunda bir ezaya uğratılınca insanlardan gördükleri baskı ve işkenceyi Allah'ın azabı gibi tutar. Andolsun, Rabbinden bir yardım gelecek olsa mutlaka, "Biz de sizinle beraberdik" derler. Allah, herkesin kalbinde olanı en iyi bilen değil midir?<sup>71</sup> ayetinde de "azap ve işkence" anlamında kullanılmaktadır. Görüldüğü üzere söz konusu kelime, Allah'a nispet edilmeden, "azap etmek" anlamlarında kullanılmaktadır.

Ayrıca, doğru yoldan saptırmak<sup>72</sup>, kargaşa çıkarmak, bozgunculuk yapmak<sup>73</sup> gibi olumsuzluk ifade eden anlamları da vardır.

#### **b- Hadislerde Fitne Konusunun Ele Alınması**

Bu kelime hadislerde de geçmektedir. Hz. Peygamber işlerin karıştığı, kargaşalığın ve fesadın alıp yürüyeceği zaman ruhunun teslim alınmasını istemiştir<sup>74</sup>. Bu kelime hadislerde "azap ve doğru yoldan saptırma" anlamında geçmektedir. Nitekim Hz. Peygamber cehennem ve kabir azabından, zenginlik, fakirlik ve Deccal'ın yoldan saptırmasından Allah'a sığınmıştır<sup>75</sup>.

#### **4- Musibet Kelimesinin Anlamı**

Bu kelime Türkçe'de; Ansızın gelen felaket, sıkıntı veren şey. Sifat olarak da mecazen "uğursuz" anlamlarında kullanılmaktadır<sup>76</sup>.

اصاب fiilinden gelen Musibet (sıkıntı) kelimesi, hayır ve şer içeriklidir<sup>77</sup>. Bir başka yerde ise, çoğul sığası olan المصائب el-mesâib; "zamanın başa getirdiği sıkıntılar" şeklinde anlaşılmıştır<sup>78</sup>.

#### **a- Kur'an'da Musibet Kelimesi**

اصاب fiili mazi ve muzari hallerinde çok geçtiği halde "musibet" kelimesi Kur'an'da 10 yerde geçmektedir. Geçtiği her yerde bu kelime, اصاب mazi fiiline ve muzari formlarına fail kılınmıştır. Kelime her ne kadar yapısı itibariyle hayırda ve şerde kullanılmaya müsait olsa da, geçtiği yerlerin hepsinde türü belirtilmeksizin mutlak anlamda "sıkıntı"yı ifade etmektedir. Nitekim, "Onlar; başlarına bir *musibet*

<sup>71</sup> Ankebut 29/10; Yunus 10/83; Burûc 85/10; Enfâl 8/25.

<sup>72</sup> Saffat 37/162

<sup>73</sup> Al-i İmran 3/7; Tevbe 9/48.

<sup>74</sup> Muvatta, Kur'an, 69.

<sup>75</sup> Buhari, Daavat, 83; Müslim, Zikr, 14.

<sup>76</sup> *Türkçe Sözlük*, II, 1594.

<sup>77</sup> İsfahanî, Ragıb, a.g.e., s.495-496.

<sup>78</sup> İbn Manzur, a.g.e., VII, 433.

gelince, 'Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz' derler.<sup>79</sup> ayetinde sıkıntının türü belirtilmemiştir.

Münafıkların hallerinden bahsedilirken, "Kendi işledikleri yüzünden başlarına bir musibet geldiği, sonra da, "Biz iyilik etmek ve uzlaştırmaktan başka bir şey istememiştik" diye Allah'a yemin ederek sana geldikleri zaman halleri nasıl olur?"<sup>80</sup> denilmektedir.

Yalnız Maide suresi 106. ayette bu kelime, "ölüm musibeti, sıkıntısı" şeklinde geçmektedir. حسنة، فضل، خير<sup>81</sup> fiili hayırda kullanılacaksa bu fiilden sonra kelimleri getirilmektedir.

#### **b- Hadislerde Musibet Konusunun Ele Alınması**

Bu kelime hadislerde de geçmektedir. Bir musibete uğrandığında، انا لله وانا musibetin sevabı istenip peşinden o musibetten daha hayırlısının verilmesi hususunda Allah'a dua edilmesi tavsiye edilmektedir<sup>82</sup>. Bir başka hadiste, musibetin sevabı konusunda istekli davranılmaya teşvik edilmektedir<sup>83</sup>. Yine bir hadiste, bir faydaya erişildiğinde Allah'a hamdedip şükretmek, bir musibete uğrandığında da hamdetmek ve sabretmek müminin güzel özelliklerinden görülmektedir<sup>84</sup>.

#### **5- Azab Kelimesinin Anlamı**

Bu kelime Türkçe'de, büyük sıkıntı, eziyet, ezinç ve dünyada günah işlemiş olanlara ahirette verilecek ceza gibi manalar ifade eder<sup>85</sup>.

Azab, birine şiddetli acı vermek, onu aç, susuz ve uykusuz bırakmak demektir. Bir insanın hayatının tadını tuzunu kaçırap onu hasta etmek ve sıkıntılara düşürmek de azab kelimesinin anlamlarındandır<sup>86</sup>. Bu kelime, birini bir şeyden menetmek, o kişiyi o şeyden el çektirmek anlamına da gelir<sup>87</sup>.

<sup>79</sup> Bakara 2/156; Musibet kelimesi ile ilgili bkz., *Kur'an ve Sünnet'te Belâ- Musibet*, EKEV, c. 1, sy. 3 (Kasım 1998), s.37-44.

<sup>80</sup> Nisa 4/62; Musibet kelimesinin geçtiği diğer ayetler için bkz., Nisa 4/72; Al-i İmran 3/165; Tevbe 9/50; Kasas 28/47; Şura 42/30; Hadid 57/22; Teğabun 64/11.

<sup>81</sup> Nisa 4/73, 79; Hac 22/11.

<sup>82</sup> Muvatta, Cenaiz, 14.

<sup>83</sup> Tirmizi, Zühd, 29.

<sup>84</sup> Müsned, I, 173.

<sup>85</sup> *Türkçe Sözlük*, I, 183.

<sup>86</sup> İsfahanî, Ragıb, a.g.e., s.555.

<sup>87</sup> İbn Manzur, a.g.e., IX, 100.

### a- Kur'an'da Azab Kelimesi

Bu kelime ayetlerde yalın halde kullanıldığı gibi, birçok ayette isim ve sıfat tamlamaları halinde de kullanılmaktadır. Mesela bu kelime عظيم، مهين، أليم، نكرا، مستقر gibi sıfatlar almaktadır. Yine aynı kelimeye سوط، شديد، سوء، أشد، غليظ، قريب، غير مردود، الأدني، واصب، كبيراً، الأكبر، حريق، يوم عظيم، الله، هون، خلد، يوم محيط، اخرة، ربك، يوم عقيم، جهنم، يوم الظلة، سعير، نار، حريم، حريم، حميم، حميم، سموم، خزي gibi isimlere ise kendisi muzâf olarak kullanılmaktadır.

Allah bu kelimeyi inkarcılıklarının ve işledikleri günahlarla suçlarının bir cezası olarak inanmayanlar hakkında kullanmaktadır<sup>88</sup>.

Allah, toplumun bozulmasına sonra da çökmesine neden olan kötülöklere ve günahlara öncülük edip insanları doğru yoldan saptıranlara kat kat azap edeceğini bildirmektedir. Nitekim, "Allah şöyle der: "Sizden önce gelip geçmiş cin ve insan toplulukları ile birlikte ateşe girin." Her topluluk (arkasından gidip sapıklığa düştüğü) yoldaşına lanet eder. Nihayet hepsi orada toplandığı zaman peşlerinden gidenler, kendilerine öncülük edenler için, "Ey Rabbimiz! Şunlar bizi saptırdılar. Onlara bir kat daha ateş azabı ver" derler. Allah der ki: "Her biriniz için bir kat daha fazla azap vardır. Fakat bilmiyorsunuz<sup>89</sup>." ayetinde ifade edilenler bunu doğrulamaktadır.

Allah, topluma örnek teşkil etmelerinden ve bu konuda sorumluluk taşıdıklarından dolayı Peygamber hanımlarına, "Ey Peygamber'in hanımları! İçinizden kim apaçık bir çirkinlik yaparsa onun cezası iki kat verilir. Bu Allah'a göre kolaydır."<sup>90</sup> şeklinde uyarıda bulunmaktadır.

İnsanın yaptığı eziyet, işkence, kötü muamele gibi davranışlar da bu kelime ile ifade edilmektedir. Firavunun İsrail oğullarına reva gördüğü işkenceden bahsedilirken, "Hani, sizi azabın en kötüsüne uğratan, kadınlarınızı sağ bırakıp, oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden kurtarmıştık<sup>91</sup>." denilmektedir.

Allah azabını yalnızca ahirete tahsis etmemiş, dünyada da inanmayanlara azap edeceğini bildirmektedir. Haşır suresi 3. ayette Allah Yahudiler hakkında, "Eğer Allah, onlar hakkında sürgüne hükmetmemiş olsaydı, muhakkak kendilerine dünyada yine azap edecekti. Ahirette ise, onlar için cehennem azabı vardır." ve Yunus suresi

<sup>88</sup> Zuhuruf 43/74; Ahkaf 46/20,34; Azâb ve azâbın kısımları, azâba götüren sebepler, azâbdan koruyan değerler konusunda geniş bilgi için bkz., Faiz Kalın, Kur'an'da Azâb Kavramı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 1995.

<sup>89</sup> A'raf 7/38; Hüd 11/19-20. Ahzâb 33/30.

<sup>90</sup> Ahzâb 33/30.

<sup>91</sup> Bakara 2/49; Araf 7/141; İbrahim 14/6; Yusuf 12/25; Neml 27/21.

98. ayette, “Yunus’un kavminden başka, keşke (azabı görmeden) iman edip, imanı kendisine fayda veren bir tek memleket halkı olsaydı! (Yunus’un kavmi) iman edince, dünya hayatında (sürüklenebilecekleri) rezillik azabını onlardan uzaklaştırmış ve onları belli bir zamana kadar yararlandırmıştık.” buyurmaktadır. Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür.

Allah tarafından gönderilen peygamberlere inanmayan, onlarla eğlenip yalayan, zulüm ve haksızlık yapan bazı inkarcı kavimlerin bu suçlarının bir cezası olarak dünyada helak edilmelerini de bu kategoride değerlendirebiliriz. Nitekim Nuh, Hud, Salih, Lut ve Şuayb peygamberlerin kavimleri helak edilmiştir. Hz. Nuh’un kavmi, “Nuh kavmini de, peygamberleri yalanladıkları vakit suda boğduk. Onları insanlara bir ibret yaptık ve zalimlere elem dolu bir azap gönderdik.” ayetinden (Furkan, 37) açıkça anlaşıldığına göre, tufan olayıyla boğularak helak edilmiştir. Hz. Hud’un kavmi de, Hud suresi 58. ayette belirtildiğine göre (“Helak emrimiz gelince, Hud’u ve beraberindeki iman etmiş olanları, tarafımızdan bir rahmetle kurtardık. Onları ağır bir azaptan kurtardık.”) helak edilmiştir.

Hakka suresi 4-5. ayetlerde anlatıldığına göre Hz. Salih’in kavmi de, (“Semud ve Ad kavimleri, yüreklerini hoplatacak olan büyük felaketi (kıyameti) yalanladılar. Semud kavmi korkunç bir sarsıntı ile helak edildi.”) yok edilmiştir. Hz. Lut’un kavmi de, Kamer suresi 33-35. ayetlerde anlatıldığına göre (“Lut kavmi de uyarıcıları yalanladı. Şüphesiz biz de üzerlerine taşlar savuran bir rüzgar gönderdik.”) cezalandırılmıştır. Dünyada iken helak edilen kavimlerin listesini uzatmak mümkündür. Ancak konunun anlaşılması bakımından verdiğimiz örnekler kanaatimizce yeterlidir.

Allah, dünyada yok olma ile sonuçlanan nihaî azabını göndermeden önce, ders alıp işledikleri suçlardan dönmelerini sağlamak amacıyla inkarcılara bazı felaketler de göndermiştir. Nitekim Firavun ve taraftarlarının hayatını felç eden sel, çerkege, kurbağa, kan gibi felaketler gönderilmiştir. Bunun üzerine Hz. Musa’dan, üzerlerine gönderilen felaketlerin kaldırılması hususunda Allah’a dua etmesini istemişler, bu felaketler kaldırıldığı takdirde iman edeceklerine ve İsrail oğullarını kendisiyle beraber göndereceklerine dair söz vermişlerdir. Ancak felaketler kaldırıldığı halde sözlerini yerine getirmemişlerdir. Allah da onları Nil nehrinde boğmuştur<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> A’raf7/133-136.

Bu konuyla ilgili olarak Secde suresinin 20-21. ayetlerini de ("Fasıklık edenlere• gelince onların barınağı ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde oraya döndürülürler ve onlara, "Yalanlamakta olduğunuz ateş azabını tadın" denir. Andolsun, dönsünler diye biz onlara (ahiretteki) en büyük azaptan önce (dünyadaki) yakın azabı elbette tattıracağız." ) burada zikredebiliriz

#### **b- Hadislerde Azab Konusunun Ele Alınması**

Bu kelime hadislerde de aynı anlamda kullanılmaktadır. Bir hadiste yolculuğun azaptan bir parça olduğu belirtildikten sonra, kişiyi uykusuz, aç ve susuz bıraktığı açıklaması getirilmektedir<sup>93</sup>. Bu da azabın anlamına uymaktadır. Hz. Peygamber, Allah'a sığındığı bazı kötü özelliklerin yanında, kabir azabından da Allah'a sığınmaktadır<sup>94</sup>.

#### **SONUÇ**

Çalışmamızda ele aldığımız kelimelerin Kur'an ve hadiste yoğun bir şekilde kullanılmakta olduğunu, bazıları arasında çok yakın anlam benzerliği bulunduğunu müşahade ettik. Bazılarında görünüşte anlam benzerliği olmakla beraber, her birinin çıkış noktası ve gayesi farklıdır. Bazılarında ise, 'deneme, sınama, kişinin karakterini ortaya çıkarma' hedefi gözetilirken, diğer bazılarında da 'işledikleri günahlardan ötürü cezalandırma' gayesini görmekteyiz. İşte bu yüzden kelimelerin bağlamlarına, ifade ettikleri manalara ayrı bir ihtimam göstermenin gerekliliğini vurgulamanın bir sorumluluk olduğu kanaati hasıl olmuştur.

Allah bazı hikmetlere mebni olarak kullarını bela ve musibetlere duçar etmektedir. Bu olumlu karşılanmalıdır. Sabredilirse sonunda bazı iyiliklere ulaşılabileceği bilinmelidir. Kişinin başına gelen musibetlerden dolayı 'cezasını buldu' türünden sözler sarf edilmemelidir.

Yapılan açıklamalardan anlaşılacağı gibi, müminin başına gelen sıkıntı ve felaketler cezalandırma değildir. Allah tarafından imtihana tabi tutulmadır veya günahlarının silinmesine bir vesiledir. Mümin olmayanların yaşadıkları felaketler ise, inkarcılıklarına karşılık azaba uğratılmalarıdır. Sınama amaçlı olmayıp cezalandırma değildir. Bazen inkarcılıklarından vazgeçip tövbe etmelerini sağlamak için de olabilir.

\* Burada fasıklık edenlerden maksadın inkarcılar olduğu ve bunun gerekçeleri konusunda bkz., Râzî, Fahreddin, et-Tefsîru'l-Kebîr, Mısır 1938, XXV, 182vd.

<sup>93</sup> Muvatta, İstizan, 15.

<sup>94</sup> Ebu Davud, Salat, Babun fi'l-isti'aze. (Hadis no: 1540)

## HADİSLERDE LAFİZ İHTİLAFINA FARKLI YAKLAŞIMLAR VE ÇÖZÜM METODLARI ÜZERİNE

Öğr. Gör. Dr. Harun ÖZÇELİK\*

### ÖZET

*Hadislerin farklı değerlendirilmesinin sebep olan unsurlardan biri de onların rivayet durumlarıyla ilgili görüş farklılıklarıdır. Şöyle ki, alimlerin çoğuna göre hadislerin az bir kısmı manen rivayet edilmiş olup, sika ve zayıf ravilerin mana ile rivayet sebebiyle hatalı rivayet ettikleri hadisler, muhaddisler tarafından tasnif dönemi sonuna kadar tesbit edilerek sahih olan rivayetlerden büyük ölçüde ayırt edilmişlerdir. Tasnif dönemi muhaddislerinin farkına varamadıkları hatalı rivayetler ise müteahhir alimler tarafından tesbit edilmiştir. Çağdaş bazı alimler ise, hadislerin çoğunun manen rivayet edildiğini, ravilerin, Hz. Peygamber'in ifadesinden tamamen farklı ifadeler kullandıklarını ve bu sebeple hadislerin büyük zarar gördüğünü iddia etmişlerdir.*

*Hadisleri doğru anlamada, rivayetlerin aynı veya farklı hadisler olduğunu tesbit etmek ve aynı hadisin rivayetleri arasındaki lafız farklılıklarının nasıl yorumlanacağını bilmek önemlidir. Bu sebeple biz bu makalede, alimlerin çoğunluğunun lafız ihtilaflarını çözüm metodlarını belirtmeye ve bazı iddiaları değerlendirmeye çalıştık.*

**Anahtar Kelimeler:** Mana ile Rivayet, Lafız İhtilafı, Cem, Tercih.

### ABSTRACT

#### ***On The Different Approachs to Word Differences in Hadiths and The Solving Methods of Them***

*One of factors that caused different evaluation in hadiths is different conception related to their conditions of narration. Namely, according most of scholars few hadiths had been narrated in spirit and the defective hadiths that authentic and deficient narrators had narrated defective due to narration in spirit, had*

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (hozcelik@atauni.edu.tr).

*been discriminated from sound narrations by early scholars up to the end of the classification period. The subsequent scholars has determined the defective narrations that the classification period scholars hadn't realised. However, some contemporary scholars claim that most of hadiths had been narrated in spirit and the narrators had expressed the texts completely different from Prophet Mohammad statement and due to spirit narration the hadiths were damaged totally.*

*In true understanding of hadiths, to know that how to determine the narrations was alike or different and to interpret different words between identical hadiths is very important. In this article, for this reason we brought out the solution methods of most scholars on different words and we evaluated some assertions.*

**Key Words:** *Narration in Spirit, Word's Difference, Combination, Preference.*

### **Giriş**

Hadislerin lafzen ve manen rivayeti şüphesiz ki Sahâbe, Tabiûn ve sonraki nesiller tarafından hadislerin orijinal hadis kaynaklarında tahrir edilerek rivayet dönemlerinin sona erdiği hicrî V. asra kadar devam ettirilmiştir. Sahâbeden İbn Ömer, Ebû Ümâme, Ömer b. el-Hattâb ve İbn Mes'ûd gibileri hadisleri, ziyâde ve noksanlaştırma yapmaksızın lafzen rivayet etmeyi gerekli görmüş ve öylece rivayet etmişlerdir<sup>1</sup>. Hatta onlardan bazıları farkında olmaksızın ziyâde veya noksanlaştırma yapmak suretiyle Hz. Peygamber'e yalan isnad etmiş olabileceği korkusuyla hadis rivâyet etmekten kaçınmıştır<sup>2</sup>. Bu sebeple Sahâbe ve Tabiûndan bazıları, hadis rivayetinde bir harfi başka bir harf ve bir kelimeyi başka bir kelime ile değiştirmeyi, cümledeki kelimelerin yerini değiştirmeyi, manayı değiştirmese bile hadise bir harf eklemeyi ve ondan bir harf çıkarmayı, şeddeli bir harfi şeddesiz, şeddesizi de şeddeli yapmayı ve harflerin hareketlerini değiştirmeyi caiz görmemişlerdir<sup>3</sup>.

Ali b. Ebî Tâlib, Ebu'd-Derdâ, Ebû Saîd, Vâsile b. el-Eska, Enes b. Mâlik ve Ebû Hureyre ise hadisleri manen rivayet etmeyi caiz görmüş ve onları bu şekilde rivayet etmişlerdir<sup>4</sup>. Mana ile rivayeti caiz gören sahâbeden bazıları hadisi tam olarak, bazıları ihtisâr ederek, bazıları onun manasını, bazıları ise bir lafzı müterâdifi ile

<sup>1</sup> Bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Kitâbu'l-Kifâye fi İlmî'r-Rivâye*, Matbaatu's-Saâde, ts., s. 265-267.

<sup>2</sup> Örnek için bkz., el-Hatîb, Muhammed Accâc, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1980, s. 126.

<sup>3</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 268-279.

<sup>4</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 308-310.

değiştirerek rivayet etmiştir. Onlar bu tasarrufu, hadislerin manaları arasında muhalefet olmaması şartıyla caiz görmüşlerdir<sup>5</sup>. Tabiûn döneminde de durum aynıdır. Hasan el-Basrî, eş-Şa'bî, Amr b. Dînâr, İbrahim en-Nehâî, Mücâhid ve İkrime gibileri mana ile rivayeti caiz görmüş ve hadisleri, mananın doğru olması yani değişmemesi şartıyla takdim-tehir, ziyâde ve noksanlaştırmada bulunarak rivayet etmişlerdir<sup>6</sup>. Kâsım b. Muhammed, Recâ b. Hayve, Muhammed b. Sîrîn, İbrahim b. Meysere, Sa'leb, Ebû Bekr er-Râzî ve İbn Tâvûs gibileri ise lafzen rivayeti daha üstün görmüş ve hadisleri bu doğrultuda rivayet etmişlerdir<sup>7</sup>. Hadislerin lafzen ve manen rivayet edilmesini gerekli görerek rivayette bulunan her iki grup da görüşlerinin ve yaptıklarının doğruluğunu isbat eden aklî ve naklî deliller ileri sürmüşlerdir.

Sahâbe ve Tâbiûndan lafzen rivayeti gerekli görenler, hadisleri lafzen rivayet etmişlerdir. Mana ile rivayeti caiz görenler ise, bunu hadisin lafızlarını unutma zaruretine bağlı olarak caiz görmüşlerdir. Bu sebeple diyebiliriz ki onlar da lafzen rivayeti asıl kabul etmiş ve böylece bir çok hadisi lafzen rivayet etmişlerdir. Ancak hadisin lafızlarını unuttuklarında ise onu, ifade ettiği hükmün kaybolmaması için gelişigüzel değil, kurallara bağlı olarak mana ile rivayet etmişlerdir. Şunu da bilmeliyiz ki, lafızları unutma zaruretine bağlı olarak caiz görülen mana ile rivayet, Tabiûn döneminde Arap dilini iyi bilenlere, cevâmiu'l-kelim özelliğini taşımayan ve lafızla ibadet edilmeyen hadisleri rivayette caiz görülmüştür<sup>8</sup>. Bu iki neslin, aslî lafzını unuttukları hadisler çok değildir. Çünkü onlar, güçlü hafızaya sahiptiler<sup>9</sup>, Tabiûn döneminde hadislerin kitabeti çoğalmıştı ve hicrî I. asır sonlarında hadisler tedvin edilmeye de başlanmıştı. Onların unuttukları ise bazı harfler, kelimeler veya bazı cümleler olmuştur. Bunun için diyebiliriz ki sahâbe ve tabiûn döneminde hadislerin bir çoğu lafzen rivayet edilmiştir. Mana ile rivayet edilen hadisler ise, mana ile rivayet şartlarını taşıyan raviler tarafından yapıldığı ve Arap dilinde henüz herhangi bir bozulma olmadığı için genelde sahih olarak rivayet edilmişlerdir.

<sup>5</sup> el-Kasımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Kavâidü't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk., Muhammed Behcet el-Baytâr, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1993, s. 229.

<sup>6</sup> er-Râmehurmuzî, el-Hasan b. Abdîrahman, *el-Muhaddisü'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk., Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, s. 541-543.

<sup>7</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., s. 311-315; el-Kasımî, a.g.e., s. 229-231.

<sup>8</sup> Ebû Zehv, Muhammed Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisün*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1984, s. 205-206; Coşkun, Selçuk, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Aktif Yay., Ankara, 2003, s. 30.

<sup>9</sup> Sahâbe ve Tâbiûnun hafıza güçleri ile ilgili örnekler için bkz., Accâc, a.g.e., s. 136.



Manen rivayete izin verilme sebebi olan hadisleri tahammül ve edada kolaylık olması durumu, hicrî I. asrın sonlarından itibaren hadislerin tedvin edilmesiyle ortadan kalktığı için, tedvinden sonra mana ile rivayetin yapılmadığı ifade edilmiş<sup>10</sup> olsa bile kanaatimizce bu, tasnif çağının sonu olan hicrî IV. asır sonlarına kadar devam etmiştir<sup>11</sup>. Şöyle ki, tabiün sonrası alimlerin, mana ile rivayet hakkında, Sahâbe ve Tâbiûnun görüş ve uygulamalarını esas alarak farklı görüşler<sup>12</sup> ileri sürdüklerini görmekteyiz.

Etbâu't-Tâbiîn ve daha sonraki dönemlerde yaşayan raviler, hadisleri hem lafzen ve hem de manen rivayet etmişlerdir. Ancak bu dönemlerin muhaddisleri, mana ile rivayeti, lafızları, onların medlûllerini ve manaları değiştiren durumları, lafızlar arasındaki farklılıkları bilen raviye caiz görmüşler, bilmeyen raviye ise caiz görmemişlerdir<sup>13</sup>. Bununla birlikte tasnif döneminin sonuna kadar mana ile rivayet şartlarını taşıyan ravilerin yanı sıra, bu şartları taşımayan raviler de mana ile rivayette bulunmuşlardır. Ancak Tabiûn döneminden başlayarak tasnif çağının sonuna kadar her tabakada hadis münekkidi, adalet ve zabt yönünden ravileri tetkik ederek cerh ve ta'dil etmişlerdir. Ravilerin rivayetlerini birbirine arz ederek sika ravilere çokça muhalefet eden raviler cerh edilmiş ve onların rivayetleri kabul edilmemiştir<sup>14</sup>. Bu raviler ve onların hatalı rivayetleri ilel, tabakât, cerh ve terâcim kitaplarında tesbit edilmiş ve haklarında cerh, rivayetleri hakkında ise şaz veya muallal hükmü verilmiştir. Aynı şekilde sika ravilerin de gerek mana ile rivayet ve gerekse beşer olmaları sebebiyle unutarak ve yanılarak yaptıkları hatalı rivayetler, ilel kitaplarında belirtilmiştir. Bu ravilerin hatalı rivayetlerinin çoğu, hadisin şâz olmaması ve sıhhte

<sup>10</sup> Bkz. Ebû Zehv, *a.g.e.*, s. 201, 203.

<sup>11</sup> Tasnif döneminde te'lif edilen hadis kitaplarında yer alan hadislerin mana ile rivayeti caiz görülmemiştir. Çünkü hadisleri mana ile rivayet etmeye ruhsat verilmesinin sebebi, onları aynı lafızla rivayet etme zorluğudur. Oysa bu zorluk, hadisler, bu kitaplarda tahrîc edildiği için ortadan kalkmıştır. Bkz., İbnu's-Salâh, Osman b. Abdîrahman, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk., Nurettin İtr, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1986, s. 214.

<sup>12</sup> Bu görüşler için bkz., el-Cezâirî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed, *Tevcihu'n-Nâzar ilâ Usûli'l-Eser*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., s. 299-310; el-Kasîmî, *a.g.e.*, s. 230; Aliyyü'l-Karî, Ali b. Sultan Muhammed, *Aliyyü'l-Karî alâ Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahâti Ehli'l-Eser*, Matbaatu Uhuvvet, İstanbul, 1909, s. 146-148.

<sup>13</sup> İbnu's-Salâh, *a.g.e.*, s. 213; el-Kasîmî, *a.g.e.*, s. 230.

<sup>14</sup> İtr, Nurettin, *Menhecû'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk, 1997, s. 230. Muhaddisler, mecrûh ravilerin mana ile rivayet ve diğer sebeplerle malul olan rivayetlerini, ravilerin cerh sebebinin ve rivayetlerindeki illetleri göstermek için rivayet etmişler ve bunları ilel kitaplarında belirtmişlerdir.

zarar veren gizli illetten uzak olması<sup>15</sup> prensibi gereğince sahih hadis kitaplarına alınmamıştır. Ancak sahih hadis musannıfları, hatalı rivayetlerin çok az bir kısmını çeşitli maksatlarla<sup>16</sup> veya bu illetlere muttali olmadıklarından<sup>17</sup> eserlerinde tahrir etmişleridir.

İlk dönem hadis münekkidleri sahih hadisi zayıf ve mevzûlardan ayıklamaya yönelik olarak bir çok kitap telif etmişlerdir. Müteahhir hadis münekkidleri ise hadis kaynaklarında özellikle de temel hadis kitaplarında tahrir edilen hadisleri, şerhlerde bir araya toplayarak onları birbirlerine arz etmişler ve farklı lafızlarla rivayet olunmuş hadisler hakkında hadis usûlü çerçevesinde farklı yorum ve çözümlerinde bulunmuşlardır. Müteahhir alimler, ihtilafı çözmede, mütekaddim alimlerle bazen aynı görüşte oldukları gibi bazen de farklı görüşte olmuşlardır. Ancak bu ihtilafın çoğunun hadislerin sıhhatine zarar vermediği kanaatinde olmuşlardır. Şöyle ki lafızlar arasında ihtilafı çoğu kez cem yaparak gidermişlerdir.

Buna rağmen geçmişte ve günümüzde, hadislerin çoğunun mana ile rivayet edildiklerini, onlardaki her lafız farklılığının mana ile rivayetten kaynaklandığını, hadis lafızlarının Hz. Peygamber'in değil, aksine ravilerin ifadeleri olduğunu, böylece mana ile rivayetin hadislere çok zarar verdiğini, dolayısıyla hadislere tam güvenilmeyeceğini ve hadislerin hüccet oluşuna rivayet edilmiş durumları açısından da engel bir durumun bulunduğunu iddia edenler de var olagelmıştır. Lafzen rivayet asıl olup, manen rivayet zarurete bağlı olarak yapılmış olduğu tezinin zıddına, onlara göre hadisler, her tabakada raviler tarafından lafzen yani Hz. Peygamber'den duyulan lafızlarla değil, aksine mana ile rivayet edilmiş, bu sebeple ilk söz ile son söz arasında hiçbir münasebet kalmamıştır. Dolayısıyla kaynaklardaki hadislerde, Hz. Peygamber'in ifade ettiği lafızlar ve onların ifade ettiği manalar mevcut değildir. Bunun için kelamcılar, sıhhatinde ittifak edilmeyen hadisleri almamışlar, fakihler bazılarını almış ve bazılarını terk etmiş, Arap dili alimleri ise hadisle istiḥad

<sup>15</sup> es-Seḥâvî, Muhammed b. Abdîrrahman b. Muhammed, *Fethü'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-Hadîs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 29-30; el-Leknevî, Muhammed Abdulhayy, *Zaferü'l-Emânî fî Muhtasari'l-Cürcânî*, thk., Takiyyüddîn en-Nedvî, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Azamgarh, 1995, s. 121; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Mektebetü Dârî't-Turâs, Kahire, 1979, s. 17.

<sup>16</sup> Elfaz ihtilafı çerçevesinde olmak üzere bu maksatlardan bazıları şöyledir: Bir hadisin farklı lafızlarının hepsinin Hz. Peygamberden sadır olduğuna veya ravilerden kaynaklanmış ise birinin sahih diğerlerinin malul olduğuna veya hepsinin aynı manaya gelmesi sebebiyle sahih olduğuna işaret etmek. Diğer maksatlar için bkz., el-Kasimî, a.g.e., s. 234-235.

<sup>17</sup> el-Osmânî, Şebbîr Ahmed, *Mukaddimetü Fethi'l-Mülhim Şerhu Sahîh-i Müslim*, Karâçî, ts., s. 55.

etmemişlerdir<sup>18</sup>. Bu görüşleri sebebiyle onlar, hadislerin tamamı hakkında şüphe uyandırmakla itham edilmişlerdir<sup>19</sup>. Bu alimler aşırı lafızcı tavır takınarak adeta her lafız ihtilafını hadisin zayıf olmasını gerektiren bir unsur olarak görmüşlerdir.

Bu görüşün temsilcileri olan Batalyevsî, Seyyid Ahmed Han, Ebû Reyeye, Ahmed Emîn gibi alimlerin, hadislerin çoğunun mana ile rivayet edildiği iddiaları kabul edilse bile, asırlar boyu münekkidlerin, hadislerin sened ve metinlerindeki şüzûz ve illeti tesbit faaliyetlerini göz ardı ettikleri görülmektedir. Bu sebeple hadis münekkidlerinin, hadislerde lafız farklılıkları hususundaki nazarî ve uygulamalı faaliyetlerden bahsedeceğiz. Öncelikle manen rivayet ve elfaz ihtilafı terimleri üzerinde durulacaktır.

### **1 - Manen Rivayetin Mahiyeti ve Elfâz İhtilafı Terimiyle İlişkisi**

Mana ile rivayetin iki şekli vardır:

**a- Rivâyetü'l-Ma'nâ (Manayî Rivayet):** Ravinin Hz. Peygamber'in lafızlarını serdetmeyi değil, aksine hadisten kastedilene nakletmeyi niyet ederek hadisi rivayet etmeye başlamasıdır<sup>20</sup>. Yani ravinin, hadisin ihtiva ettiği manayı, özetini rivayet etmesidir<sup>21</sup>. Kanatimizce manen rivayeti sadece sahâbe ve tabiûn için caiz görenler, bu çeşit rivayeti kasetmişlerdir.

**b- er-Rivâye bi'l-Ma'nâ (Mana ile Rivayet):** Ravinin, hadisi aslî lafızları ile rivayet etmeyi kasedip de onları hatırlayamayınca, o lafızların manalarını gözeterek başka lafızlarla rivayet etmesidir<sup>22</sup>. Yani ravinin, Hz. Peygamber'in kullandığı kelimeleri hatırlamayınca eşanlamlılarıyla değiştirerek rivayet etmesidir<sup>23</sup>. Kanaatimizce manen rivayeti, lafızların manalarını bilen raviler için caiz görenler, bu çeşit rivayeti kasetmişlerdir.

<sup>18</sup> Bkz. Ebû Zehv, a.g.e., s. 199; Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *Difâun anî's-Sünne*, Mektebetü's-Sünne, Kahire, 1989, s. 55-58; Juynboll, Gautier Herald A., *Modern Mısırdaki Hadis Tartışmaları*, Çev. Salih Özer, Ankara 2000, s. 126-130; Hatiboğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, Hadisevi Yay., İstanbul, 2004, s. 105; Daudî, Zaferullah, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 298.

<sup>19</sup> İtr, *Menhecû'n-Nakd*, s. 229-230.

<sup>20</sup> el-Keşmîrî, Muhammed Enver, *Feyzü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 1938, II, 181; Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Ankara, 1984, I, 458.

<sup>21</sup> Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006, s. 262.

<sup>22</sup> el-Keşmîrî, a.g.e., II, 181.

<sup>23</sup> Aliyyü'l-Karî, a.g.e., s. 146; Aydınlı, a.g.e., s. 261.

Manen rivayeti caiz gören sahâbe ve tabiünden yapılan nakiller, manen rivayetin her iki şekilde de yapıldığını göstermektedir<sup>24</sup>. Hadislerde manayı bozmayan takdim-tehir, ziyade-noksanlaştırma ve kelimelerin sığa değişiklikleri bazen ravilerin hadisin manasını rivayetleri sebebiyle olmuştur. Ancak bilinmelidir ki bunlar, bazen de Hz. Peygamber'den kaynaklanmıştır. Şöyle ki, Hz. Peygamber aynı konu hakkında, farklı yer ve zamanlarda, muhataplarının durumuna göre farklı ifadeler kullanmıştır. Bu sebeple aynı konudaki hadislerden birinin kısa, diğerinin uzun, birinde önce ifade edilen lafız veya cümlenin, diğerinde sonra ifade edilmiş, birinde bulunan ziyâde'nin diğerinde bulunmadığı görülmektedir. Meselâ, amellerin en faziletlisinin hangisi olduğu hususundaki hadisler<sup>25</sup>, farklı lafızlarla rivayet edilmiştir. Bu farklılıklar ravilerden değil, Hz. Peygamber'den kaynaklanmıştır. Nitekim bu rivayetler bir hadis değil, birden fazla hadis olarak değerlendirilmiştir<sup>26</sup>.

Hadislerde Hz. Peygamber ve ravi kaynaklı lafız ihtilafları tarih boyunca alimler tarafından ele alınarak, mahiyeti ve çözümü konusunda açıklamalar yapılmıştır. Ancak şerh lerde bu ihtilaflar إختلفت ألفاظ الرواة<sup>27</sup>, إختلفت ألفاظ هذا الحديث<sup>28</sup>, إختلفت ألفاظ واحد<sup>30</sup>, إختلفت ألفاظ هذا الحديث وهو متحد المخرج<sup>29</sup> وحدث فلان إختلفت ألفاظ نقلته<sup>28</sup>, أن الروايات مختلفة<sup>33</sup> وفي الرواية اضطراب في الألفاظ<sup>32</sup>, إختلفت الروايات<sup>31</sup> إختلفت ألفاظه<sup>34</sup>, إختلفت الروايات في الألفاظ<sup>35</sup> gibi ifadelerle ele alınmıştır. Çünkü "Elfâz İhtilafı" terimi gerek Hz. Peygamber ve gerekse mana ile rivayet dolayısıyla ravilerden kaynaklanan ihtilafları ifade edici niteliktedir. Nitekim lafz kelimesi, لفظ fiilinin mastarı olup atmak anlamına gelir. Ancak bu fiil, "lafaze bi'l-kelâm" şeklinde kullanıldığında, bir sözü

<sup>24</sup> Mesela, Sahâbe'den Ebû Saîd'in şöyle dediği nakledilir: "Biz yaklaşık on kişi Rasûlullah'ın yanında oturur hadis dinlerdik. Bizden mana aynı olmak üzere farklı lafızlarla eda etmeyen iki kişi olmazdı." Tabiûn'dan Muhammed b. Sîrin ise şöyle der: "On kişiden hadis dinlerdim, mana bir lafız ise farklı olurdu." Bkz., el-Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e., s. 309, 311. Atâ ve Rebî'den Hasan el-Basrî'nin şöyle dediği nakledilir: "Manada isabet etmen sana yeter." Bkz., er-Râmehurmuzî, a.g.e., s. 533.

<sup>25</sup> el-Buhârî, *Îmân*, 18, *Itk*, 2, *Cihâd*, 1; Müslim, *Îmân*, 137; en-Nesâî, *Sıyâm*, 43.

<sup>26</sup> Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk., Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, I, 111; el-Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Karî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., I, 189.

<sup>27</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XV, 358.

<sup>28</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XIII, 47.

<sup>29</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XIII, 315.

<sup>30</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XIII, 47.

<sup>31</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, II, 517.

<sup>32</sup> el-Aynî, a.g.e., I, 125.

<sup>33</sup> el-Keşmîrî, a.g.e., IV, 382.

<sup>34</sup> el-Keşmîrî, a.g.e., IV, 209.

<sup>35</sup> el-Keşmîrî, a.g.e., IV, 105.

konuşmak anlamına gelir. Lafz kelimesi mastar isim olarak ise söz, ifade, ağızdan atılan şey yani kelime anlamına gelmektedir. Lafz kelimesinin çoğulu ise elfâzdır<sup>36</sup>.

Lafz kelimesi, hadis literatünde etimolojik anlamlarına uygun olarak ifade, söz ve kelime anlamında kullanılmıştır.

İhtilâf kelimesi ise, اختلف fiilinin mastarı olup denk ve aynı olmama<sup>37</sup> anlamına gelir. Buna göre “Elfâz İhtilafı” terimi, hadisler arasındaki cümle, ibare-ifade ve kelime farklılıkları demektir. Ancak şerhlerde genellikle “manayı rivayet” değil, “mana ile rivayet” kapsamına giren cümle ve kelime ihtilafları “elfâz ihtilafı” olarak ele alınmıştır. Bu sebeple biz, alimlerin genellikle bu kapsamdaki lafız ihtilafları hakkındaki görüş ve değerlendirmelerini belirteceğiz.

Hadis alimleri, bu ifadeleri kullanarak her asırda hadis metinlerindeki lafız ihtilaflarını tesbit edip, onlar hakkında gerekli açıklamaları yapmışlardır. Yani onlar lafız farklılıklarını ya cem etmişler ya nesh bulunduğunu belirtmişler ya tercihte bulunmuşlar ya da tevakkuf etmişlerdir. Muhaddisler ilk olarak hadisin bir veya birden fazla olduğunu tesbit etmişlerdir.

## 2- Benzer Rivayetlerin Farklı veya Aynı Hadisler Olduğunun Tesbiti

Hadis metinlerindeki lafız ihtilaflarını bir çözüme kavuşturmadan önce onların Hz. Peygamberden mi, yoksa ravilerden mi kaynaklandığının yani benzer rivayetlerin aynı mı, yoksa farklı hadisler mi olduklarının belirlenmesi gereklidir. Bunu tesbit için alimlere göre şöyle bir yol izlenir:

### 2. 1. Benzer Rivayetlerin Farklı Hadisler Olduğunu Tesbit Metodu

a- Hadislerin mahreclerinin<sup>38</sup> farklı olmasının yanında lafızları da birbirinden çok farklı olursa veya hadislerin siyakı teaddüdü mümkün olan bir vakıyı anlatıyorsa

<sup>36</sup> Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahman el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk., Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâi, Beyrut, 1988, VIII, 161; İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbu Cemhereti'l-Lüga*, Dâru Sâdir, Kahire, 1926, III, 123; el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk., Ahmed Abdülgâfûr Atâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts., III, 1179; ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1966, V, 263; el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn b. Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, thk., Muhammed Naîm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998, s. 698; İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânü'l-Arab*, Daru'l-Fikr Beyrut tsz., VII, 461; İbrahim Mustafa-Ahmed Hasan ez-Zeyyât vd., *el-Mu'cemü'l-Vasîf*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990, II, 832.

<sup>37</sup> el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., s. 808; İbn Manzûr, a.g.e., IV, 188.

<sup>38</sup> Mahrecu'l-Hadis, herhangi bir hadisin ilk olarak kendi rivayetiyle yayılmış olduğu rivaidir. Böyle bir ravi, büyük ihtimalle ya hadisi yazmış veya eski hadis nüshalarına sahip biridir. Aydın, a.g.e., s. 176. Örnek için bkz., İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, III, 447.

bunlar, aynı değil, farklı hadislerdir<sup>39</sup>. Dolayısıyla biri, diğeri sebebiyle muallel kılınmaz, rivayetler arasındaki ihtilaf onların sıhhatine zarar vermez. Mesela, tahiyât duası, kıyamet alametleri, kabir azabı ile ilgili bir çok sahâbeden farklı lafızlarla gelen rivayetler bir değil, birden fazla hadistir. Bu rivayetlerin hepsi Hz. Peygamber'den sadır olmuştur. Dolayısıyla bu çeşit hadisler arasındaki lafız farklılıkları, hadislerin muzdarib olmasını gerektiren bir durum değildir. Ancak bu çeşit hadisler arasında teârüz veya tenâfi varsa onlar "Muhtelifü'l-Hadîs" ilminin kapsamına dahil edilmiş, aralarındaki tearuz ya cem<sup>40</sup> veya tercih yoluyla giderilmiş veya hadis hakkında tevakkuf edilmiştir.

**b-** Hadislerin mahrecleri farklı, fakat lafızları birbirine yakın olmakla birlikte bazı lafızlarda farklılık var ve hadisin teaddüdü de mümkünse, bunlar farklı hadis olabilirler. Yani bu tür rivayetlerdeki elfaz ihtilafı, mana ile rivayetten dolayı olabileceği gibi Hz. Peygamber'den de kaynaklanmış olabilir. Nitekim bazı rivayetler ilk bakışta aynı hadis gibi görüldüğü halde, yapılan inceleme sonucu onların gerçekte Hz. Peygamber'in farklı yer veya zamanlarda ifade ettiği farklı hadisler olduğu görülmüştür. O'ndan bu şekilde varid olan hadislerin hiçbiri muallel sayılmaz, yani biri diğeri sebebiyle ta'lîl edilemez<sup>41</sup>. Mesela, Allah'ın her gece dünya semasına inip dua eden kişilerin duasını kabul edeceğini bildiren hadisler, Ebû Hureyre ve diğeri sahâbîlerden, Allah'ın "Gecenin son üçte birinde"<sup>42</sup>, "Gecenin yarısı veya üçte ikisi geçince"<sup>43</sup>, "Gecenin ilk üçte biri geçince"<sup>44</sup>, "Gecenin yarısında"<sup>45</sup> "Gecenin son yarısında"<sup>46</sup> indiğini ifade eden farklı lafızlarla rivayet edilmiştir. Bu rivayetler aynı değil, farklı hadislerdir. Şöyle ki bu rivayetler, Allah'ın bu vakitlerin hepsinde dünya semasına indiğini haber vermek üzere Hz. Peygamber'den farklı zamanlarda sadır

<sup>39</sup> İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, II, 93, (<http://saaid.net/book/open.php?cat=91&book=783/08.03.2007>); el-Emîr es-San'ânî, Muhammed b. İsmâîl b. Salâh b. Muhammed, *Tavdîhu'l-Efkâr li Meânî Tenkîhi'l-Enzâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, II, 30.

<sup>40</sup> İbn Huzeyme: "Rasûlullah'tan sahih isnadla rivayet edilmiş birbirine zıt iki hadis bilmiyorum, kimin yanında böyle iki hadis varsa getirsin aralarını cem edeyim" sözü ona göre Hz. Peygamber kaynaklı hadisler arasında cem'den başka bir yol olmadığını gösterir. Bkz., el-Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 606; el-Cezâîrî, *a.g.e.*, s. 224.

<sup>41</sup> İzmirli İsmâil Hakkı, *Hadis Tarihi*, Tenkitli Neşir, İbrahim Hatiboğlu, Dâru'l-Hadîs, İstanbul, 2002, s. 153.

<sup>42</sup> el-Buhârî, *Teheccüd*, 14; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 168; et-Tirmizî, *Salât*, 211; Ebû Dâvûd, *Sünne*, 19; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 182.

<sup>43</sup> Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 170.

<sup>44</sup> Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 169; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 282.

<sup>45</sup> Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 171.

<sup>46</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 504.

olmuş birden fazla sahih hadistir<sup>47</sup>. Rifâa b. Râfi'den Hz. Peygamber'in bir keresinde otuz kûsûr melek gördüğünü<sup>48</sup>, Enes b. Mâlik'ten ise on iki melek gördüğünü<sup>49</sup> ifade eden hadisler rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerde meleklerin sayısı farklı lafızlarla bildirilmiştir. Bu lafız farklılıkları, Hz. Peygamber farklı zamanlarda gördüğü meleklerin sayısını haber vermiştir denilerek<sup>50</sup> cemedilmiştir. Bu rivayetler aynı değil, farklı iki hadistir.

## 2. 2. Benzer Rivayetlerin Aynı Hadis Olduğunu Tesbit Metodu

**a-** Hadislerin mahreleri farklı, fakat teaddüdü mümkün olmayan bir vakıanın anlatımı olursa<sup>51</sup>,

**b-** Hadislerin mahreleri aynı, fakat lafızları birbirine yakın olursa, özellikle de teaddüdü mümkün olmayan bir vakıanın anlatımında olursa o rivayetlerin tek yani aynı hadis olduğu düşüncesi galip olur<sup>52</sup>. Nitekim İbn Dakîk el-İyd: "Hadislerin aynı hadis olduğu, senedi ve mahrecinin bir olması ve lafızlarının birbirine yakın olmasıyla bilinir<sup>53</sup>" der.

## 3. Aynı Hadisin Rivayetleri Arasındaki Lafız Farklılıklarını Çözüm Anlayışları

İşte aralarında bazı lafız ihtilafları bulunan rivayetlerin, tek bir hadis olduğuna kanaat getirilince, bu ihtilafların genellikle ravilerin hadisi mana ile rivayetlerinden kaynaklandığı ifade edilir. Ancak alimler, bu çeşit lafız ihtilaflarını farklı şekillerde ele almışlardır. Şöyle ki;

**a-** Bazı hadisçilere göre, sika raviler aynı şeyhten rivayet edip ihtilaf ederseler, bu durum muhtefün aleyh olan şeyhin az da olsa zâbit olmadığını gösterir ve dolayısıyla ihtilaf, hadisin sıhhatine zarar verir. Ancak bu farklı rivayetlerin hepsinin, muhtefün aleyh olan şeyhin yanında bulunduğu tesbit edilince ihtilaf, hadisin sıhhatine zarar vermez<sup>54</sup>. Diyebiliriz ki bu alimlere göre, farklı hadisler olduğu tesbit

<sup>47</sup> Bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, III, 341; el-Keşmîrî, *a.g.e.*, IV, 417.

<sup>48</sup> el-Buhârî, *Ezân*, 126; Ebû Dâvûd, *Salât*, 118, 121.

<sup>49</sup> Ebû Dâvûd, *Salât*, 118, 121; en-Nesâî, *İftitâh*, 8, 19.

<sup>50</sup> el-Keşmîrî, *a.g.e.*, II, 302.

<sup>51</sup> İbn Hacer, *en-Nüket*, II, 96; el-Emîr es-San'ânî, *a.g.e.*, II, 32.

<sup>52</sup> Bâzmûl, Ahmed b. Ömer b. Sâlim, *el-Mukterib fi Beyâni'l-Muzdarib*, s. 127, (<http://saaid.net/book/open.php?cat=91&book=713/26.02.2007>).

<sup>53</sup> İbn Dakîk el-İyd, Takiyyüddîn, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, 1987, I, 274.

<sup>54</sup> İbn Dakîk el-İyd, Takiyyüddîn, *el-İktirâh fi Beyâni'l-İstilâh*, thk., Kahtân Abdurrahman ed-Dürî, Bağdat, 1982, s. 221.

edilen rivayetler arasındaki tenevvü ihtilafı<sup>55</sup> yani lafız farklılıkları hadisin sıhhatine zarar vermez. Ancak aynı hadis olduğu tesbit edilen rivayetler arasındaki tenevvü ihtilafı ve cem veya tercih yoluyla giderilen tezâd ihtilafı hadisin sıhhatine zarar verir. Aynı hadisin rivayetleri arasındaki ister tenevvü şeklinde isterse tezâd şeklinde olsun her türlü ihtilaf, hadisi muzdarib kılar. Bu görüşte olanlar aşırı lafızcı bir tavır takınmış ve böylece her ihtilafı genellikle hata ve vehim olarak kabul etmişlerdir.

**b-** Fakihler, kelimcilerin çoğu ve hadisçilerin bazısına göre, makbul raviler arasındaki ihtilaf, metinde tenâfi<sup>56</sup> ve teâruz<sup>57</sup> sebep olmadıkça hadisin sıhhatine zarar vermez. Sika raviler, bir hadisi aralarında teâruz olmaksızın farklı lafızlarla rivayet etmişlerse onlar hadisi mana ile rivayet şartlarına uygun olarak hata etmeden rivayet etmişlerdir. Bu sebeple onların hadisleri terk edilmez. Bu alimler bir hadisin sahih olması için onun şüzûz ve illetten uzak olmasını şart koşmazlar<sup>58</sup>. Bu görüşte olanlar, manaya önem verdiklerinden dolayı tearüz olmadıkça ceme ihtiyaç duymazlar ve genellikle de rivayetlerden birini alıp onunla amel ederler.

**c-** Hadisçilerin çoğunluğuna göre, raviler arasındaki ihtilafın bazısı hadislerin sübûtuna zarar vermez, bazısı ise zarar verir. Çünkü her hadise değil, bazı hadislerle karışıklıklar ve müdahaleler arız olmuştur. Şöyle ki, sika raviler aynı derecede sika değillerdir ve onlar da insan olmaları dolayısıyla bazen vehme düşer ve hata yapabilirler<sup>59</sup>. Bu görüşte olanlar hem lafza ve hem de manaya gerektiği kadar önem vermişler, ravilerin hadisleri mana ile rivayet ederken bazen isabet ettiklerine, bazen de hata yaptıklarına kanaat getirmişlerdir. İşte bu alimler, kanaatimizce mutedil görüşe sahiptirler.

#### **4. Mutedil Görüş Sahiplerinin Lafız İhtilaflarını Çözüm Metodu**

Mutedil görüş sahibi alimler, lafız ihtilaflarını aşağıda belirteceğimiz şekilde çözüme kavuşturmuşlardır. Onlara göre;

**a-** Aynı hadisin rivayetleri arasındaki lafız ihtilaflarını -mahrec ister aynı, isterse farklı olsun- mecâz, mutlakı takyîd, âmmı tahsîs, mübhemi tefsir veya mücmeli beyân yollarından biriyle cemetmek mümkün olursa, o yollardan biriyle

<sup>55</sup> Tenevvü ihtilafı; zıtlığı ve iki sözden birinin butlanını gerektirmeyen ihtilafıdır.

<sup>56</sup> Tenâfi: İki şeyin aynı anda bir yerde bulunmasının imkânsız olması demektir. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 567.

<sup>57</sup> Teâruz: Çelişme, aynı meselede iki delilden her birinin diğerinin gereği ile çelişmesi demektir. Erdoğan, a.g.e., s. 552.

<sup>58</sup> İbn Dakîk, *el-İktirâh*, s. 185.

<sup>59</sup> Bâzmül, a.g.e., s. 58-60; el-Cezâiri, a.g.e., s. 333.



**cemedilirler**<sup>60</sup>. Mesela, Ömer b. el-Hattâb'tan rivayet edilen hadisin bir rivayetinde, onun cahiliyye döneminde Mescid-i Haram'da bir gece itikâfı nezrettiği ve Hz. Peygamber'in ondan bu nezrini yerine getirmesini istediği<sup>61</sup> belirtilirken, diğer rivayette ise onun bir gün itikâfı nezrettiği ve Hz. Peygamber'in ondan bir günlük itikâf nezrini yerine getirmesini istediği<sup>62</sup> belirtilmektedir. İbn Hibbân ve İbn Hacer bu rivayetleri şöyle cemedir: "İbn Ömer gerçekte bir günü gecesiyile beraber nezretmiştir, fakat bazı raviler bu durumu, geceyi de kasederek يوم lafızıyla, bazıları ise gündüzü de kasederek لیل lafızıyla ifade etmişlerdir. Nitekim bir bütünü parçalarından biriyle ifade, kullanımı yaygın olan mecâz tarikindedir"<sup>63</sup>. Lafız farklılıkları böylece cem edilerek çözüme kavuşturulduğu için rivayetlerin her biri sahihtir, hadisin sıhhatine zarar verici bir durum söz konusu değildir.

**b-** Bir hadisin rivayetlerindeki lafız farklılıklarını aynı manaya hamlederek cemetmek mümkün olmayınca, ravilerin sayı veya sıklık durumları denk olmazsa **tercih yapılır**<sup>64</sup>. Mesela, Ebû Hureyre'den rivayet edilen namaza kavuşma hadisi, bazı rivayetlerde "...kavuştuğunuz rekâtları kılın, kavuşamadığınız rekâtları ise tamamlayınız"<sup>65</sup> şeklinde, bazı rivayetlerde ise "...kavuşamadığınız rekâtları kaza ediniz"<sup>66</sup> şeklindedir. İbn Hacer, rivayetlerin çoğunun فاتموا lafızıyla, azının ise فاقضوا lafızıyla geldiğini söyleyerek birincisini tercih eder. Ancak o, bu rivayetler arasında muğayeret görülmesi durumunda böyle bir tercihin yapılacağını, hadisin mahreci bir olup farklı lafızları aynı manaya haml mümkün olduğunda ise cem yapmanın evla olduğunu belirtir. İşte bu çerçevede o, kaza kelimesinin çok kere vaktinde kılınamayan namaz için denildiği gibi, eda edilen namaza da itlak olunduğunu söyleyerek cem de yapar<sup>67</sup>. İşte cem veya tercih durumunda hadis, muzdarib olmaz. Çünkü bir hadisin muzdarib olabilmesi için iki şartı taşıması gerekir. Birincisi, ihtilafı rivayetlerin, denk kuvette olması sebebiyle birini diğerine tercih etmenin mümkün olmaması. Eğer rivayetlerden biri tercih edilirse o, sahih kabul edilir, diğeri şâz veya

<sup>60</sup> İbn Hacer, *en-Nüket*, II, 96; el-Emîr es-San'ânî, *a.g.e.*, II, 32.

<sup>61</sup> el-Buhârî, *İtikâf*, 5, 15, 16; *Eymân*, 29; Müslim, *Eymân*, 27; et-Tirmizî, *Nüzûr ve'l-Eymân*, 12; Ebû Dâvûd, *Eymân*, 25; en-Nesâî, *Eymân*, 36.

<sup>62</sup> Müslim, *Eymân*, 28; en-Nesâî, *Eymân*, 36.

<sup>63</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IV, 809; *en-Nüket*, II, 96.

<sup>64</sup> Bâzmül, *a.g.e.*, s. 133. Şu da bir gerçektir ki bazı münekkidlerin cem edemediklerini, diğer bazı münekkidler cem etmişlerdir, dolayısıyla onlara göre tercihe gerek kalmamıştır.

<sup>65</sup> el-Buhârî, *Ezân*, 20, 21; *Cumua*, 18; Müslim, *Mesâcid*, 151-153, 155; et-Tirmizî, *Salât*, 127; İbn Mâce, *Mesâcid*, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 237, 239, 270.

<sup>66</sup> Müslim, *Mesâcid*, 154; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 382, 427.

<sup>67</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, II, 230.

münker olur. Sahih tarik, mercûh tarik sebebiyle muallel kılınmaz. İkincisi ise, muhaddislerin kaidelerine uygun olarak rivayetleri cemetmenin mümkün olmamasıdır . Eğer rivayetler cemedilirse hadisten ızdırab kalkar, cemedilemediğinde ise, ortak ravinin hadisi zabtedemediğine kanaat getirilerek hadise muzdarib hükmü verilir<sup>68</sup>.

**c-** Aynı hadisin çeşitli rivayetleri arasındaki lafız farklılıklarını aynı manaya hallederek *cemetmek mümkün olmaz* ve ravilerin sayı ve sıklık durumları da denk olduğu için *tercih de yapılamazsa*, hadisin metni *muzdarib olur*<sup>69</sup>.

**1-** Cem ve tercih yapılamadığı için metni muzdarib olan hadisin rivayetleri arasındaki bu lafız ihtilafı, ***dinî bir hükmün değişmesine ve tezâda sebep olmuyor yani sadece tenevvü ihtilafı ise***<sup>70</sup>, bir başka ifadeyle her lafzın gerçekte farklı manada oluşundan dolayı lafzî manalar değiştiği halde, onların tamamının ortak manası değişmiyorsa veya lafızların ortak olarak ifade ettikleri mana değiştiği halde, hadiste kastedilen mana değişmiyorsa<sup>71</sup>, *hadisin sübût ve sıhhatine zarar vermez*. Bu ihtilaflar, hadisi mana ile rivayet eden ravilerin, bir lafzı müteradifi ile değiştirmede hata etmesinden kaynaklanmıştır<sup>72</sup>. Ravilerden kaynaklandığı sabit olup da cem yapılamadığı gibi tercih de yapılamayan hadis muzdarib sayılsa bile, bu ızdırab hadisin tamamının değil, *sadece ihtilaf edilen kısmın sıhhatine zarar verir*<sup>73</sup>, dolayısıyla sadece o kısımla ihticac edilmez. Bu ihtilaflar, manayı bütünüyle değiştirmeden, farklı bir hüküm ortaya koymadığından dolayı hadisin tamamının sıhhatine zarar veren illet sayılmazlar.

Mesela, Sehl b. Sa'd'dan, kendini Hz. Peygamber'e hibe eden kadın hadisi rivayet olunmuştur. Hz. Peygamber'in bu kadını orada bulunan bir kişiye nikâhlarken kullandığı lafız, çeşitli rivayetlerde farklı şekillerde rivayet olunmuştur. Bu lafız bazısında *زوجنكها*<sup>74</sup>, bazısında *زوجناكها*<sup>75</sup>, bazısında *ملككها*<sup>76</sup>, bazısında *أملكناكها*<sup>77</sup>,

<sup>68</sup> İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, s. 505; İtr, *Menhecü'n-Nakd*, s. 433-434.

<sup>69</sup> Bâzmûl, a.g.e., s. 134.

<sup>70</sup> el-Fahl, Mâhir Yâsîn, *Eserü İhtilâfî'l-Mütûn ve'l-Esânîd fi İhtilâfî'l-Fukahâ*, s. 40, ([http://saaid.net/book/open.php?cat=91\\_&book=2499/23.03.2007](http://saaid.net/book/open.php?cat=91_&book=2499/23.03.2007)). Tenevvü ihtilafı: Zıtlığı ve iki sözden birinin butlanını gerektirmeyen ihtilafıdır.

<sup>71</sup> Bâzmûl, a.g.e., s. 134-135.

<sup>72</sup> İbn Hacer, *en-Nüket*, II, 97; el-Emîr es-San'ânî, a.g.e., II, 33.

<sup>73</sup> el-Melibârî, Hazma Abdullah, *Ulûmu'l-Hadis fi Dav'i Tatbîkâtî'l-Muhaddisîn en-Nukkâd*, s. 130, (<http://saaid.net/book/open.hp?at=91&book=671/27.02.2007>)

<sup>74</sup> el-Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 21; *Nikâh*, 37; Müslim, *Nikâh*, 77; e-Tirmizî, *Nikâh*, 23; Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 29; İbn Mâce, *Nikâh*, 17.

bazısında <sup>78</sup>أُنكحَتْهَا ve bazısında ise <sup>79</sup>مَلَكَتْهَا şeklindedir. Ebû Reyve rivayetlerdeki lafızlar arasında cem veya tercihe yönelmeksizin salt lafız ihtilafını ele alarak, bu hadisi mana ile rivayetin hadislerin sıhhatine ve böylece dine verdiği zarara delil olarak zikreder<sup>80</sup>.

Suyûfî, bu hadisi muzdarib hadise örnek verenlere, bu lafızların aynı manaya hamledilebileceğini söyleyerek karşı çıkarken<sup>81</sup>, İbn Dakîk, Hz. Peygamber'in bu lafızlardan birini söylemiş olduğunun kesin olduğunu dolayısıyla tercih yapılması gerektiğini ifade eder<sup>82</sup>. Dârekutnî, bu lafızlardan <sup>83</sup>زوجتْهَا lafzını, onu rivayet edenler daha çok ve daha hafız olduğu için tercih eder. İbn Hacer ise; "Sehl'in bu kıssaya başından sonuna kadar defalarca şahid olup ta her defasında birbirinden farklı lafızları duyması mümkün değildir. Kesin olan şudur ki, Hz. Peygamber bu lafızların hepsini aynı vakitte söylememiştir. Aksine O, bunlardan birini söyledi ki, ravilerden biri onu rivayet etmiştir, diğer raviler ise O'nun kullandığı lafız mana ile ifade ettiler" diyerek aslında manalarının aynı olduğuna işaret etmiş, fakat Hz. Peygamber'in hangisini söylediğini tesbit imkânı bulduğu için de onu belirtmiştir. Böylece o da Dârekutnî, Âlâî ve İbnü'l-Cevzî gibi tezvîc lafzını aynı gerekçelerle tercih eder.

Nevevî, diğer lafızları bir tarafa bırakıp "tezvîc" ve "temlîk" lafızlarının her ikisinin de Hz. Peygamber'den sadır olduğunu<sup>83</sup> ifade ederek cem yaparken, İbnü't-Tîn buna karşı çıkarak bu hadisin muzdarib olduğunu ifade eder. İbn Hacer ise ona: "İzdırab, iki rivayet müsavi olup ta aralarında tercih yapılmadığında olur" diyerek karşı çıkar<sup>84</sup>. Bazı alimler; "Bu lafızlarda ihtilaf edenler, büyük ravilerdir. Eğer bu lafızlar onlara göre aynı manada olmasaydı bunları ifade etmezlerdi. Dolayısıyla Buhârî'ye göre de bu lafızların her biri diğerinin yerine geçer"<sup>85</sup> diyerek Suyûfî gibi düşünmüşlerdir. Bu çeşit lafız ihtilafı onlara göre, mana ile rivayet usûlüne uygun yapıldığı için hadisin tamamının sıhhatine zarar vermediği gibi, ihtilaf olan kısmın da

<sup>75</sup> el-Buhârî, *Nikâh*, 40.

<sup>76</sup> el-Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 22; *Nikâh*, 14, 35; *Libâs*, 49.

<sup>77</sup> el-Buhârî, *Nikâh*, 32.

<sup>78</sup> el-Buhârî, *Nikâh*, 50; en-Nesâî, *Nikâh*, 41; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 330.

<sup>79</sup> Müslim, *Nikâh*, 76.

<sup>80</sup> Bkz., Juynboll, *a.g.e.*, s. 128; Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>81</sup> es-Suyûfî, Abdurrahman b. Ebîbekr, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1993, I, 225.

<sup>82</sup> İbn Dakîk, *İhkâmü'l-Ahkâm*, II, 185.

<sup>83</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, X, 268; el-Aynî, *a.g.e.*, XX, 47.

<sup>84</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, X, 268-269.

<sup>85</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, X, 269.

sıhhatine zarar vermemektedir. İbn Hacer'in ifadelerinden, tercih yapmış olsa bile ona göre bu gibi ihtilaflarda mutlaka bir tercihin gerekmediği de anlaşılmaktadır. Melîbârî'ye göre ise, Buhârî'nin bu hadisi tahrir ettiği bablarda her bir lafzın delaleti üzere bab başlığı yapmamış olması, onun ihtilafın olduğu kısmı muzdarib kabul ettiğini, fakat bu ızdırabın, hadisin tamamının sıhhatine zarar vermediği görüşünde olduğunu gösterir<sup>86</sup>.

Çağdaş hadisçilerden Dümeynî, bu usûl bilgilerini göz ardı ederek lafızlardan biri tercih edilemediği sürece bu hadisin metninin zayıf olacağını belirtmektedir ki, kanaatimizce bu aşırı lafızcı bir bakış açısıdır. Burada şunu ifade edelim ki, bu gibi lafız ihtilafları arasında Dârekutnî ve İbn Dakîk gibi tercih yapan alimler, ravilerin hadisi, mana ile rivayet şartlarına uygun olarak rivayet etmedikleri, Suyûtî gibi cem yapan alimler ise, ravilerin mana ile rivayet şartlarına uygun olarak rivayet ettikleri kanaatindedirler. Öyle gözüküyor ki, bu görüş farklılığı Arap dilinde kelimelerin müterâdif olup-olmama meselesine bakış farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu meseleye, lafız farklılıklarını cem edenler daha geniş, lafızlar arasında tercih yapanlar ise daha daraltıcı şekilde bakmışlardır. Kanaatimizce Suyûtî'nin yaklaşımı daha doğru gözükmektedir. Şöyle ki, Keşmîrî'nin dediği gibi Arap dilinde, kelimeler aynı anlamda olmak üzere mana ile rivayet mümkün değildir. Çünkü gerçekte, bazı kelimeler hariç, kelimelerin müteradifleri yoktur. Hiç bir terki, bir diğer terki, bir ifade ettiği manayı tam olarak ifade edemez. Ancak sadece ortak manayı ifade mümkündür<sup>87</sup>. Dolayısıyla hüküm değişikliğine sebep olmayan lafız ihtilaflarının aynı manayı ifade ettiklerini düşünmek ve bunların ifade ettikleri ortak mana (*kadr-ü müşterek*) ile amel etmek en ihtiyatlıdır<sup>88</sup>. Nitekim Hanefî ve Mâlikîler nikâhın, ona delalet edecek her lafızla yapılabileceği görüşündedirler<sup>89</sup>.

Câbir (r.a.)'in Hz. Peygamber'e sattığı deve karşılığında aldığı para hususundaki rivayetler de dört dinar ve bir kırat<sup>90</sup>, bir ükiyye, dört dinar, iki yüz dirhem, bir altın ükiyye, dört evâk, yirmi dinar, beş evâk<sup>91</sup> şeklinde ihtilafıdır. Kadı İyâz, ravilerin hadisi manen rivayet etmeleri sebebiyle ihtilaf ettiğini söyleyip ardından bu lafızları cemedir. Sahîh-i Buhârî şarihlerinden İbn Battâl el-Kurtubî'ye göre ise,

<sup>86</sup> el-Melîbârî, *a.g.e.*, s. 132.

<sup>87</sup> el-Keşmîrî, *a.g.e.*, I, 346-347.

<sup>88</sup> el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 219.

<sup>89</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, X, 269.

<sup>90</sup> el-Buhârî, *Vekâle*, 8.

<sup>91</sup> el-Buhârî, *Şurût*, 4; Müslim, *Musâkât*, 113, 117.

ravilerin bu ihtilafı, cem edilemez bir ihtilaftır. İhtilaf edilen şeyin gerçek şeklinin, dinî bir hükümle ilgisi olmamasına rağmen o, doğru bir şekilde zabtedilip nakledilememiştir. Rivayetlerin tamamından Câbir deveyi, Hz. Peygamber'e aralarında bilinen bir fiyata sattığı ve öderken biraz artırdığı anlaşılmaktadır. Bunun gerçeğini bilmemenin bir zararı da yoktur. İsmailî'ye göre, ravilerin devenin fiyatı hakkında ihtilafının bir zararı yoktur. Çünkü bu hadis, Hz. Peygamber'in cömertliğini, tevazûunu, duasının bereketini beyan için sevk edilmiştir. Bazı ravilerin fiyatın miktarı hakkında vehminden dolayı hadisin aslını zayıflatmak gerekmez. İbn Hacer ise, Buhârî gibi bir ûkiyye'yi<sup>92</sup> tercih ederek gerçek fiyatı bulmanın daha iyi olduğunu söyler<sup>93</sup>.

Görüldüğü üzere Kadı İyâz'a göre, hadisteki lafız ihtilafı, mana ile rivayetten kaynaklanmış ve cemi mümkündür, dolayısıyla her rivayet sahihtir. İbn Battâl el-Kurtubî ve İsmâîlî'ye<sup>94</sup> göre ise, bazı ravilerin rivayetlerde vehmi olsa bile cem ve tercih yapılamasa da bu hatalar hadisin sıhhatine hiç bir şekilde zarar vermez. Keşmîrî de bu alimlerle aynı görüştedir fakat o, lafız farklılıkları dinî bir hükmün değişmesine sebep olmadığı için ihtilafı cem etmeye gerek görmez<sup>95</sup>.

İbn Hacer, "Tercih daha iyidir" sözüyle, İbn Battâl'ın görüşünü benimsemiştir ve ona göre, rivayetlerden tercih edilen sahihtir, mercûh rivayetlerin metinlerinin tamamı değil, sadece farklı lafızların bulunduğu kısımlar mualleldir diyebiliriz . Onun bu fikrini Dârekutnî'ye verdiği cevaptan daha açık bir şekilde anlamaktayız. Şöyle ki, Darekutnî, "Sahîh-i Buhârî'de tahrir edilen Hz. Peygamber'in Câbir'den devesini satın aldığını bildiren hadisi, Câbir'in ölen babasının Yahudî komşusuna olan borcunu ödemesinden bahseden hadisi, Ebû Hureyre'den rivayet edilen Zülyedeyn hadisini, kendini Hz. Peygamber'e evlenmek üzere hibe eden bir kadını, O'nun başka birine nikâhladığını haber veren hadisi ve benzerlerini", ravilerin bu hadislerin değişik

<sup>92</sup> Ükiyye, tartılan şeye nisbetle miktarı farklı olan bir tartı, ölçü birimi. Altın ve gümüş dışındaki şeyler için ükiyye 40 dirhem (127 gr.); gümüş için ükiyye 40 dirhem ancak biraz hafif olduğundan 119 gr. eder; altın için 7.5 miskal (29.75 gr.) dir. Günümüzde Mısır'da kullanılan ukiyye 34 gr., Suriye'nin güney kısmında 200 gr., kuzeyinde (Halep) 333 gr. Ağırlığında ve yöreden yöreye farklılık arz etmektedir. Erdoğan, a.g.e., s. 585.

<sup>93</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, V, 665-666.

<sup>94</sup> Ebû Bekr Ahmed b. İbrahim b. İsmâîl el-İsmâîlî, Cürcan ahalisinin imamı olup h. 371'de vefat etmiştir. Sahîh-i Buhârî üzerine yazdığı "*Kitâbu'l-Câmi'is-Sahîhi'l-Muhrac alâ Sahîhi'l-Hâfizi'l-Buhârî*" adlı Mustahreci vardır. el-Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Hadis Literatürü er-Risâletü'l-Mustatrefe li Beyâni Meşhûri Kutubi's-Sünneti'l-Müşerrefe*, trc., Yusuf Özbek, İstanbul, 1994, s. 19.

<sup>95</sup> Bkz., el-Keşmîrî, a.g.e., III, 399-400.

rivayetlerinde bazı lafızlarda tağyir olduğu gerekçesiyle tenkid etmiştir<sup>96</sup>. İbn Hacer onun bu tenkidine, bu lafız ihtilaflarının çoğunun cem veya tercih yoluyla giderileceğini ve böylece bu lafız farklılıklarının hadise zarar vermeyeceklerini<sup>97</sup> ifade ederek karşı çıkar. Nurettin İtr da; “Buhârî ve Müslim bir hadisin, lafızları ihtilafı olan tariklerini tahrir etmiş ve onlardan râcih olana itimad etmişlerdir. Muhalif rivayetleri ise, meşhur oldukları ve hadisin sıhhatine tesirlerinin olmadığına işaret etmek için tahrir etmişlerdir<sup>98</sup>” diyerek İbn Hacer’le aynı görüşü paylaşmaktadır.

2- Eğer bir hadisin rivayetlerindeki her bir farklı lafza göre **dinî hüküm değişiyor**, bir diğer ifadeyle **hadiste kastedilen mananın tamamı değişiyor** ve farklı lafızlar cem edilemiyor veya ravilerin sayı ve sıklık durumlarının denk olması sebebiyle tercih yapılamıyorsa, o hadisin tamamı muzdarib yani muallal olur<sup>99</sup>. Cem veya tercih imkânı bulununcaya kadar o hadis delil olarak kullanılmaz. Ancak cem veya tercih yapılamaması sebebiyle metni muzdarib olan hadisler bulmak zordur<sup>100</sup>. Nitekim Buhârî, Hz. Peygamber’in Câbir’den devesini, onun Medine’ye kadar binmesini şart koşarak satın aldığını ve Hz. Peygamber’in Câbir’den devesini aldıktan sonra Medine’ye kadar binmesi için ona âriyet olarak verdiğini bildiren bu iki rivayetten birinci rivayeti, ravileri daha çok olduğu için tercih etmiştir<sup>101</sup>. Ona göre râcih tarik mahfûz, diğeri şâzdır. Nitekim İbn Hacer şöyle der: “Buhârî’nin, Hz. Peygamber’in Câbir’in devesini Medine’ye kadar binmesini şart koşarak satın aldığını bildiren rivayeti tercih etmesi, hadisçilerin metodudur. Çünkü onlar, metinde ihtilaf olduğu zaman rivayetler denk olmadıkça birini tercih etmek suretiyle onu tashihten geri durmazlar. Rivayetler, birini tercihe imkân vermeyecek şekilde denk olursa hadis muzdarib olur ve bu sebeple reddedilirler. Bu hadisin rivayetleri arasında tercih imkânı bulunduğu için ızdırab yoktur”. İbn Dakîk ise şöyle demiştir: “Bir konu hakkındaki hadisin farklı rivayetleri, bazısında dinî bir delil mevcut olup, bazılarında mevcut olmadığı halde ihtilaf ederler, cem ve tercihe imkân kalmayacak şekilde de denk olursalar o hadisle ihticac edilmez. Ancak rivayetlerden bazısı ravileri daha çok

<sup>96</sup> İbn Hacer, *Hedyü’s-Sârî*, s. 504; el-Cezâirî, a.g.e., s. 96.

<sup>97</sup> İbn Hacer, *Hedyü’s-Sârî*, s. 504.

<sup>98</sup> İtr, Nurettin, *el-İmâmu’t-Tirmizî ve’l-Muvazenetü Beyne Câmihi ve Beyne’s-Sahîhayn*, Kahire, 1970, s. 144.

<sup>99</sup> Bâzmül, a.g.e., s. 136.

<sup>100</sup> Aydınlı, a.g.e., s. 245.

<sup>101</sup> Rivayetler ve tercih için bkz. el-Buhârî, *Şurût*, 4.

veya daha sika olmaları sebebiyle tercih edilirse râcih ile amel edilir, mercûh rivayet, râcih rivayetle amel etmeye engel olmaz<sup>102</sup>”.

Bu hususta bir başka misal de şöyledir. Allah'ın, insanlara borç verip de onu tahsil ederken kolaylık gösteren kişiyi affettiğini haber veren hadis, farklı lafızlarla rivayet olunmuştur. Huzeyfe'den gelen rivayette, bu kişinin tahsildarlarına; “Zengine mûsamaha gösteriniz”<sup>103</sup> dediği, Ebû Hureyre, İbn Mes'ûd ve yine Huzeyfe'den gelen bir başka rivayette ise, “Fakire mûsamaha gösteriniz”<sup>104</sup> dediği haber verilmektedir. Keşmîrî'ye göre, bu rivayetler aynı hadistir. Lafızların her ikisini kabul edince doğru bir mana olmaz. Çünkü mûsamahaya muhtaç olan zengin değil, fakirdir. Bu sebeple “fakir” lafzı tercih edilmelidir. “Zengin” lafzı ise ravilerden birinin tasarrufu sonucu meydana gelmiş hatalı rivayettir. Lafız farklılıklarına bakarak rivayetleri, iki farklı hadis kabul eden ve bu farklı lafızlara göre iki ayrı bab başlığı yapan Buhârî de hata etmiştir<sup>105</sup>.

Kanaatimizce bir konudaki benzer rivayetler mahrecleri aynı, siyâkları da birbirine yakın olur, fakat bir veya birkaç lafızda farklılıkla beraber teaddüdü mümkün olan bir olayın anlatımı olursalar, onlar aynı veya birden fazla hadis olabilirler. Mesela; Ebû Hureyre'den rivayet edilen إذا أمن الإمام فأمنوا hadisinin<sup>106</sup> yine ondan nakledilen bir başka rivayeti ise إذا أمن القارئ فأمنوا şeklidir<sup>107</sup>. Keşmîrî; “Umulur ki Hz. Peygamber'in lafzı, “el-İmâm” lafzıdır, “el-Karî” lafzı ise onun mana ile rivayetidir” diyerek bu rivayetlerin aynı hadis olduğuna işaret etmiş ve lafızlardan birini tercih etmiştir. Ancak o; “Şöyle de denilebilir: Hadis bir defasında “imam”, başka bir defasında ise “okuyan” manasında olmak üzere Rasûlüllah'tan iki kere sadır oldu”<sup>108</sup> diyerek bunların iki hadis olabileceğini de belirtir. İbn Hacer'e göre ise, bu rivayetler aynı hadistir yani lafız farklılıkları ravilerden kaynaklanmıştır. Fakat o, ravilerden birinin kullandığı “el-Karî” lafzını, “Namazda fatihayı okuyan imam” manasına hamlederek lafız ihtilafını cem etmiş<sup>109</sup> ve böylece her iki lafzın aynı anlama geldiğini göstermiştir.

<sup>102</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, V, 662.

<sup>103</sup> el-Buhârî, *Büyü*, 17; Müslim, *Musâkât*, 26.

<sup>104</sup> el-Buhârî, *Büyü*, 18; ; Müslim, *Musâkât*, 27; et-Tirmizî, *Büyü*, 67.

<sup>105</sup> el-Keşmîrî, *a.g.e.*, III, 202.

<sup>106</sup> el-Buhârî, *Ezân*, 111; Müslim, *Salât*, 72; et-Tirmizî, *Salât*, 71; Ebû Dâvûd, *Salât*, 168; en-Nesâî, *İftitâh*, 33.

<sup>107</sup> el-Buhârî, *Deavât*, 63; en-Nesâî, *İftitâh*, 33; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 14.

<sup>108</sup> el-Keşmîrî, *a.g.e.*, IV, 419.

<sup>109</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, II, 517.

Bazı hadislerin rivayetlerindeki lafızlar farklı olsa bile, aynı manaya geldikleri açıkça görülmektedir. Kanaatimizce bu sebeple bu gibi rivayetlerdeki lafız farklılıklarını cem etmeye veya birini tercih etmeye gerek görülmemiştir. Hadis musannıfları, ravilerin bu çeşit lafız ihtilaflarını, zikretmemek caiz olmasına rağmen, zikretmeyenlerin emanete riayet etmemiş olmaları sebebiyle ayıplandıkları için<sup>110</sup> belirtmişlerdir. Mesela, Ubâde b. es-Sâmit'ten rivayet olunan لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب hadisi<sup>111</sup>, bir tarikte بأم القرآن لا صلاة لمن لم يقتري بأم القرآن<sup>112</sup>, başka bir tarikte ise لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن<sup>113</sup> şeklindedir<sup>113</sup>. Hadis şarihleri de cem veya tercihi gerektirmeyen bu gibi lafız ihtilaflarını bazen göstermekle yetinmişlerdir. Mesela, İbn Abbâs'tan rivayet edilen ve bir kişinin idrarından sakınmaması dolayısıyla kabirde azap gördüğünü haber veren hadis, bir tarikte لا يستتر<sup>114</sup> şeklinde<sup>114</sup>, bir tarikte لا يستبرئ<sup>115</sup> şeklinde<sup>115</sup>, başka bir tarikte ise لا يستتره<sup>116</sup> şeklinde<sup>116</sup> olmak üzere farklı lafızlarla nakledilmiştir. Bu lafızlar aynı manaya geldiği için Keşmîrî, sadece bu lafızları belirtmekle yetinmiştir<sup>117</sup>.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin, lafız ihtilaflarını tesbit ve çözüm hususunda ortaya koyduğu usûl, lafız ihtilaflarını değerlendirmede subjektifliğe daha az imkân sağlayıcı, daha açık ve daha kolay uygulanabilir niteliktedir. Nitekim ona göre:

Bir hadisin lafzında sikalar ihtilaf etmemişseler, bu lafız apaçık olarak Hz. Peygamber'in ifade ettiği lafızdır. Dolayısıyla hadiste kastedilene zaid olan takdim, tehir, vav, fa gibi manalarla istidlal olunabilir.

Raviler, hadisin lafzında "mümkünlük ihtilafıyla"<sup>118</sup> ihtilaf etmiş olup fıkıh, hıfz ve sayıları birbirine yakın ise, Hz. Peygamber'in ifade ettiği lafzın hangi rivayetteki lafız olduğu belirsiz olur. Bu durumda ancak ravilerin hepsinin ifade ettiği lafızların ortak manası ile istidlal mümkün olur. Çünkü ravilerin çoğu, manaların detayına değil, aslına itina gösteriyorlardı.

<sup>110</sup> İbnu's-Salâh, a.g.e., s. 90; İtr, *el-İmâmu't-Tirmizî*, s. 77.

<sup>111</sup> Müslim, *Salât*, 34.

<sup>112</sup> Müslim, *Salât*, 35.

<sup>113</sup> Müslim, *Salât*, 36.

<sup>114</sup> el-Buhârî, *Vudû*, 55; Müslim, *Tahâret*, 111.

<sup>115</sup> en-Nesâî, *Cenâiz*, 116.

<sup>116</sup> Müslim, *Tahâret*, 111; en-Nesâî, *Tahâret*, 27; İbn Mâce, *Tahâret*, 26.

<sup>117</sup> Bkz. el-Keşmîrî, a.g.e., I, 310.

<sup>118</sup> Dihlevî bu sözleriyle, ravilerin birbirine zıt manalarda değil, aynı manayı ifade etmeyen lafızlar kullanmış olması durumunu kastedmektedir ki buna "tenevvü ihtilafı" denir.



Ravilerin dereceleri farklı olursa, daha sika olanın veya daha çok olanların veya kıssayı daha iyi bilenlerin sözü alınır. Eğer sikalardan biri قام demeyip وثب demişse, أوغسل demeyip على جده الماء demişse, bu onun zabtının fazlalığını gösterir ki, bu durumda bu sikanın kullandığı lafız alınır.

Raviler, hadiste “fahiş bir şekilde”<sup>119</sup> ihtilaf etmişler, fıkıh, hıfz ve sayıları birbirine yakın ise ve rivayetlerden birini diğerine tercih etmeyi sağlayacak bir şey bulunamazsa, ihtilaf edilen lafızdaki hususiyetler yok olur<sup>120</sup>. Rivayetlerde ifade edilen lafızların hiç birinin manasıyla amel edilmez.

Görüldüğü üzere Dihlevî, ravilerin mana ile rivayet dolayısıyla kullandığı farklı lafızlar birbirine zıt olmasa bile onların aynı manaya geldiğini söyleyerek cem etmeyi değil, aksine tercih mümkünse tercih yapmayı, tercih mümkün değilse lafızların ifade ettiği ortak manayla amel etmeyi öngörmektedir ki, bu da bir çeşit cem sayılabilir. Ancak bu çeşit cem, diğer alimlerden farklı olarak aynı manaya gelen lafızlardan biri tercih edilemediğinde yapılmaktadır. Lafızlar birbirine zıt manalara geldiğinde ise tercih mümkünse tercihi, tercih mümkün olmadığında ise diğer alimler gibi hadisin tamamını değil sadece ihtilaf edilen lafzı muzdarib görür. Ancak ifade edelim ki, bu durumda ihtilaf edilen lafza bağlı olarak hadisin tamamının manası değişeceğinden ve farklı bir hüküm içereceğinden dolayı sonuçta yine hadisin tamamı muzdarib olur. Bu sebeple diyebiliriz ki Şah Velîyyullah, lafız ihtilafları hakkında genel kabul gören usûlü daha kolay uygulanabilir ve daha anlaşılır şekilde ifade etmiştir.

#### **Genel Değerlendirme ve Sonuç**

Tabiûn'dan döneminden hicrî V. asrın başlarına kadar geçen zaman sürecinde hadis münekkidleri, zayıf ravileri ve rivayetlerini cerh, tabakât ve ilel kitaplarında, sika ravilerin hata etmediklerine kanaat getirdikleri rivayetlerini ise müsned, mu'cem, câmi, sünen gibi çeşitli isimler altında te'lif ettikleri hadis kitaplarında tahrîc etmişlerdir. Bununla birlikte bu musannıflar da gerek mana ile rivayet ve gerekse diğer sebeplerden dolayı bazı sika ravilerin hatalı rivayetlerini bilememiş olabilirler. İşte tasnif çağı sonrası hadis münekkidleri, sika ravilerin hatalı

<sup>119</sup> Dihlevî bu sözle ravilerin birbirine zıt manalar taşıyan lafızlar kullanmış olması durumunu kasetmektedir ki buna “tezâd-tenâfi ihtilafı” denir.

<sup>120</sup> ed-Dihlevî, Şah Velîyyullah Ahmed b. Abdîrrahim, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, Kahire, 1936, I, 139-140.

rivayetlerini usûl kitaplarında ilel ve ızdırab başlıkları altında<sup>121</sup>, müstakil eserlerde ve hadis kitapları üzerine yazdıkları şerhlerde tesbit etmişlerdir.

Ebû Reyeye gibi bazı hadisçilerin, “Hadislerin çoğu mana ile rivayet edilmiştir, dolayısıyla onlarda düzeltilmesi mümkün olmayan hatalar olmuştur” şeklindeki iddiaları diyebiliriz ki, tasnif asrının sonuna kadar yapılan cerh-ta'dil ve ilel çalışmalarını görmezlikten gelmek veya ictihad kapısının kapanmış olmasını iddia etmek veya asırlar boyu münekkid alimlerin, sahih hadisi zayıftan ayıklama hususundaki faaliyetlerini önemsememek veya birkaç hadis için geçerli olabilecek bir durumu, bütün hadislere şamil kılma hatası olmuştur.

Suyûtî'nin; “Hadislerin çoğu mana ile, azı ise lafzen rivayet edilmiştir”<sup>122</sup> ve Tâhir el-Cezâîrî'nin; “Hadisleri mana ile rivayet edenlerin çoğu, hadisi aynen ifade edememişlerdir, mana ile rivayetten dolayı büyük zarar meydana gelmiştir”<sup>123</sup> şeklindeki ifadeleri, onların tasnif dönemi sonuna kadar yapılan rivayet keyfiyetine bakışlarını aksettirmektedir. Ancak Suyûtî'nin bu ifadesinden, onun Ebû Reyeye gibi, hadis musannıflarının ve tasnif sonrası hadis münekkidlerinin mana ile rivayet edilmiş sahih hadisleri, muallel olanlardan ayırt etmemiş olduğu ve mana ile rivayet edilen her hadisin de yanlış olduğunu düşündüğü anlaşılmamalıdır. Şöyle ki, onun hadis konusunda telif ettiği eserlerde, hadislerin geneli hakkında şüphe edilmesi gerektiğini ifade eden bir sözüne rastlanmamıştır. Cezâîrî ise; “Mana ile rivayetin büyük zararı olmuştur” sözüyle, Ebû Reyeye gibi mana ile rivayet sebebiyle hadisler hakkında şüphe edilmesi gerektiğini değil, aksine onun fikhî ihtilaflara yol açmış olduğunu belirtir. Şöyle ki o, bu ifadesinin ardından müslümanların ihtilaf sebeplerini zikreder<sup>124</sup>. Bazı usûl kitaplarında yer alan “Mana ile rivayetten dolayı hadislerde çok hatalar olmuştur”<sup>125</sup> şeklindeki ifadeler ise, mana ile rivayet sebebiyle hatalı yani muallel sayılan rivayetlerin sahih rivayetlerden çok olduğu anlamına gelmediği gibi, o muallel rivayetlerin tarih boyunca münekkidler tarafından tesbit edilmediği anlamına da gelmemektedir.

Burada şunu da belirtelim ki, günümüzde hadislerin çoğunun mana ile rivayet edildiğini iddia edenler, teşehhüd duası, iman ve İslam'ın mahiyeti ile ilgili hadisler

<sup>121</sup> Özellikle Leknevî, lafız ihtilafı hakkında “el-İzdirabu'l-Lafzî fi'l-Metr” ifadesini kullanarak bilgi verir. Bkz. el-Leknevî, a.g.e., s. 398-405.

<sup>122</sup> Bkz. el-Cezâîrî, a.g.e., s. 313.

<sup>123</sup> Bkz. el-Cezâîrî, a.g.e., s. 337.

<sup>124</sup> Bkz. el-Cezâîrî, a.g.e., s. 337.

<sup>125</sup> İzmîrî, a.g.e., s. 153.

gibi birbirine benzer görünen rivayetleri aynı hadis kabul ederek delil göstermişlerdir<sup>126</sup>. Halbuki şerhlerde de belirtildiği gibi<sup>127</sup>, ilk bakışta bir hadis gibi görünen rivayetlerin çoğu, gerçekte aynı hadis değil, aksine farklı hadislerdir. Aynı hadis olduğu kabul edilen ve aralarında elfaz ihtilafı bulunan rivayetlerin sayısı ise azdır. Asırlar boyunca aralarında lafız ihtilafları bulunan rivayetler tesbit edilmiş, bu ihtilaflar cem veya tercih yoluyla da giderilmiştir. Bazı lafız ihtilaflarının ise cem veya tercihe gerek olmayacak şekilde şartlarına uygun olarak mana ile rivayet edildikleri belirtilmiştir.

Hadislerin çoğu mana ile rivayet edilmiş ve onlar böylece aslî manalarından uzaklaştırılmış, dolayısıyla hadislere güvenilemez şeklindeki iddiaların gerçekte ilgisi çok az gözükmemektedir. Çünkü sahâbe, tabiûn ve sonraki münekkidlerin bir kısmı hadislerin mana ile rivayetini caiz görmeyip, lafzen rivayetini gerekli gördüler. Onların bazıları ise mana ile rivayeti, lafızları ile ibadet edilen zikir, dua ve cevâmiü'l-kelim özelliğine sahip hadisler hariç, hadisin üslubunu, lafızlarını ve onların medlullerini bilenlere hadisin lafzını unuttuklarında caiz görmüşlerdir. Mana ile rivayette bulunan sika raviler ise, hadislerin aslî lafızlarının manalarını ifade etmeye büyük çaba göstermişler. Ancak buna rağmen bazıları manayı değiştirmek suretiyle hatalı rivayette bulunmuştur. İşte o rivayetleri, hadis musannıfları tesbit etmişler ve onlar muallel oldukları için câmi, sünen, müsned gibi adlarla isimlendirdikleri kitaplarında tahrir etmemişler, aksine onları ilel kitaplarında belirtmişlerdir.

Bununla birlikte günümüzde, bazı hadislerin herhangi bir hadis kitabındaki veya muteber hadis kitaplarındaki rivayetlerini bir araya getirdiğimizde, onlar arasında mana ile rivayetten kaynaklanan lafız ihtilafları görmekteyiz. Ancak bilmeliyiz ki bunlar, her asırda bir çok hadis alimi tarafından ele alınarak ya cem edilmiş, böylece hepsinin sahih olduğu veya tercih yapılarak râcihin sahih, diğerlerinin muallel olduğu belirtilmiş veya tercih olunamasa bile hadisin sıhhatine etki etmediği söylenerek bir çözüme kavuşturulmuştur. Bunlardan şâz veya muallel olduğu belirtilenler ise azdır. İşte hadis musannıflarının farkına varamadıkları, sika ravilerin mana ile rivayet dolayısıyla şâz ve muallel olan rivayetlerinin tesbiti de günümüze kadar devam etmiştir. Dolayısıyla hadisler, her asırda olduğu gibi

<sup>126</sup> Bkz. Ebû Şehbe, a.g.e., s. 58-62.

<sup>127</sup> Nitekim teşehhüd duasıyla ilgili rivayetlerin, farklı hadisler olduğu belirtilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XII, 446-449.

günümüzde de Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak ve güvenilir olma özelliğini devam ettirmektedir.

Kısaca diyebiliriz ki, hadislerin çoğunun mana ile rivayet edildikleri iddiası istatistiksel bir veriye dayanmamaktadır. Böyle olduğu kabul edilse bile, mana ile rivayetin hadislere çok zarar verdiğini söylemek bir hayli güç gözükmemektedir. Çünkü rivayetler arasındaki lafız ihtilaflarının tamamı da, hadisin manasına etki edici özellikte değildir. Bazı lafız ihtilafları dolayısıyla hadisin manası değişse bile onlar, hem mütekaddim ve hem de müteahhir alimler tarafından mana ile rivayete bakış farklılığından kaynaklanan farklı yaklaşımlarla birlikte cem ve tercih yoluyla bir çözüme kavuşturulmuşlardır.

İşte günümüzde hadisleri değerlendirirken karşılaştığımız bu lafız farklılıklarını, alimlerin asırlar boyu uygulaya geldikleri metod çerçevesinde ele alarak çözüme kavuşturmak uygun görünmektedir. Ayrıca bilmeliyiz ki bu ihtilaflar, geçmiş asırlarda da ele alınarak çözüme kavuşturulmuştur. Bu sebeple diyebiliriz ki, rivayetler arasında ilk bakışta görülen salt lafız ihtilafları sebebiyle ihtilaflı hadisler ve diğer ihtilaf bulunmayan hadisler hakkında şüphe etmek doğru gözükmemektedir. Lafız ihtilafını içeren rivayetler hakkında geçmiş dönemlerdeki çözüm şekillerinden de faydalanarak yeni çözümler ortaya koyma imkânı da her zaman bulunmaktadır.

## KUR'ÂN-I KERİM'İN TEMEL MUHTEVASI ÜZERİNE

Okt. Dr. Hasan YILMAZ\*

### ÖZET

*Bu makalede, Kur'ân'ın muhtevasının eşsiz zenginlik ve genişlikte olduğunu ortaya koyacak; bu tasnifleri analiz ederek, temel konular sıralaması yapacağız.*

*Bazı tasniflerde, "Kur'ân'ın Temel Muhtevası" birkaç ana başlık altında toplanırken, bazılarında ise daha çok müstakil konu sıralanır. Bazı müellifler, Kur'ân'ın muhtevasını "Tevhid, Haberler ve Diyânât"; "İbâdetler, Emir ve Nehiyler, Va'd ve Va'idler"; "Ulûhiyyet, Nübüvvet, Meâd ve Kaza - Kader"; "İtikâd, İbâdetler, Tezkîr, Ahlak, İnsan, Yaradılış ve Varlıklar, Çeşitli Kıssalar ve Muâmelât" olarak tasnif etmişlerdir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tefsîr, Ana Konular, Tâlî Konular, Allah, İnsan.

### ABSTRACT

#### On Major Themes Of The Qur'ân

*In this article, we will put forward the unique richness and wideness of Qur'ânic contents; we will listing the major themes with analysis this classifications.*

*In some classifications, while "Major Themes of the Qur'ân" is gathered in the several major title, in the other classifications is listed mainly distinct themes. Some authors, "Major Themes of the Qur'ân" in this way as: "The Unity of God, Narrations and Religious Themes"; "Worships, Orders and Prohibitions, Commitments and Threats"; "The Divinity of God, Prophethood, The Hereafter and Fate"; "Belief, Worships, Reminder Themes, Moral Themes, Man, Creation and Existence Things, Various Narrations and Religious Legislations".*

**Key Words:** Qur'ân, Interpretation, Major Themes, Minor Themes, God, Man.

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı (e-posta: hasyil70@atauni.edu.tr).

### Giriş

Kur'an'ın varlık ve hadiselerle bakışını yansıtan ifadeleri, gergef bir mana örgüsü içinde sunulmaktadır. Bu bağlamda Kur'an parçaları, birinci dereceden muayyen bir hedef gözetildiği gibi ikinci, üçüncü derecelerde başka gayelere de hizmet edebilmektedir. Çünkü Kur'an'ı teşkil eden parçalar öylesine iç içedir ki, çoğu zaman birbirlerinden ayırıp belli bir maksada matuf kılınamamaktadır. Bazı durumlarda herhangi bir ayetin bir bölümü, bir yandan o ayetin hedeflediği mana ile yakından ilgili iken, öte yandan başka ayetlerle irtibatlandırıldığında, tali derecede tamamen farklı bir hedef gözetilebilmektedir.

Bu çerçevede Kur'an tekrar tekrar baştan sona okununca, en küçük birimi olan harflere, ana cümlelere, yan cümlelere, cümlelerden müteşekkil âyetlere ve bu âyetlerin oluşturduğu daha büyük pasajlara kadar, her Kur'an parçasının başlı başına görevler yüklediği gibi, Kur'an bütünlüğü içinde birbiriyle bağlantılı bir mahiyet arzettiği gözlenir<sup>1</sup>.

Kur'an-ı Kerim muhataplarına, kendisine has ve hârikulâde bir üslûpla hitap eder. Başka bir ifadeyle, Kur'an ihtiva ettiği çeşitli konuları, kendisine has ilahi bir metin yapısı ve tertibi içinde sunar. Bu anlamda Kur'an'da inanç esasları, ahlâkî prensipler, şer'î hükümler, ibâdetler, kıssalar, kâinatta Allah'ın varlığı ve birliğini gösteren âyetler, çeşitli davetler, nasihatler, ibretler, azarlamalar, korkutmalar, emir ve yasaklar, helal ve haramlar, teşvik ve sakındırmaların gergef bir üslupla<sup>2</sup> birarada, iç içe yer aldığı bilinen bir vakiydir.

Konu ile alakalı şu hususa yer vermek uygun olacaktır: Kur'an'da tek kelimelik ayetler<sup>3</sup> olduğu gibi, 100'ü aşkın kelimeden teşekkül eden bir sayfalık en uzun ayet<sup>4</sup> ve yarım sayfalık uzun âyetler de vardır. Âyetlerin bir kısmında bazen bir konu işlenirken, bazı durumlarda bir âyet, çeşitli konulara atıfta bulunmaktadır:

<sup>1</sup> Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine -Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Şûle Yay., İstanbul 1993, s. 20-26, 43-56, 72-73; a.mlf., *Tefsir Usûlü -Yöntem, Ana Konular, İnkeler, Teklifler*, Şûle Yay., İstanbul 1998, s. 35-41, 70-72.

<sup>2</sup> Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an -Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yay., İstanbul 1996, I, 15-20, 24-27, 33-35; a.mlf., *Kur'an'ı Nasıl Anlayalım*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1991, s. 19-26, 31-33; Mehdî Bâzergân, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran – Muhammed Feyzullah, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 161-163; Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyân Yay., İstanbul 1999, s. 9-13.

<sup>3</sup> Âyetler için bkz. Tûr, 52/1; Rahmân, 55/64; Hâkka, 69/1, 2; Müzzemmil, 73/1; Müddessir, 74/1; Fecr, 89/1; Duhâ, 93/1; Kâri'a, 101/1, 2; 'Asr, 103/1.

<sup>4</sup> Âyet için bkz. Bakara, 2/282.

Mesela, Bakara Suresi'nin 2/255. âyetini ele alalım: İlgili âyette, Kur'ân'ın en temel konusunu teşkil eden 'Ulûhiyyet, Allah, Tevhid, Allah'ın İsim ve Sıfatları' özlü bir biçimde açıklanmaktadır. Dolayısıyla bu âyet, hedeflediği ana konu ile ilgili Kur'ân'ın diğer bölümleriyle, 'Ulûhiyyet ve Tevhid' ile alakalı Kur'ân ayetleriyle yakından bağlantılıdır.

Bir diğer örnek olarak Bakara Suresi'nin 2/282. ayetini inceleyelim: Kur'ân-ı Kerim, bu en uzun ayeti ile günümüzdeki noterlik müessesesinin İslâmî esas ve detaylarını ortaya koymaktadır. *Bu âyet, noterlik kurumu bağlamında şu esas ve detaylar üzerinde durmaktadır: Hakkın korunması, Alacak ve Borcun korunması, Hakkın icrâ ve ifâsı, Borcun yazılması veya yazdırılması, Şâhitlik müessesesi, Ticâret hukuku, Alış-Veriş, Borçlar hukuku, Adalet, Fısk, Takvâ, Allah ve İlim.* İlgili ayet, bütün bu konulara bir sayfada veciz olarak yer vermekte ve atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla bu âyet, hedeflediği ve ele aldığı çeşitli konular açısından ilgili diğer pasajlarla, Kur'ân'ın diğer bölümleriyle yakından irtibatlıdır.

Bu âyet (Bakara, 2/282) Kur'an-ı Kerim'in en uzun ayetidir. Buna müfessirler tarafından 'tedâyün / müdâyene âyeti' adı verilmiştir. İlgili âyetin tefsiri sadedinde şu çağdaş tespit ve yorumu aktarmak uygun olacaktır. Bu husus, âyetin açıkladığı ve üzerinde durduğu çeşitli konular açısından büyük bir önem arz etmektedir:

"... Allah Teâlâ, müminler arasındaki kardeşlik bağının, sevgi ve saygı duygusunun güvenle daha da artmasını istemiştir; bilhassa canın yongası addedilen mali ve parasal konularda insanın genel karakteri bilindiği için, alış veriş esnasında müminlerin birbirlerine güven duygularının zedelenmemesini arzu etmiştir. O halde Müslümanların birbirlerine karşı güçlenmesi gereken itimat ve sevgi hislerinin unutkanlık, ihmalkârlık, önemsememe gibi basit nedenlerle yıkılmasına imkân verilmemelidir. İşte bu yüzden ticârî hayatta olması gereken son derece önemli bir kurumun, denilebilir ki noterlik teşkilatının esasları; olmazsa olmaz ilkeleri bu 'tedâyün / müdâyene âyeti' ile belirlenmiştir. ..."<sup>5</sup>

Mesela, Mâide Suresi'nin 5/41. âyeti üzerinde duralım: Bu âyet, bir yönüyle tebliğde ümitsizliğe kapılmaması, yılgınlık, bıkkınlık gösterilmemesi gereğini vurgularken; başka bir yönüyle de Yahûdilerin, Kitaplarında tahrifât yaptıklarını anlatıyor. Dolayısıyla bu âyet, bir yandan tebliğle ilgili diğer pasajlarla, Kur'ân

<sup>5</sup> Duman, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri)*, Fecr Yay., Ankara 2006, III, 104-106.

ayetleriyle irtibatlı iken, öte yandan Yahûdiler hakkında tarihî bir gerçeği anlatması bakımından, özelde Yahudilerle, genelde ise Ehl-i Kitapla ilgili Kur'an'ın diğer bölümleriyle yakından bağlantılıdır. Başka bir ifadeyle, ilgili ayet bir yönüyle, Hz. Peygamberi teselli ediyor. Bir başka yönüyle kâfirleri, inkâr edenleri mevzu ediniyor, bir diğer yönüyle de Yahudilerin, Kitaplarında tahrîfât yaptıklarından, Yahudiler hakkında tarihî bir gerçekten bahsediyor<sup>6</sup>. Sonuçta bu ayetin, ifade ettiğimiz üzere üç veya dört çeşit konuya atıfta bulunduğunu ya da işaret ettiğini görmek mümkündür. Verdiğimiz örnek ayetleri daha da çoğaltabiliriz.

Kur'an'ın bu üslûp yapısı ve metin tertibinin okuyucuyu bıktırmayan, onu pasifize etmeyip aksine idrakini açan, derinliğine düşündüren, fikrine canlılık ve dinamizm kazandıran bir nitelikte olduğunu burada ifade etmek gerekir. Başka bir ifadeyle, Kur'an-ı Kerim'in ilmî, fikrî, edebî, tarihî diğer kitaplar gibi mevzûlarına göre tertip, tasnif edilmemiş oluşu onun sürekli bir el kitabı olması sonucunu doğurmuştur. Kur'an bu yönüyle de diğer kitaplara benzemeyen hârikulâde eşsiz bir metin tabiatı, tertip ve tasnifine sahiptir. Onun mevzûları birarada ve iç içedir. Mevzûlar, ana başlıklar ve küçük alt başlıklarla birbirinden ayrılmamıştır. Yani, konularına göre tertip ve tasnif edilmemiştir.

### 1. Kur'an'ın Temel Muhtevası

Kur'an-ı Kerim'in ana konu ve temel maksatlarının tadadında değişik tasnifler<sup>7</sup> bulunsa da bunların çoğunda, aynı zamanda Kur'an'ın açıkladığı dinin<sup>8</sup> ve Hz. Peygamberin Mekke dönemindeki tebliğinin de temelini<sup>9</sup> teşkil eden şu üç umde vardır: *'Tevhid, Nübüvvet ve Âhiret'*. Başka bir deyişle bu umdeleri, Kur'an-ı Kerim'in asıl maksatları olarak adlandırmak veya nitelendirmek de mümkündür. Bu üç temel konu, İslam düşünce, tefsir geleneğinde hemen hemen bütün âlim ve müfessirler tarafından, Kur'an-ı Kerim'in esas mevzuları olarak kabul edilmekte olup; Kur'an'da

<sup>6</sup> İlgili misal ve izahı hakkında bkz. Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 21; a.mlf., *Tefsir Usûlü*, s. 36-37.

<sup>7</sup> Yıldırım, Suat, *Fâtiha ve En'âm Sûrelerinin Tefsiri*, Çevik Matbaacılık, İstanbul 1989, s. 7-8; Güllüce, Veyssel, *Kur'an-ı Kerim'de Âhiret İnancının Temelleri*, KEV. Yay., Erzurum 2001, s. V, 67-70, 71 vd..

<sup>8</sup> Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VII, 303-304.

<sup>9</sup> Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VII, 7-10.



yer alan diğer konu ve meselelerin ise, bunlara tabi olduğu<sup>10</sup> hususu ifade edilmektedir.

Yüce Allah'ın bir hidâyet rehberi olarak tüm insanlara gönderdiği Kur'an-ı Kerim, çok çeşitli ve farklı konulara yer vermektedir. Ancak, Kur'an'ın devamlı üzerinde durduğu, diğerlerine göre daha çok zikrettiği, ilahî, kutsal mesaj açısından asıl maksat olarak belirlediği konular, bu temel konulardır.

Kur'an-ı Kerim her fırsatta bu konuları bütün yönleriyle, detaylarıyla ele almakta ve etraflı bir şekilde önemle üzerinde durmaktadır. Diğer mevzuları, meseleleri ise ifade ettiğimiz gibi bu asıl maksatlara yardım etmeleri, açıklamaları, kıssa ve darb-ı meseller ile daha iyi izah etmeleri, örneklemeleri ve anlatmaları için dolaylı olarak<sup>11</sup> zikretmektedir.

Bu üç umde, Kur'an'ın hemen hemen her suresinde ele alınmakta, icmâlî veya tafsilî olarak anlatılmaktadır. Nitekim, Kur'an İlimleri ve Kur'an Tarihi üzerine yaptığı telifleriyle tanınan muasır müelliflerden Mısırlı Kur'an ve Tefsir araştırmacısı Abdullah Mahmûd Şehhâte'nin, '*Ehdâfu Külli Sûre ve Makâsıduhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Kur'an-ı Kerim'de Her Sûrenin Hedef ve Maksatları)*' adlı iki ciltlik muhtevalı eserine bakıldığında, belirttiğimiz bu durum açıkça görülmektedir. Bu eserde, Kur'an'ın bütününde, her suresinde maksûd bir gayenin, o sûrenin veya sûrelerin âyetlerine sirayet eden, bütün sûrelerin ihtiva ettiği mebdâî (temel ilkeler), ahkâm, tevcihât ve üslûbuna hâkim olan bir ruhun<sup>12</sup>, cevherin varlığından bahsedilmektedir.

Onun ifadesiyle, Kur'an'ın her suresinde maksûd hedef 'Tevhid, Âhîret, Nübüvvet, İbâdet, Sâlih Amel, Ahlak, Muâmelât, Adalet, Hak ve Takvâ'dır. Sonuç olarak Kur'an'ın bütün surelerinde, Kur'an'ın bütününde tadat edilen bu asıl maksatları sarîh veya işari bir tarzda bulmak mümkündür. İslâm düşünce, tefsir geleneğinde hemen hemen bütün müfessirlere göre, bilhassa Kur'an'ın, İslam'ın mükemmel, ilahi bir hülasası, girişi, özü olan 'Fâtihâ Sûresinde' ve kısmen diğer 'bütün Sûrelerinde', bu temel maksat veya esas mevzular toplanmıştır<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, neşr. Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût 1981, s. 9-14.

<sup>11</sup> Bkz. er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr -Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1990, I, 141-147, XX, 179, XXV, 35-45, XXVI, 95-109, XXVIII, 3-12, 23-31, XXXII, 127-137, 160-170; Güllüce, s. V, 67-71.

<sup>12</sup> Bu tespit için bkz. Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Ehdâfu Külli Sûre ve Makâsıduhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire 1986, I, 6-9.

<sup>13</sup> Bkz. el-Gazâlî, Ebû Hâmid, s. 38-43; er-Râzî, I, 144-156, 178-212, 215-217; ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillah, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-

Bazı tasniflerde, Kur'an'ın temel muhtevası birkaç ana başlık altında toplanırken, bazılarında daha çok müstakil konu sıralanır. Bunlardan bazı müellifler, *Kur'an'ın muhtevasını "Tevhid, Haberler, Tarihi Olay ve Çeşitli Kıssalar ve Diyânât (Din ve Hidâyetle alakalı çeşitli Bilgiler); "Allah'ı layık olduğu şekliyle tanı(t)mak (Marifetullah), İbadetler, Emir ve Nehiyler, Va'd ve Vaidler"; "İlâhiyât (Ulûhiyyet), Nübüvvet, Meâd (Âhîret Hayatı) ve Kaza - Kader"; "Tevhid (İtikâd), İbadetler, Tezkîr, Ahlak, Hukuk, Kevniyât (Kâinât), İnsan, Yaradılış ve Varlıklar, Toplum, Tarihi Olay ve Çeşitli Kıssalar ve Ahkâm (Muâmelât)"* amaç ve araç konuları olarak tespit, tercih ve tasnif etmişlerdir.

Bu bağlamda Tevhid, yaratılmışlara dair çeşitli bilgilerle Allah'ın isimleri, sıfatları ve fiillerine ilişkin konuları kapsar. Kur'an'da en fazla yer alan Tezkir konusu ise, ödüllendirme vaadi ve cezalandırma tehdidi, cennet ve cehennem, iç - batın ve dış - zahir temizliğiyle ilgili konulardan oluşur. Ahkam çeşitli yükümlülükler, faydalı ve zararlı şeylerin neler olduğu, emirler, nehiyeler ve menduplar hakkındaki bilgileri içine alır. Bu çerçevede Fatıha suresi Kur'an'daki ana konuları öz olarak içerdiğinden "ümmül-kitab" ve "ümmü'l-Kur'an" (Kitabın Anası ve Özü) olarak adlandırılmış; İhlas suresi ise özellikle Tevhid ana konusunu özetlediği ve ihtiva ettiği için Kur'an'ın üçte biri sayılmıştır<sup>14</sup>.

Burada yeri gelmişken şu gerçeği de belirtmek ve vurgulamak gerekir ki, Kur'an-ı Kerim bir tarih veya bir bilim kitabı hüviyeti taşımamaktadır. Bir başka ifadeyle, Kur'an'da hitap eden daima Allah, muhatap ise Hz. Peygamber, öncelikle ilk ve doğrudan hitap çevresi, değişik inanç grupları ve genel olarak tüm insanlardır. Bu bağlamda Kur'an, theosentrik (varlığın merkezinde Allah ve Tevhid olan), Allah ve

---

Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 1972, I, 16-18, 269-270; Muhammed 'Abduh, *Durûs mine'l-Kur'ân*, Daru İhyâ'ül-'Ulûm, Beyrût 1984, s. 25-30, 36-60; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1982, I, 1-145; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 39-42; Saîd Nursî, *İşârâtü'l-İcâz fî Mezânni'l-İcâz*, neşr. İhsân Kâsım es-Sâlihî, Sözlere Neşr., İstanbul 1990, s. 30-31; Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İFAV. Yay., İstanbul 1993, s. 23-24; Duman, *Beyânü'l-Hak*, I, 29-34; Güngör, Mevlüt, *Kur'ân Penceresinden İmân – Amel – Hayat - Âhîret ve Kâinât'a Bakış*, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 11-21; Yıldırım, *Fâtihâ ve En'âm Sûrelerinin Tefsiri*, s. 7-40; Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, İşâret Yay., İstanbul 2001, I, 65-69, 93-162.

<sup>14</sup> Bkz. Çağrıçı, Mustafa, "Kur'ân: İslam Dininin Kutsal Kitabı (V. Muhtevası)" mad., *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA.)*, TDV. Yay., Ankara 2002, XXVI, 390; Ayrıca bkz. Görgün, Tahsin, "Kur'ân (IV. Mâhiyeti)" mad., *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA.)*, TDV. Yay., Ankara 2002, XXVI, 388; Paçacı, Mehmet, "Kur'ân (VII. Açıklanması ve Yorumlanması)" mad., *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA.)*, TDV. Yay., Ankara 2002, XXVI, 398, 400-401; Harman, Ömer Faruk, "Kur'ân (XI. Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes)" mad., *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA.)*, TDV. Yay., Ankara 2002, XXVI, 412-413.

Tevhid-merkezli aşkın, lisânî bir ilahi hitaptır. Vahiy sürecinde ilk inen sure ve ayetlerde de, Tevhid inancı ve Ulûhiyyet ana konusu yer almaktadır. Gerçekte peygamberliğin ilk döneminde gelenler de dahil olmak üzere başından sonuna Kur'an'ın bütününde –meşhur deyişle siyak – sibakı hangi özel konuya dair olursa olsun- anlatımın esasını Allah'ın birliği (Tevhid) temel ilkesi oluşturur<sup>15</sup>.

Kur'ân-ı Kerîm ile Kitâb-ı Mukaddes arasında, muhteva ve üslup yönünden benzerlikler yanında önemli farklılıklar da vardır. Başka bir ifadeyle, Kur'ân'la Kitâb-ı Mukaddes arasındaki farklılıkların yanında başta kıssalar olmak üzere bazı konularda benzerlik ve paralellikler de vardır. Özellikle kâinâtın ve insanın yaratılışı, cennetten çıkarılış, Nûh tûfanı, Hz. İbrâhim, Hz. İshâk ve Hz. Ya'kûb, İsrail oğullarının tarihi, Hz. Yûsuf, Hz. Mûsâ ve onun Firavun'la mücadelesi, Mısır'dan çıkış, İsrail oğullarının çöldeki hayatı, buzağıya tapma, Tâlût (Saul), Hz. Dâvûd ve Hz. Süleymân, çeşitli Peygamberlerin tebliğ faaliyetleri, Hz. Zekeriyâ ve oğlu Hz. Yahyâ, Hz. Meryem ve oğlu Hz. İsa ile havariler gibi konular Kitâb-ı Mukaddes'le Kur'ân'da ortak konulardır<sup>16</sup>.

## 2. Mekki Sûrelerin Temel Muhtevası

Kur'ân'ın Mekke döneminde nazil olan çeşitli âyet ve sûrelerinde yer alan ana konuları, şu şekilde tasnif etmek ve özetlemek mümkündür: Mekke döneminde katı bir putperestlik inancı ve kabileci, maddeci, hazcı bir ahlak ve hayat anlayışı hâkim olduğu için bu dönemde nazil olan surelerde ağırlıklı olarak Allah'ın birlik, kudret, azamet ve lütufkârlığına, rahmetine, ihsanına, ahiret gününe ve ba's, haşir, hesap, amellerin karşılığı gibi ahiret hayatı meselelerine dair ayetlerle insanlarda merhamet ve ferâgat duygularını geliştirmeyi, temel haklar bakımından insanlığın eşitliği ve adalet fikrine dayalı bir ahlak bilinci oluşturmayı hedefleyen ayetler geniş yer tutar. Bu surelerde genellikle Tevhid ve Âhiret konuları hakkında insanın bizzat kendi oluşumundan, canlı ve cansız tabiattan ontolojik, kozmolojik ve psikolojik deliller gösterilir; insanlar akıllarını kullanarak bunlardan yararlanmaya çağrılır<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Meselâ bkz. 'Alak, 1-5; Müddessir, 'A'lâ, Beled, Kadr, 'Âdiyât, Fil, Kureys ve Mâûn Sûreleri.

<sup>16</sup> Harman, XXVI, 413.

<sup>17</sup> İşlevsel – fonksiyonel 'akıl' için meselâ bkz. A'râf, 7/28, 189-198; Meryem, 19/77-95; Tâhâ, 20/130-135; Enbiyâ, 21/19-47; Lokmân, 31/21; Fussilet, 41/41-44; Zuhuruf, 43/19-24; Ahkâf, 46/7-12; Tûr, 52/29-49; Necm, 53/1-31; Vâki'a, 56/77-82.

Mekke devrinin son yıllarında, Mekke Araplarının dışında yeni muhataplar da söz konusu olduğundan, bu dönemde gelen surelerin üslup ve muhtevasında kısmi bir değişiklik olduğu görülmektedir. Artık sadece Mekkelilere değil, aynı zamanda yer yer “Ey İnsanlar!” tarzında başlayan ifade kalıbıyla başka topluluklara da hitap edilmektedir (özellikle A'râf, Yûnus, Lokmân ve Fâtır Sûreleri). Bu dönemde ağırlık kazanan konular, geçmiş Peygamberlerin ahlak ve karakterlerinin hatırlatılması, İslâm'ın kendi yüce hakikatiyle Allah'ın kudretine ve rahmetine şahit olarak gösterilmesi, Hz. Muhammed'e tabi olan o dönemdeki küçük Müslüman topluluğunun takvâ erdemine ve âkıbetlerini kurtarmaya uygun bir hayata sahip olma bilincine ulaştırılması şeklinde özetlenebilir (meselâ bkz. Ra'd, Şûrâ ve Câsiye Sûreleri)<sup>18</sup>.

Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin ilk yıllarında Mekke'de nazil olduğu hususunda müfessirler arasında ittifak olan “Fatiha Suresi”, Kur'ân'ın hem bir mukaddimesi hem de bir özeti gibidir. Bu sure, Mushaf'ta (Mushaf tertibine göre) birinci, nüzul sıralamasına (nüzul tertibine) göre ise beşinci suredir. Fatiha Sûresi, 'Kur'ân'ın Temel Konuları'nı öz ve özet olarak ihtiva etmektedir.

Fatiha Suresinde '*Uluhiyet, Tevhid, Ahiret, Kulluk – İbadet, Hidayet ve Dalâlet, Dua, İstiâne, Sırat-ı Müstakîm, Mükafat ve Ceza Vaadi, Va'd ve Vaid, Emir ve Yasaklar, Kur'ân Kıssalarının Özü ve Doğru Yolu Bulanlarla Ondan Sapanlara İşaret*' yer almaktadır.

“Hamd Allah'a mahsustur” cümlesi, Allah Teâlâ'nın kendisini hamde (övgü, yüceltme) lâyı kılan bütün yetkinlik (İlah, Rab) sıfatlarını; “Âlemlerin Rabbi” ifadesi diğer yaratma ve fiil sıfatlarını; “Rahmân ve Rahîm” isimleri, Allah'ın insanlara rahmet ve merhametinden kaynaklanan din kurallarını; “Ceza ve Hesap Gününün Sahibi” nitelemesi kıyamet hallerini ve Âhiret âlemini; “Yalnız Sana Kulluk – İbadet Ederiz” kısmı iman, ibadet ve sosyal düzeni; “Yalnız Senden Yardım – İstiâne Dileriz” cümlesi amellerde ihlâsı (ibadetlerin yalnızca Allah rızası için yapılmasını) ve Tevhidi (O'ndan başkasına kulluk edilmemesini, ibadet yapılmamasını, Allah'a mahsus sıfat ve yetkilerin O'ndan başkasına tanınmamasını) ifade etmektedir. “Bizi Doğru Yola / Sırat-ı Müstakîme İlet” ayeti, ibadet, hidayet, nizam, düşünce ve ahlak çerçevesini; “Nimete Erdirdiklerinin Yoluna...” kısmı gelip geçmiş örnek nesilleri, millet ve toplulukları, mükafat ve ceza vaadi ile –konuları desteklemek, canlı bir şekilde tasvir etmek, örneklendirmek ve geçmişten ibret alınmasını sağlamak üzere verilen- Kur'ân

<sup>18</sup> Bu önemli bilgi, tespit ve değerlendirmeler için bkz. Çağrı, XXVI, 390-392.

kıssalarının özünü; "Gazaba Uğramışların ve Sapmışların Yoluna Değil" bölümü ise kötü örnek teşkil eden ve hallerinden ibret alınması gereken geçmiş toplulukları içine almaktadır. Bütün bu konular bir arada ve iç içe bir üslup, ilahi tertip - metin yapısı içinde sunulmaktadır.

### 3. Medenî Sûrelerin Temel Muhtevası

Kur'an'ın Medine devrinde nazil olan çeşitli ayet ve surelerinde yer alan ana konuları da şöylece belirtmek ve tasnif etmek mümkündür: Medine şartlarında ortaya çıkan yeni toplumsal düzen içinde giderek belirginleşen hukuki ve siyasi yapıya paralel olarak vahiy de gittikçe artan ölçüde normatif bir değer ve içerik kazanmış, Hz. Muhammed'in şahsiyeti Peygamberlik nüfuzu yanında siyasi liderlik nüfuzuyla da donatılmış ve müminlerin iç meselelerinin çözümündeki rolü belirgin bir şekilde ortaya konmuştur. Nitekim özellikle Medeni surelerde tekrar edilen Allah'a ve Resûlü'ne itaat buyruğu ile bu itaatten yüz çevirenlere yönelik ciddi eleştiriler bunu açıkça göstermektedir<sup>19</sup>.

Mekke'de mütecanis bir putperest Arap topluluğu varken, Peygamber ilk defa Medine'de bir Yahûdî topluluğu ile karşılaşmış, ayrıca zamanla Hıristiyan kesimlerle ilişkiler başlamış, bu sebeple başta Medenî Sûrelerin en uzunlarından olan 'Bakara ve Âl-i İmrân' olmak üzere bu dönemde inen bazı surelerde, Yahudilere ve genel olarak Ehl-i Kitâba, onların tarihlerine oldukça geniş yer verilmiştir<sup>20</sup>. Bu çerçevede Kur'an'ın Medenî sûrelerinin pek çok yerinde gerek bilgi verme gerekse tenkit maksadıyla Yahudiler ve Hıristiyanlardan (Ehl-i Kitâptan) bahsedilmektedir. Ehl-i Kitâbın inanç ve uygulamaları, ilgili ayet ve sûrelerde eleştirilmektedir<sup>21</sup>.

Medine'de İslâmiyet'e düşman olmakla birlikte Müslümanların her geçen gün güçlenmesi karşısında Hz. Peygamberle açıktan mücadele etmeyi göze alamayan bir Arap ve Yahudi topluluğu ortaya çıkmış, "münâfık (İtikadi ve Ameli Nifak)" denilen bu toplulukla ilgili çeşitli meseleler, Medeni surelerin muhtevasında ağırlık kazanmıştır. Kur'an'ın, Mushaf tertibine göre altmış üçüncü suresinin adı "Münâfıkûn"dur; ayrıca

<sup>19</sup> Âl-i İmrân, 3/31-32; Nisâ, 4/13-14, 59-69, 80-83; Nûr, 24/47-56, 62-63; Ahzâb, 33/71; Fetih, 48/16-17; Hucurât, 49/14.

<sup>20</sup> Meselâ bkz. Bakara, 2/62, 105, 109, 120, 135; Âl-i İmrân, 3/75, 113-115, 199; Nisâ, 4/51, 171; Mâide, 5/17, 69, 72-75, 82-85, 116-118; A'râf, 7/80-171; Yûnus, 10/75-93; Meryem, 19/1-61; Ahzâb, 33/26; Hadîd, 57/27; Haşir, 59/2-7.

<sup>21</sup> Bkz. Harman, XXVI, 412-414.

diğer Medeni surelerin çoğunda münafıkları tanıtan ve eleştiren çeşitli bölümler yer alır<sup>22</sup>.

Kur'ân'ın en uzun sûresi olup Medine'de nazil olan "Bakara Sûresi", Mushaf'ta ikinci, nüzul sıralamasında seksen yedincidir. Bu sûre, Kur'ân-ı Kerîm'in kendine mahsus ilahi tertip ve üslûbu içinde şu ana konuları kapsamaktadır:

*İslâm'ın getirdiği inanç, ibadet, amel, ahlak, evrensel değer, toplum ve hayat düzeniyle alakalı temel bilgiler; müttakiler, müminler, kâfirler, münâfıklar; Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren deliller; insanın yaratılışı, kabiliyetleri, imtihanı; İsrail oğulları tarihinin önemli kesitleri; Bakara kıssası; kamil bir din olan İslâm'ın, daha önceki dinlerin evrensel kısmını ihtiva ettiği, buna karşılık onların –değişmesi, ıslah edilmesi, düzeltilmesi gereken- hükümlerini de ıslah ettiği; Hz. İbrahim ve Hz. Musa kıssaları; Kâbe'nin yapılışı ve kible oluşu; yiyecekler, kısas, vasiyet, oruç, savaş –kıtal, hac, nikah, boşama, dulluk, yetimlik, şarap, kumar, faiz ahkamı, akidlerin yazılması, noterlik müessesesi ile ilgili dini hükümler, din ve vicdan hürriyeti, Allah –kul ilişkisi, örnek dualar vb. hususlarla alakalı hüküm ve irşâdlar.*

Bakara sûresi daha ziyade Fâtiha'nın, "doğru yolu bulanlarla ondan sapanlara (gazaba uğramışlar ve sapmışlara)", Yahudiler (İsrail oğulları) ve Hıristiyanlara işaret eden kısmının, çeşitli örnekler ve tarihi vakıalarla açıklanması gibidir. Âl-i İmrân, Nisâ ve Mâide sûreleri gibi Medine döneminde nazil olan diğer sûrelerde de aynı muhteva ve içeriği görmek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'de bütün bu temel ve tali, hedef ve araç konular bir arada, iç içe harikulade mu'ciz bir üslûp, ilahi tertip ve metin yapısı içinde geçmektedir.

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Kur'ân muhtevasının çok genel bir tasnife göre itikâdî, ahlâkî, amelî (ibâdet ve ahkâm), târihî (peygamber kıssaları) ve ilmî (tabiat varlık ve olayları) konulardan müteşekkil bir yapıya sahip olduğunu belirtmek mümkündür. Başka bir ifadeyle, Kur'ân ayetleri, bilgilendirme amaçlı ve yönlendirme, uyarma, teşvik amaçlı ayetler olarak tasnif edilebilir. Bu çerçevede Allah ile insan, Allah ile âlem münasebetlerine, inanç ve ibadetlerin tamamına, ahlak ve sosyal hayatın bazı yönlerine ilişkin ayetler bilgilendirme amaçlı ayetlerdir. Bunun yanında insan ile insan ve insan ile âlem

<sup>22</sup> Özellikle bkz. Bakara, 2/8-20; Nisâ, 4/61-68, 88-91, 138-145; Tevbe, 9/56-70, 73-87.

ilişkilerini<sup>23</sup> belirleyerek düzenlemeye yönelik olan bütün ayetler de yönlendirme, uyarma ve teşvik amaçlı ayetlerdir.

Kur'an-ı Kerim, Allah ve İnsan konusuna yer vermektedir. Allah meselesi üzerinde durduğu gibi, insanın mahiyeti, ruhi durumu, görevleri vs. Kur'an'ın temel konularındır. Bu açıklama ve ifadelerin ışığında şu gerçeği vurgulamak mümkündür. 'Kur'an'ın Ana Konuları' şu iki kavramda temerküz etmektedir: Allah ve İnsan... İnsan, insanın ilgili olduğu varlıklar, bunlarla münasebetleri, psikolojik yapısı, görevleri, kurtuluşu gibi oluş ve alanlar...

Kur'an ve Kur'an ile ilgili bilgiler; İlahi Kitaplar ve bu kitaplarda yer alan bilgiler; İlahi prensip ve kurallar (Sünnetullah); Allah ve Allah'ın isim ve sıfatları ile ilgili bilgiler (Tevhid); gayb - metafizik ve şahadet, varlık – fizik alemine ait bilgiler; hilkat, yaratılış ve varlıklar; dünya ve ahiret hayatına ait bilgiler; Peygamberlik, Vahiy ve çeşitli Peygamberlerle alakalı tarih ve kıssalara ait bilgiler (Kıyas-ı Enbiya ve Siyer-i Nebi); iman, amel, ibadet ve ibadet çeşitleriyle alakalı bilgiler; inanç kimlikleri, inanç esasları; ferdi ve sosyal ahlakla ilgili temel konular; çeşitli ahlaki değerler; ahlaki bozukluklar; günah ve çeşitleri; aile ve toplum bilgileri (aile hukuku); toplumsal ve ekonomik hayat; hukuk ve devletle alakalı bilgiler (kamu hukuku); borçlar hukuku; İslam toplumu ve misyonu; bilimsel konular; tabii bilimler; tabiat varlık ve olayları; bu çerçevede tıp, sosyoloji ve psikoloji bilimlerine ait bilgiler; beslenme, temizlik, maddi ve manevi, bireysel ve toplumsal çevreyle alakalı çeşitli ana bilgiler; kısaca Allah – alem, kainat münasebetine; Allah – insan; Rab – kul; Mabud – 'abd; Yaratan (Yaratıcı) – yaratılan münasebetine (ontolojik, bilgisel, ahlâkî, varoluşsal, haberleşme münasebetlerine, iman – inanç ve sâlih amel konularına); insan – insan münasebetine (ahlak ve hukuk, ahkâm – muâmelât konularına), dördüncü ve son olarak da insan – âlem / kâinât – hayat – evren münasebetine dair Kur'ânî bilgilerdir<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Albayrak, *Tefsir Usûlü*, s. 70-88; Özsoy, Ömer - Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, Fecr Yay., Ankara 2001, s. IX-XXIV; Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an Nedir? - İnsanın Anlam Arayışı*, Şûle Yay., İstanbul 1998, s. 88-96; Çalışkan, İsmail, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi -Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Ü. İlahiyat F. Der.*, 2003, VII/1, s. 235-248; Sert, Hüseyin Emin, "Kur'an-ı Kerim'deki Konuların Tasnifi Üzerine Bir Deneme", *Fırat Ü. İlahiyat F. Der.*, 1996/1, s. 255-286.

<sup>24</sup> Daha geniş bilgi ve açıklama için bkz. Kırca, s. IX, 4-5, 7-10; Albayrak, *Tefsir Usûlü*, s. 70-88; a.mlf., *Kur'an'da İnsan – Gayb İlişkisi*, Şûle Yay., İstanbul 1993, s. 181-191, 261-267; Serinsu, s. 88-96; Özsoy – Güler, *Konularına Göre Kur'an*, s. IX-XXIV; Çetin, Abdurrahman, "Kur'an-ı Kerim" mad., *İslâm'da İnanç, İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (GA)*, İFAV. Yay., İstanbul 1997, III, 92; Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 5-11, 309-314; Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Temel Konuları*, İFAV.

Başka bir ifadeyle, 'Kur'an'ın Ana Konularını genel olarak şu şekilde tasnif etmek mümkündür: *İtikadi (Tevhid), Ameli (İbadet), Fıkhi (Ahkam – Muamelat), Ahlaki, Tarihi (Çeşitli Peygamber Kıssaları ve Siret-i Nebi) ve İlmî (Tabiat Varlık ve Olayları) Konuları*<sup>25</sup>. Kur'an düşünce ve dünyası, bu temel konular üzerinde odaklaşmaktadır.

Çünkü Kur'an-ı Kerim, kendini 'hidayet rehberi' olarak tanımlamakta; 'insan modelinin', 'hayat şeklinin', 'Kur'an insanının ve 'kâmil (bütün) insan'ın gerçekleşmesinin nasıl olacağını göstermekte ve nihai olarak da 'Allah - Kur'an – insan – hayat – tabiat – evren' bütünlüğünün gerçekleştirilmesi için kurallar koymaktadır. Bunun için 'Allah, Kur'an, insan, hayat, tabiat, evren' Kur'an'ın muhtevasında anlatılmakta ve tanıtılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim, 'insanı – hayatı – tabiatı – evreni' anlamlandıran temel ilkeler içeren bir muhteva ve ana konulara sahiptir<sup>26</sup>.

---

Yay., İstanbul 2003, s. 5-14, 25-26; Aydın, Mehmet S. – Dumlu, Ömer, *Ana Konularıyla Kur'an*, editör. Ömer Dumlu, Anadolu Univ. Yay., Eskişehir 2004; Yıldırım, *Fâtihâ ve En'am Sürelerinin Tefsiri*, s. 7-8; a.mlf., "Kur'an-ı Kerim'in Muhtevası", *Yeni Ümit*, 2003/4, Yıl: 16, Sayı: 62, s. 5-7; a.mlf., *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensâr Neşr., İstanbul 1989, s. 145-151, 177-195, 202-213, 224-225; Arslan, Şükrü, *Kur'an'da Ana Konular*, (Yayınlanmamış Çalışma), Erzurum 1994, s. 2-6, 14; Çalışkan, s. 235-248; Sert, s. 255-286; Güllüce, s. V, 67-70, 71 vd.; Kılavuz, Ahmet Sâim, *İlmihâl-İman ve İbâdetler içinde (Akâid) kısmı*, Türkiye Diyânet Vakfı İSAM. Yay., İstanbul 1998-1999, I, 103-104; *İslam'a Giriş –Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar içinde (Bilgi / İlim, Kur'an, İman, Nübüvvet, Tevhid, Ahiret, İslâm, Ahlak, İbadetler ve İnsan / Birey kısımları)*, editör. Bünyamin Erul, DİB. Yay., Ankara 2006; *Yaşayan Dünya Dinleri içinde (Din, İslam ve Kur'an kısımları)*, editör. Şinasi Gündüz, DİB. Yay., Ankara 2007; *İslâm'a Giriş –Gençliğin İslâm Bilgisi içinde (Allah'ı Bilmek, Kur'an-ı Kerim'i Bilmek, İnsanın Allah'a Yönelişi, Hz. Muhammed'i Bilmek, İslam'ı Bilmek, İnsanı, Varlığı Bilmek, Dünya, Alemler, Ahiret Hayatı, Allah'a Karşı Görevler / Çeşitli İbadetler, İnsanlara Karşı Görevler, Kendini Bilmek, İnsan İlişkileri, İnsan ve Müslüman Olmanın Anlamı kısımları)*, editör. Hayati Hökelekli, DİB. Yay., Ankara 2006; Birişik, Abdülhamit, "Kur'an-ı Kerim'i Bilmek" kısmı, *İslâm'a Giriş –Gençliğin İslâm Bilgisi içinde (Üçüncü Bölüm)*, editör. Hayati Hökelekli, DİB. Yay., Ankara 2006, s. 103-147, özellikle bkz. s. 118-133; Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, I-XXX, Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı Yay., İstanbul-tsz.; Akgül, Muhittin, *Kur'an, İnsan ve Toplum*, Işık Yay., İstanbul 2001; Vatandaş, Celaleddin, *Kur'an ve Hayat*, Pınar Yay., İstanbul 1997; Keskiöglü, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, TDV. Yay., Ankara 1993, s. 246-257; Kırca, Celal, *Kur'an ve İnsan*, Marifet Yay., İstanbul 1996; Yeniçeri, Celal, *Uzay Ayetleri Tefsiri*, Erkâm Yay., İstanbul 1995; Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994, s. 21-30; Karaman, Hayreddin – Çağrıncı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kâfi – Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu – Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB. Yay., Ankara 2006, I, 25-34 (Giriş kısmı: "Kur'an-ı Kerim"), 53-55, 66-67, 88-89; Güngör, Mevlüt, *Kur'an Penceresinden İman – Amel – Hayat – Ahiret ve Kâinât'a Bakış*, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 7-21, 51-57.

<sup>25</sup> Bu tasnife dair daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Sert, s. 255-286; Çalışkan, s. 235-248; Karaman, Hayreddin – Diğerleri, *Kur'an Yolu –Türkçe Meâl ve Tefsir*, I, 25-34 (Giriş kısmı: "Kur'an-ı Kerim"), 53-55, 66-67, 88-89; Özsoy – Güler, *Konularına Göre Kur'an*, s. IX-XXIV; Birişik, s. 118-133; Kılavuz, "Akâid" kısmı, I, 103-104.

<sup>26</sup> Bkz. Serinsu, s. 90-91, 96, 126-127, 130-131.



Bu çerçevede Kur'ân muhtevası, şu temel konu ve ilkeleri içermektedir: *İman esasları, güzel ahlak, evrenin kanunları, insanın ferdi hayatıyla ilgili prensipler, insanın toplum, toplumsal hayatıyla ilgili prensipler, hukuk, salih amel, ibadet, dünya, ahiret hayatı, din, hayat, tabiat, insan, evren, kıssalar, tarihi olaylar, sünnetullah...*

Sonuç olarak, 'Kur'ân'ın Ana Konuları'nı yapılan pek çok tasnife göre indiriliş hedefleri, tenzil amaçları açısından "amaç – hedef" ve "araç – tali" konular olmak üzere temelde iki kategoriye ayırmak mümkündür: Amaç veya hedef konuları da "İtikadi, Ameli ve Ahlaki" olarak üç kısma ayırabiliriz. İtikâdî konuları oluşturan ayetler, imanın temel ilkeleri, inanç esasları, bunların insan ve toplum hayatına sağladığı yararlar ve inançsız kimselerin akıbetleri gibi temel hususlardan bahsederler. Ameli konuları inceleyen ayetler ise, inanan kişinin namaz, oruç gibi yüce yaratanına karşı kulluk vazifeleriyle (ibadet, ibadet ahkamı, Allah – alem ve insan münasebeti), kişinin başka kişilerle, toplumla olan çeşitli beşeri ilişkilerini, insan – insan, toplum ve insan – alem – çevre münasebetini düzenlerler. Bu gruba giren ayetlerde, hemen hemen bütün hukuk dallarına ait ilişkilere temas edilmekte; özellikle de aile hukuku, miras hukuku, borçlar hukuku, ceza hukuku, yargılama – idare hukuku, devletler hukuku, kamu hukuku ve mali hukuk ilişkileri üzerinde durulmaktadır.

Ayrıca iktisadi – ekonomik hayatın ve toplumsal yapının düzenlenmesiyle ilgili önemli esas ve ilkelere de yer verilmektedir. Ahlaki hükümleri içeren ayetler ise, insanın ve toplumların sahip olmaları gereken iyilik ve güzelliklerle (adalet, doğruluk, maruf, ihsan, takva, şükür, zikir, tevekkül, dürüstlük, emanet, infak gibi), sakınmaları gereken kötülük ve çirkinlikleri (zulüm, yalan, fısık, fücur, fesad, fahşa, münker, bağı gibi) ele almaktadırlar. Ahlaki hükümleri aynı zamanda insanın takva, zikir, şükür, tevekkül gibi Allah'a karşı ahlaki davranışları veya ahlaki sorumlulukları ve insanın doğruluk – dürüstlük, adalet, emanet, maruf, infak gibi çevresine ve diğer insanlara karşı ahlaki davranışları ya da ahlaki sorumlulukları olarak iki grupta değerlendirmek ve incelemek mümkündür.

Kur'ân'ın indiriliş hedefleri açısından araç veya tali konuları da yaratılış ve varlıklar, çeşitli peygamberlere ve geçmiş topluluklara ait haberler (Kur'an kıssaları, siret ve tarihi olaylar), Allah'ın varlığını ve birliğini (Tevhid) düşünmeye ve kavramaya

sevk eden kevnî (kozmolojik) ayetler, Yahudi, Hıristiyan, kâfir ve münâfıkların iç yüzlerini anlatan âyetler şeklinde dört ana grupta ele almak mümkündür<sup>27</sup>.

Mesela, Kur'ân'ın esasen doğrudan ana, amaç konu edinmediği, ancak dolaylı olarak tali veya araç konu biçiminde, hedef - ana konuları ispat etmek, örneklemek, daha iyi anlaşılır hale getirmek, takrir etmek ve desteklemek maksadıyla bilgi verdiği Kur'ân kıssaları, tarihi olayları, çeşitli Peygamber veya kavimlerin hayatları (Kısas-ı Enbiyâ) ve Hz. Muhammed'in hayatı (Siret-i Nebi), tabiat olay ve varlıkları, yaratılış ve varlıklar ve tabii bilimler, evrenle alakalı çeşitli bilgiler (kozmoloji) ile ilgili konular böyledir. Bunlar Kur'an düşüncesi ve dünyası açısından araç - tali mahiyetindeki konuları teşkil etmektedir. Bu konular, amaç - hedef durumundaki ana konuların ispatı ve bunlar hakkında bakış açısının sağlıklı ve sahih bir biçimde oluşması için Kur'an'da yer alırlar, bilgi verilirler, hedef olarak seçilmemişlerdir.

Bu kapsamda Kur'an-ı Kerim'in amaç - hedef konularından kastımız "din, ıslah ve hidayet" ile alakalı konulardır. Bunlar da dini oluşturan itikadi konularla ibadet, ahlak ve sosyal hayatı düzenleyen hidayet ve ahkam - muamelat konularıdır. Bu konular Kur'an'da "konu bütünlüğü" içerisinde yer almakta ve geçmektedir. Halbuki araç - tali konularda "konu bütünlüğü" esası aranmaz. Kur'an bunları esasen doğrudan konu edinmemektedir, ancak dolaylı olarak bilgi vermektedir. Esasen, Kur'an'ın ne Hz. Peygamberin hayatını (Siret-i Nebi), ne de diğer Peygamberlerin veya çeşitli kavimlerin tarihlerini ve tarihi olaylarını (Kısas-ı Enbiya), meselleri ve ne de evrenle alakalı çeşitli tabiat olay ve varlıklarını, çeşitli kevnî olay ve tabii bilimler alanına giren bilgileri anlatmak gibi bir gayesi vardır.

Meselâ, Kur'ân'da tabiat varlık ve olaylarına, yine çeşitli Peygamber kıssalarına ve mesellere çokça yer verilmektedir kuşkusuz -ki bunlar tali mahiyetindeki konulardandır-, ancak bunların hiçbirinde asıl gaye söz konusu tarihi olay ve kıssaları eksiksiz anlatmak değildir. Zira araç veya tali konularda "konu bütünlüğü" esası aranmaz.

Kur'an'da kıssalara, tarihi olay ve temsili anlatımlara (mesellere), mükâfat ve ceza vaadi ile -diğer konuları desteklemek, ispat etmek, bilgiyi şuuraya yerleştirmek, onunla bütünleşmek, canlı bir şekilde tasvir etmek, örneklendirmek ve geçmişten ibret alınmasını sağlamak üzere- araç - tali konu olarak yer verilmektedir. Kitâb-ı

---

<sup>27</sup> Bkz. Çetin, III, 92; Şimşek, *Kur'ân'ın Ana Konuları*, s. 5-11, 309-314; Demirci, s. 5-14, 25-26.

Mukaddes'te görülenin aksine, Kur'an'da kıssalar bütün tarihi detaylarıyla kronoloji amaçlı değil, Kur'an'ın temel hedefi ve dünya görüşü amacına hizmet edecek yönüyle, bu temel ölçü içinde yer almaktadır. Aksi halde anlatılanlar ya insanların, muhatapların ilgilerini çekmeyecek ya da –tarihi kronolojik detay verildiğinde- tarihi macera yönü ve olayın kıssa boyutu daha fazla ilgi çekeceği için asıl amaç zayıf olacak, yalnızca kıssa (hikâye boyutu) akılda kalacaktı. Kur'an-ı Kerim'de ise kıssaların ve tarihi olayların kronolojik tasviri boyutundan çok, temel amacı gerçekleştirme, inşa etme, ibret ve nasihat tasviri boyutu daha ağırlık kazanmaktadır<sup>28</sup>. Bütün bu konular, Kur'an-ı Kerim'de bir arada ve iç içe bir üslup, ilahi tertip - metin yapısı içinde sunulmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in bilgi, irşad ve talimle ilgili bütün muhtevası, “bilinmesi ve inanılması gerekenler” ve “yapılması, amel edilmesi gerekenler” diye genel olarak temelde ikiye ayrılabilir. Birinci kategoride, yani muhatapları tarafından “bilinmesi ve

<sup>28</sup> Daha geniş bilgi, izah ve değerlendirme için bkz. el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'an*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût 1981, s. 14-15; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Kıssatu'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Hayr, Beyrût 1992, s. 15; Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, s. 105-111, 145-151, 177-195; a.mlf., “Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar”, *Atatürk Ü. İslâmî İlimler F. Der.*, 1979/3, s. 37-64; Muhammed Mahmûd el-Hicâzî, *el-Vahdetu'l-Mevdûiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Kutubî'l-Hadîse, Kâhire 1970, s. 325-398; Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 26-30, 90-108, 116-127, 277-280, 281 vd., 312 vd., 334-338; a.mlf., “Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi”, *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 133-140; a.mlf., “Kur'an Kıssalarının Târihi Değeri”, *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. *Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 169-184; a.mlf., “Kıssa” mad., *TDV. İslâm Ansiklopedisi (DİA.)*, XXV, 500; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV. Yay., Ankara 1985, s. 171-172, 174-177; Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Temsilî Anlatım (Emsâlu'l-Kur'an)*, İnsan Yay., İstanbul 1995; Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV. Yay., İstanbul 1991, s. 176-178, 181-182; Eroğlu, Ali, *Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine*, EKEV. Yay., Erzurum 2002, s. 221-231, 236-240; Aydın, Mehmet S. – Dumlu, Ömer, *Ana Konularıyla Kur'an*, editör. Ömer Dumlu, Anadolu Üniv. Yay., Eskişehir 2004, s. 203-212; Özsoy – Güler, *Konularına Göre Kur'an*, s. XXI, 565, 693, 725, 829; Yılmaz, Hasan, “Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var mı? – Genel Bir Bakış”, *Atatürk Ü. İlahiyat F. Der.*, 2006/26, s. 190-192, 198-202; Görgün, Tahsin, “Kur'an Kıssalarının Neliği (Mâhiyeti) Üzerine”, *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. *Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 19-40; Sönmezsoy, Selâhattin, “İletişim Açısından Kur'an Kıssaları”, *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. *Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 97-112; Şimşek, M. Sait, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul 1993, s. 49-63; a.mlf., *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 367-373; el-Adevî, Muhammed Hayr Mahmûd, *Meâlimu'l-Kıssa fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Adevî, Ürdün 1988; Zeyveli, Hikmet, “Kur'an Kıssaları”, *İslâmî Araştırmalar*, IX, 1996/1-4, s. 177-183; Nakre, et-Tuhâmî, *Saykûluciyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, eş-Şirketu't-Tunûsiyye, Tunûs 1974; Kılıç, Sadık, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, Nil Yay., İzmir 1993, s. 160-184; a.mlf., “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar”, *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 87-98; Çağıl, Necdet, *Kur'an-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes Mukayesesine Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 225-235; Demir, Şehmus, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Târihi Gerçeklik*, Beyân Yay., İstanbul 2003, s. 88-89, 129-157; Sağlam, Bahâeddin, - *İlmî ve Edebî Yönleriyle- Kur'an Kıssaları*, Tebliğ Yay., İstanbul 1985.

inanılması gerekenlerde”, “Allah, İman, İnanç Esasları, Evrensel Değerler, Peygamberlik, Kainat ve Gayb Alemi Hakkında Çeşitli Bilgilerle Öğütler, Ahiret Hayatı, Talimat ve Dini Hükümler, ibadet ve Fıkhi Ahkam, Misaller – Meseller, Hikmetler, İrşadlar, Kıssalar, Tarihi Olaylar, Kısmen Çeşitli Peygamberler ve Kavimler Tarihi, Yaratılış, Oluş ve Varlıklar, İnsanın ve Kainatın Yapısı, Gelecekle İlgili Bazı Haber ve Bilgiler” vardır. İkinci kategoride, yani muhatapları tarafından “yapılması, tatbik edilmesi gerekenlerde” ise, “Çeşitli İbadetler, Toplum ve Hayat Düzeni Gibi Ameli, Ahlaki Hükümler, İrşadlar, Ahlaki Esaslar, Ahlak Bilgisi ve Eğitimi, Çeşitli Talimat ve Öğretiler” yer almaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’in asıl gönderiliş, tenzil amacı Allah merkezli olarak (varlığın merkezinde Allah’ın olduğu, Allah merkezli âlem ve dünya tasavvuru) bir dünya hayatı inşa etmek; insanların, tüm muhatapların inançlarını, akidelerini düzeltmek; ahlakını güzelleştirmek; dünya hayat ve toplum yapılarını düzene koymak; ilahi irade, rıza ve düzene uygun iyi, bahtiyar, mutlu bir dünya hayatından sonra bu sayede onlara ebedi saâdetlerini, bahtiyarlık ve mutluluklarını kazandırmaktır (ebedi âhiret hayatı ve saâdeti). Kur’ân-ı Kerîm’in anlatımları temelde “Allah ve Ahiret” merkezlidir. Bu bağlamda Kur’ân’da yer alan bütün konuların, “Allah, İnsan, Toplum ve Ahiret” ana konusuyla doğrudan veya dolaylı olarak, delaleten, ibareten veya işaretten de olsa bir semantik bağı ve anlam münasebeti vardır. *Bu temel hedefe ulaşabilmek için (gaye – muhteva uygunluğu):* 1. Çeşitli emir ve yasaklara ihtiyaç vardır (muamelat). 2. Bu çeşitli emir ve yasakların hayata geçmesi, tatbik edilmesi; bunların kaynağının, “yaratıcı, varlığı zaruri, kemal sıfatlarına sahip, her çeşit eksiklik ve kusurdan uzak, münezzeh bulunan Allah” olduğunun bilinmesine, inanılmasına (Allah merkezlilik tasavvuru) bağlıdır. 3. Bu iman, inanç, bilgi ve şuuru desteklemek üzere de mükâfat ve ceza vaadi gerekir (Kur’ân Kıssaları, Tarihi Olay ve Varlıklar, Temsiller – Meseller)<sup>29</sup>.

Nihâî tahlilde, ‘Kur’ân’ın Ana Konuları’nı şu şekilde tasnif etmek mümkündür: “Ulûhiyyet (İtikâd), İnsan, Toplum, Nübüvvet ve Vahiy, İbâdetler, Kâinât, Ahkâm (Muâmelât), Ukûbât, Toplumsal Yapı, Ahlak, Evrensel Çeşitli Değerler, İnanç Esasları, Amelî Hükümler, İrşâd, Talimât, Din, Bilgi, Yaratılış ve Varlıklar, Çeşitli Tabii Bilgiler, İlimler, Tarihi Olaylar, Tarih Bilgisi ve Kıssalar (Kısas-ı Enbiya), Çeşitli

<sup>29</sup> Bu önemli tespit, bilgi ve değerlendirmelere dair bkz. Karaman, Hayreddin ve Diğerleri, *Kur’ân Yolu – Türkçe Meâl ve Tefsir*, I, 25-34 (Giriş kısmı: “Kur’ân-ı Kerîm”), 53-55, 66-67, 88-89.

*Meseller, Hz. Peygamberin Sireti (Siret-i Nebi), Allah – İnsan Münasebeti, Allah – Alem Münasebeti, İnsan – İnsan Münasebeti, İnsan – Âlem Münasebeti, Varlıklar Arası İlişkiler, Çeşitli Yönleriyle Dünya ve Âhret Hayatı”.*

*‘Kur'ân-ı Kerîm'in Temel Muhtevası' özlü bir ifadeyle, “iman (inanmak), inanç esasları, evrensel değerler, ahlaki öğretiler, ibadet ve çeşitleri, dini, ameli hükümler ve talimat, irşad, bilgi ve varlıklar, yaratılış ve oluş, ahlak bilgisi ve eğitimi, kısmen peygamberler ve kavimler tarihi, kıssalar ve tarih bilgisi, meseller, tarihi varlık ve olaylar, insan, toplum, toplum yapısı, varlıklar arası ilişkiler, kainat, hayat, dünya ve ahiret hayatı, insan ve kainatın yapısı, gayb ve şahadet âlemleri, buradaki varlıklar, çeşitli tabii ilimler, gelecekle ilgili bazı haber ve bilgilerden” oluşmaktadır.*

*Sonuç olarak, işin doğrusu ve aslı şudur ki, ‘Kur'ân-ı Kerîm'in Temel Muhtevası' bu makalede belirtilen çeşitli pek çok tasnif ve Kur'ân'ın tenzil, tüm insanlara gönderiliş amacını gerçekleştirmek, bu hedefe ulaşabilmek için zaruri bulunan çeşitli talimat, irşad, hüküm ve bilgi kümelerinden ibarettir (gaye – muhteva uygunluğu, ana – amaç konular). Bunların dışında Mekkî veya Medenî çeşitli sûrelerde temas edilen bilgiler, verilen örnekler, meseller – temsili anlatımlar, kıssa ve tarihi olaylar, irşâd ve hükümler, yapılan benzetmeler (teşbihler) asıl zengin muhtevayı açıklamaya, anlatmaya, anlaşılır kılmaya, örneklendirmeye, desteklemeye, ispat etmeye, zihin, şuur ve gönüllere yerleştirmeye yönelik olup bu ölçüler içinde verilmekte ve yer almaktadır (araç – tali konular).*

## GELİŞİM VE EĞİTİME KUR'ÂN MERKEZLİ BİR YAKLAŞIM

Okt. Dr. Faiz KALIN\*

### ÖZET

*Kur'ân dikkatle tetkik edildiğinde varlığın, kozmik ötesinden sonrasına oradan da ötelere ötesine kadar sürekli olarak eğitilip gelişim sağlama istidadında yaratıldığı fark edilir. Kâinatın kendisine hizmet amaçlı yaratılmış olduğu mücerrep ve müseccel olan insanın bu atmosferde statik olarak yaratıldığı düşünülemez. Tarihi seyri içerisinde insanın daima eğitimle gelişim gösterdiği bir vakıdır. Kur'ân terbiyesi ile donanan toplumların, geçmişten günümüze insanlığı gıpta ettirecek gelişimlere imza attığı bilinmektedir. Modeller iyi okunur ve gelişen şartlara göre uygulamaya konulursa, değişimin pozitif çehresi öne çıkacaktır.*

*Eğitimin amacı, insanı toplumun yararlı bir üyesi yapmak, onu yaşama hazırlamak, yaşanabilir, güvenli bir toplum oluşturmak değil midir? Bu, aslında içinde bulunulan toplumun, ülkenin genel amacıdır. Bu amaç, evrensel değerleri içermekle birlikte ulusaldır. İdeal insan ve ideal toplum tipini tarif eder. O nedenle her toplumun bünyesine göre sorunlarının çözümünü bulacağı bir gelişime hazırlayacak eğitime kavuşması insanlığın ortak paydası olarak düşünülmelidir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Öğretim, Eğitim, Değişim, Kalkınma, Gelişim.

### ABSTRACT

#### **An Approach to Development and Education on The Perspective of Qur'an**

*If the Quran studied carefully, we can understand that the existence had been created in developing process. The can not be think that human being, that the existence was being because of his, was created stationary- This is a reality that the human being is developing by training during history- It is be known that the Quran signed the important developments which were been realized by communities trained by Qur'anic method. If models can be readed and realized goodly, face of change will appear.*

---

\* Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı Öğretim Elemanı.

*Is not the aim of training make the human an useful member for society and socreate a safe society in peace? This aim is actually purpose of society and country which lives in. This is universal aim while owing some national values. It definities the perfect human and society. Then, must be thing that to reach of every society to training is common demonimator.*

**Keyword:** *Qur'an, training, education, change, development, improvement.*

### 1- Giriş

Gelişim: “**öğrenme, yaşantı ve olgunlaşma sonucunda bireyde görülen düzenli ve sürekli değişikliklere denilmektedir.**” Bu üç etkenin etkileşimi sonucunda gelişim gerçekleşir. Gelişim, öğrenmeyi de içeren kapsamlı bir kavramdır. **Bu nedenle öğrenme, gelişim anlamında kullanılmamalıdır**<sup>1</sup>. Öğrenme, gelişime giden birinci basamaktır. Öğrendiklerini hayata geçiremeyen birey ve toplumların gelişimlerinden söz edilemez. Tanımdan da anlaşılacağı üzere öğrenilen bilginin yaşantıya aksetmesi, olgunlaşmayı, olgunlaşma da düzeni, istikrarı<sup>2</sup> ve gelişmeyi gerçekleştirir.

Yaratılışın başlangıcından itibaren varlık için eğitim ve gelişim kavramının maddi ve manevi boyutları vardır. Her iki yönde de gelişimi gerçekleştiren kavram, “**terbiye, bir şeyi kademe kademe, tedric ile kemaline erştirmektedir ki; bunun eseri istifa ve tekâmül olur.**” Demek ki varlık, tedricen eğitilmekte, buna bağlı olarak da gelişme sağlanmaktadır. Mebde'den Me'âd'a kadar bu durumun böyle gideceği, esasen doğada işleyen bir kanun olarak akıl sahiplerinin dikkatine sunulmaktadır<sup>3</sup>.

Varlığın, değişmez kanunu olan değişimle, farklı ve daha güzel bir yapıya ulaşması, eğitildiğini, eğitilerek geliştiğini göstermektedir. Allah, varlık alemlerinin eğiticisi ve öğreticidir<sup>4</sup>. Her alemleri doğrudan doğruya talim, terbiye, tedbir ve idare eden O'dur. O, her şey için bir kemâl noktası belirlemiş ve o noktayı elde etmesi için o şeye bir meyil vermiştir. Her şey o kemâl noktasına doğru hareket etmek üzere, manevi bir emirle, muntazaman, o noktaya müteveccihen hareket etmektedir. Hareket esnasında onlara yardım eden ve engellerini defeden şüphesiz ki Allah'ın terbi-

<sup>1</sup> Selçuk, Ziya, *Gelişim ve Öğrenme*, Nobel Yay., Ankara, 2004, s. 13- 68.

<sup>2</sup> Özsoy, Osman, *Etkin Eğitim*, Hayat Yay., İstanbul, 2004, s. 29-30.

<sup>3</sup> Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I- IX) Eser Kitabevi, İstanbul, 1971, I, 64-74.

<sup>4</sup> Fatihâ, 1.

yesidir<sup>5</sup>. Bu terbiye ile kozmik yapının, gelişimin insanı büyüleyen zirvelerini gözler önüne serdiği açıktır.

Kur'an'da geçen teshîr<sup>6</sup> kavramı incelendiğinde ne ölçüde bir değişim ve gelişim yaşandığı, yer ve göklerin başlangıçtan<sup>7</sup> bugünkü donanımına ulaşması çok daha iyi anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu noktada eğitimin, yeryüzünde insanların varlığı kadar eski bir konu olduğu şeklindeki yaklaşımlara<sup>8</sup> katılamayacağımızı ifade etmek isteriz. Çünkü naslar, doğa, tecrübe ve bilim<sup>9</sup>, gelişimin insanın yaratılışından çok daha önce, varlıkla birlikte var olan ve işleyen fiili bir durum olduğunda birleşmektedir<sup>10</sup>. Böyle bir kanunun işleyişi ile insanlar, her an eğitilmektedir.

Ayrıca bütün Orta Asya Türk Dilleri'nde de terbiye kelimesi "mevcut olanı yetkinleştirmek, ıslah etmek" <sup>11</sup> gibi manalar ifade etmektedir. Esasen ıslah ve terbiye<sup>12</sup> kavramları Kur'an atmosferinde gelişime hizmet eden fonksiyoner ama tali kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an, "**Rabbuke**" ifadesi ile ahadiyeti ve "**Rabbu'l-'Alemin**" ile de vahdaniyeti bildirir. Yani ahadiyet içerisinde vahdaniyeti ifade eder. Bütün şeyyayı vahdet namına zapt eder. Demek ki, bütün yıldızları elinde tutamayan; tek bir zerreye rabb olamaz<sup>13</sup>. Yani Allah, yarattığı varlığın tamamına ve varlığın her haline her an hükmetmektedir.

Eğer Allah, varlıkları yaratıp hâşâ kenara bırakmış olsa idi o zaman Allah'ın İlim, İrade Kudret ve Halk sıfatları fa'âl olur, diğer sıfatları atıl kalmış olurdu ki; böyle bir yaklaşım, Allah hakkında muhaldir. İlim, Allah'ın sıfatlarından biridir. O her şeyi bilir, bildiği için yaratır<sup>14</sup>. Onun bilgisi eğitimin inceliklerini uygulamayı ve gelişimin gereklerini işletmeyi içermektedir. Daha kuşatıcı bir ifade ile ilim sıfatı Allah'ın diğer sıfatlarına da şamildir.

<sup>5</sup> Heyet, (Abdullah Yeğin, Abdulkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail, İlham Çalım) *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, (I-IV) Türdav Ofset Tesisleri İstanbul, 1981, L-Z, 1763, 1764.

<sup>6</sup> Abdalbâkî, M..Fuâd, *el-Mucemu'l-Mufehres li- Elfâzi'l-Kur'an*, el- Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1983, S. 347.

<sup>7</sup> Enbiyâ, 30

<sup>8</sup> *Eğitim md.*, Hayat Ansiklopedisi , Doğan Kardeş Yay., II, 1124.

<sup>9</sup> Davies, Paul, *Son Üç Dkika*, trc., Sinem Gül, Varlık Yay., İstanbul, 1999, s. 275.

<sup>10</sup> Yazır, I, 64-74

<sup>11</sup> Şişman, Mehmet, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, Pegem A Yay., Ankara, 2006, s. 4.

<sup>12</sup> Bakara, 131, 260 ; A'râf, 61, 67; Hüd, 47; İsrâ, 24; Abdalbâkî, S. 285-299.

<sup>13</sup> Heyet, L-Z, 1764.

<sup>14</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed İbn Mukerrem, *Lis'Anu'l-'Arab*, Beyrut, 1990, (I-XV) XII, 416-418.



Kur'ân'ın insan için gösterdiği hedef, olgunluk noktası, başka bir ifade ile gelişimi ifade eden kavramın “**takva**”<sup>15</sup> olduğuna bu vesile ile işaret etmek gerekir. Bu gelişimin yakalanabilmesi öğrenim, eğitim, yaşantı ile varılabilecek bir sonuçtur. Öğrenmenin gelişim anlamında kullanılamayacağına yapılan tenbihlerle, gelişimin gerçekleşmesinde kilit noktanın eğitime dayandığı bir realite olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten Kur'ân'ın işaret ettiği “**takva**” hayatın tamamını disiplinize eden, olgunluk kazandıran<sup>16</sup> bir kavramdır. Öyle ise eğitim nedir? sorusunun yanıtını ortaya koymak gerekir.

Söz konusu sorunun cevabının henüz tam olarak anlaşılmadığı şeklindeki yaklaşımlara göre eğitimin tanım ve anlamları yeniden ele alınıp yorumlanmadıkça, eğitim açısından gelecek için istenilen yönde değişiklik yapılamayacaktır. **Bu anlayışa göre eğitimin sadece davranış ve tutum değişikliği olmayıp, insana yakışan ve insanı insan yapan temel ve çok özel nitelikleri ortaya çıkarmak ve yaşamak olduğu gerçeğidir. Geleceğe yön verecek gelişmeyi gerçekleştirecek olan eğitimin tanımı, “bireyin doğuştan getirdiği gizli güçlerini ortaya çıkarma ve bunları yeteneğe dönüştürme süreci”<sup>17</sup> şeklinde yapılmıştır.** Bu manadaki eğitim süreci içerisinde, pozitif ya da negatif kazanımlar, tamamen eğitimle ilgili bir realitedir.

Bir başka tanıma göre “**Eğitim bir kimseyi, bilgi, görgü vererek, güdülen amaca göre hazırlamak işidir.**” Öğrenilen gerçeklerin nedenlerini öğrenmek ise, eğitimin temelini teşkil eder<sup>18</sup>. Yine bu bağlamda kalkınma, ilerleme gibi kelimeler de hep daha güzele ve daha iyi olana gidişi ifade etmektedir. Esasen varoluş, geleceğe gebe dir. Gelecek ise varlığın daha üst bir seviyeye gelişi demektir.

## 2-Amaç

Bu çalışma ile “gelişim için bilgi eksikliğini gidermek, bilgi ile düşünceleri yoluna koymak, nasıl bir öğrenme ile gelişim sağlanacağını öğrenmek, örnek bir beyin haritası yapmak, bu düşüncelerle kendimizi, başkalarını ve dünyayı anlamaya çalışmak, geliştirdiğimiz aktif yöntem ile bireye düzen vermek, ev işlerini ve devlet işlerini yoluna koymak, erdem ışığıyla ortalığı aydınlatmak<sup>19</sup>, gelişim ile eğitim-öğretim arasındaki ilişki ve stratejiyi değerlendirip, teorik ve pratik olarak geleceğe ışık tutma

<sup>15</sup> Hucurât, 13.

<sup>16</sup> el- Beydâvî, el- Kâdî Nâsiruddîn *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl* (I-II), Mısır, ts., II, 453.

<sup>17</sup> Karslı, Mehmet Durdu, *Editör*, İlk Öğretmen Eğitimci Dergisi, Sayı , 2, 2006, s. 2.

<sup>18</sup> *Eğitim md.*, Yeni Hayat Ansiklopedisi, II, 1123-1125.

<sup>19</sup> Arıkan, Münir, *Nitelikli İnsan*, Bilge Yay; İstanbul, 2004, s. 26, 30, 35, 36, 53, 54.

hususunda katkıda bulunmak; sadece ekonomik değil, toplumsal ve kültürel yönden de muasır medeniyetler düzeyine ulaşabilmenin yollarını aramak, geleceği imar edecek olan nesli, nitelikli insanı, erdemli toplumu yetiştirmek<sup>20</sup> diye özetlenebilecek olan eğitimin nihai hedefini ortaya koymak amaçlanmıştır.

Eğitimin, "yoğunlaşma, bilincin artması, tutuculuğu yenici niteliklerde olması, her insanı üretici yapmak, gelir dağılımı bozulan toplum kesimlerinin kalkınmayı engellemelerini önleyici girişimleri desteklemek, adil paylaşım" gibi hedefleri olmalıdır<sup>21</sup>. Öğrenmeyi öğrenmek, öğrenirken öğrendiğini yaşamak, sadece okuyup yazmaktan daha önemlidir<sup>22</sup>.

Kur'an'da yemin edilerek zikredilen insanlığın kurtuluşunun ilkeleri; iman, imanın gereğini uygulamaya dökmek, toplumun ıslahına çalışarak başkalarının olgunlaşmasının gayreti içinde olmak, sabrı ve hakkı tavsiye etmek<sup>23</sup>, iyilikte ve takvada yardımlaşmak<sup>24</sup>, gibi inanç ve eğitimle elde edilen hususların, gelişimin temel ilkeleri olduğu hususuna dikkat çekmek, işlerlik kazandırmak diye özetlenebilir. Kur'an penceresinde konuya yaklaştığımızda yukarıda ele alınan hususların bariz bir şekilde öne çıktığı görülmektedir. Bütün bunlar iyi okunur, doğadan elde edilen verilerle insanlığın hayrına uygulamaya konulursa, söz konusu toplum için, yanlışları bırakarak doğrunun yanında yer almak, güzelliklerle bezenmek, aynı güzellikleri başkalarına götürmek gibi hedeflere ulaşmak hiç de zor olmayacaktır.

Eğitimin amacı, insanı toplumun yararlı bir üyesi yapmak, onu yaşama hazırlamak, yaşanabilir, güvenli bir toplum oluşturmak olmalıdır<sup>25</sup>. Bu amaç, evrensel değerleri içermekle birlikte ulusaldır. İdeal insan ve ideal toplum tipini tarif eder<sup>26</sup>. Kısaca eğitim, gerçek gelişimi amaçlar.

Eğitimcilerin yaptığı açıklamalar iyi değerlendirildiğinde eğitimin, dünya uygarlığını koruma, barışı ve insanların mutluluğunu sağlama, pozitif bir değişimi gerçekleştirme, sevgi, işbirliği, denge vb. değerleri kazandırma, evrensel değerlerin sürekliliğini sağlama, bilimsel yöntemi ve eleştirel düşüncüyü kullanma, hukukun üstünlüğü-

<sup>20</sup> Şişman, Mehmet; Turan, Selahattin, *Devlet- Din- Eğitim İlişkileri: Kamusal Alanın Yeniden Yorumlanmasına Doğru*, Eğitime Bakış, Sayı: 10, 2007, s. 5-7.

<sup>21</sup> Başaran, İbrahim Ethem, *Yönetimde İnsan*, Ankara, 1998, s. 148-160.

<sup>22</sup> Arkan, , s. 22, 23.

<sup>23</sup> el-Beydâvî, II, 618. Yazır, IX, 6079-6084.

<sup>24</sup> Mâide, 2.

<sup>25</sup> Bayraktar, M. Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen/ Öğrenci Münasebetleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1984, s. 6-8.

<sup>26</sup> Koçak, Recep, *Eğitimde Rehberlik Hizmetlerini Anlamak*, İlköğretmen, Sayı, 7, s. 6-7.

ne dayalı demokratik yaşam biçimi, işe koşma, yaşamı sürekli yeniden kurma, bir sonraki hareketi planlama, akıllıca eylemde bulunma, kişinin zihnini geliştirme gibi amaçları vardır.<sup>27</sup> Bütün bunlar, Kur'ân'ın her ayetinde evrensel bir mesaj olarak sunulan "gelişimi" anlamamıza yardımcı olmaktadır. Konu bu noktaya gelmişken gelişime etki eden faktörlere bakmak gerekir.

### 3-Gelişime Etki eden Faktörler

Daha üst bir seviyeye gelişme etki eden faktörleri tek tek ele almak, müstakil bir çalışmayı gerektirecek derecede geniş bir konudur. Ancak biz burada gelişimi anlamaya ışık tutması açısından kısaca şu faktörleri zikredebiliriz.

**A-Psikoloji** : Kur'ân'da Mü'minlere ait psikolojik yapı ortaya konulurken, Allah korkusu<sup>28</sup> cehennem korkusu<sup>29</sup>, cennete girme<sup>30</sup> inancına sıkı sıkıya bağlılıktan bahsedilmektedir. Ayrıca "**O(öyle Yüce Allah) ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak gâlibdir**"<sup>31</sup> gibi ayetlerle ortaya konulan imtihan inancı ve imtihanın insanı ileriye taşıyan bir araç olduğu gerçeği hep gelişime hizmet etmektedir. Bütün bunlardan yola çıkarak Kur'ân'da tevhid akidesine sahip olan insanların geleceğe yönelik beklenti ve korkuları ile birlikte gelişim konusunda alt yapıya sahip oldukları söylenebilir.

Kur'ân, gelişim ve eğitimi ifade eden ve beyine yüklenen söz konusu göreve kimi yerde "**ibret almak**"<sup>32</sup>, "**tefekkür etmek**"<sup>33</sup> "**akletmek, ibretle düşünmek**"<sup>34</sup> gibi ifadeler, kimi yerde de toplumsal gelişim ve ilerlemeyi amaçlayan hayırlı işler yapma konusunda verdiği rekabet ifade eden emirlerle<sup>35</sup> vurgu yapmaktadır. Mezkûr ifadelerin ortaya koyduğu evsafa haiz olan insanların gelişim noktasında bir payeye sahip oldukları açıktır.

Bu noktada eğitimcilerin psikolojik gereksinimlerinin<sup>36</sup> ve diğer donanımlarının önemini ifade etmek gerekir. Çünkü eğitim, eğitenle, eğitilen arasındaki etkileşimdir. Gelişime yapılan tanım ve yapılan açıklamaların içeriğini doldurabilecek gelişimi

<sup>27</sup> Sönmez, Veysel, *Eğitim Felsefesi*, Anı Yay., Ankara, 2005, s. 106- 107.

<sup>28</sup> Bakara, 2, 41.

<sup>29</sup> Â'li İmran, 162, 197.

<sup>30</sup> Kalem, 34.

<sup>31</sup> Mmülk, 2.

<sup>32</sup> Nûr, 44.

<sup>33</sup> Ali İmran, 191; A'râf, 176; Yunus, 24; Ra'd, 3; Nahl, 11.

<sup>34</sup> Bakara, 164; Nahl, 12; Ankebût, 35.

<sup>35</sup> Bakara, 148.

<sup>36</sup> Dilekmen, Mücahit, *Psikolojik Gereksinimler*, Araştırma Yay., Ankara, 2005, s. 11-86.

yakalayabilmek için eğitimcinin "model"<sup>37</sup> olma niteliğine sahip bir seviyede olması gerekir. Ancak böyle bir eğitimcinin gelişimi gerçekleştirecek iletişimi kurması bekle-  
nebilir<sup>38</sup>. Bu iletişimle eğitilene onu geliştirecek donanımların büyük bir kısmı kendili-  
ğinden verilmiş olmaktadır. Çünkü eğitilenin eğitimciyi benimsemesi ve sevmesi  
gelişimin temel mantığıdır.

**B-Zaman Planı ve Ortam:** Bilgi; eğitim-öğretim, gelişim, plan ve proje demek-  
tir. **Gelişim için etkin bir zaman planı, strateji ve yönetim gerekir**<sup>39</sup>. Kozmik mikro  
dalga arka alan ışınımı, kaostan kozmosa geçiş, mikro kozmos ile makro kozmosun  
birbirine uyumu gibi hususlar dakik bir planın işlediğini ispat etmektedir.<sup>40</sup> Saniyeyi  
ilgilendiren kanun, dakika, saat, vakit, gün, gece, hafta, ay, yıl ve asırlara da hük-  
metmektedir.

Güneşin, ayın ve dünyanın hareketleri ile evrende meydana gelen değişim ve  
gelişim, aynı zamanda bizi eğiterek pozitif yönde bir değişim ve gelişime sevk etmek-  
tedir. Bu noktadan hareketle varlığın, yapısal özelliğine göre, kendisine has bir or-  
tamda eğitilerek gelişimi yakalama tabiatında yaratıldığı<sup>41</sup> söylenebilir. Bir başka  
ifade ile varlık, bulunduğu ortam ve etkilendiği çevreye göre gelişim göstermektedir.  
Şu halde eğitim ve çevrenin gelişime etki eden önemli iki etken olduğu açıktır.

Gelişimin biyolojik ve çevresel temelleri de fevkalade önemlidir. Döllenen  
itibaren insanın içinde yaşadığı ortam ve etkilendiği tüm dış uyarıcılar çevreyi mey-  
dana getirmektedir. Çevre doğum öncesi, esnası ve sonrası tüm durumları kapsar.  
Kalıtım ve çevreden hangisinin insan gelişimi üzerinde daha önemli olduğu sorusuna  
kesin bir cevap vermek mümkün değildir. Ancak, fiziksel gelişim alanlarında kalıtımın,  
dil, kişilik özellikleri, yetiştirme tarzı gibi konularda da çevrenin daha etkili olduğu belir-  
tilmektedir<sup>42</sup>. Bu hususlardan hareketle gelecek kuşaklarda daha üst seviyede bir  
gelişim yakalamak için çevre ve dış etkenlerin daha hassas duyarlılıkla ele alınıp  
devreye sokulması gerekmektedir.

---

<sup>37</sup> Ahzâb, 21.

<sup>38</sup> Bilgin, Beyza, *Eğiti Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi Yay., Ankara, 1995, s. 53-55.

<sup>39</sup> Arkan, s. 219-240.

<sup>40</sup> Davies, s. 31-89.

<sup>41</sup> Yazır, I, 53, 65; IV, 2323-2328.

<sup>42</sup> Yeşilyaprak, Binnur, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Pegem A Yay., Ankara, 2002, s. 32-40; Selçuk,  
s. 15.

İnsan, ruhen metafizik boyutta gelişim gösterirken, kozmik yapıdaki hücreleri de varlık içinden süzülerek, Hz. Adem ile insanlığa açılacak gelişimi yakalamıştır<sup>43</sup>. Hz. Adem'in yaratılışında -ayetlerden anlaşıldığına göre- izlenen strateji, plan ve program<sup>44</sup>, merhale<sup>45</sup>, ortam, bakir bir çevre en güzel sûreti<sup>46</sup> yakalamak ve gelişim elde edebilmek için fevkalade önemlidir. Kur'ân zaman planı ve ortam konusun da insanlığı uyarmaktadır. Nüzûl stratejisinde, emir ve yasaklarda bu konuya verilen önem çok daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda zenginlik ile eğitimin niteliği arasında da yüksek bir bağıntı olduğuna işaret etmek gerekir. Gelirin artması ile eğitim seviyesinin yükselmesinin, hem bireysel hem de ulusal bakımdan doğru orantılı olduğu söylenebilir. **"Varsıllaşmanın siyasi adı kalkınmadır"**<sup>47</sup>. Kalkınmış olmanın, iyi kullanıldığı takdirde, eğitime ve gelişime yapacağı pozitif katkı, inkâr edilemez bir realitedir.

**C-İstikrar:** Bireysel ve toplumsal gelişimi yakalayabilmek için yaşam boyu ve sürekli eğitime ihtiyaç zaruridir<sup>48</sup>. Gelişim ve onu gerçekleştiren eğitimin hedef kitlesi belirli yaş sınırları içindeki çocuklar ve gençler değildir. Ayrıca belirli zamana münhasır da değildir<sup>49</sup>. Zaten böyle bir sınırlı hareketle bireysel ve toplumsal gelişim adına mesafe kat etmek, doğaya ve naslara aykırı olduğu gibi, mantıken de mümkün değildir. İletişim gerçekleştirebildiğimiz her bireyin davranışlarında değişiklikler olacaktır. Çünkü iletişim, bilimlerin birlikte çalışması sırasında ortaya çıkan bir faaliyet düzenidir<sup>50</sup>. Bu sağlandığı takdirde gelişime doğru hızlı adımlarla yürüme imkanı elde edilmiş olacaktır.

Kur'ân'ın kullandığı **"hâşîûn"** **"mu'minûn"**<sup>51</sup> **"muslimûn"**<sup>52</sup> **"muttekîn-muttekûn"**<sup>53</sup> gibi akıl sahipleri ile ilgili, çoğul kalıbındaki öğrenmeyi, yaşantıyı, olgun-

<sup>43</sup> er- Râzî, Fahrüddîn Muhammed İbn Ömer İbn el- Hüseyin İbn el- Hasen İbn 'Ali, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (I-XXXII) Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, IX, 128-130; XII, 126; XXIII, 8; XXIX, 9; Yazır I, 298, 460; II, 1086, 1089-1092, 1127-1128; V, 3433-3434; Fahri Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc., Kasım Turhan, İstanbul, 1992, s. 282, 320-321; Çüçen, A. Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa, 1997, s. 21.

<sup>44</sup> Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2000, s. 109-110.

<sup>45</sup> Nuh, 14.

<sup>46</sup> Tin, 4.

<sup>47</sup> Başaran, İbrahim Ethem, *Eğitime Giriş*, Yargıcı Matbaası, Ankara, 1996, s. 147.

<sup>48</sup> Yeşilyaprak, s. 41-43.

<sup>49</sup> Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yay., Ankara, 2005, s. 178.

<sup>50</sup> Bilgin, s. 53.

<sup>51</sup> Bakara, 45; Ali İmrân, 199; Mü'minûn, 1-10.

<sup>52</sup> Bakara, 132, 133, 136; Ali İmrân, 52, 64, 80, 84; Nahl, 89, 102.

laşmayı ve gelişimi ifade eden lafızlarda, ırk, dil, yaş, makam, ekonomik güç vb. farklar söz konusu değildir. Bu lafızlar, hep sürekliliği, istikrarı ve tutarlı bir düzeni vurgulamaktadır. İstikrarsızlık ve düzensizlik, inançsızlığı, nifakı, bozgunculuğu, hileyi<sup>54</sup>, kısaca psikolojik hastalıkları ortaya koyan en kötü tutum ve davranışlardır. Söz konusu değerlerden yoksun olan kitleler, ekonomik olarak gelişmeler de ruhen ve ahlaken gelişmemişlerdir.

Bütün bunlar, negatif olarak şekillenen ve işleyen bir anlayışı dizginlemeye yetmemekte, freni patlayan ve kontrolden çıkan araba gibi, bu iştah ve ruhla topluma ve ekolojik dengeye verecekleri zarar, onları asla rahatsız etmemektedir. Üstelik bu hususta yapılan ikaz ve bilimsel tespitlere karşı gereği gibi ihtimam gösterilmemesi de düşündürücüdür<sup>55</sup>. Hal böyle iken, bu tutum ve davranış sahiplerinin oluşturduğu toplumun gelişiminden söz edilebilir mi? Hâsılı, söz konusu gelişim için yapılan tanımın, tecrübe ve naslarla örtüştüğü son derece açıktır.

**D-Birlik ve beraberlik:** Bu bağlamda gelişim hususunda birlik ve beraberliğe olan ihtiyaç, bir millet için olmazsa olmaz şartlardandır. İşte bu amaçlardır ki 21.7.1964 tarihinde, kalkınma için bölgesel işbirliği teşkilatı kurulmuş; bu teşkilat, eğitim ve öğretim imkânlarını seferber ederek, ortak kültürel mirasa sahip çıkmayı, bu alandaki faaliyetleri birlikte yürütüp yaygınlaştırmayı kalkınmanın önemli ilkesi olarak görmüştür<sup>56</sup>.

Bu girişim, Kur'an'ın gelişim için savunduğu temel ilkelere birisi olan “**iyilik ve takvada işbirliği yapmak**”<sup>57</sup> la örtüşen bir husustur. Dolayısıyla gelişim ifade eden kavramların hangisi ele alınırsa alınsın, formunun çoğul kalıpta geldiğine daha önce dikkat çekilmişti. Ayrıca Kur'an'ın ortaya koyduğu kardeşlik, namaz, oruç, zekat, hac gibi emirlerin yanında, içki, zina, kumar gibi yasaklar da gelişimin birlik ve beraberlikle yakalanacağına vurgu yapmaktadır.

Şu halde gerçek anlamda bir gelişimin toplumsal olacağı rahatlıkla söylenebilir. **İşaret edilmesi gereken başka bir husus da kalkınmış, gelişmiş ülke ifadelerinden gerçek anlamda anlaşılması gereken, sadece ekonomik olarak gelişmek değil, aynı zamanda, insanı insan yapan değerlere ulaşmak olduğu gerçeğidir.**

<sup>53</sup> Bakara, 2, 66, 177, 180, 194, 241; Ali İmran, 76, 115, 133; Mâide, 27, 46.

<sup>54</sup> Bakara, 8-15.

<sup>55</sup> Kılıç, Sadık, *Ruhsal Yozlaşma ve Toplumsal Çürümenin Ekolojik Dengenin Bozulmasına Etkisi*, Sivil Toplum Dergisi, 5(20), s. 23-34.

<sup>56</sup> Ertürk, Emin, *Kalkınma İçin Bölgesel İşbirliği Teşkilatı*, md., DİA., XXIV, 265.

<sup>57</sup> Mâide, 2.

#### 4-Sonuç

Doğa ve hayatın kendisi, fonksiyonel bir eğitici, sürekli bir öğreticidir. Kur'ân'ın, insanın dikkatini sürekli olarak doğaya ve onun işleyişine çekmesi bunun açık delilidir. Yararlı insan yetiştirmek, beyni eğitmek, problem çözmek gelişimin en önemli göstergesidir. Bunun içindir ki Kur'ân, gelişimin merkezine insanı oturtmuş, onun eğitimi ile ilgilenmiştir. Kâinâtı eğiterek insanın hizmetine sunan Yaratıcı ona, kâinâtı incelemesini, önce kendisini sonra içinde yaşadığı toplumu eğitip geliştirmesini hedef göstermiştir. Çünkü insan, var olandan yola çıkarak duyu organları vasıtasıyla doğru bilgiye ulaşabilir<sup>58</sup>. Bu anlamda Kur'ân, mükemmel bir rehber olarak insanlığın önündedir.

Gelişim adına zikretmek durumunda olduğumuz insan, problem çözerek elde edilen bilgiye, tecrübeye/deneysel bir kimliğe<sup>59</sup> sahiptir. Evet, Kur'ân, kendisine inananlara, ötekilerin problemlerini çözmeyi öğütlemektedir<sup>60</sup>. Zira **problem, gelişmemiz için önemli bir fırsattır**. Ancak problemin çözümünde model kişilerin olması önemlidir<sup>61</sup>. Hz. Peygamber'in hayatı, bu anlamda da gelişim grafiğinin en üst noktasını yakalamış, Kur'ân'ın ifadesi ile insanlığa **"model"**<sup>62</sup> olmuştur.

Sözün özü, Kur'ân ve sünnetin öğütlerine uyarak ömrünü insanların problemlerini çözmeye vakfeden insanların, gelişim düzeyinin çok yüksek olduğu tarihi bir hakikattir. Mezkûr tutumun bireysel ve toplumsal faydalarının, gelişmeyi doğrudan etkileyici nitelikte olduğunu zihinlerde uyandırmak, aktivite kazandırmak, bu çalışmadan elde edilmek istene hedef olarak özetlenebilir.

Temel özellikleri bakımından birbirine çok bağlı olan eğitim-öğretim ve gelişim gibi kavramları çalışmamızdan elde ettiğimiz kanaat, kalkınmanın yolunun eğitimden geçtiği ve bunun İlâhî bir yasa olduğudur. Bu gerçeğe ulaşmaya çalışırken vizyon, misyon ve stratejiler belirleyerek insana, **'nezaketi'** kazandırmak gerekmektedir. Böyle bir nezaketin önemini kavramayı ve kavratmayı başarmak<sup>63</sup>, **"güzel ahlakı tamamlamak için gönderilmenin"**<sup>64</sup> gelişimin hedefi olduğunu anlamadan geçer. Ayrıca gelişimin sadece ekonomik olarak düşünülmesinin çok sağlıklı bir yakla-

<sup>58</sup> Sönmez, s. 12-13.

<sup>59</sup> Sönmez, s. 97, 101, 104.

<sup>60</sup> Ali İmrân, 104; Hucurât, 9, 10.

<sup>61</sup> Arkan, s. 251, 253.

<sup>62</sup> Ahzâb, 21.

<sup>63</sup> Arkan, s. 56, 137.

<sup>64</sup> Malik İbn Enes, *el-Muvatta*, thk., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, yy., ts., Husnu'l-Huluk, 8.

şım olmadığı sonucuna varmış olmamız ise sosyal realiteye yeniden dikkat çekme şeklinde algılanmalıdır.

Kur'ân'dan anladığımız manada eğitim, "müslüman olarak yaşamayı ve müslüman olarak ölmeyi, bunun için takva seviyesine ulaşmayı<sup>65</sup>" gelişim grafiğinin tepe noktasına oturtmuştur. İnsanlığın tamamına hitap eden Kur'ân, insanlığı gelişim yolunda kıvama ulaştırmayı hedeflemektedir.<sup>66</sup>

İşte bu anlayış, bu inanç ve terbiye yöntemi ile insanlar yer yüzünde hareket etmeli, sadece insanları değil, varlığı da eğiterek gelişim sağlamalı, imkânları insanları mutlu edecek şekilde kullanmalı, **ahlakî tefessühün kozmik sisteme de zarar vereceği bilincinde olmalıdır**. Bilinmelidir ki varlık, bütün bir kozmik yapı içerisinde en üst seviyeden en alt kısmına varıncaya kadar, etkin ve edilgen durumundadır<sup>67</sup>.

İlâhî yasaya rağmen, dinmeyen iştahlar doğrultusunda hareket, insanların bozulan ruhları ve davranışları yüzünden, gelişme yerine gerileme, fesadı tetikleyen bir durumdur<sup>68</sup>. **"Allah bozgunculuğu sevmez."**<sup>69</sup> Bozgunculuğun olduğu yerde ise gelişim adına bir adım atılamaz. Böyle bir atmosfer de ahlakî sorunların artmasına, huzurun kaçmasına, egoizmin kronikleşmesine, buna bağlı olarak da toplumsal gelişimi engellemeye sebebiyet vermektedir. Bu soruna etkin müdahale edebilmek için gelişimin referanslarının incelenmesi, oradan insana yönelik uygulamalara yön verilmesi kaçınılmaz bir gereklilik olarak karşımızda durmaktadır.

---

<sup>65</sup> Ali İmran, 102.

<sup>66</sup> Bakara, 132.

<sup>67</sup> Kalın, Faiz, *Felfefe ve Bilim Işığında Kur'ân'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005, s. 282.

<sup>68</sup> Kılıç, s. 29.

<sup>69</sup> Bakara, 205.



## TÂRÎHÎ BİR YANLIŞIN DÜZELTİLMESİ

Doç. Dr. Mustafa AĞIRMAN\*

### ÖZET

*Hz. Peygamberin dedesi Abdulmuttalib, yıllardan beri kayıp olan zemzem suyunu bulmuştur. Bu kuyunun bulunması için çalışırken tek oğlu vardı. Biricik oğlu Haris ile çalışırken: “Benim on oğlum olursa, bunlardan birini Allah adına kurban edeceğim” dedi. Ve derken kendisinin on oğlu oldu. Oğulları arasında kur’a çekti ve kur’a Abdullah’a çıktı. Abdulmuttalib Abdullah’ın yerine yüz deve adadı ve oğlunu kurtardı. Kaynaklar bu olay olduğu zaman Abdullah’ın en küçük oğul olduğunu söylüyorlar. Oysa yaptığımız araştırmalara göre bu bilginin doğru olmadığı sonucuna vardık.*

**Anahtar Kelimeler:** Zemzem, Abdulmuttalib, Haris, kur’a, Abdullah

### ABSTRACT

#### **The Correcting a Historical False**

*The grandfather of The Prophet Muhammed Abdulmuttalib reached the zamzam pit which got losted long time ago. He has one sone named Haris while he was working to find the pit. Then he said: “ If I will be having ten sons, I will sacrifice one of them for God”. After years he has got ten sons and drawed lots among them. The drawing of lots rised for Abdullah. Abdulmuttalib sacrificed hundred camels instead of Abdullah and rescued his son. For some sources, Abdullah was the youngest of the sons then. Whereas this information is false. In this article, we will correct this false.*

**Keywords:** Zamzam, Abdulmuttalib, Haris, Sacrifice, Abdullah, got lost

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı

Târih, çok zevkli ve tatlı bir ilim dalıdır. Târihle meşgul olan, Hz. Âdem (a.s.)'dan bugüne kadar gelen insanlık âlemi ile tanışır, dünyanın her tarafını da gezer. Târih okuyanlar, ülkelerin ve şehirlerin hem bugününü hem de geçmişini çok iyi bilirler. Çok zevkli ve tatlı bir ilim dalı olan târih, aynı zamanda da sıkıntılı bir ilim dalıdır. Sıkıntısı, içinde az da olsa yanlışları bulundurmasından kaynaklanmaktadır. Bu yanlışlar, bu ilim dalının içine kimi zaman kasıtlı olarak, kimi zaman da bir dikkatsizlik sonucu olarak düşerler. Şöyle veya böyle içeriye düşen bir yanlış yıllar yılı, belki de kıyâmete kadar o şekliyle orada kalır. Artık o yanlış oradan çıkarmak zordur. Bu zorluk, yalnız târih ilminde değil, bütün ilim dallarında aynı oranda vardır. Siz, herhangi bir yanlış düzeltmeye kalktığınızda birileri “Hayır! Bu, yanlış değildir. Çünkü falanca kitapta böyle yazılıdır.” der ve sizi susturmaya kalkar. Siz de iddiânızın peşinde değilseniz susar ve mahcûb olursunuz. İşte bu gibi durumlarda siz, “İçinde yanlış bulunmayan tek kitap, sâdece Kur’ân-ı Kerîm’dir, sizin dediğiniz kitap bu konuda yanlış yazmış.” diyecek ve iddiânızın peşinde olacaksınız.

Evet, içinde yanlış bulunmayan tek kitap vardır, o da Yüce Allah’ın kelâmı olan Kur’ân-ı Kerîm’dir. Diğer kitapların içinde yanlışlar bulunabilir. Bu yanlışlar ve hatâlar, o kitaplar ve o kitapların yazarları için bir noksanlık değildir. Çünkü biz hepimiz insanız, beşeriz. Biz insanların yanlışının ve hatâsının olması da doğaldır. Bize düşen, az hatâ yapmak ve hatâda ısrar etmemektir.

Her ilim dalının kendine mahsus ana kaynakları vardır. Bu ana kaynaklar bizim her şeyimizdir. Çıktığımız ilim yolculuğunda bunlar bizim ekmeğimiz, aşımız, havamız ve suyumuzdur. Biz, ekmeği yerken çiğ kalan tarafları veya yanmış kısımları ayırır, ondan sonra yeriz. Yemeğin içinde bulunan kemikleri çıkarır kenara koyarız. İçeceğimiz suyun içinde bir şey varsa, bu suyu süzer ve temizleriz. Yiyecek ve içeceklerimizi ayıklayıp temizlediğimiz gibi, kendileri ile kafamızı ve kalbimizi dolduracağımız bu kitapların içindeki hatâları da ayıklarız. Ayıklayanlara da teşekkür ederiz. Etili kemikler yemeğe tat verir ama kendileri yenilmez; etlerini sıyırdıktan sonra kendilerini çöpe atarız. Yanlışlar da böyledir, onlar da ayıklanıp çöpe atılmalıdır. Bu yanlışların çoğu, kitaplara kasten sokulmamıştır. Bunlar, bir yanlış anlaşılma neticesinde veya yanlış aktarılma neticesinde, şöyle veya böyle kitaplara girmiştir. Hele bizim ilim dalımız olan târihte bu gibi yanlışlar biraz daha fazladır.

Bu gibi yanlışların nasıl oluştuğunu şöyle bir misâl ile anlatabiliriz: Meselâ, ben size birisinin oğlundan bahsederken “O, babasının en küçük oğludur” diyorum. Siz de bunu bu şekilde hafızanıza kaydediyor ve her yerde bunun böyle olduğunu

söylüyorsunuz. Hâlbuki bu konuşmamızdan sonra o zâtın bir veya birkaç oğlu daha olmuştur. Hâliyle siz bu durumdan haberdar olamamışsınızdır. Hele bir de bulunduğunuz çevreden ayrıldıysanız gittiğiniz her yerde siz, benden duyduğunuz eski bilgiyi tekrar edip durursunuz. Siz de, bu bilgiyi sizden alıp başkalarına nakledenler de, gerçeği değil gerçek olmayanı doğru gibi anlatmaktasınız.

Bizim, bu çalışmada işâret edeceğimiz ve düzeltilmesini istediğimiz yanlış da böyle bir yanlıştır. Kaynaklarımızda<sup>1</sup> ve bugün yapılan bazı akademik çalışmalarda<sup>2</sup> Hz. Peygamber'in babası "Abdullah, Abdülmüttalib'in en küçük oğlu" olarak zikredilmektedir. Kitaplarda zikredilen bu bilgi, yanlıştır. Çünkü Abdullah, babasının en küçük oğlu değildir. Abdülmüttalib'in ondan küçük oğulları da vardır. Biz, bu yanlışlığı tespit ederken yine aynı kaynaklarda var olan bilgilerden yararlanacağız. Çeşitli kaynaklarda konu ile ilgili var olan bilgileri yan yana getirecek ve doğruyu bulmaya çalışacağız. Doğruyu bulmaya çalışırken, konuyu temelden ele almamız ve bizi doğruya götürecek yan bilgilere baş vurmamız gerekecektir.

Abdullah'ın, babasının en küçük oğlu olması konusu, Abdülmüttalib'in kaybolan zemzem kuyusunu bulmak için gösterdiği gayret sırasında yaptığı bir adağı yerine getirmek maksadıyla oğullarından birini kurban etmek için aralarında kur'a çekmesi neticesinde, kur'anın Abdullah'a çıkması ile alakalı olarak gündeme gelmektedir. Konuyu iyice anlaşılır hale getirmek için söze zemzem kuyusundan başlayalım.

### **Zemzem:**

Yüce Allah'ın, Hâcer ve İsmâil'in şahsında bütün insanlığa bir ikrâm olarak sunduğu Zemzem<sup>3</sup>, çıktıktan uzun bir müddet sonra kayboldu. Kaybolması da şöyle oldu: Harem bölgesinde yaşayan Cürhümlüler ile Yemen'den gelen Huzâalılar arasında savaşlar oldu. Huzâalılar, Harem bölgesine yerleşmek için Cürhümlüler'den izin istiyor, onlar da bu izni vermiyorlardı. Huzâalılar da savaşarak bu hakkı elde etmek istediler. Bu maksatla yapılan savaşı da kazandılar. Bunun üzerine Cürhümlüler, Mekke'yi terk etmek zorunda kaldılar. Şehirden ayrılırken de Zemzem kuyusunu kapattılar. Kuyunun dibine altından yapılmış iki ceylan heykeli, birtakım

<sup>1</sup> İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (tah: Mustafâ es-Sekkâ ve dğr.), Beyrut 1971, I, 161; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük* (tah: Muhammed Ebu'l-Fadl), Beyrut 1997, II, 241.

<sup>2</sup> Meslektaşlarımı kırmamak için isimlerini vermiyorum.

<sup>3</sup> Bkz.: Buhârî, Enbiyâ 12; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1966, I, 155.

silahlar, kılıçlar, küpeler, zırhlar, koydular. Sonra da bunların üzerini çakıl, taş ve kumlarla doldurup kuyunun yerini bilinemez ve bulunamaz hale getirdiler.<sup>4</sup> Bu şekilde kapatılan Zemzem kuyusu, Hz. Peygamberin dedesi Abdülmüttalib'in, onu bulup ortaya çıkarmasına kadar kapalı kaldı. Bu uzun zaman içerisinde Mekkeliler, şehirlerine ticâret ve ibâdet maksadıyla gelen yabancıların su ihtiyacını karşılamak için çok zorluklar çektiler. Çünkü, Hac mevsiminde Mekke'ye büyük bir kalabalık akın ediyordu. Bu kalabalığın su ihtiyacını karşılamak için, Kâbe'ye uzak yerlerdeki su kuyularından çektikleri suları, develerle taşıyıp Kâbe'nin yanındaki havuzlara doldurdular, sonra da Mekke'ye gelen hacılara ikrâm ettiler.<sup>5</sup> Bu zorluktan kurtulmak ve bu görevi daha rahat yapabilmek için zemzem kuyusunun yerini çok aradılar ama bir türlü bulamadılar. Mekke'de hiç kimse, onun yerini tespit edemedi ve kuyuyu bulamadı.

#### **Abdülmüttalib:**

Kureyş kabîlesini organize eden ve Kâbe hizmetlerini ihdas eden Kusay, bu hizmetlerden biri olan "hacılara su dağıtma" işini ölünceye kadar devam ettirdi.<sup>6</sup> Sikâye diye isimlendirilen bu kutlu görev Kusay'dan oğlu Abdumenâf'a, Abdumenâf'tan oğlu Hâşim'e, Hâşim'den kardeşi Muttalib'e, Muttalib'den de yeğeni Abdülmüttalib'e geçmişti.<sup>7</sup> Abdülmüttalib, hacılara su temin etmek için çok zorluklar çekiyordu. Mekke'nin değişik yerlerinde bulunan kuyulardan develerle su taşıyor, bu suları Kâbe'nin yanında deriden yapılmış havuzlarda biriktiriyor ve hacılara dağıtıyordu.<sup>8</sup> Kimi zaman da hacılara süt ve bal şerbeti ikrâm ediyordu.<sup>9</sup> Hacılara su dağıtma konusunda çok zahmet çeken Abdülmüttalib, bir gün Kâbe'nin yanında "el-Hicr"<sup>10</sup> denilen yerde uyurken kendisine rüyâda Zemzem kuyusunun yeri gösterildi ve orayı kazması emredildi. Muhammed b. İshâk (151/768)'ın bu konu ile ilgili Hz. Ali'ye dayandırdığı bir rivâyet vardır. Bu rivâyete, kaybolan Zemzem'in yerinin kendisine

<sup>4</sup> Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh, *Ahbâru Mekke* (tah: Rüşdî Sâlih Melhâs), Beyrut 1969, II, 41; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 120.

<sup>5</sup> Sarıçam İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, Ankara 1997, s. 70.

<sup>6</sup> Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut trsz., I, 241.

<sup>7</sup> İbn Hişâm *es-Sîre*, I, 150; İbn S'ad, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsân Abbâs), Beyrut 1985, I, 83.

<sup>8</sup> İbn S'ad, *et-Tabakât*, I, 83.

<sup>9</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, I, 246.

<sup>10</sup> Hicr, Hatîm denilen yarım dâire şeklindeki duvar ile Kâbe arasında kalan ve altın oluğun altına rastlayan yerdir. Geniş bilgi için bkz.: Fuat Günel, "Hicr", DİA, XVII, 455.

gösterilmesi ve buranın kazılmasının kendisine emredilmesi konusunda Abdülmüttalib'in anlattıklarını Hz. Ali, bize şöyle nakleder:

“Ben, Hicr’de yatıp uyumuştum. Birisi geldi ve bana şöyle dedi: “Taybe’yi kaz!” Ben, kendisine “Taybe nedir?” diye sordum; o da cevap vermeden gitti. Ertesi gün, aynı yerde yine yatıp uyumuştum. Bu şahıs yine geldi ve bu sefer de bana: “Berre’yi kaz!” dedi. Ben, ona “Berre nedir?” dedim; cevap vermeden çekip gitti. Ertesi gün, yine aynı yere geldim ve yatıp uyudum. Aynı şahıs yine geldi ve bu sefer de “Madnûne’yi kaz!” dedi. Ben de kendisine “Madnûne nedir?” dedim; yine cevap vermeden çekip gitti. Ertesi gün olunca yine aynı yere gittim ve yatıp uyudum. Aynı şahıs yine geldi ve bana: “Zemzem’i kaz.” dedi. Ben de kendisine “Zemzem nedir?” diye sordum. O da dedi ki: “(O, bir kuyudur ki;) suyu asla bitmez ve dibine ulaşamaz. Bütün hacılara oradan su içirsin...”<sup>11</sup> Bu rivâyetin birinci râvîsi olan Hz. Ali, dedesine yetişemediğine göre bunları babası Ebû Tâlib’den dinlemiş olabilir.

Uykudan kalkan Abdülmüttalib, rüyasında kendisine gösterilen yeri oğlu Hâris ile birlikte kazmaya başladı. O gün, Hâris’ten başka çocuğu da yoktu. Baba-oğul, birlikte çalışmaları neticesinde kuyuyu buldular. Abdülmüttalib, kuyunun ağzına kapatılan taşı görünce tekbir getirdi.<sup>12</sup> Kuyudan çıkan kıymetli eşyaları Kâbe’ye bağışladı. Kureys kabîlesinin Zemzem’e ortak olma tekliflerini de kabul etmedi.

Abdülmüttalib ve oğlu Hâris, kuyunun kazılmasında çok zorluklar çektiler. Mekkeliler, bu konuda kendilerine yardımcı olmadı. Çünkü, daha önce bu kuyuyu bulmak için çok çalışan ve yorulanlar olmuş; ama kuyuyu bulamamışlardı. Onlara göre Abdülmüttalib de boşuna çalışıyor ve boşuna yoruluyordu. Biricik oğlu Hâris ile çalışmaya devam eden Abdülmüttalib, yalnızlıktan ve yardımsızlıktan öylesine darda kalmıştı ki, ileride on oğlu olursa bunlardan birini kurban edeceğine dair adakta bulunmuştu.<sup>13</sup>

Zemzem kuyusunun kazılmasında, önce kendisine karşı çıkan Mekkeliler, Abdülmüttalib’in bu işte çok kararlı olduğunu görünce onu kendi haline bıraktılar. Netîcede de kuyu bulundu.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretü İbn İshâk* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Konya 1981, s. 3-4.

<sup>12</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 151; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, I, 83; Ya’kûbî, *Târîh*, I, 246.

<sup>13</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 160; Taberî, *Târîh*, II, 240; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 248.

<sup>14</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 154; Ayrıca bkz. Ya’kûbî, *Târîh*, I, 247.

Abdülmuttalib'in Zemzem kuyusunu bulması, hem sikâye görevini kolaylıkla yapmasını hem de Arap yarımadasında adının iyi bir şekilde yayılmasını sağladı.

Aradan yıllar geçti, Abdülmuttalib'in çok sayıda oğulları ve kızları oldu. Bu sefer de gördüğü bir rüyâda kendisine adağını yerine getirmesi hatırlatıldı.<sup>15</sup> O da kurban adayını belirlemek üzere oğulları arasında kur'a çekti. Kur'a, en çok sevdiği oğlu Abdullah'a çıktı. Bilindiği gibi Abdülmuttalib, yaptığı araştırmalar ve istişâreler nefîcesinde Abdullah'ın yerine yüz deveyi kurban ederek oğlunu kurtardı.<sup>16</sup>

#### **Abdülmuttalib'in Çocukları:**

İslâm Târîhi Ana Kaynakları, Abdülmuttalib'in çocukları hakkında birbirine çok yakın bilgiler verirler. İlk Dönem neseb âlimlerinden İbnü'l-Kelbî (204/820), "Cemheretü'n-neseb" isimli eserinde, Abdülmuttalib'in altı hanımından on dört oğlu olduğunu kaydeder, fakat kızlarından söz etmez.<sup>17</sup> İbn Hişâm (218/833) ise, "es-Sîretü'n-nebebiyye" isimli eserinde, "Abdülmuttalib'in çocukları" diye açtığı başlıkta, onun beş hanımından, altısı kız olmak üzere on altı çocuğunun olduğunu kaydetmekte ve bunların isimlerini saymaktadır.<sup>18</sup> Kız çocukları hakkında bilgi vermeyen Ebû Ubeyd (224/839) ise, "Kitâbü'n-neseb" isimli eserinde, erkek çocuklarının sayısını on üç olarak gösterir.<sup>19</sup> İbn S'ad (230/844) da, "et-Tabakâtü'l-kübrâ" sında, İbnü'l-Kelbî'den yaptığı nakilde "Abdülmuttalib b Hâşim b. Abdimenâf'ın on iki oğlu, altı da kızı vardır." der ve bunların isimlerin tek tek sayar. Çocukların adını ve bu çocukların analarının adını kaydeder.<sup>20</sup> Biz, bunları tek tek saydığımızda Abdülmuttalib'in altı hanımından on üç oğlu, altı da kızı olduğunu görürüz. İbnü'l-Kelbî'nin "Cemheretü'n-neseb"inde, Abdülmuttalib'in oğlu olarak adı geçen Avvâm, İbn Sa'd'ın "et-Tabakâtü'l-kübrâ" sında zikredilmiyor. İbn Sa'd'ın, yukarıda aktardığım bilgiyi verirken "Abdülmuttalib'in on üç oğlu vardır." diyeceği yerde, bir dalgınlık eseri olarak "on iki oğlu vardır." dediği kanaatindeyim.

<sup>15</sup> Halebî, Nureddîn Ebu'l-Ferec Ali b. Burhâneddîn, *İnsânu'l-uyûn*, Mısır 1308, I, 57.

<sup>16</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 162; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 89; Ya'kübî, *Târîh*, I, 243.

<sup>17</sup> İbnü'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed, *Cemheretü'n-neseb* (tah: Nâci Hasen), Beyrut 1986. s. 28-29.

<sup>18</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 113-115.

<sup>19</sup> Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'n-neseb* (tah: Meryem Muhammed), Beyrut 1989, s.196-197.

<sup>20</sup> İbn S'ad, *et-Tabakât*, I, 92-93.

Zübeyrî (236/850)<sup>21</sup> ve İbn Kuteybe (276/889)<sup>22</sup> ise Abdülmüttalib'in hanımlarının sayısını altı, çocuklarının sayısını da on sekiz olarak gösterirler. Bu çocuklardan altısının kız, on ikisinin de erkek olduğunu kaydederler. "Ensâbü'l-eşrâf" isimli eserin müellifi Belâzürî (279/892), eserinin birinci cildinde Abdülmüttalib'in çocuklarının sayısını on dokuz olarak kaydeder. Altı hanımından olan bu çocukların altısı kız, on üçü de erkektir. Ben de bu çalışmamda Belâzürî'nin kaydını esas aldım. Belâzürî'ye göre Abdülmüttalib'in hanımları ve bu hanımlarından olan çocuklarının isimleri şöyledir

Fâtıma bint Amr'dan olan çocuklar: Zübeyr, Ebû Tâlib, Abdullah, Abdülka'be, Beyzâ, Âtike, Bere, Ümeyme, Ervâ.

Nüteyle bint Cenâb'dan olan çocuklar: Abbâs, Dırâr.

Hâle bint Üheyb'den olan çocuklar: Hamza, Mukavvim, Hacl, Safiyye.

Safiyye bint Cüneydeb'den olan çocuklar: Hâris, Kusem.

Lûbnâ bint Hâcir'den olan çocuklar: Ebû Leheb.

Mümennea bint Amr'dan olan çocuklar: Ğaydâk.<sup>23</sup>

#### **Abdülmüttalib'in Adağı:**

Abdülmüttalib'in, oğlu Abdullah'ı kurban etmek istemesi olayının başlangıcı olarak Muhammed b. İshâk şunları anlatır: "İddia ettiklerine göre – ki, doğruyu en iyi bilen Allah'tır-Abdülmüttalip b. Hâşim, Zemzem'in kazılması sırasında Kureys'ten gördüğü zorluklar karşısında, yemîn ederek eğer on erkek çocuğu olur ve bu çocuklar onu koruyacak yaşa ulaşırlarsa kesinlikle onlardan birini Kâbe'nin yanında Allah için kurban edeceğini nezretti. Onun on oğlu olunca ve yakında kendisini koruyacaklarını bilince, onları topladı sonra da onlara nezrinden bahsetti ve onları Allah için bu adağı yerine getirme konusunda kendisine yardım etmeye dâvet etti. Oğulları da babalarına itâat ettiler ve dediler ki: "Bize düşen nedir, ne yapacağız?" Babaları: "Sizden her biriniz bir ok alsın, ona adını yazsın ve bana getirsin!" dedi. Onlar da babalarının dediğini yaptılar.<sup>24</sup> İbn Sa'd da, aşağı yukarı aynı şeyleri anlatır. İlâve olarak, Muhammed b. İshâk'ın "Abdülmüttalib'in, Zemzem'in kazılması

<sup>21</sup> Zübeyrî, Ebû Abdillâh el-Mus'ab b. Abdillâh, *Kitâbu nesebi Kureys* (tah: E. Levi Provençal), Kahire 1982, s.17-18.

<sup>22</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim, *el-Ma'ârif* (tah: Muhammed İsmâil Abdillâh es-Sâvî), Beyrut 1970, s.52

<sup>23</sup> Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-eşrâf* (tah: Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî), Beyrut 1996, I, 96-99.

<sup>24</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 160; Taberî, *Târîh*, II, 240.

sırasında Kureyş'ten gördüğü zorluklar" ifadesini, "Abdümüttalib'in, ilk ve tek oğlu Hâris ile Zemzem'i kazarken Kureyş'ten çok az yardım görmesi ve yalnız kalması" şeklinde biraz netliğe kavuşturur.<sup>25</sup> Belâzürî ise, Abdullah b. Ca'fer'e dayandırdığı rivâyetle konuya biraz daha açıklık kazandırır ve adı geçen sahâbînin şu sözlerini aktarır: "Zemzem kuyusu kazılırken yanında oğlu Hâris bulunan Abdümüttalip ile Kureyş arasında bir münâkaşa oldu. Münakâşaya, Abdümenâf oğullarından Adiy b. Nevfel'in, Abdümüttalib'e çıkışarak: "Ey Abdümüttalib! Sana destek verecek sayıda oğulların olmadığı ve yalnız bulunduğun halde bize karşı kendini yüceltmek mi istiyorsun?" demesi sebep oldu. Onun bu sözüne karşı Abdümüttalib de ona şöyle demiştir: "Adiy! Bunu sen mi söylüyorsun? Halbuki senin baban Nevfel, benim babam Hâşim'in himâyesinde büyümüştür." Adiy, bu söze şöyle cevap verdi: "Aynı şekilde sen de amcan Müttalib'e teslim edilinceye kadar Neccâr oğullarından dayılarının yanında kalmıştın." Abdümüttalib de ona şöyle karşılık verdi: "Sen, beni azlıkla mı ayıplıyorsun? Allah'a yemîn ederim ki, şâyet Allah bana on erkek çocuk verirse bunlardan birini Kâbe'nin yanında kurban edeceğim." Derken Allah, ona on oğul verdi. O da oğulları arasında kur'a çekti; kur'a da Abdullah'a çıktı.<sup>26</sup>

Abdümüttalib'in, bu rivâyetlerde geçen adağını biraz analiz ederek oğullarından birini kurban etmesi için ileri sürdüğü şartları maddeleştirecek olursak, karşımıza şu maddeler çıkar: 1-) Allah, ona on erkek çocuk verirse, 2-) Onlar, kendisini koruyacak çağa erişirlerse, 3-) İçlerinden birisini, 4-) Kâbe'nin yanında Allah için kurban edecek.

Abdümüttalib'in, bu adağını yaptığı sırada hangi yaşta olduğunu tespit etmek biraz zordur. Bildiğimiz, o sırada Hâris adında tek bir oğlunun var olduğudur. Belâzürî, Abdullah b. Ca'fer'den nakille, onun bu adağı yaptığı sırada kırk yaşında olduğunu söylüyor<sup>27</sup>, ama bunun vâkıya uygun olduğunu kabul etmek biraz zor gibi geliyor bana. Kırk yaşına kadar bir çocuğu olan bir adamın bu yaştan sonra on sekiz çocuğunun daha olması vâkıya uygun görünmüyor. Biz Abdümüttalib'in, bu adağını genç yaşta yani daha yeni evlendiği ve ilk çocuğunun olduğu sıralarda yaptığını düşünüyoruz. Çünkü, genç yaştaki bir insan, bundan sonra on erkek çocuğa sahip olabileceği ümidiyle yaşar. Ama kırk yaşına gelmiş birinin bu yaştan sonra on çocuğunun olacağı umuduyla yaşaması biraz zor gibi görünüyor. Ayrıca Belâzürî,

<sup>25</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 88.

<sup>26</sup> Belâzürî, *Ensâb*, I, 86-87.

<sup>27</sup> Belâzürî, *Ensâb*, I, 86.



Abdülmuttalib'in bu adağını yaptığı sırada kırk yaşında olduğunu söyledikten sonra, adağını yerine getirmek için oğlu Abdullah'ı kurban etmek istediği sırada da yetmiş yaşına ulaşmış olduğunu söyler ki, bunun da doğru olabileceğini kabul etmek biraz zordur.

On oğul talebinden sonra, Yüce Allah da Abdülmuttalib'e lütûf da bulunmuş ve kendisine istediğinden fazla oğul vermiştir. Şimdi sıra bu oğullarından birini kurban etmeye gelmiştir.

Kimi kaynaklarımız, Abdülmuttalib'in on oğlu dolduktan sonra, hiçbir zaman unutmadiğı adağını oğullarına kendisinin haber verdiğine dâir rivâyeti kaydederken,<sup>28</sup> kimi kaynaklarımız da buna ilâveten, aradan uzun zaman geçmiş olduğundan dolayı, unuttuğu adağının ona rüyâsında hatırlatıldığı rivâyetini de kaydederler.<sup>29</sup>

Abdülmuttalib, adak için şart koştuğu on oğlu dünyaya gelince ve bu oğulları belli bir yaşa erişince, oğullarını topladı ve durumu onlara anlattı. Oğulları da, babaları nasıl uygun görürse ve kimi kurban etmek isterse kendisine itaat edeceklerini söylediler.<sup>30</sup>

Oğullarından birini kurban etmek için adakta bulunan Abdülmuttalib, bu adağı yerine getirmek için koştuğu şartların oluşmasından sonra oğullarını topladı ve onları bu konuda bilgilendirdi. Sonra da Allah'a karşı yapmış olduğu bu adağın yerine getirilmesi konusunda oğullarından kendisine yardımcı olmalarını istedi. Oğullarının hepsi, babalarının sözünü dinlediler ve kendisine itâat ettiler; hiçbir şekilde muhâlefet etmediler. "Sen adağını yerine getir, istediğini yap" dediler.<sup>31</sup> Oğullarından herhangi birini kurban olarak seçmekte zorluk çeken Abdülmuttalib, onların arasında kur'a çekti, kur'a da Abdullah'a çıktı.<sup>32</sup> Mekkeliler, oğlu Abdullah'ı Kâbe'nin yanında kurban etmek isteyen Abdülmuttalib'e karşı çıktılar. Bunun bir âdet haline geleceğinden korktular.<sup>33</sup> Özellikle Abdullah'ın kız kardeşleri<sup>34</sup> ve annesinin tarafları, Abdullah'ı kurban edilmekten kurtarmak için çok uğraştılar ve çok çalıştılar. Bunu için de çeşitli yollara başvurdular. "Eğer, onun için fidyeye vermek gerekirse, verelim." dediler. En sonunda Abdülmuttalib, bir hal çâresi bulabilmesi için kendisine tavsiye edilen bir

<sup>28</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 160; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 88; *Taberî*, II, 240.

<sup>29</sup> Kastalânî, Ahmed b. Mahmûd, *el-Mevâhibü'l-Hedüniyye*, I, 22; Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, I, 57.

<sup>30</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 88; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 248.

<sup>31</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 88; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasen, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1965, II, 5.

<sup>32</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 162; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 248.

<sup>33</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 162; Ya'kûbî, *Târîh*, I, 251; Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, I, 58.

<sup>34</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 89; İbnü'l-Esîr *el-Kâmil*, II, 6.

“arrâfe”ye gitti. Arrâfe (kadın bilge)’nin yol göstermesi neticesinde yüz deveyi kurban etti; Abdullah’ı kurtardı.<sup>35</sup>

Biz, kaynaklarda var olan bilgilerden hareketle Abdullah’ın kurban edilmek istendiği sırada kardeşler arasındaki yaş sırasını tespit etmeğe çalışacağız. Kaynaklarımızda var olan bilgilerden Abdülmüttalib’in adağını ne zaman yaptığını tespit etmemiz kolay gibi görünmüyor. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye* isimli eserinde bu konuya geniş yer verir. Konuyu, “Abdülmüttalib’in kendi oğlunu boğazlamayı adaması” başlığı altında anlatır.<sup>36</sup> Ama ne var ki, bizi aradığımızı burada bulamıyoruz. Çünkü İbn Hişâm, Abdülmüttalib’in o sırada hayatta olan ve olaya şahit olan oğullarının isimlerini zikretmiyor.

İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ* isimli eserinde bu kurban edilme olayı olduğunda Abdülmüttalib’in, hayatta on oğlunun bulunduğunu; bunlar arasında kur’a çekildiğini ve bunların da şu isimlerden ibâret olduğunu kaydeder: “**Hâris, Zübeyr, Ebû Tâlib, Abdullah, Hamza, Ebû Leheb, Ğaydâk, Mukavvim, Dırâr, Abbas.**”<sup>37</sup> İbn Sa’d’ın, Abdullah b. Abbas’a, Vâkidî’nin Râbîa b. el- Hâris’e dayandırdığı bu rivâyeti doğru kabul edecek olursak Abdullah’ın o zaman babasının en küçük oğlu olması düşünülemez. Çünkü bunların içerisinde Abbas, Hamza, Dırâr ve Mukavvim Abdullah’tan küçüktürler. Hz. Peygamber doğduğunda amcaları Abbas üç yaşında, Hamza dört yaşında<sup>38</sup>, Mukavvim yedi yaşında<sup>39</sup>, Dırâr da on yaşındaydı.<sup>40</sup>

Belâzürî’nin, Abdullah b. Ca’fer’e dayandırdığı bir rivâyete göre, “Abdülmüttalib’in, Zemzem’i kazdığı sırada kırk yaşında olduğu, Abdullah’ın kurban edilmesi olayının da Zemzem kuyusunun bulunmasından otuz yıl sonra olduğu” kaydediliyor.<sup>41</sup> Bu rivâyeti doğru kabul ettiğimizde, Abdullah ile Hâris arasındaki kardeşlerin, Abdülmüttalib’in kırk ile elli yaşları arasındaki hayatında dünyaya gelmiş olmaları lazım geliyor. Çünkü, Abdullah bu olaydan hemen sonra evlendirilmişti ve evlendirilirken de yaklaşık on sekiz yaşlarındaydı.<sup>42</sup> Bütün bunlar nazar-ı itibâra alınınca Abdullah b. Câfer’in, Abdülmüttalib’in yaşı ile ilgili rivâyetinin vâkıya uygun

<sup>35</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 164; Taberî, *Târîh*, II, 242.

<sup>36</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 160-164.

<sup>37</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, I, 88.

<sup>38</sup> Belâzürî, *Ensâb*, I, 92.

<sup>39</sup> Belâzürî, *Ensâb*, IV, 395.

<sup>40</sup> Belâzürî, *Ensâb*, IV, 381.

<sup>41</sup> Belâzürî, *Ensâb*, I, 86.

<sup>42</sup> Topaloğlu, Bekir, “Abdullah”, DİA, I, 75.

olmadığı ortaya çıkıyor. Zâten bu rivâyetin doğruluğunun biraz sıkıntılı olduğunu yukarıda söylemiştim.

Vâkîdî (207/822), “kurban olayının Fil hâdisesinden beş yıl önce gerçekleştiğini” söyler ki,<sup>43</sup> bana göre doğruya yakın olanı da budur. Vâkîdî'nin bu sözünü doğruya yakın veya doğru kabul ettiğimizde, Hamza ve Abbas'ın kurban olayında hazır olmamaları gerekir. Çünkü onlar, Fil hâdisesinden beş yıl önce henüz dünyaya gelmemişlerdi. Hamza ile Abbas'ı yukarıdaki listeden çıkardığımız da sekiz kişi kalan listeye iki kişi daha ilâve etmek gerekecektir. Bu iki kişiyi ilâve etsek bile, Abdullah, yine listenin en küçüğü olmayacaktır

Abdullah'ın, kurban edilmek istendiği sırada “babasının en küçük oğlu olduğu” görüşünü doğru bulanlar şöyle diyebilirler: “İbn Sa'd'ın, kurban edilme olayında isimlerini saydığı kişilerde bir yanlışlık olabilir. Yani Abdullah'tan küçük olan kardeşler bu olaya dahil edilmiş olabilirler veya bu olay, Abdullah'tan küçük olan kardeşler doğmadan önce olmuş olabilir.”

Bu îtirâza şu şekilde cevap verebiliriz: Belâzürî'nin verdiği bilgiye göre Abdülmüttalib'in oğullarından yedisi Abdullah'tan küçüktür. Abdullah, en küçük oğul olmak şartıyla Abdülmüttalib'in on oğlunu bir araya getirmek imkan dâhilinde değildir. Yine Belâzürî'nin verdiği bilgiye göre Abdülmüttalib'in oğullarından Kusem<sup>44</sup> ve Abdülkâbe<sup>45</sup> kurban olayından önce küçük yaşlarda vefat etmişlerdir.

İbn Hişâm'ın “Abdullah, babasının oğullarının en küçüğüydü.” sözünün üzerinde duran Süheylî (581/1185), bu ifadeyi “ğayr-i mârûf” bulmakta ve bu rivâyetin aslının “annesinin en küçük oğluydu.” tarzında olabileceğini söylemektedir.<sup>46</sup> Abdullah'tan küçük olan ana-baba bir kardeş Abdülkâbe, kurban olayından önce öldüğüne göre Süheylî'nin dediği, doğrudur.

### Sonuç

Hakikate varmak çok güzeldir ama zordur. Zaten her zorluğun sonunda bir güzellik vardır. Bize düşen zorluklara göğüs gererek ve iğne ile kuyu kazarak gerçeğe ulaşmaktır. Kaynaklarımızda var olan bilgileri birbiriyle karşılaştırarak ve birbiri ile test ederek vâkıya uygun olanı bulmak bizim görevimizdir. Hz.

<sup>43</sup> Belâzürî, *Ensâb*, I, 87.

<sup>44</sup> Belâzürî, *Ensâb*, I, 99.

<sup>45</sup> Belâzürî, *Ensâb*, IV, 7.

<sup>46</sup> Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh, er-Ravdü'l-ünûf (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1971, I, 176.

Peygamber'in babası Abdullah'ın, Abdülmüttalib'in en küçük oğlu olmadığı konusunda da bunu yaptık. Kaynaklarda var olan bilgileri birbirleri ile karşılaştırarak ve test ederek bir sonuca ulaşmaya çalıştık. Ulaştığımız sonuca göre Abdullah, kurban edilmek istendiğinde babasının en küçük oğlu değildi. Çünkü, babasının ondan daha küçük oğulları vardı.

Kanaatimize göre birileri, olayı daha acıklı hale getirmek için böyle bir şey söylemiş olabilir. Birilerinin, bu konuda söylediği söz, teste tâbi tutulmadan kitaplarımıza girmiş olabilir. Veya, Süheylî'nin dediği gibi "annesinin en küçük oğlu" şeklindeki rivâyet, "babasının en küçük oğlu" şekline dönüşmüş de olabilir.

Biz bu çalışmada, olayın teferruâtı üzerinde durmadık. Abdülmüttalib'in, oğulları arasında kur'a çekmesi, kur'a çekmesinin şekli, Abdullah'ın kurban edilmek istenmesine çevresinin tepkileri, arrâfeye gidilmesi, on devenin yüze çıkması gibi konuların üzerinde durmadık. Biz, sâdece bu olay sırasında Abdullah'ın, babasının en küçük oğlu olmadığını ispat etmeye çalıştık.

Kısa bir makale olarak takdim etmeye çalıştığımız bu konu, meslektaşlarımızın ve ilgi duyan bilim adamlarının tenkit ve tavsiyeleri ile ileride daha geniş bir çalışma olacaktır, diye ümit ediyorum.

## OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SAVUNMA SİSTEMİ OLARAK TABYA MİMARİSİ

Dr. Osman ÜLKÜ\*

### ÖZET

*Bu çalışmada, Osmanlı İmparatorluğu mimarisinde, önemli bir yere sahip askeri yapılardan “**tabyalı tahkimatlar**” incelenmiştir. Bu inceleme yapılırken önce Osmanlı savunma sistemleri ile ilgili kısa bir bilgi verilmiş, daha sonra tabya terimi açıklanmıştır. Tabyalı tahkimatın tanıtımı, ortaya çıkışı ve gelişimiyle beraber inşa edilmiş amaçları ve Türk topraklarında bulunan **Osmanlı Tabyalarının** inşaatı, plan ve mimari özellikleri hakkında genel bir değerlendirme yapılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Askeri mimari, tabya, savunma sistemleri, tabyalı tahkimat.

### ABSTRACT

#### **Architectural Bastion Fortification as a Defence System in The Ottoman Empire**

*In this work, “**The Bastion fortifications**” important in Ottoman Military architectural were examined. Before this study, it was given a brief knowledge about defence systems of otoman, then it was explained bastion word. Afterwards, it was made a general analysis about otoman bastion fortification in otoman Empires with introduction of bastion fortification, its birth, its development and the aims of its construction.*

**Key Words:** Military Architectural, bastion, defence systems, With bastion fortifications

**Osmanlı İmparatorluğunda Savunma Sistemleri:** Osmanlı İmparatorluğu'nda toprakların gerçek savunma sistemini, çok büyük olmayan ve genellikle kent dışında bulunan kale yapıları oluşturmaktaydı. Bu kalelerin hemen

---

\* Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Öğretim Elemanı.  
(e-posta: Ottoman\_orhun@hotmail.com).

hepsi de 16. yüzyıldan önceki dönemlere ait olup, 17-19. yüzyıllarda bu tür büyük çaplı kale yapımı az sayıda olmuştur. Bu dönemlerde ordunun sadeleştirme ve yenileştirme ıslahatı hareketi kapsamında, batıdan alınan toprak setler biçimindeki yeni savunma yapı tekniklerinin benimsenip uygulanmasına eşlik edilmiştir. Bu tip savunma sistemine örnek olarak 18. yüzyılın sonunda Kuzey Bulgaristan'da yapılan "Belogradçik Kalesi'ni" verebiliriz<sup>1</sup>.

Osmanlı Devleti'nde surlarla korunan bir kentin oluşmasını gereksiz kılan nedenlerin başında, uzak kentler için sağlanan güvenlik düzeni ve her zaman savaşmaya hazır profesyonel bir ordunun belirlemiş olduğu özel askeri koşullardır. Merkezi yönetim, etrafı surlarla çevrilmiş kent olgusuna asla güven duymamış, bunu da fethedilen ya da isyan eden ayanlardan geri alınan kentlerin surlarını çoğunlukla yıktırarak göstermiştir<sup>2</sup>.

Ekonomik ve sosyal bakımdan ele aldığımızda, kent dokusunun düşük yoğunluğu ve kent dışı varoşların çok yaygın olması, mantıklı bir kent suru yapımını zorlaştırmakta, hatta imkânsız kılmaktaydı. Buna rağmen devletin sınırları içerisinde "kale-kent", "kışla-kent" sayısı bir hayli çoktu. Osmanlı gibi askerleşmiş bir toplumun kentlerinde "fiziksel doku" askeri yapılardan oldukça az soyutlandığı görülür. Koruma surları ile kent morfolojisi arasında bağlantı çok zayıf olduğu için, kentler nadiren surla çevrilmiştir<sup>3</sup>.

Osmanlı Devleti sınırları içerisinde bulunan, antik dönemlerden beri varlığını sürdüren surların arasında kalan vadilerde gelişmiş, Bizans ve Selçuklu kökenli kentlerin büyük bölümünü, Osmanlı yönetimi terk etmiş veya diğer yöneticileri ve askeri garnizonu için iç kale formuna dönüştürmüştür. Ancak bir iki istisna bu uygulama dışında tutulmuş olup, Manisa iç kalesindeki az sayıda ev ve bostan bu uygulamaya iyi bir örnek teşkil etmektedir.<sup>4</sup> Osmanlı Devleti'nin bazı büyük kentleri

<sup>1</sup> Maurice M. Cerası, *Osmanlı kenti: Osmanlı İmparatorluğunda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygurlığı ve Mimarisi* (Çev. A. Ataöv), İstanbul 1999; 184. Sevgi Aktüre, "17. Yüzyılın Başından 19.Yüzyıl Ortasına kadarki Dönemde Anadolu Osmanlı şehrinde Şehirsel Yapının Değişme Süreci", METU, *Journey of the Faculty of Architecture*; Ankara 1973, I/1, 63; P. Berbenliev - V. H. Parteev, XVIII.-XIX. *Yüzyıllarda Bratisgovalı Yapı Ustaları ve Mimari Etkinlikleri*, Sofya 1963, 78-81; Stefanos Yerasimos, *Turquie: Le Processus d'un Sous-Developpement*, Paris Üniversitesi Doktora Tezi ( Türkçe Yayın) İstanbul 1974.,98-101.

<sup>2</sup> Ami Boue; *La Turquie d'Europe*, Paris, 1840, III, 328, 347; George Wheler, *A Journey into Greece in Company od Dr. Spon of Lyons*, London 1682, 119 ; M. M. Cerası, *a.g.e.*,185; S. Aktüre, *a.g.m.*, 64.

<sup>3</sup> M. M. Cerası, *a.g.e.*, 185.

<sup>4</sup> M. M. Cerası, *a.g.e.*, 185; N. Sevgen, *a.g.e.*, 246-252.

(Selanik, İstanbul, Ankara, İznik) ve orta boy kentleri surlarla çevrili oldukları halde, kendi sınırlarını hiç aşmamış, zamanla bu sur duvarları koruma işlevinden daha çok yönetim düzenine bir ayak bağı olmuşlardır.

Selanik kentinin duvarları, mahallelerin yayılmasına bir engel oluşturmuş, sadece çok sağlam olduklarından yıkılmamışlardır<sup>5</sup>. Etrafı güçlü surlarla çevrili diğer önemli bir kent olan Antalya, 17.-18. yüzyıllarda duvar sınırları içerisinde yoğun bir nüfusa sahip olup, kent dışında daha az önemli bir "bahçe-kent" alanı vardır<sup>6</sup>.

Osmanlı Devleti'nin orta ve Doğu Anadolu bölgelerinde kalan birçok kenti; ister az gelişmişlikten isterse Rus ve İran saldırılarından olsun, kent surlarını her zaman onararak koruyabilmişlerdir. Devletin batısında, Balkanlar'ın orta batısında ve Tuna Nehri boyunca savunma, Osmanlı öncesi döneme ait iç kalelerin modern toprak burçlarla güçlendirilmesiyle sağlanmış, kent dışı açık yerleşme alanları bu burçlarla güçlendirilmiştir. Batıda bulunan bu kentlerin, Anadolu kentleriyle arasındaki farkı, iç kalenin korunma başarısını sürdürmesinden kaynaklanmaktadır. 17.yüzyılın başlarında birçok Anadolu kentinin surları Celali isyanlarına karşı tamir ettirmiştir<sup>7</sup>.

Osmanlı Devleti'nin sınır kentlerinde, kalelerle yapılan savunma düşüncesi, ateşli silahların çoğalması ve tahrip gücü yüksek uzun menzilli top ve roket benzeri silahların gelişmesiyle hızla değişmiştir. Önemli bir yerleşim yeri olan Erzurum'da, kenti çevreleyen kale surları önemini kaybetmeye başlamıştır. Kalenin dış taraflarına, kente gelen yolların bitiş güzergâhı noktalarına, toprakla takviye edilmiş giriş kapısı formunda, içerisi çok bölmeli, savunma mevzileri konulmaya başlamıştır. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan bu uygulamayı, günümüzde hala şehir etrafında, İstanbul Kapı, Kavak Kapı, Kars kapı ve Gürcü Kapı, adıyla görmekteyiz<sup>8</sup>.

Osmanlı askeri yapılarının önemli bir özelliği de, birliklerin en azından bir kısmının sultan saraylarında, konaklarında ve iç kalelerde barındırılmış olmasıdır. Bu saraylar, konaklar ya da iç kaleler hiçbir zaman büyük boyutlara sahip değildiler. Bu tip yapıları daha çok yöneticilerin evleri dışında, idari ve askeri etkinlikler için ayrılmış belirli sayıda bina, pavyon ve deposu olan mahalleler veya duvarlarla çevrilmiş

<sup>5</sup> S. Yerasimos, *a.g.t.*, 113; M. M. Cerası, *a.g.e.*, 184.

<sup>6</sup> M. M. Cerası, *a.g.e.*, 184; N. Sevgen, *a.g.e.*, 34-39; S. Aktüre, *a.g.m.*, 37; Abbe Belley; "*Observations Sur L'Assie Economique d'un Saint Musluman*", *Memorial Ö. Lütfi Barkan*, Paris 1980, 27-38.

<sup>7</sup> M. M. Cerası, *a.g.e.*, 184-185.

<sup>8</sup> İ.Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleriyle Erzurum Tarihi*, İstanbul 1960, 528-541; H. Karpuz, "Erzurum Tahkimatı ve Tabyaları", *Türk Kültürü*, S.209-210, Ankara 1980, 148-158.

alanlar olarak yorumlamak mümkündür (Edirne Büyük Sarayı bu tip yapılara güzel bir örnektir)<sup>9</sup>.

Osmanlı Devleti'nden günümüze gelen bütün kışlalar 19. yüzyıldan kalmadırlar. Ordunun modern temeller üzerine kuruluşu ancak 19. yüzyıla gelindiğinde, Avrupa örneklî büyük askeri kışlaların, kentin en merkezi bölgelerinde inşa edilmesini sağlamıştır<sup>10</sup>. Osmanlı Devleti; 18. yüzyıldan itibaren İran Devleti'nin doğu sınırlarına karşı yürüttüğü saldırgan tutumuna karşı, Kars ilinde, yine aynı yüzyıl ve sonrasında doğudan ve batıdan gelişen Rus tehdidine karşı Erzurum, Ardahan, Karadeniz'de Soçi, Anapa, Kırım, Ege kıyıları, Trakya'da Edirne, Kırklareli, Tekirdağ, Çanakale Boğazı ve Balkanlar'da Tuna Nehri kıyısında; Silistre, Varna, Vidin, Rusçuk, Plevne ve Şumnu'da birçok tabyalı tahkimat inşa etmiştir<sup>11</sup>.

Arapça bir terim olan "tabya" kelimesi; hazırlık, donatma, yağmak, asker yağmak anlamlarında ve Arapça "tabiye" ( تعبيية ) kelimesinden türemiştir<sup>12</sup>. C. E. Arseven ve M. Z. Pakalın "tabya" kelimesini" münferit olan veya bir istihkâm siperlerinden dışarıya doğru taşan top mahallî" diye tanımladıktan sonra, "ok tabya, yay tabya ve yarım tabya" gibi değişik biçimlerde inşa edildiklerini belirtmişlerdir<sup>13</sup>.

Değişik kaynaklarda "tabya" kelimesi; muvakkat (geçici) ve münferit (tek) istihkâm, kalenin top konulan yeri, savaşta düşmana karşı savunma yapmak için askeri bir arada tutacak metris, istihkâm ve top siperi, ayrı olarak yapılmış ve silahlarla güçlendirilmiş istihkâm, askeri bir terim olarak yerli yerine koyup hazırlama,

<sup>9</sup> M. M. Cerası, *a.g.e.*, 185; Ş.Turan; "Edirne" Maddesi, *DİA.*, İstanbul 1994, X, 432-433; Rifat Osman, *Edirne Sarayı* (Haz.A.S.Ünver) Ankara 1957, 4-21; Tahsin Öz, "Edirne Yeni Sarayında Kazı ve araştırmalar", *Edirne: Edirne'nin 600. Yıldönümü Armağan Kitabı*, Ankara 1965, 217-222; Oktay Aslanapa, *Edirne'de Osmanlı Devri abideleri*, İstanbul 1949, 34-37.

<sup>10</sup> Semavi Eyice, "Batılılaşma" Maddesi, *DİA.*, İstanbul 1992, 179; M. M. Cerası, *a.g.e.*, 186.

<sup>11</sup> M. M. Cerası, *a.g.e.*, 186; Attwell Lake, *Narrative of the Defence of Kars: Historical and Military*, London 1857; L. Guerin, *Histoire de la Dernie Guerre de Russia (1853-1855)*, Paris 1859, 490-491; Allen- Muratoff, *Türk-Kafkas...*, 43,57, 73-78,VD; Yüzbaşı M. Hozier, *The Russo-Türkish War*, London 1879, II, 8887 - 891; M. Arif, *a.g.e.*, 116-120; Kuropatkin, *Kritische Rückliche Auf den Russich-Türkischen Krieg 1877-1878*, Berlin 1889-1890, 86-93; Nazmi Çağan, "Balkan Harbinde Edirne (1912-1913)", *Edirne'nin 600. Yıldönümü Armağanı Kitabı*, Ankara 1965 (kitabın sonunda bulunan resim ve planlar); Nusret Çam, *Erzurum Tabyaları*, Ankara 1993, 18; G. A. Muhtar Paşa, *Anadolu'da Rus Muharebesi* (Çev. E.Yaşarbaş), İstanbul 1985, s25: Kars Tabyaları, *a.g. broşür*, 2.

<sup>12</sup> C. E. Arseven, "Tabya" Maddesi, *Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, IV, 1895; M. Z. Pakalın, "Tabya" Maddesi, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, III, 371; Nusret Çam, *Erzurum Tabyaları*, Ankara 1993, 16; Ali Seydi, *Resimli Kamus-i Osmanî*, İstanbul 1330, I, 236; M. Sarı, "Tabya" Maddesi, *Arapça - Türkçe Lügat*, İstanbul 1972, 915.

<sup>13</sup> C. E. Arseven, *a.g. mad.*, 1895. M.Z.Pakalın, *a.g. mad.*, 371.



tertip etme gibi açıklamalarla tanımlanmaktadır<sup>14</sup>. Genel anlamda tabya; askeri, stratejik veya taktik yönden önemli bir yerin savunulması için toprak yığınları ardına gizlenmiş, kale benzeri, bağımsız tahkimli savunma yapısıdır. 19.yüzyılda ortaya çıkan yeni askeri teknolojik gelişmelere paralel olarak I. Dünya Savaşı sonrasında önemini yitirmiştir<sup>15</sup>.

**Tabyalı Tahkimat:** İçerisinde muhtelif sayıda kuvvetleri barındıran bonetlerin<sup>16</sup> ardında bulunan açık top mevzileri ile avcı siperlerinin bütün etrafını boydan boya kuşatan hendekle içindeki diğer koruma mahalleri, cephanelikleri, toplanma ve eğitim yerlerini, nizamiye ve hazır kıta mahallerini, bölük, tabur binalarını, cami, subay yatma yerlerini içeren, kendi kendine yeterlilik sağlayan, herhangi bir kuşatmada dahi uzun bir süre direnebilen, hâkim noktalara yapılmış, çevreyi gözetleme olanakları olan, her yöne karşı savunulabilen, taş, kâgir, beton veya demirli betondan inşa edilmiş kapalı mevzilere verilen addır. Tabyalar; stratejik öneme sahip bir yeri, bölgeyi korumak ve savunmak amacıyla geçici olarak askeri birliklerin barınmasına, savunmasına olanak sağlayacak biçimde inşa edilmiş müstahkem bina ve yerlerdir<sup>17</sup>. Tabyalar diğer savunma yapıları kalelerden oldukça farklı özelliktedirler. Kalelerde askerin yanı sıra sivil halk da beraber kalabiliyorken, yerleşim yerlerinden uzakta önemli stratejik tepeler üzerine kurulan tabyalarda, yalnızca askerin konaklamasına elverişli barınaklar ve istihkâmlar bulunmaktadır. Mimari olarak ta diğer askeri yapılardan farklılık gösteren tabyalar, kısmen toprağa gömülü olup uzaktan fark edilmeleri zordur. Düşman saldırılarına doğrudan karşı

<sup>14</sup> Kazım Kadri, *Türk Lügati*, İstanbul 1943, III, 376; Şemsettin Sami, *Kamus-i Türkî* ( Haz. Şaban Kurt ), İstanbul 2005, 857; F.Devellioğlu, "Tabya" Maddesi, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, İstanbul 2001, 1011; *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, "Tabya" Maddesi, Ankara 1998, II, 1210; M. Sözen- U. Tanyeli, "Tabya" Maddesi, *Sanat Kavram ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1994, 228; M. Doğan, "tabya" Maddesi, *Temel Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1994, 738; Genel Kurmay başkanlığı kara Kuvvetleri Komutanlığı; *İngilizce-Türkçe Askeri Terimler Sözlüğü*, Ankara 2001, 153; Von Klevich, *Tabiye, Askeri Akademiler Komutanlığı*, İstanbul 1928, 7-10; İsmail Berkol, *Tabiye-i Esasiye*, Harbiye Mektebi Matbaası, İstanbul 1927, III, 110; Emin Fuat, *İstihkâm Notları*, İstanbul Harp Akademisi, İstanbul 1928, 181.

<sup>15</sup> F. Devellioğlu, *a.g. mad.*, 1210. Sözen-Tanyeli; *a.g. mad.*, 228.

<sup>16</sup> Tahsin Saraç; "Bonette" Maddesi, *Adam Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1997, 167.

<sup>17</sup> Genelkurmay Başkanlığı, "Tabya ve İstihkâmlar" ,Harp Dairesi Başkanlığı Yayını, Ankara 1973, 176-197; Kars Tabyaları; **14. Mekanize Piyade Tugay Komutanlığının Hazırladığı Broşür**, Kars 1995, 1; *Büyük Larousse Ansiklopedisi*; "Tabya "Maddesi, İstanbul 1986, XVIII, 11132; John Keagan, *Savaş Sanatı Tarihi*, İstanbul 1995, 23-29.

koyacak biçimde inşa edildikleri için, bu özellikleriyle de diğer askeri kışla yapılarından yine farklıdır<sup>18</sup>.

Genel olarak bir tabya, iki ön ve iki yan cepheden oluşmakta ve iki bölümde bir perde hattıyla birbirlerine bağlanmaktadır. Tabya cephelerinin ve perde hattının üzerinde sıralanan savunma birlikleri, silahlarıyla "şev"<sup>19</sup> de bulunan düşmanı geri püskürtmekte daha avantajlı konumda bulunurlar. Tabyaların asli hattında bulunan ölü açılar, perde hattını örten ay tabyalardan dövülürler. Savunma topları üstü açık olarak tabyalara (koruganlara) yerleştirilirler. Tabyaların planlamaları yapılırken, tüm ölü açıları ortadan kaldırılmaktadır. Tahkim profili, düşman ateşinden korunan ve hendekten çıkan toprak yığınına destekleyen toprak şevi duvarıyla, top ateşine direnmede yeterince dayanıklıdır<sup>20</sup>.

Normal bir tabya tahkimatı altı bölümden oluşmaktadır<sup>21</sup>. Birinci bölümde, tabyanın çevresini kuşatan, engelleme özelliğine sahip hendekler (süvari birliklerine karşı yapıldıkları sanılmaktadır) bulunmaktadır. İkinci bölüm, piyade siperlerini kapsamaktadır. Üçüncü bölüm, personelin dinlenmesi için yapılan topçu mevzileri ve beton bloklardan ibarettir. Dördüncü bölümde, tabya komutanının komuta yeri ile karargâhın çalışacağı binalar ve eratin kalacağı binalar yer alır. Beşinci bölüm, genellikle tabyanın ortasında eğitim ve yoklamaların yapıldığı geniş alandan (avludan), altıncı bölümde tabyanın ana giriş kapısından oluşmaktadır.

**Tabyalı Tahkimatların Yapılış Amaçları:** Kentleşme ve yerleşik hayata geçişte askeri gereksinimlerin önemli bir etkisi vardır. Topluluklar, bir istila durumunda her an için düşmana karşı korunma sağlayan sığınaklar hazırlamak zorundadırlar. Bu nedenle insanlık kadar eski olan savaş, insanoğluna ilk olarak koruyucu duvarlar inşa etmelerini öğretmiştir<sup>22</sup>. İnsan toplulukları yerleşim yeri seçerken, seçtikleri yerin savunulmasının kolay olmasına dikkat etmişler, zamanla bu yerlerin çevrelerini surlarla çevirerek kale haline getirmişlerdir. Zamanla kale-şehir

<sup>18</sup> Carl V. Calausewitz, *Harp üzerine*, Ankara 1991, I, 62-64 ; Genel Kurmay başkanlığı, *a.g.e.*, 179; J.Keagan; *a.g.e.*, 52.

<sup>19</sup> Türk Dil Kurumu, "şev" Maddesi *Türkçe Sözlük*, Ankara 1998, II, 2089.

<sup>20</sup> Kars Tabyaları, *a.g. broşür*, 1; *Büyük Larousse Ansiklopedisi*; *a.g. mad.*, 11132; Genel Kurmay Başkanlığı, *a.g.e.*, 180.

<sup>21</sup> Kars Tabyaları; *a.g. broşür*, 1; *Büyük Larousse Ansiklopedisi*, *a.g. mad.*, 11132. ; Genel Kurmay Başkanlığı, *a.g.e.*, 180-181.

<sup>22</sup> Henri Prienne, *Ortaçağ kentleri: Kökenleri ve Ticaretin canlanması* (Çev. Ş. Karadeniz), İstanbul 1991, 49; Stanford Toy, *A History of Fortification*, London 1955, 18-29; Nazmi Sevgen, *Anadolu Kaleleri*, Ankara 1959,5-6; Semavi Eyice, "Kale" Maddesi, *DİA* İstanbul 2001, XXIV, 234; M. Streck, "kale" Maddesi, *M.E.B.İ.A.*, İstanbul 1967, VI, 125.

biçimine dönüşen bu yapıların başlıca görevi, içerisinde barındırdığı insan topluluklarını ve onların sahip olduğu değerleri korumak olmuştur. Büyük ve sürekli ordular dönemine kadar, saraylar ve tahkim edilmiş kale- şehirlerde, yönetici zümre tehdit altında olduğunu hissettiği zaman, felaketi, mağlubiyeti yaşamamak için buralarda kendilerini ve halkı korumaya almışlardır<sup>23</sup>.

Bir ülkenin, bölgenin savunulmasında, savaşların kaybedilip kazanılmasında, toprak bütünlüğünün korunmasında, ticaret hayatının güvenli olarak sürdürülmesinde, uzun süre çok önemli bir rol üstlenen ve stratejik bir anlam ifade eden kaleler, savaş sanatı ve sistemlerindeki teknolojik gelişmeler sonucunda giderek önemini kaybetmişlerdir<sup>24</sup>.

Dünya genelinde savunma sistemlerinin gelişim sürecine baktığımızda, doğu ve batıda farklı savunma sistemleriyle karşılaşmaktayız. Asya ülkelerinde tabya tahkimatı yerine, içerisinde halkı ve orduyu beraberce barındıran kale-kentler inşa edilmiş ve buraları büyük sur duvarlarıyla desteklenmiştir<sup>25</sup>. Asya ülkelerinde ve Kuzey Afrika'da "Rıbat" adıyla bilinen savunma yapıları da kullanılmıştır<sup>26</sup>. Rıbatlar, İslam ülkelerinin sınır bölgelerinde, tehdit olabilecek bölgelerde, ordunun toplanabileceği müstahkem yerler olarak kurulmuştur. Rıbatlar, sadece askerin toplanma yeri işlevinde kullanılmamış, gerektiğinde çevredeki halkında sığınır, düşman saldırılarına karşı korunabileceği, merkezler biçiminde inşa edilmiştir<sup>27</sup>. Rıbatlar, bir savunma duvarı ile kuşatılmış, içerisinde silah ve erzak depoları ile işaret kulesinin bulunduğu büyük programlı yapılardır. Deniz sahilleri, sınırlar ve tehdit altında bulunan önemli iç bölgeler, rıbatlarla donatılmış, içlerinde bulunan ateş kuleleri ile diğer bölgelere ulaşan bir haberleşme zinciri, tam bir savunma ağı oluşturmaktaydı. Orta Asya Türk devletlerinde, hem sınırların, hem de ticaretin güvenliğinin sağlanması için çok sayıda rıbat yaptırılmıştır<sup>28</sup>. Doğu İslam

<sup>23</sup> H. Prienne, *a.g.e.*, 50; J.Keagan, *a.g.e.*,32; Carl Won Clausewitz, *a.g.e.*, 43.

<sup>24</sup> H. Prienne, *a.g.e.*, 50-51.

<sup>25</sup> Veli Sevin, *Asur Sanatı I, Mimarlık*, Ankara 1991, 23-24; E. J Owens, *Yunan ve Roma Dünyasında Kent* (C.Bilsel), İstanbul 2000, 51; A.Muhibbe Darga, *Hitit Mimarlığı: Arkeolojik ve Filolojik Veriler*, İstanbul 1985,19-28; *Hitit sanatı*; İstanbul 1992, 13-17, 21; R. Naumann, *Eski Anadolu Mimarlığı*, (Haz. B. Madra), Ankara 1998, 245, 277, 310..

<sup>26</sup> O.Aslanapa, "Rıbat", Maddesi, *M.E. B. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1971, IX, 737-738; G. Marçais, "Rıbat", Maddesi, *M.E. B. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1971, IX, 734-737; F.Köprülü, "Rıbat" Maddesi, *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1942, S, II, 267 - 278.

<sup>27</sup> O. Aslanapa, *a.g. mad.*, IX, 734-738; G. Marçais, *a.g. mad.*, IX, 734 - 737.

<sup>28</sup> O. Aslanapa, *a.g. mad.*, IX, 734-738 ; G. Marçais, *a.g. mad.*, IX, 734-737; F. Köprülü, *a.g.m.*, II, 267-278.

dünyasından başlayarak, kuzeydeki Afrika ve İspanya İslam ülkelerine kadar, rıbat kelimesinin manasındaki anlamı ve işlevliği, çok az değişme göstermektedir. Gazneliler'den başlayarak, Anadolu Selçukluya kadar, diğer Türk devletlerinin birçoğunda rıbat sistemi sıkça kullanılmıştır<sup>29</sup>. Rıbatların savunma sisteminde kullanılmasıdaki temel amaç, yerleşim yerlerinin dışında ve sınır boylarında, yerleşim merkezlerinin ve halkın koruması ve ticaret yollarının güvenliğinin sağlanmasıdır. Uç karakolu biçimindeki rıbatların benzer örneklerini, Anadolu'da han veya kervan saray yapısı olarak görmekteyiz<sup>30</sup>. Rıbatların bu savunma sistemi, tabyalı tahkimatların kuruluş ve işleyiş sistemiyle benzeşmektedir. Tabyalı tahkimatlarda, kent dışında ve kentlerin korunmasına yönelik bir anlayışla kurulmuştur. Batı Anadolu ve Ege kıyılarında savunma sistemleri, genelde üç hatlı bir düzene göre inşa edilmekteydiler. Yerleşim yerinin özelliğine göre önce kaleler, sonra kuleler ve en yakın yere duvarlar yapılarak kentler koruma altına alınıyordu. Dolayısıyla bütün bir kenti korumak amacıyla, bu yapıların etrafına tabyalar ve tahkimatlar kurulmuştur<sup>31</sup>.

Avrupa'da ise denize kıyısı olan yerleşim yerlerinde, tepeler üzerine kurulan "Villes Perche"ler (tünek şehirler) önemli birer sığınak merkezleriydi<sup>32</sup>. Akdeniz kıyılarında, Müslüman kentlerinde de batılı istilacılara karşı, sığınma ve erken uyarı görevini yapan "kule-tabya" formunda "rıbat" sistemleri inşa edilmiştir<sup>33</sup>.

Savaş alanında gerçekleştirilen teknolojik gelişmeler sonucunda, içerisinde kentlilerle beraber asker bulundurulmuş kale düşüncesinden ayrılarak, tahkimli bir noktanın bölge ve ordu ile ilgili ilişkileri sorgulamaya ve bu gibi hassas noktaların yeterince çağın gerektirdiği savunma sistemine uymadığı kanaatine varılmıştır. Bu düşünceden hareketle kentsiz ve halksız kalelerin, inşa edilmesi yoluna gidilmiş, buda beraberinde "tabyalı tahkimat" sistemi olarak savunmada önemli bir birim olan tabyaları ortaya çıkarmıştır. On beşinci yüzyılın sonunda İtalyan şehir devletleri, birbirleriyle sıkça yaptıkları savaşlarda kullanmak için tabyalar inşa etmişlerdir.

<sup>29</sup> O. Aslanapa, *a.g. mad.*, IX, 737-738. Suut Kemal Yetkin, *İslam Ülkelerinde Sanat*, İstanbul 1984, 118-119; *İslam Mimarisi*, Ankara 1965, 128; O.Turan, "*Selçuklu Kervansarayları*", Belleten, Ankara 1946, X,S.39, 473-487.

<sup>30</sup> F. Köprülü, *a.g. mad.*, II, 267-278; O. Aslanapa, *a.g. mad.*, IX, 737-738.

<sup>31</sup> Aşkıdıl Akarca, *Şehir ve Savunması*, Ankara 1987, 118. E.J.Owens, *a.g.e.*, 51.

<sup>32</sup> A. Akarca, *a.g.e.*, 118; H. Prienne, *a.g.e.*, 51; J.Keagan, *a.g.e.*, 219.

<sup>33</sup> Hassan S. Khalilieh, "*The Ribat System and Its Role in Coastal Navigation*", *Journal of the Economic And Social History of the Orient*, S. 42/2 May 1999, Leiden 1999, 4.

Yüzeyleri eğimli, duvarlar kalın takviyelerle desteklenmiş bu yapılar, olgun tabya modelinin ilk örneklerini oluşturmuşlardır<sup>34</sup>.

İtalya'da geliştirilen bu yeni savunma sistemlerinin uygulaması, diğer Avrupa devletlerini de etkilemiş, düşman saldırılarına karşı en iyi direncin tabyalı tahkimatla olacağına gören devletler, maddi imkânları ölçüsünde tabyalı tahkimat inşaatları yaptırmışlardır. 16.yüzyıldan itibaren demir güllelere ve top atışlarına karşı en iyi korumayı yapan toprak ve ahşap dış duvarlar ve kulelerin inşaatına ağırlık verilmiştir. Tabyalarda açılan gediklerden, ateşli silahlara sahip piyadelerin daha iyi savunma yaptıkları anlaşılmıştır. Bütün bu gelişmeler tabya sisteminin olgunlaşım gelişmesinde etkili olmuştur.

Fransa Kralı VIII. Charles'in, 1594 yılında yaptığı İtalya seferinde istihkâm mühendisleri, şato dönem'inin kapandığını kanıtlamasından önce, tabyalı savunma inşaatları yapmışlardır. Kurulan tabyaların duvarlarında, eğimli düzenleme ve kalınlaştırma çalışmalarıyla, tabya modellerinin olgunlaşmasını ve modellerde şekillenmeyi sağlamıştır<sup>35</sup>. 1494 yılında Anodiro Sangallo'nun, papa V. Aleksander'in siparişi üzerine yaptığı Civita Castellano kenti kalesi ve tabyalı tahkimatı çok başarılı olduğu için, diğer İtalyan şehir devletleri, hazinelerinin büyük bir kısmını tabyalı savunma sistemi inşaatında kullanmışlardır<sup>36</sup>.

16. yüzyılın ilk yarısında Fransa, İspanya, Kutsal Roma İmparatorluğu ve devamlı müttefik değiştiren İtalyan şehir devletleri arasında devam eden savaşlarda, eski tabyaları savunma sistemlerinin değiştirilmesi ve güçlendirilmesinde olağanüstü işler başarılıdır. Örneğin 1500'de Pisa kentinde mühendisler, şehrin dış surlarının iç tarafına toprak bir set ve bir hendek yapmışlar, Floransalıların açtığı top ateşlerine rağmen tahkimat bozulmamış ve kuvvetli bir direniş göstermiştir. Kentin çift sur ve tabyalı tahkimatı "Çift Pisa Suru" diye diğer birçok ülke ve şehirde örnek savunma sistemi olarak uygulanmıştır. Böylece birçok sınır şehrinde demir, taş ve top güllelerine dayanabilen, toprak ve ahşap dış kuleler ile duvarların yapımı yaygın hale gelmiştir. Kent ve kale komutanları, açılan gediklerin ateşli silahlarla donatılmış piyadelerce daha iyi savunulduğunu keşfetmişlerdir<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> J. Keagan, **a.g.e.**, 219-220.

<sup>35</sup> J. Keagan, **a.g.e.**, 477-478.

<sup>36</sup> J. Keagan, **a.g.e.**, 477-478.

<sup>37</sup> J. Keagan, **a.g.e.**, 477-478.

Silah sistemlerinde yapılan yenilikler, hareketli toprakların ortaya çıkması, daha farklı ve dayanıklı tahkimat sistemlerinin yapılmasını gerekli kılmaktaydı. En fazla zararı yüksek duvarlar gördükleri için, tabyalar daha alçak boyutlu duvarlarla tahkim edilmiş, ancak bu defada istilacıların duvarları kolayca aşıp içeriye girmeleri problem olmuştur. Bu nedenle hem top atışlarından en az etkilenecek hem de düşman askerlerini uzak tutabilecek duvar ve istihkâmlar yapılmış, önlerine hendekleri koruyabilecek top ve tüfekte ateş edilmesini sağlayan platformlar oluşturabilecek, kolay kolay yıkılıp yok olmayacak biçimde derinlik sağlayan "açılı tabyalar" inşa edilmiştir.

Daha sonraki dönemlerde gelişimini tamamlayan "tabyalı tahkimat sistemi" kaynaklarda şöyle anlatılmaktadır."İki ön iki de yan olmak üzere dört cepheli tabyanın iki cephesi, dar bir açıyla öne doğru çıkıntı yaparak, düşmanın gözetlenmesini ve silahların dengeli konuşlandırılmasını sağlarken, diğer iki yan cephe tabyayı dik bir açıyla duvara bağlıyordu. Bu bölümlerin üzerinden savunma silahları ile hendek ve tabyalar arasında bağlantı kuran duvarlar korunabiliyordu. Tabya inşaatında her türlü malzeme kullanılabilir ancak en uygunu taş ve topraktır. Taş duvar ve istihkâmların iç tarafları toprakla doldurularak hem sağlam bir top atışı platformu elde edilmekte, hem de tabyanın dış yüzeylerinin düşman ateşinden etkilenmesi en aza indirilmektedir<sup>38</sup>.

Tabya inşaatlarında gerçekleştirilen bu yeniliklerin paralelinde, saldırı silahlarında da olmakta ve güçlü ateş açabilen toprak geliştirilmekteydi. Artık yeni çıkan silahlara karşı savunmada direnç gösterebilecek, istihkâmlara ihtiyaç olduğu için mühendisler yeni arayışlara yönelmişlerdir. Hareketli toprakların ortaya çıkışından hemen sonra yeni bir savunma kavramının çekirdeği oluşturulmuş, tabyalarda yüksek duvar inşaatlarından vazgeçilmiştir. Yeni sistemde hem toprakların yıkıcı ateşine karşı koyabilecek savunma hem de düşmanın içeriye sızmasını engellemek için "açılı tabyalı tahkimat" sistemleri keşfedilmiştir<sup>39</sup>.

Rönesans'ın önemli temsilcilerinden Anodiro da Sangallo, Leonardo da Vinci ve Michalengelo gibi sanatçılarda tabyalı tahkimat alanında çalışmalar yapmışlar ve Cesare Borgia, Floransa gibi kentleri savunma sistemleriyle donatmışlardır<sup>40</sup>. Tabyalı tahkimat inşaatı zamanla bilimsel bir teknoloji birikimi sağlamış, düşman ateşinin isabet edebileceği duvar yüzeylerinin azaltılması, karşı savunma ateşinin açılması

---

<sup>38</sup> J. Keagan, *a.g.e.*, 219.

<sup>39</sup> J. Keagan, *a.g.e.*, 478-480.

<sup>40</sup> J. Keagan, *a.g.e.*, 232-234.

için boş arazinin elde edilmesi, çok ince matematik hesaplarıyla belirlenmeye başlanmıştır. 18.yüzyılın sonlarına doğru batı dünyasındaki sanayileşmeye paralel, top sistemlerinin güçleri ve atış menzilleri de artmış, bunun sonucunda sınır boylarında görülmemiş derecede tabya tahkimatı yapılmıştır<sup>41</sup>.

Tabyalı tahkimatlarda yeterli silah kullanabilmek için, büyük ölçülerde kazı yapılması ihtiyacı, bir kuşatma savaşı için uzun sürmekteydi. Bu kazıların gerçekleştirilmesi de çok miktarda insan gücüne ihtiyaç olması nedeniyle buna bir önlem alınması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda tabyalı tahkimatlar bilimsel verilerin üzerinde uygulandığı birer teknoloji yapıları haline gelmiştir, Bu kapsamda; düşman ateşinin etkili olacağı duvar yüzeylerinin nasıl azaltılabileceği ve savunma ateşinin açılacağı boş arazinin nasıl bırakılacağı, detaylı matematiksel hesaplar sonucunda ortaya çıkartılmıştır. Savunma sistemlerindeki bu gelişmelere paralel saldırı silahlarında ve güçlerinde de bilimsel gelişmeler olmuş, kuşatma mühendisliği tarafından bu alanda yeni teknikler geliştirilmiştir<sup>42</sup>.

Tabyalı tahkimata piyade hücumu, her zaman çok zor bir saldırı yöntemi olmuştur. Açılacak bir gediğin arkasına içi toprak dolu silindir biçiminde tabya sepetleri, demir borular ve tahta barikatlarla engeller oluşturmak, savunma işleminin neredeyse en yaygın uygulamasıydı. Kuşatma piyadelerinin en çok çekindikleri savunma siperlerinden açılacak ateş değil, aksine kazacakları hendek ve siperlerin zorluğuydu. Buna en güzel çözümü, ünlü İspanyol ordu komutanı General De Parma bulmuş, siper kazan asker sınıfına daha fazla ücret ödeyerek bu işi cazip hale getirmiştir<sup>43</sup>.

Fransa Kralı XIV. Louis'in ordu başı mühendisi Vauban<sup>44</sup>, derinliğine dizilişle akılcı bir kuşatma tekniğini de eklemiştir. Bu yenilikler tabyalı tahkimat sistemini, 19. yüzyılın ortalarına kadar idare etmiş,1858 yılında ortaya çıkan yivli toprak beraberinde sistemde değişikliği getirmiştir<sup>45</sup>. Kapalı sur formu yerini, yine Fransa'da ortaya çıkan, köşeli, birbirinden ayrı birimlerden oluşan tahkimat sistemine bırakmıştır. Daha sonraki yıllarda top sistemlerindeki gelişmeler, Tahkimatların beton ve betonarme gibi koruyucu zırh teknikleriyle güçlendirilip desteklenmesini gerektirmiştir<sup>46</sup>.

---

<sup>41</sup> J. Keagan, **a.g.e.**, 247.

<sup>42</sup> J. Keagan, **a.g.e.**, 471.

<sup>43</sup> J. Keagan, **a.g.e.**, 471-472.

<sup>44</sup> J. Keagan, **a.g.e** 273-274.

<sup>45</sup> J. Keagan, **a.g.e.**, 480.

<sup>46</sup> J. Keagan, **a.g.e.**, 481.

Osmanlı Devleti'nde Avrupa örneğinde olduğu gibi tabyalı tahkimat sistemleri, 18. yüzyıl başları ve 19. yüzyıl sonları arasında, sistemli ve savunma amacıyla yapılmıştır<sup>47</sup>.

“Tabyalı tahkimat sistemine ideal şeklini kazandıran ve sisteme derinliğine dizilişin yanı sıra, akla uygun bir kuşatma sistemi ekleyen Fransız ordu mühendisi Vauban'dan sonra savunma sistemlerindeki resmi öğretisi, İtalyan ordu mühendisi Montelembert'in yenilikçi öneri ve uygulamalarına rağmen (dikey veya çok kenarlı tahkimat 1776) kuramsal görüşlerin dışına çıkmadan devam ettirilmiştir. 19.yüzyılın ortalarına (1858 ve sonrası) kadar eski sistem devam ettirilmiş, ancak “yivli toprakların” 1858'de ortaya çıkmasıyla, kapalı surlar önemini yitirmiş, bunun yerine Fransa'da uygulanan “yalın ve çok köşeli sisteme” göre savunma sistemleri oluşturulmaya başlanmış, birbirlerinden bağımsız kaleler oluşturulmuştur. 1888 yılında “torpil topunun” yıkıcı ateş gücü karşısında, istihkâmlar beton ve betonarme ile güçlendirilmiş, değişik zırh teknikleri kullanılmıştır. I. Dünya Savaşı'nın ardından Verdun'da yapılan incelemelerin ardından, yeraltı tahkimatlı istihkâmlara yönelmek düşüncesi önem kazanmıştır. Tahkimatların toprak üstünde kalan bölümleri, küçük boyutlu, aktif “çelik ve beton karışımı bloklarla zırhlı kuleler ve mazgallar” (Maginot Hattı) konularak savunma mekanizması tamamlanmıştır. Bu istihkâmlar I. Dünya Savaşı'ndan sonra geliştirilerek II. Dünya Savaşı'nda da kullanılmıştır. 1939 yılından sonra keşfedilen uçak bombaları, çukur imha hattı, tapalı ve güdümlü mermiler ve nükleer bombalar, yeni, bir tartışmaya yol açmış, her zamankinden daha çok korunmaya ihtiyaç duyan ülkeleri yeni arayışlara yöneltmiştir. Ancak henüz yeni bir tahkimat sistemi geliştirilmemiş, sadece yeraltı sığınaklar üzerinde gelişmeler olmuştur<sup>48</sup>.

**Osmanlı Tabyalı Tahkimat Mimarisi:** Avrupa devletlerinde, 16.yüzyıl başlarında uygulanan tabyalı tahkimat sistemi, 18. yüzyıl başlarında Osmanlı kentlerinin savunmasında da kullanılmaya başlanmış, önce Balkanlar'da bulunan sınır kentlerinde denenmiş, sonrada doğu sınırındaki illerin savunmasında kullanılmıştır. Osmanlı Devleti'nin 1699 yılında imzaladığı Karlofça Antlaşması ile

---

<sup>47</sup> Nusret Çam, *a.g.e.*,18.

<sup>48</sup> *Büyük Larousse Ansiklopedisi*, “Tahkimat”, Maddesi, İstanbul 1974, XVIII, 11148-11149.



büyük miktarda toprak kaybedince, harp sisteminde köklü değişiklikler yapmaya çalışmıştır<sup>49</sup>.

Savunma yapmadan, sürekli taarruz ederek toprak bütünlüğünü koruyan devletin, bu özelliğini kaybetmeye başladığını anlaması nedeniyle, savunma sistemine dönmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Savunma sisteminde eski kale savunması yerine, yeni bir savunma sistemi olan tabyalı tahkimatın kullanılarak daha iyi bir savunmanın yapılabileceği anlaşılmıştır. Osmanlı Devleti, doğu sınırlarında bir tehdit unsuru olarak duran İran Devleti'nin saldırılarına karşı koymak amacıyla, ilk defa serhat şehir konumundaki Kars'ın kalesine ve çevresine toprak tabya formunda savunma istihkâmları yapmıştır. Kars Kalesi'nin güçlendirilmesi ve tabya sistemiyle donatılması işlemi, muhtemelen 1720 - 1730 yılları arasında tamamlanmış olmalıdır<sup>50</sup>. (Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde bulunan 1152 H, 1739 M. tarihli belgede Kars kalesinde yeniden yapılacak üç tabya ile beraber, bazı önemli yerlerin tamiri için Erzurum eyaleti cizyesinden tahsis edilmiş onbeşbin kuruşun henüz alınmadığı ve bu yüzden çalışmaların yapılamadığı anlatılmaktadır)<sup>51</sup>. Sultan II. Mahmud (1808 – 1809) döneminde Rus ordularının Balkanlar'dan yaptığı saldırıların durdurulması amacıyla 1827 yılından itibaren Edirne ve çevresinde tabyalı tahkimatlar yaptırılmıştır<sup>52</sup>. 1826 yılında Yeniçeri Ordusu'nun kaldırılması, 1827'de Navarin Limanı'nda Osmanlı Donanması'nın yakılmasıyla, hem karada hem de denizde çok zayıf ve ordusuz kalan Osmanlıyı yıkmak için elverişli bir ortamda yakalayan Ruslar, İran'a da saldırarak birçok kentini ele geçirmiştir. Ruslar, Türkmen Çayı Antlaşmasıyla İran'ı devre dışı bırakmış ve 26 Nisan 1828'de yeniden Osmanlı Devleti'ne savaş ilan etmiş, batıdan Rumeli, doğudan da Anadolu topraklarına amansız bir saldırı başlatmıştır<sup>53</sup>.

1807, 1828-1829 ve 1855 yıllarında büyük ve düzenli ordularla Kars, Ardahan, Edirne ve çevresine yaptığı saldırılarla Osmanlı'dan koparamayan Rusya, 1877 yılında yeniden savaş ilan ederek, batıdan ve doğudan saldırıya geçmiştir.

<sup>49</sup> Abdülkadir Özcan, "Karlofça" Maddesi, *DİA*, İstanbul 2001,504-507; "300. Yılında Karlofça", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2000, II/4-5, 237-257; B.O.A., *Mühimme Defteri*, Nr. 114, s.142; Dimitri Kantemir, *Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi* (Çev. Ö.Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 32.171.209-296. A. Nimet Kurat, *Purut Seferi ve Barışı*, Ankara 1951,I, 38-54.

<sup>50</sup> F. Kırzioğlu, *Kars Tarih ...*, 530-53 ; *1855 Kars Zaferi...*, 15.

<sup>51</sup> B.O.A., *Cevdet Tasnifi, Askeriye Defteri 13221 Numaralı Belge*.

<sup>52</sup> Kemal Beydilli "II. Mahmud" Maddesi, *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 353 – 357.

<sup>53</sup> M. Saray, *Türk-Rus Münasebetleri...*, 108; A. N. Kurat, *Türkiye ve Rusya...*, 67.

Tarihte "93 Harbi" diye anılan bu savaşta, Osmanlı Devleti çok ağır bir yenilgiyle ayrılmış, Ardahan, Kars ve Erzurum'da askerle beraber halkın dillere destan direnişine rağmen, Rumeli'de olduğu gibi buraları da Rusların eline geçmiştir (Çizim 4). 1807'den beri ele geçirip Anadolu kapısını açarak Akdeniz'e ulaşmayı amaçlayan Rusya, karşısında kilit olarak gördüğü Kars ve çevresini nihayet alabilmiş, bölge halkı içinde o meşhur "Kırk Yıllık Kara Günler" başlamıştır<sup>54</sup>. Ardahan'da Gölebert Tepesi'nde bulunan Emiroğlu Tabyası, Kars'ta Zivin Köyü'nün batısında ki Horum Tepesi Toprak Tabyaları, Kanlı ve Tahmasp Tabyaları, Erzurum'da Aziziye Tabyaları ile Edirne'de Hıdırlık Tabyası, Kıyık Tabyası, Kestanelik Tabyası boğaz boğaza kanlı çarpışmalarla, "Nene hatunların", "Deli Fatmaların", ölümsüzleştiği birer abide olarak tarihe geçmiştirlerdir.

1828-1829 Osmanlı-Rus savaşlarında Kars ve Erzurum'da bulunan savunma istihkamların yetersiz olması, teknik donanım bakımından da zayıf kalması, devlet yöneticilerini yeni önlemler almaya sevk etmiştir. 1868 – 1877 yılları arasında Doğu Anadolu Bölgesi ile batıda Balkanlar ve Trakya'da var olan eski tabyalar onarılmış, Mevcut tabyaların yanı sıra yenileri yapılarak savunma sistemleri kuvvetlendirilmiştir<sup>55</sup>.

Genellikle askeri amaç ve kaygılar ön planda tutularak inşa edilen tabyalarda, mimari zevk ve estetikten daha çok, savunmasını yapacakları alanın yerleşim yerlerinin özellikleri ve şartları, yapıların planlanıp şekillendirilmelerinde etkili olmuştur.

Tabya mimarisinde, diğer savunma yapıları kalelerin mimarisindeki gibi, temel hedef sağlamlık ve kullanım amaçlı olduğu için, estetik tasarım ve tezyini donanım endişesi, hep ikinci planda tutulmuştur. Bir tabyanın planlanmasında ve inşa edilmesinde etkili olan faktör, yapının mimarının hayal gücünü göstermesi çabası, üslup endişesi veya daha önceki dönemlerde yapılan bir tabyanın etkisi değildir. Tabya mimarisi ve planlamasında etkili olan faktör, yapının kurulacağı alanın stratejik önemi ve bu alanın savunulması için en mükemmel biçimde hazırlanması olanaklarının araştırılması endişesidir<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> F. Kırzioğlu, *1855 Kars Zaferi...*, 43.

<sup>55</sup> Gazi Ahmet Muhtar Paşa, *Anılar Sergüzeştî Hayatım II*, (Haz. N. A. Bayır – Y. Demirel) İstanbul 1996, 11 - 12

<sup>56</sup> Von Klevich, Tabiye, *a.g.e.*, 14; Von Gagern, *Tabiye Notları*, Askeri Harp Akademileri Komutanlığı, İstanbul 1938; Albay Mehmet Cengiz V.D., *İstihkamların Tarihçesi*, Kara Kuvvetleri Komutanlığı, İzmir İstihkam Okulu Yayını, İzmir 2005, 215.

Tabyaların planlanmasında ve inşa edilmesinde, yapının kurulacağı alanın (tepe, boğaz vs) yeri, derinlik ve genişliği, kontrol altına alabileceği stratejik mevkinin durumu en önemli etkindir<sup>57</sup>. 16.yüzyıldan itibaren sürekli bir gelişim içerisinde bulunan tabya mimarisinde, inşa edilen her tabya grubu yapısı, plan ve mimari özellikler bakımından genelde bir birlerini tekrar etmemişlerdir<sup>58</sup>. İnşa edilen her tabya yapısı, kurulduğu alanın yerleşim özelliklerine göre planlanıp şekillendirilmiştir. Genelde şehir merkezini çevreleyen dağ ve tepelerin üzerine kurulan tabyalar, ağırlıklı olarak dairevi, **yarım ay (hilal)**, **yay** ve **“u”** şeklinde bir planlamayla yapılmıştır. Tepelerin zirvesine kurulan tabyalar genelde dairevi bir planla, daha aşağılara kurulanlar ise, hafif içbükey ve yan kanatları kısa bir yay formunda şekillendirilmiştir.

**Ardahan Tabyaları**; üç plan grubuna göre düzenlenmişlerdir. Bunlardan **Ramazanoğlu Tabyası**, kurulduğu tepenin zirvesine göre, güney- kuzey doğrultusunda, Büyük bir “U” şemasında planlanmıştır<sup>59</sup>. **Ardahan Tabyaları**’nın en büyüğü **Emiroğlu Tabyası**, **Gölebert Tepeleri**’nin zirvesinde, yine tepenin şekline göre konuşlandırılmıştır. Tepenin iki yüzüne yayılan tabya, büyük bir kareyi oluşturan iki dikdörtgen bölüm şeklinde planlanmıştır. **Kars Tabyaları**, 1720 yılından itibaren yapılmaya başladıkları için kendi içlerinde çok farklı plan özellikleri göstermektedirler. Şehir içinde ve şehrin etrafındaki tepeler üzerine farklı dönemlerde kurulan **Kars Tabyaları**, genel olarak dört ana plan özelliğindedirler. Erzurum Tabyaları, yüksek ve sivri tepeler üzerinde kuruldukları için genellikle dairevi bir plan şemasında düzenlenmişlerdir. İçlerinde azda olsa daha az sarp ve yayvan tepeler üzerine kurulan diğer tabyalar, hafif içbükey bir kavis çizen, yan kanatları kısa yay şeklinde inşa edilmişlerdir. **Erzurum Tabyaları**’nın birinci gruba girenlerini **“hilal”**, ikinci gruba girenleri ise **“yay tabya”** olarak tanımlamak mümkündür<sup>60</sup>.

**Edirne, Gelibolu Yarımadası ve Çanakkale’de** bulunan tabyaları daha çok “yay tabya” diye tanımladığımız tabyalar grubuna sokabiliriz. Bu bölgelerdeki tabyaların kurulduğu alanlar, alçak tepeler ve düz sırtlar oldukları için böyle bir planlamaya gidilmiştir. Tabyalar, hangi plan şemasında düzenlenirse düzenlensin veya inşa edilsin, genelde ön cepeleri düşmanın geliş yönünün tam tersine (iç

<sup>57</sup> Albay Mehmet Cengiz V.D., *a.g.e.*, 216; J. Keagan, *a.g.e.*, 16-17.

<sup>58</sup> J. Keagan, *a.g.e.*, 32.

<sup>59</sup> H.Gündoğdu V.D., *Kaleler ve Kuleler*....., 223

<sup>60</sup> Nusret Çam, *Erzurum Tabyaları*, Ankara 1993, 164.

avluya) doğru bakmaktadır<sup>61</sup>. Üzerleri kalın toprak tabakasıyla örtülen tabyalar, yan yana dizilen çeşitli birimlerin (koğuş odaları, topçu ve makineli tüfek yuvaları ve değişik boyutlarda bonetler, koruganlar) birleşmesinden oluşmaktadırlar<sup>62</sup>. Askerlerin bir arada toplanıp eğitim ve çeşitli aktivitelerin yapıldığı avlunun etrafına, belirli bir plan şemasına göre sıralanan koğuş, revir, cephanelik, erzak deposu ve savunma mevzileri normal bir tabyayı meydana getirmektedir<sup>63</sup>.

Büyük avluların ortasında, su ihtiyacına yönelik kar ve su kuyuları ile farklı boyutlarda erzak depoları da avlunun yeraltına inşa edilmişlerdir<sup>64</sup>. Genellikle akarsu getirilmesi zor olan tabyaların avlularına açılan sarnıç veya kar kuyuların yeraltında kalan kısımları kare planlıdır. Zemin üzerinde, bir metre kadar yükseklikte bileziklerle dışa taşırılan kuyuların üzerleri, yuvarlak kapaklarla kapatılmıştır. **Karadağ Tabyası**'nın sarnıç ve su kuyularının bilezik kısımları hala mevcuttur. **Kanlı Tabya**'nın kar kuyularının üzerleri bugün beton kapaklarla kapatılarak izole edilmiştir. Tabyalı tahkimatların su kuyuları genellikle toprak altına, kare plan şemasında inşa edilirler. Kuyuların içleri, düzgün kesme blok taşlarla kaplanıp, taşların araları betonla sıvanarak, suyun uzun süreli muhafazası sağlanmıştır.

Bu uygulamayı, **Çakmak, Kanlı, Karadağ, Arap, Veli Paşa ve Süvari** tabyalarında görmekteyiz. **Ardahan ve Kars Tabyaları**'nın bir kısmında (hilal) biçimindeki, **Hafız Hakkı Paşa, Gaziler, Fevzi Paşa ve Cenup tabyalarının** ortasında ya da hilalin kollarının ucunda, diğer birimlerden farklı şekilde düzenlenmiş, bazen iki katlı olan karargâh binaları vardır. **Erzurum**'da bulunan **Sivişli, Palandöken, İlave ve Höyükler Tabyaları**<sup>65</sup> ile, **Çanakkale-Gelibolu Yarımadasındaki Mecidiye ve Değirmen Burnu Tabyaları**'ndaki karargah odaları, benzer bir uygulamaya sahiptirler.

**Tabyaları meydana getiren önemli bir yapı grubu da bonetler ve koruganlardır.** Özellikle **Gelibolu Yarımadası, Ege kıyısı (İzmir ve Çevresi) ve Balkanlar**'daki tabyaların büyük bir bölümü bonetler ve koruganlar sistemine göre planlanmışlardır. **Kars ve Ardahan Tabyaları**'nın bazıları bonet ve korugan ağırlıklı

<sup>61</sup> İsmail Berkok, **Tabya Dersleri**, Askeri Akademiler Komutanlığı Yayını, İstanbul 1938, 7-8; Nusret Çam, **a.g.e.**, 6.

<sup>62</sup> Nusret Çam, **a.g.e.**, 7.

<sup>63</sup> Emin Fuad, **İstihkam Notları**, İstanbul harp Akademisi Matbaası, İstanbul 1928, 181; Von Klevich, **a.g.e.**, 14-15.

<sup>64</sup> Nusret Çam, **a.g.e.**, 166.

<sup>65</sup> Nusret Çam, **a.g.e.**, 64, 83, 120, 134.

inşa edilmişlerdir. **Kars Kanlı Tabya**'yı çevreleyen doğal yükselti arazinin dört köşesine, büyük birer korugan yapılmış, koruganların arasına toprak mevziler ve iki tanede bonet yerleştirilmiştir.

**Topçu odaları ve makineli tüfek yuvaları**, tabyaların önemli yapı elemanlarıdır. Tabyalarda kışla, karargâh, revir, hendek gibi birimlerin arka cephelerine veya korugan ve bonetlerin üzerlerine ikinci kat şeklinde yapılan topçu odası ile makineli tüfek yuvalarına, içten ve dıştan merdivenlerle ulaşılmaktaydı. **Çanakkale Tabyalarında** ve **Erzurum Tabyalarında**, topçu odaları genelde, kışla ve diğer merkezi birimlerin ikinci katına kurulmuşlardır. Bu uygulamaya en güzel örnek, **Erzurum Palandöken Bir ve İki Numaralı Aziziye, Tafta, Sivişli, Uzunahmet, Çobandede, Dolangez, İlave** ve **Mecidiye Tabyaları**'nın arka cephelerinden ve iç hücrelerinden açılan merdivenlerle çıkılan topçu odalarını örnek verebiliriz<sup>66</sup>.

1863-1874 yıllarında, **İkinci Anadolu İstihkamâtı Komisyonu** tarafından yeni planlanan tabyalarla beraber, eski sistemdeki diğer tabyaların topçu birimlerinin yerleşmesi için müstakil topçu odaları yaptırılmıştır<sup>67</sup>. **Kars ve Ardahan Tabyalarının** topçu odaları, genelde yapıların bulunduğu alanın dört yönüne hâkim olacak vaziyette konuşlandırılmıştır. Topçu odalarının yanlarına 1863-1874 yıllarında itibaren makineli tüfek yuvaları da eklenerek tabya savunması iyice güçlendirilmiştir. **Ardahan Ramazanoğlu, Emiroğlu, Senger ve Kaz Tepesi, Kars'ta ise Çakmak Tepesi**, doğu ve batı kışla içerisinde kalan tabyalarla **Çukur, Laz ve Cenup** tabyalarının kışla ve karargâh binalarının yanı başına topçu odaları kurulmuştur. **Erzurum Sivişli, Uzunahmet, İlave, Büyük ve Küçük Palandöken** tabyalarının topçu odaları, kışla binalarının alt ve üst katlarına bitişik yerleştirilmiştir. **Çanakkale Tabyalarında** ise topçu odaları, bonetlerle beraber, kışla ve karargâh binalarından ayrı bölümlerde konuşlandırılmıştır. **Çanakkale Tabyalarının** topçu odaları, **Anadolu**'da bulunan örneklerden geniştir.

**Tabyalı tahkimatın arka planında yer almasına rağmen önemli bir unsuru da yapıların etrafını kuşatan hendek ve hendeğe bağlı savunma mevzileridir.** Hendekler; tabyaların savunulmasında, piyade erlerinin düşman askerini karşılayacağı ve boğaz boğaza geçecek çarpışmaların son aşamasının olduğu yerlerdir. Savunma savaşını yapacak piyade erleri için önemli bir mevzii ve siper olan

<sup>66</sup> Nusret Çam; *a.g.e.*, 165.

<sup>67</sup> Nusret Çam, *a.g.e.*, 187

hendekler, saldırıyı gerçekleştiren askerler içinde, büyük bir tuzaktır. Hendekli tahkimat, **Ardahan** ve **Kars Tabyalarında** önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle **Kars**'ta bulunan **Çakmak Doğu Kışla** tabyalarının etrafını dolanan, meşhur "**İngiliz Hattı**" hendeği, büyüklük, gelişim ve donanım bakımından, diğer bölgelerde ki tabyaların hendeklerinden daha ileridir.

**Ardahan** ve **Kars** tabyalarının çevreleri, yapıların plan şemalarına uygun olarak, "hılal", "yay", ve "U" biçiminde düzenlenmiş, bazı hendeklerin önemli yerlerine, düşmanı yayılım ateşi altında tutabilmek için mazgallı siperliklerle, toprak sütreler konuşlandırılmıştır. **Çanakkale Tabyalarından Rumeli Hamidiye** ve **Rumeli Mecidiye, Namazgâh, Yıldız ve Domuzdere Tabyalarının** hendeklerinin etrafında da mazgallı siperlikler ve makineli tüfek yuvalarıyla desteklenen savunma mevzileri vardır<sup>68</sup>. **Erzurum Tabyaları**'nın hendeklerini koruyan mazgallı siperliklerden başka **Palandöken, Sivişli, Ağzıaçık, Toparlık, Dolangez ve Uzunahmet Tabyaları**'nın hendeklerini korumaya yönelik pusu odaları yapılmıştır<sup>69</sup>.

**Hendeklerle yapılar arasında bağlantı sağlayan tünel ve koridor mimarisi, tabya inşaatlarında sıkça kullanılmıştır.** Savaş sanatının en eski ve vazgeçilmez uygulamalarından bir tanesi de savunma hendekleridir. Şehirlerin, kalelerin ve önemli mevkiilerin etrafına açılan, derin ve geniş çukurlardan meydana gelen hendekler, yapılış amaçlarına göre ya mazgallı siperliklerle takviye edilerek veya içleri suyla doldurularak savunmada kullanılmıştır<sup>70</sup>. Savaş kültüründe ve silahlardaki gelişmeye paralel ortaya çıkan tabyalı tahkimatla beraber, hendek mimarisinde de değişimler olmuştur. **Kars'ın Karadağ** ve **Tahmasp Tepeleri** üzerinde bulunan **Karadağ, Arap, İsimsiz, Kerim Paşa, Laz ve Kayabaşı Tabyalarını** birbirlerine bağlayan, çok uzun ve geniş bir alana yayılmış "**Kırk Tüneller**" diye adlandırılan muazzam bir tünel sistemi mevcuttur. Diğer tabyalarda da kısa aralıklarla bağlantıları sağlayan küçük tüneller vardır. **Kanlı Tabya**'nın koruganlar arasındaki bağlantı tüneli, **Çakmak** ve **Veli Paşa Tabyalarının** hendekle kışla binaları bağlantılarında kullanılan tüneller, **Çukur Tabyası** ile **İngiliz Hattı** bölgesi arasındaki tünel sistemi verebileceğimiz önemli örneklerdir. **Erzurum Bir, İki ve Üç Numaralı Aziziye Tabyaları**'nı

<sup>68</sup> Ramazan Eren, **Çanakkale ve Yöresi Türk Devri Eserleri**, Çanakkale 1990, 204; M. İrdesel, **Gelibolu ve Yöresi Tarihi**, İstanbul 1994.,195.

<sup>69</sup> Nusret Çam; **a.g.e.**, 166.

<sup>70</sup> N. Sevgen, **Anadolu Kaleleri**, Ankara 1959, 6.

birbirlerine ulaştıran hendek ve tünel sistemi de önemli bir örnektir<sup>71</sup>. **Gelibolu Yarımadası ve Boğazlar** bölgesi tabyalarının etrafını, **Ardahan** ve **Kars**'ta ki tabyalarda olduğu gibi büyük hendekler kuşatmamaktadır. Batı Anadolu tabyalarının da benzer bir savunma hendeğiyle, yani derin kazılmış, toprak ve kalın kütüklerle desteklenmiş mevzilerle donatıldığını görmekteyiz. **Afyon Kocatepe istihkâmları, Kütahya ve Bilecik istihkâmları** da böyle basit kurgulu hendek mevzilerle savunulmuştur.

**Erzurum Tabyalarının** genelinde, **Kars** ve **Ardahan Tabyalarının** hendek sistemini görebilmekteyiz. **Büyük ve Küçük Palandöken, Uzunahmet, İlave ve Mecidiye** tabyalarının hendeklerinin bir kısmı hala ayaktadır. **Erzurum Tabyalarının** hendekleri, duvar ve inşa sistemleri sade ve basit kurgulu olup, **Kars** örneğindeki gibi, kesme taş malzemeyle örölmüş duvarları yoktur.

**Topçu Odaları:** Ateşli silahlarla özellikle uzun menzilli olan silahlarla kentin ya da bir bölgenin savunulması, önceleri kale burçlarına konulan toplarla yapılyorken, tabyalı tahkimatın gelişmesi ile farklı yöntemler geliştirilmiştir. Erken dönem tabyalı tahkimatların savunulmasında kullanılan top silahları, tabyanın belirli noktalarına, merkez binalardan uzakta toprak mevziler içine konularak yapılmaktaydı. Etrafı toprak yığınları ile takviye edilmiş mevzi içerisine konulan toplar ve bunları kullanan askerler için gerekli cephane ve erzakın korunması için herhangi bir oda bulunmamaktaydı. Bu durum topların seri olarak ateş etmesinde ve askerinin nöbet değiştirmesinde, zaman kaybına yol açmakta ve düşman ateşi karşısında askerinin isabet almasına yol açmaktaydı

1863-1874 yıllarında, **İkinci Anadolu İstihkamatı Komisyonu** tarafından yeni planlanan tabyalarla beraber, eski sistemdeki diğer tabyaların topçu birimlerinin yerleşmesi için müstakil topçu odaları yaptırılmıştır<sup>72</sup>. **Kars ve Ardahan Tabyalarının** topçu odaları, genelde yapıların bulunduğu alanın dört yönüne hâkim olacak vaziyette konuşlandırılmıştır. Topçu odalarının yanlarına 1863-1874 yıllarında itibaren makineli tüfek yuvaları da eklenerek tabya savunması iyice güçlendirilmiştir. **Ardahan Ramazanoğlu, Emiroğlu, Senger ve Kaz Tepesi, Kars'ta ise Çakmak Tepesi,** doğu ve batı kışla içerisinded kalan tabyalarla **Çukur, Laz ve Cenup** tabyalarının kışla ve karargâh binalarının yanı başına topçu odaları kurulmuştur.

<sup>71</sup> Nusret Çam, *a.g.e.*, 165.

<sup>72</sup> Nusret Çam, *a.g.e.*, 187

**Erzurum Sivişli, Uzunahmet, İlave, Büyük ve Küçük Palandöken** tabyalarının topçu odaları, kışla binalarının alt ve üst katlarına bitişik yerleştirilmiştir. **Çanakkale Tabyalarında** ise topçu odaları, bonetlerle beraber, kışla ve karargâh binalarından ayrı bölümlerde konuşlandırılmıştır. **Çanakkale ve Edirne Tabyalarının** topçu odaları, **Anadolu**'da bulunan örneklerden geniştir.

**Osmanlı**'nın doğu sınırlarındaki İran tehdidinin azalması sonrasında, daha büyük bir tehlike olan Rus saldırılarının başlamasıyla, hem **Kars** ve **Ardahan**'da hem de **Erzurum** kentinde, Avrupai tarzda, önemli istihkâmlar yapılmıştır. **Erzurum** şehir merkezini çevreleyen, dış surları destekleyen toprak tahkimatı, daha da geliştirilerek, şehrin etrafını kuşatan dağ ve tepelerin üzerine kurulmaya başlanmış, bu uygulama **Kars** ve çevresinde de devam ettirilmiştir. **Kars** ve **Erzurum** Tabyalarının 1800-1855 yılları arasında yapılan örneklerinde, komple savunma anlayışından uzak bir askeri kışla düşüncesi hakimdir. İnşa edilen tabyalar, askeri kışla görevine göre planlandığı için, tabyaların topçu mevzileri ve savunma hendekleri, biraz daha uzak bölgelere kurularak ileri bir savunma kordonu oluşturulmak istenmiştir. Bu dönem tabyalardaki en önemli savunma silahı olan topçu bataryaları için bağımsız topçu odası uygulaması, sık görülmemektedir.

1860-1876 yılları arasında yapılan tabyalar, biraz daha geliştirilmiş, dönemin Avrupai özelliklerine göre düzenlenmişlerdir. Bu dönemde ve sonrasında yapılan tabyaların kışla-karargâh binalarıyla topçu odaları ve mevzileri, birbirleriyle daha yakınlaştırılmış, hatta bazılarının üst katlarına bile topçu odaları konulmuştur (**Erzurum Palandöken** ve **Mecidiye, Çanakkale**'de **Hamidiye, Mecidiye** ve **Namazgâh** Tabyalarında olduğu gibi). Tabyaların üst katlarına topçu odaları ve mevzileri konulunca, Yapıların zaten kalın olan duvar ve tonozlu üst örtüleri, bir kat daha kalınlaştırılmış ve sağlam bir savunma mekanizması kurulmuştur.

**Kışla ve Karargâh Binaları:** Tabyalı tahkimatların merkezini ve önemli bölümünü teşkil eden kışla ve karargâh binaları, dikdörtgen, yay ve hilal biçimindeki plan üzerinde, yan yana sıralanan hücrelerden oluşmaktadır. **Ardahan** ve **Kars** tabyalarının kışla ve karargâh odaları, ortalama 4-5 m. genişlik ve 8-12 m. uzunluğa sahiptirler. Genelde dikdörtgen ve kareye yakın plan şeklindeki odaların köşe ve birleşme noktalarında bulunan diğer hücreleri, üçgen veya çokgen formdadır (**Kerim Paşa Tabyası**'nın hücrelerini örnek verebiliriz). Savaş sırasında kullanılan tabyaların idare edilmesinde, kumanda merkezi olarak kullanılan karargâh binalarının vazgeçilmez bir önemi vardır. Karargâh binalarına, bu önemli konumlarından dolayı



hemen hemen tüm tabyalarda ya kışla binasına bağımlı ortak biçimde, ya da kışla binalarından müstakil olarak yer verilmiştir. Bazı tabyalarda karargâh odaları, kışla hücrelerinin merkezinde yani orta bölümünde, bazılarında kenar cephelerinde binanın uç merkezlerinde yer almaktadır.

Bir tabya içinde bulunan normal karargâh binası, geniş ölçülerde bir veya iki oda, fırın, mutfak, hamam ve halvetlerden oluşmaktadır (temizlik hücreleri tuvalet vs). Karargâh içerisinde bulunan büyük odaların, giriş çıkışını sağlayan kapısı özeldir. Tabya komutasında bulunan subayların kaldığı karargâh odaları, döşemesi, ısıtılması ile diğer hücrelerden daha özelliğindedir. Karargâh içerisinde bulunan diğer küçük odalar, birbirlerine küçük bir ara geçitle bağlanmaktadır. Bu küçük odalarda diğer küçük rütbeli subayların kaldığı koğuşlardır.

**Tabyaların kışla ve karargâh binaları, çekirdek yapıyı oluşturdukları için,** mimari özelliklerdeki gelişimi buralarda rahatlıkla izlemek mümkündür. Tek veya çok katlı kışla-karargâh binalarının odalarının arka ve yan cephe duvarları, ortalama bir buçuk metre kalınlığındadır. İç avluya bakan ön cephe duvarları, düşman ateşiyle direk karşılaşmadığı için, diğer duvarlardan daha ince ve ortalama bir metre kalınlığındadır. Kışla-karargâh odalarının üzerleri genelde hafif sivri, bazen de hafif yuvarlak beşik tonozlarla örtülmüştür. Hafif sivri ya da yuvarlak beşik tonoz örtüsünün yapımı, az kavisli diğer tonoz örtülerinden, daha kolay ve sağlamdır. Sağlık ve güvenliğin birinci derecede önemli olduğu tabya mimarisinde, inşaatında çabuk bitirilmesi gerekliliği nedeniyle, beşik tonoz örtüsü öncelikli tercihler arasında yer almıştır. Bazı tabyalarda, köşelerde kalan, üçgen veya çokgen hücrelerin üzerinin örtülmesinde azda olsa farklı tonoz örtüleri (kubbe, yıldız tonoz, manastır tonozu vs) kullanılmıştır. Tonoz örtülerinin kalınlığı ortalama 0.80 m. ile bir metre arasında değişmektedir. Tonozlar dıştan yine kalın bir toprak tabakasıyla kaplanarak, dönemlerinin güçlü silahı top mermilerine karşı dayanıklı hale getirilmiştir.

**Pusu Odaları:** 1863-1874 dönemi ve sonrasında yapılan diğer bir savunma unsuru da pusu odalarıdır. Tabyaların bulunduğu alanı, hendeği ve düşmanın geliş yönünü kontrol altında tutabilmek, top atışlarının devre dışı kaldığı, düşmanın karşılandığı, göğüs göğse çarpışmaların yapıldığı son noktalar olarak tasarlanmış birimlerdir<sup>73</sup>. Düşman tarafından yapılacak piyade ve süvari saldırısını durdurmak

<sup>73</sup> Genel Kurmay Başkanlığı Kara Kuvvetleri Komutanlığı, *İngilizce-Türkçe Askeri Terimler Sözlüğü*, Ankara 2001, 337.

amacıyla yapılan pusu odaları, iki gruba ayrılırlar. Birinci grup; mazgallı siperlikli, içinde askerlerin rahatça kalabileceği odalardan oluşmaktadır (**Çakmak ve Arap Tabyası**'nın hendeklerine bakan, küçük kare ve mazgal pencereci odaları gibi). İkinci grup ise yan yana kazılmış derin toprak mevzilerdir. Bu tip pusu yerleri daha çok düşman piyadesi ve süvarisini, tabyanın birkaç yüz metre ilerisinde karşılamak için tasarlanmıştır. Buna en güzel örnek, **Ardahan Emiroğlu Tabyası**'nın doğu cephesindeki iki yüz metre uzunluğundaki mevzi yatakları ile **Kars-Yahnılar Tepesi** mevzilerini verebiliriz (Resim 381, 382). **Çanakkale Tabyalarının** çevresi de böyle derin, hendek görünümü pusu mevzileriyle kuşatılmıştır. Pusu odaları, tabya girişlerine ve hendeğin etrafına yerleştirilirken, çok ince hesaplamalar yapılarak tanzim edilmiştir. Bazı büyük tabyalarda birden fazla pusu odası olduğu için, askerlerin birbirlerini kaza kurşunuyla vurmalarını engellemek amacıyla, mazgal delikleri ve atış pencereleri farklı açılarla yerleştirilmiştir. Pusu odalarının gelişmiş örneklerini, **Erzurum ve Çanakkale Tabyalarında** görebilmekteyiz.

**Hamam ve Diğer Temizlik Birimleri:** Tabyaların diğer önemli bir grubu da hamam ve diğer temizlik odalarıdır. Askerlerin banyo ve temizlik ihtiyaçları ile çamaşırlarının yıkanmaları için, tabyaların mutfak kısmına yakın bir yere, hamam-banyo odaları ile çamaşırhaneler konulmuştur. Hamam ve çamaşırhanelerin mutfakla bir arada tasarlanmasının asıl nedeni, ısı kaybının önlenmesi ve suyun ortak kullanılmasıdır. Banyo yapmak ve çamaşır yıkamak için ısıtılan sıcak sudan mutfaklarda da faydalanıldığı için bu birimler bir birlerine yakın yapılmıştır.

**Erzurum Tabyalarının** tuvaletleri, **Kars ve Ardahan Tabyalarında** olduğu gibi, genelde kışların içerisine alınmıştır. **Mecidiye Tabyası**'nın tuvaletleri, yapının ön cephesinin kuzey ve güney duvarlarına bitişik, ek birimler olarak peş peşe sıralanmışlardır<sup>74</sup>. **Aziziye Tabyası**'nda tuvaletler kışla binasının içerisindedir<sup>75</sup>. **Büyük Kiremitlik Tabyası**'nın Tuvaletleri, diğer mutfak, hamam ve çamaşırhanenin de içinde olduğu müstakil bina içerisindedirler. **Küçük Palandöken Tabyası**'nın tuvaletleri, karargâh binasının kuzeydoğu köşesindeki girintide "L" biçiminde sıralanmaktadır<sup>76</sup>. **Çanakkale** ve diğer **Batı Anadolu Tabyalarında** ise tuvaletler, Kışla ve karargah binalarından bağımsız ve biraz daha dışarıda yer almaktadırlar.

<sup>74</sup> Nusret Çam, *a.g.e.*, 196.

<sup>75</sup> Nusret Çam, *a.g.e.*, 196: T. Aşıroğlu, "Aziziye Tabyaları" *Tarih Yolunda Erzurum*, III, Erzurum, 1983, 10.

<sup>76</sup> Nusret Çam, *a.g.e.*, 196.

Bölgenin sıcak iklimi, tuvaletlerin tabyaların dış kısımlarında yapılmasında önemli etkindir. Çünkü tabyalarda yeterli kanalizasyon atık su sistemi yapılmadığı için, sıcak havanın etkisiyle meydana gelebilecek kötü kokular, tuvaletlerin uzakta olması nedeniyle tabyalardan uzaklaştırılmış olacaktır.

**Fırın ve Mutfak Birimleri:** Tabyalı tahkimatların bir başka yapı grubunu mutfak ve fırınları oluşturmaktadır. Her büyük ve müstakil tabyada kesinlikle bulunan, askerin yemek ve ekmek ihtiyacının karşılandığı mutfak ve fırınlar, kışla ve karargâh binalarının içerisinde yer almaktadırlar. Şehir merkezinden çok uzakta, yüksek tepe ve dağlar üzerinde kurulan tabyalarda barınan yüzlerce askere ekmek ve yemeğin her öğün götürülmesi imkânsız bir iş olduğu için, mutfak ve fırınlar ek bir birim olarak tabyalara eklenmiştir. **Kars ve Ardahan Tabyalarının** birçoğunda olduğunu sandığımız mutfak ve fırınlardan günümüze bir iki örnek gelmiştir.

**Erzurum Tabyalarının** mutfak ve fırınları, genelde kışla binalarından ayrı, bağımsız birimler halinde tasarlanmıştır<sup>77</sup>. **Büyük ve Küçük Palandöken** tabyalarında, mutfak avlunun ortasındaki karargâh binasının sol kısmına yerleştirilmiştir. **Büyük Kiremitlik Tabyası**'nın mutfağı, avlusunun doğusundaki müstakil binanın içindedir. **Yine Erzurum tabyalarından İlave ve Uzunahmet** tabyalarının avlu girişinin iki yanına fırın ve mutfak odaları kurulmuştur<sup>78</sup>. **Çanakkale Tabyalarında** ise, mutfak ve fırın birlikte, aynı oda içerisinde yer almaktadır. **Namazgâh, Ertuğrul, Kayalık Tepe ve Domuz Dere** tabyalarının karargâh binasının içerisindeki mutfak ve fırın odaları, birer hücre biçimindedirler. Diğer **Hamidiye ve Mecidiye** tabyalarının birbirlerine yakın olması nedeniyle, mutfak ve fırınları ortak kullanılmıştır. Hamam, mutfak ve fırınların ısıtma ve havalandırma sistemleri, kışla ve karargâh binalarının sistemleriyle ortak kullanılmıştır. Böylelikle hem ısı tasarrufu hem de zor bulunan yakacaktan tasarruf edilmiştir. Mutfakların yemek pişirilen ocakları, tandırlardan günümüze kalan olmamıştır. Tabyaların son dönemlerinde, içleri doldurulan tandırlarının yerine, şömine benzeri ocak nişleri kullanılmıştır

**Isıtma ve Havalandırma Sistemleri:** Soğuk bir iklim kuşağı üzerinde bulunan, **Kars ve Ardahan** tabyalarının kışla - karargâh binalarının ısıtılması ve ısı sistemleri de önemlidir. 1828 ve sonrası yıllarda yapılan **Kars Tabyalarının** ısıtılması, Odaların duvarlarında açılan ocak nişleri, havalandırma delikleri ve

<sup>77</sup> Nusret Çam, a.g.e., 194.

<sup>78</sup> Nusret Çam, a.g.e., 194.

bacaların bir arada kullanıldığı, klasik ısıtma sistemiyle yapılmıştır. 1877-1878 Osmanlı - Rus savaşıdan sonra, Rusların işgali altında kalan bölge tabyaları, Baltık mimarisine özgü “**Peç**” sistemiyle ısıtılmış, Cumhuriyet döneminde ise, askeriye tarafından kullanılan tabyalar, soba istemiyle ısıtılmıştır. **Erzurum Tabyalarının** kışla ve karargâh odalarında da rastlamaktayız (**Küçük Kiremitlik, Sivişli ve Dolangez** tabyalarında olduğu gibi)<sup>79</sup>. Duvarlarda açılan bu küçük kare delikler, dış cepheden başlayarak, duvarların içinden bütün birimlere kanallar sistemiyle aktarılmakta ve birbirleriyle bağlanmaktadır. Odaların ocak nişlerinde yanan ateşin yanması için gerekli havayı getirmesinin yanında, ısınan havanın diğer birimlere aktarılmasını da sağlamaktadır. **Çanakkale ve Edirne tabyalarında** ısıtma normal ocak nişleri ile yapılmıştır. Tabyaların havalandırılması ve ısıtılmasında bacalarda önemli bir yer tutmaktadırlar. Tabyaların büyük bir kısmı, dikdörtgen planlı, kesme taş malzemeyle örülü bacalarla, bir kısmı da bir-bir buçuk metre yükseklikte geniş yuvarlak bacalarla donatılmıştır.

**Malzeme:** Tabyaların inşaatında kullanılan malzemelerin başında taş gelmektedir. **Ardahan ve Kars**, taş malzemenin kolayca temin edilebileceği jeolojik bir coğrafyaya sahiptirler. Birde tabyalar genelde tepe ve dağlar üzerine kuruldukları için, sıkıntı çekilmeden, kolayca temin edilen taş, hem işlenerek hem de işlenmeden bolca yapılarda kullanılmıştır. Taşın sağlam olması, temininin kolay olması, taş tabyalarda kullanılan bir numaralı malzeme haline getirmektedir. Tabyaların; taşıyıcı unsurları, duvarları, topçu ve pusu odaları, bonet ve koruganları, makineli tüfek yuvaları ve hendeklerinin cephe kaplamaları, genelde taş malzeme ağırlıklı yapılmaktadır. Genellikle içte moloz yığma taşla örülen duvar ve taşıma unsurları, dıştan düzgün kesme taşlarla kaplanmıştır.

Yapıların tonozları ve dış üst örtüleri tuğla-toprak malzeme ortak kullanılarak kapatılmıştır. Yapıların düşmanın geliş yönündeki cepheleri, koruganları, bonet ve diğer savunma birimlerinin, top atışına maruz kalacak yerleri, 3-4 metre kalınlığında toprak tabakasıyla kapatılmıştır. **Kars Tabyalarının** hendekleri, (**Karadağ, Arap, Çakmak** doğu kışla tabyaları hendeği-**İngiliz Hattı**- ve **Çukur** tabyalarının) düzgün kesme taşla kaplanmıştır. **Erzurum Tabyalarının** birçoğu yine taş malzeme ağırlıklı olarak inşa edilmiştir. Taşın yanı sıra yapılarda tuğla ve toprak malzeme bolca

---

<sup>79</sup> Nusret Çam, *a.g.e.*, 180.

kullanılmıştır. **Çanakkale ve Edirne Tabyaları**, taş malzemeyle beraber toprak ve ahşap birlikte kullanılarak yapılmışlardır.

**Kars ve Ardahan Tabyalarında**, azda olsa ahşap malzeme kullanılmıştır. Kışla ve karargah odalarında, zemin kaplamalarının bir kısmı ile, duvarlara konulan askılıklar ve diğer küçük ayrıntılarda (kapı ve pencere kanatlarında) ahşap malzemeye yer verilmiştir. Tabyaların duvar örgülerinde taş malzeme, çoğu zaman horasan harcı ile birlikte karıştırılarak örülmüştür. **Kars, Ardahan ve Erzurum** tabyalarında duvarların örülmesinde kaynaştırma aracı olarak kullanılan horasan harcı, yapılaraya ayrı bir dayanıklılık katmaktadır.

**Sonuç olarak** 17. yüzyılın sonlarına kadar savunma stratejisi gütmeyen, en iyi savunmanın güçlü bir ordu ile yapılan saldırı olduğuna inanan ve her yönüyle gelişmiş mükemmel bir ordu sistemi kuran Osmanlı İmparatorluğu, 1699 Karlofça Antlaşmasıyla ilk kez toprak kaybetmiştir. Karlofça Antlaşması ile gerileme dönemine giren Osmanlı İmparatorluğu, eski gücünü de kaybetmeye başlamış ve bir çöküşü yaşamaya başlamıştır. Özellikle doğu sınırlarını tehdit eden İran Devleti ve kuzeyde gittikçe güçlenen Rusya İmparatorluğu, Osmanlı Devleti'ne karşı yayılcı bir siyaset gütmüşlerdir.

Osmanlı İmparatorluğu bu çöküşü yaşarken, Avrupa devletlerinin askeri ve teknolojik alanlardaki gelişme ve yeniliklerini yakından takip edememiş, orduda ve savunma sistemlerinde gereken modernizasyonları yapamamıştır. Doğu sınırlarında İran Devleti ile olan sınır mücadelelerinde, önemli bir kayıp yaşamamasına rağmen serhat şehir konumundaki Kars'ı ve çevresini zaman zaman takviye etmiştir. Kars'ın muhtelif yerlerine tabyalı tahkimatlar yaptırmış, önceden var olan kaleleri onartarak silah ve askerle donatmıştır. Kuzey komşusu Rusya ise bu dönemlerde birliğini tamamlamış, büyük bir devlet olarak tarih sahnesine çıkmış ve Akdeniz'e doğru bir genişleme siyaseti izlemeye başlamıştır. Akdeniz'e inmesinde önündeki en büyük engel olarak gördüğü Osmanlı Devleti'ni bertaraf etmek için önce Kırım ve diğer Karadeniz sahili kentlerini ele geçirmiş ve Osmanlı'nın doğu sınırlarına gelip dayanmıştır.

Doğudaki sınırlarını koruma telaşı içine düşen Osmanlı Devleti, Erzurum ve Kars şehirlerinde, İran tehlikesine karşı yapmış olduğu istihkâmları, Rus saldırılarına karşı daha da sağlamlaştırmak ve geliştirmek için çaba harcamıştır. Osmanlı Devleti, 1728 yılından itibaren Balkanlar'da ve Doğu Anadolu'da birçok istihkâm yaptırmıştır. Ancak 1848 yılından itibaren Avrupalı subayların Osmanlı Ordusu'nda görev

almalarıyla birlikte, daha modern silah kullanımı ve savunma sistemleri kurulmaya başlanmıştır. Özellikle Doğu Anadolu şehirlerinde (Erzurum, Kars, Ardahan ve diğerleri) Avrupai özelliklerde modern donanımlı tabyalı tahkimatlar inşa edilmiş, güçlü bir savunma koridoru oluşturulmaya çalışılmıştır.

1720'li yıllardan 1880'lere kadar Osmanlı Devleti'nin hem doğu hem de batı sınırlarında, birçok tabyalı tahkimat yaptırılmış, eskileri yenilenmiştir. Erzurum tabyaları, Kars ve Ardahan tabyaları, Çanakkale tabyaları, Edirne tabyaları, Osmanlı tabya tahkimatı içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Kars tabyalı tahkimat donanımı bakımından, diğer tüm şehirlerden daha fazla istihkâma sahiptir. Günümüzde ayakta olan tabyalı tahkimatların birçoğu sağlamdır ve hala askeri amaçla kullanılmaktadır. Genelde büyük ve çok programlı kompleks yapılar formunda inşa edilen Osmanlı Tabyaları, dünya tabya mimarisi içerisinde önemli bir yer tutmaktadırlar.

Askeri mimarlık eserleri içerisinde, batılılaşmayla gelen ve İstanbul'da şehir içine kurulan modern kışlaların, taşradaki benzer uygulamaları şeklinde karşımıza çıkan tabyalar, mimari ve tezyini özellikleriyle Türk mimari tarihi içerisinde önemli bir yere sahiptirler. Tabyaların üzerinde, Baltık mimarisinden Batı Avrupa mimarisine kadar birçok inşaat ve planlama özelliğini görmek mümkündür. Bugün askeri amaçla kullanılan birkaç örneği dışında hiçbir kullanıma tabii tutulmayan tabyalar, hızla tahrip olmakta ve yok olup kaybolmaktadırlar.

Osmanlı Devleti'nin zor sıkıntılı dönemlerinde, pek çok masraf ve emekle inşa edilen ve tarihimizin dönüm noktalarını teşkil eden olayların cereyan ettiği, bu güzide eserlerimizin fiziksel ve tarihi kimliklerinin korunarak, geleceğe aktarılması çok önemlidir. Kültür ve Turizm Bakanlığı, yerel yönetimler, askeri makamlar ve üniversitelerin işbirliği çerçevesinde geliştirilecek projelerle, Milli, mahalli ve otantik kültürlerin yaşatılabileceği mekânlar biçiminde değerlendirilmesini umuyoruz. Tabyalar, İstanbul'da Anadolu ve Rumeli Hisarları, Yedikule Zindanları'nda olduğu gibi, kültürel etkinliklerin gerçekleştirileceği; geniş kitlelerin kullanabileceği yerler olarak ta değerlendirilebilir. Çalışmamızın temel unsurları olan, Türk askeri mimarisi içerisinde önemli bir yeri bulunan Anadolu tabyalarının (Çanakkale-Gelibolu Yarımadası ve Boğazlar, Ege'de İzmir, Afyon, Trakya'da Edirne, Doğu Anadolu'da Erzurum, Kars ve Ardahan tabyaları), hak ettikleri değerler ölçüsünde korunup, geleceğe aktarılması, Türk tarihi, mimarisi ve kültürü içinde hayati bir önem taşımaktadır.

## ORTA ÇAĞIN HRİSTİYANLIK ÖĞRETİSİNDE MERYEM ANA YÜCELTMESİ

Dr. Kürşat Haldun AKALIN\*

### ÖZET

*Hıristiyan geleneğinde Meryem için ilahe veya tanrıça ifadeleri kullanılması da, bakire halde çocuk sahibi olması nedeniyle, ayrıca tanrı addedilen İsa'nın annesi olması itibarıyla o da, tanrı seviyesinde bir varlık olarak görülmüştür. Akdeniz yöresinde kadına saygı duyma, şefkat ve merhametine sığınma geleneği ve kadın ilâhelerin yaygınlığı da bu anlayışta etkili olmuştur. Böylece III. asırdan itibaren oğlu İsa gibi o da tanrılaştırılan insanlar sınıfına sokulmuştur.*

**Anahtar kelimeler:** İsa, Meryem Ana, Teslis, Kutsal Ruh, Âlihe, Tanrı

### ABSTRACT

#### **Exalting Of Mary in Doctrine of Christian in The Middle Age**

*In tradition of Christian, although it doesn't be used for Mary the words of goddess or deity, because of giving birth to a child in spite of being a virgin and her motherhood for Jesus who was considered as God, Mary also was considered in degree of God. The traditions of respect for a women and desiring under her compassion and kindness and prevalence of women goddess in Mediterranean region are effectual facts in this thought. Thus, since III. century Mary like as her son Jesus, has been raised to level of deified humans.*

**Keywords:** Jesus, Mary, Trinity, Holy Spirit, goddess, God

Meryem Ana tapınması, en tipik hristiyan niteliklerini etkileyici sembollerle öne çıkartılarak bir taraftan iyilikseverlik ve merhametlilik, şefkat ve acıma hislerini galeyana getirmekte; diğer taraftan da, Meryem yoluyla İsa'ya, İsa sayesinde de Tanrıya ulaşılabilceği fikri telkin edilmektedir.<sup>1</sup> Meryem Anadan Tanrıya uzanan bu

---

\* Çukuruva Üniversitesi

<sup>1</sup> Boyer M.F. The Cult of Virgin : Offerings, Ornaments and Festivals London-2000 syf. 62-63

takva yolunu katolik sofular izlerken; giderek çok daha fazla bilinçli olmakta, her anlarında Meryem'in aracılık kudretine her geçen gün daha fazla bağlanmaktadır. Böylece soyut katolik öğretileri, aşırı ölçüde Meryem üzerinde odaklaşmaktadır.

Meryem Ananın bu aracılık kudretinin sadece soyut bir ilahiyat öngörüsü olmadığına, yaşanan deneyimlerle de kanıtlandığına ısrar edilmektedir. Meryem Ananın, İsa'yla özdeş kılınmış Tanrı nezdindeki bu aracılık kudreti, şefkat ve merhamet işlevi, giderek, katolik sofuluğun içeriğini oluşturmaktadır. Bu nedenle Meryem Ana tapınmasının yoğunluğu, ile, günümüz İncillerindeki kurtarıcı İsa'nın insanların günahlarının affedilmesi uğruna kendisini Tanrıya kurban vermesi ve yeniden dirilerek Tanrının yanında dünyaya inmesi gibi hristiyan geleneği arasında ciddi çatışmalara da yol açmıştır.<sup>2</sup> Böylece Meryem Ana dindarlığı ve aracılığı, tarihsel ve ruhani bakımdan İsa'nın daha geri bir plana girmesine neden olmuştur.

Oysa Meryem Ana tapınması, hristiyan asketikizminin kökenini oluşturmuş, psikolojik ve ahlaki içeriğini sunmuştur. Gerçekte, günümüz İncillerindeki İsa, hayatının hiçbir döneminde asketik yaşamadığı halde; çilekeşlik, hristiyanlıkta, yaşanan her anın Tanrıya adanmasının yegane tarzı haline gelmiştir. Hristiyan asketikizmi, günümüz İncillerindeki İsa'nın hayatı dışında, Meryem Ana tapınmasının bir sonucu olarak benimsenmiş ve yerleşmiştir. Acı çekme, uğruna çilelere katlanma, en iyi, analık duygularında anlatımını bulmuştur.<sup>3</sup>

Meryem Ana tapınmasının dayandığı temel anlayış da, Tanrısal Analıktır. Meryem'i en çok kutsal kılan, Tanrıya annelik etmiş olması, merhametiyle insana şefaathissini üstlenmiş olmasıdır. Meryem Ana ilahiyatı da, sadece, bu Tanrısal Annelik sıfatı üzerine kurulmuştur. Katolik kiliselerinde Meryem Ana tapınması, Tanrı gibi İsa'yı da daha yüce fakat daha geride kılmış, inanan ile Tanrı arasına İsa'dan önce Meryem Ana da girmiştir. <sup>4</sup> Meryem Ana ilahiyatında, Meryem'in, emsalsizliği, uygunluğu, yüceliği ve benzerliği ilkeleri üzerinde ulaşmıştır. "Emsalsizlik ilkesi: Bakire'yi kutsanmış kılan, yaratılan insanlar içinde emsalsiz yapan Tanrı Analığı niteliğiyle, Meryem, bütün diğer yaratılanlar arasında ayrı tutulmuş, kendi üstünlüğünü ve ayrıcalığını böylece gözler önüne sermiştir. Uygunluk ilkesi: Bütün mükemmellikler ve kusursuzluklar, Tanrıya Analık ve insana da aracılık yapan Kutsal Bakireye özgü kılınmış, akıl ve imanla asla çelişmeyen vahiy kudreti temeliyle

<sup>2</sup> Boyer M.F., 2000; syf 64

<sup>3</sup> Pelikan J.J. The Byzantine Apologia for Icons Princeton-1990 syf 17-18

<sup>4</sup> Pelikan J.J., 1990; syf 20



donatılmıştır. Yücelik İlkesi: Doğanın, lütfun, senin bütün ayrıcalıkları,Tanrı tarafından,Azizlerin Kraliçesi, kutsanmış Bakireye bahşedilmiştir. Benzerlik İlkesi: İsa'nın insanlığından kaynaklanan çeşitli ayrıcalıklara benzer imtiyazlara sahip kılınmış; İsa'ya annelik etmekle, İsa ve Tanrıyla özdeş tutulmuştur. Bu, İsa'ya benzerlik veya aynılık ilkesidir."<sup>5</sup> Meryem ilahiyatının analık ve aracılık kudreti, bu dört ilkeye dayandırılmaktadır. Merhamet ve şefkat duygularının çok yoğun olduğu Meryem'in aracılık kudreti, bu benzerlik ilkesi nedeniyle, katolik ilahiyatta İsa'nın kurtarıcılık erkinin önüne geçmiştir. Oysa, günümüz İncilleri kapsamındaki İsa'nın hayatında dahi Meryem'in rolü, özendirici olmak yerine,hep engelleyici bir eğilim taşımıştır. Meryem'in bu hali, günümüz İncilleri ciddi şekilde incelendiğinde,daha da belirginleşmektedir.

### **1- Günümüz İncillerinde Meryem'in İsa'yı Yolundan Engelleyici Tutumu**

Günümüzün üç sinoptik İncilinde İsa ile ilgili bir olay aktarılmaktadır. "İsa'nın anası ve kardeşleri geldiler, dışarıda durup kendisine adam göndererek onu çağırıyorlar. Kalabalık onun çevresinde oturuyordu, ona dediler, işte anan ve kardeşlerin dışarıda seni arıyorlar. İsa, onlara, benim anam ve kardeşlerim kim, diyerek cevap verdi. Çevresinde oturanlara bakıp,işte benim anam ve kardeşlerim, dedi. Çünkü her kim Allah'ın iradesini yaparsa, kardeşim, kızkardeşim ve anam olur."<sup>6</sup> İsa bu sözleri söylediği sırada, ilk hristiyan topluluğu, etrafını saran düşmanca tutumlardan ve zorluklardan haberdar bir haldeydi. Adeta kendi içinde bulunduğu durumunu betimlemek istercesine söylenmiş olan ikinci ifade, bu ciddi açıklamasını daha da şaşırtıcı bir hale getirmektedir.

"Büyük kalabalıklar İsa ile beraber gidiyorlardı. İsa, dönüp onlara, eğer bir kimse bana gelir, kendi babasına anasına karısına çocuklarına kardeşlerine kız kardeşlerine evet hatta kendi canına buğz etmezse benim şakirdim olamaz. Her kim çarımını taşıyıp arkamdan gelmezse,benim şakirdim olamaz."<sup>7</sup> Bu ifadedeki, 'nefret etmezse' koşulu, o sırada yakın bir gelecekte kurulması beklenen Tanrı krallığının da temelini oluşturmaktadır. Kendi ailesinden çok acı deneyimler edinmiş birisiymiş gibi hakkında ileri sürülenlere karşı cesaretle direnmiş, tek başına takva

<sup>5</sup> Pelikan J.J., 1990; syf. 20

<sup>6</sup> Kitabı Mukaddes Şirketi Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), İstanbul-2004, syf. 38

<sup>7</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf. 78

yolunda ilerlemeyi ve üstün yetenekleri sergilemeyi kendisine ilke edinmiştir. Öncülüğünü yaptığı bu dini harekette tek başınaydı.<sup>8</sup> Annesinin, yanında yer almadığına veya en azından gönülden destek olmadığına,hiçbir kuşku duyulmamaktadır.<sup>9</sup>

Gerçekten de, sözü edilen olay hakkında Markos anlatımında kısa bir özete rastlanmakta, ilgi açıklamadan birkaç satır öncesinde oldukça aşağılayıcı bir üslubu kullanmış olması çok ilginçtir. "Bir eve geldi.yine kalabalık toplanmıştı, o kadar ki ekmek bile yiyemiyorlardı. Kendininkiler bunu işittikleri zaman,onu tutmağa çıktılar, çünkü aklını oynatmış bu diyorlardı. Onda Beelzebul var, cinlerin vasıtasıyla cinleri çıkartıyor, diyorlardı. İsa, onları yanına çağırıp, şeytan nasıl şeytanı çıkarabilir; bir evin içinde ayrılık varsa, o ev duramayacaktır."<sup>10</sup>

Burada sözü edilen 'kendilerinki' kelimesinden, annesi ve kardeşlerinin olduğuna hiç şüphe yoktur. Yine burada 'onu tutmaya çalıştılar' ile 'dışarda durup kendisini çağırıldılar' eylemleri arasında, 'Onda Beelzebul (şeytanın başı) var, bu cinlerin reisi vasıtasıyla cinleri çıkartıyor dediler' sözüne karşı İsa'nın, 'bir evin içinde ayrılık olursa, o ev duramayacaktır; hep günahları,her ne kadar küfredelerse, küfürleri adam oğullarına bağışlanır, fakat her kim Ruhülküdüse küfrederse, onun için ebediyen bağışlama yoktur'<sup>11</sup> açıklamasının yer alması, içinde bulunduğu ailevi ortamını yansıtmaktadır.

Nitekim, İsa, daha başlangıçta kendi halkının dinsel otoriteleriyle büyük bir çatışmaya girmiştir. İsa'nın yakın akrabalarının dahi çağrısının anlamsal içeriğini kavramadığına; kendisini Tanrıyla özdeş kılacak derecede yüceltmış olmasının, bütün bir aileyi temelinden sarsacak bir dışlanmaya neden olacak bir endişe ve korkuyu hissettiklerine, asla kuşku yoktur. Muhtemelen, İsa'nın kendi hayatı için de endişelenmiş olabilirler. Belki de sırf bu kaygı nedeniyle, bir acıma hissini yaratmak ve önemsenmemesini sağlamak gayesiyle 'aklını oynatmış' ifadesini kullanmışlardır.<sup>12</sup> Ancak, kesin olan bir şey vardır, ailesinden hiç birisi, İsa'nın ruhani sezgisine bir değer vermiş değildir.

---

<sup>8</sup> Pelikan J.J., 1990; syf 20

<sup>9</sup> Pelikan J.J., 1990; syf 21-22

<sup>10</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 38

<sup>11</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 38

<sup>12</sup> Caroll M.P. The Cult of Virgin Mary : Psychological Origins Princeton-1986; syf 49

Kendisini savunmak için, 'şeytan, nasıl şeytanı çıkartabilir'<sup>13</sup> dediği bu olayda, annesi Meryem'in,gerçek hayatında kendisine destek olmadığı, en azından gittiği bu yolda yanında yer almadığı, günümüz İncillerinde açıkça ortaya konmaktadır. Ayrıca, erişkin oldukları anlaşılan İsa'nın kardeşlerinin aileyi yönettikleri ve annelerine de pek az söz hakkı tanıdıkları bu anlatım üslubundan anlaşılabilir. Kardeşleriyle birlikte İsa'nın yanına kadar yaklaşan Meryem'in, annelik sevgisini dile getirerek, kendisini düşünmesi gerektiğine ikna etmek istediği, açtığı bu yoldaki heves ile gayretini azaltmayı düşündüğü kesindir.<sup>14</sup> Annesi tarafından annelik sevgi ve şefkatinin en etkili bir tarzda kullanılmak istendiğini düşünmek, çok kolaydır. Bu nedenle, Meryem'in, İsa'nın yaşamında Tanrı ile olan işlerine asla yardımcı olmadığı veya aracılık etmediği, yolunda yanında yer almadığı, kesin olarak bilinen gerçeklerdendir.

Bu olayın önemi, kesinlikle abartılmış değildir. Eğer ilk hristiyan geleneği zihinlerde tutulacak olursa, İsa'nın kardeşlerinin gösterdiği bu hoşnutsuzluklar, yeniden diriliş sonrası hristiyan topluluğu içinde inanılan onurlu konumunun açıklanmasında dahi vurgulanmaktadır. 'Kelam Tanrı idi, kelam beden olup inayet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu; dünyada idi, dünya onun ile oldu, dünya onu bilmedi, kendininkilere geldi, kendikiler onu kabul etmediler.'<sup>15</sup> İsa,bu reddedilişinin acı gerçeklerini, bu öfke ve nefret dolu dışa vurmanın boyutlarını çok iyi bilmekteydi.

İsa'nın, körlerin kör kılavuzları diye nitelendirdiği İsrail halkının yalnızca ruhani bilgeleri ve dünyevi liderleri,ilahiyyat ustaları, ferisiler kendisine karşı çıkmıyordu; bu öfke ve nefret dolu itirazlardan en fazla etkilenmiş olan kendi ailesi de İsa'nın bu eğilimini durdurmak istiyordu. Karşısında, gelgeç gönüllü, ne yapacağı belli olmayan, çok küçük maddi iyilikler karşılığında hemen yönelişini değiştiren, tamahkar ve bencil ruhlu kişilerin başını çektiği,kabına sığmaz anlayışsız bir güruhun olduğunu çok iyi bilmekteydiler.<sup>16</sup>

Annesinin, İsa'nın bu onurlu konumunu tanıdığına,maksadına destek olduğuna dair, günümüz İncillerinin hiç birinde en küçük bir açıklama dahi yoktur. Anlatımlar, hep reddedildiği,yolundan alıkonulmak istendiği, atalarının dinine sırt

---

<sup>13</sup> Caroll M.P., 1986; syf 50-51

<sup>14</sup> Boyer M.F., 2000; syf 66

<sup>15</sup> Boyer M.F., 2000; syf 68-69

<sup>16</sup> Boyer M.F., 2000; syf 70

çevirmemesi gerektiği yönündedir. Nitekim, Yuhanna İncilindeki 'kardeşleri dahi ona iman etmiyordu'<sup>17</sup> sözü Markos tarafından daha açıklayıcı ve kapsamlı kılınmış; belirli bir olaya dayandırılarak, annesinin de İsa'nın karşısında olan kardeşlerinin yanında yer aldığı vurgulanmıştır.

Günümüz İncillerinde Meryem'in, İsa'ya destek olmadığı ve kardeşlerinin de iman etmediği gayet açık bir şekilde anlatılmaktadır. Nitekim, "İçinde büyüdüğü Nasıra'ya geldi, adeti olduğu üzere, Sebt günü havraya girdi, okumak için ayağa kalktı, kendisine İsa'ya peygamberin kitabı verildi. Kitabı açıp, şöyle yazılı olan yeri buldu: Rabbin ruhu üzerimdedir, çünkü fakirlere müjdeyi vazetmek için o beni meshetti, beni esirlere azatlık, körlere gözlerinin açılmasını ilan etmeğe, ezilenleri kurtuluşa kavuşturmaya, Rabbin makbul yılını ilan etmeye gönderdi. Gerçek size derim, hiçbir peygamber kendi memleketinde makbul değildir. Onlar, şaşırıp dediler, bu adamın bu hikmeti ve bu kudret işleri nereden, dülgerin oğlu bu değil mi, anasının ana Meryem değil mi, kardeşleri Yakup, Yusuf, Simun, Yahuda değil mi? Onda sürçtüler, İsa da onlara, bir peygamber kendi memleketinden ve evinden başka yerde itibarsız değildir. İsa, onların imansızlıklarından dolayı, orada çok kudret işleri yapmadı. Kelam başlangıçta var idi, Kelam Allah nezdinde idi, Kelam Allah idi. Dünyada idi ve dünya onun ile oldu, dünya onu bilmedi. Kendininkilere geldi, kendininkiler onu kabul etmediler. Onu kabul edenlerin hepsine,onun ismine iman edenlere Tanrının oğulları olmak salâhiyetini verdi."<sup>18</sup> ifadelerinde, İsa'nın gerçek yaşamında annesi ve kardeşleri tarafından yalnız bırakılmış olduğuna hiç şüphe yoktur.

Günümüz İncillerinde İsa ile annesi arasındaki tutumunu açıklayan bu bilgiler, İsa'nın halka verdiği vaazlarının başladığı yılı veya en fazla üç yıllık bir süreyi kapsadığı dönemi aksettirmektedir. İsa'nın dünyadaki vaizlik görevi sırasında, özellikle annesi Meryem ile kendisi arasındaki annelik şefkatinden ve geleceği kaygısından başka aktarılabilecek bilgiye rastlanılmış değildir.<sup>19</sup> İnciller, Ana ili Oğul arasındaki bu bağı, kaygılı karşı çıkışı dışında hiçbir açıklayıcı bilgi sunmamakta, tamamıyla suskun kalmaktadır.

Sinoptik İnciller bütünüyle incelendiğinde, Meryem'in hiçbir zaman İsa'ya inanan kadınlar arasında bile yer almadığı,pek çok halde havarilerinden dahi daha

<sup>17</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 49

<sup>18</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 14

<sup>19</sup> Hackett H. Virgin Mother New York-1996; syf 36-37

imanlı oldukları sezilenen bu kadınlar içinde anılmadığı, çarımını sırtında taşımaya mecbur tutulduğu sırada İsa'nın yanında yürüyen kadınlar arasında dahi bulunmadığı izlenimi edinilmektedir. "Askerler bunları ettiler,İsa'nın haçı yanında, anası ve anasının kız kardeşi duruyorlardı. İsa,annesine anne işte oğlun dedi. Sonra öğrencisine işte annen, dedi."<sup>20</sup> ifadesiyle, çarımına gerildiği sırada annesinin de olduğunu, yalnızca Yuhanna İncilinde söz edilmektedir.<sup>21</sup>

Diğer günümüz İncillerdeki İsa, Golgota (kafatası) tepesinde çarımına gerilirken, uzaktan olup biteni seyredenlerin arasında annesinin ismi geçmektedir. Bundan sonra, Resullerin İşlerindeki Ey Galileliler, niçin göğe bakıp duruyorsunuz, sizden göğe alınan bu İsa, nasıl göğe gittiğini gördünüzse, öylece gelecektir. O zaman onlar Zeytinlik denilen dağdan şehre döndüler. Bunların hepsi,kadınlar ve İsa'nın anası Meryem ile kardeşleri birlikte olarak daima gayretle duaya devam ederlerdi.<sup>22</sup> ifadeyle annesinden tekrar söz etmektedir. Bundan sonra Meryem bir daha ismi geçmemek üzere gözden kaybolmuştur.

Yuhanna İncilindeki iki bölümde annesi Meryem'den söz edilmektedir. Bunların ilkinde, Galile'nin Kana şehrinde yapılan düğüne çağrılan İsa ve öğrencileri yemek sırasında şarabın bittiğini, annesinden duyarlar. 'Üçüncü gün Galilenin Kana şehrinde düğün oldu, İsa'nın anası da orada idi; İsa ile şakirtleri de düğüne çağrıldı. Şarap eksilince, İsa'nın anası ona, şarapları yok dedi. İsa, ona, kadın benden sana ne saatim daha gelmedi. İsa, hizmetçilere, küpleri su ile doldurun, şimdi çıkarıp ziyafet reisine götürün, dedi. Ziyaret reisi şarap olmuş suyu tattığı zaman, herkes önce iyi şarabı çok içtikleri zaman kötüsünü kor, sen iyi şarabı şimdiye kadar sakladı. Bundan sonra İsa, anası, kardeşleri ve şakirtleri Kafarnahum'a indiler.<sup>23</sup> Burada İsa'nın annesine söylediği, 'kadın benden sana ne' sözünü bir saygısızlık olarak görmemek gerekir.

Bu yanıtta 'kadın' seslenişi,İsa'nın çarımında annesine hitabında da yinelenmekte, annesini öğrencisi Yuhanna'ya emanet ederek bakımından sorumlu tutmaktadır. Benden ne istiyorsun, anlamında da yorumlanacak bu ifade, anne ile oğul arasındaki bir sevginin de ifadesi olarak değerlendirilmektedir.<sup>24</sup> Bu ve benzeri

<sup>20</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 246

<sup>21</sup> Hackett H. 1996; syf 39

<sup>22</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 119

<sup>23</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 93

<sup>24</sup> Pelikan J.J., 1990; syf 24

ifadeleri, Eski ve Yeni Ahit'in hemen hemen her metninde rastlanılabilir, kesinlikle de saygıdan başka bir anlamı taşımaz.

'Benim saatim henüz gelmedi' sözünde, İsa, Tanrıdan gelecek bir işareti beklediğini, kendi şanının gözler önüne serileceği o günü sabırsızlıkla gözlediğini anlatmak için de söylemiş olabilir. Ancak her iki ifadeden de, İsa'nın, kendi mesihlik göreviyle ilgili annesinin müdahalesinden hoşnut kalmadığı, annesinin ricalarıyla ve yalvarmalarıyla mesihlik kudretinin farkına varılmadığı gibi sonuç çıkarımlar da olmamış değildir.<sup>25</sup> Kanadaki düğünle ilgili konuda, havarilerinin arasından annesine söylediği bu sözlerde, o sıralar henüz başlamakta olan Meryem Ana saygısından çok ruhani rehberliğine duyulan bağlılığına karşı çıkıldığı, böyle bir ihtimalin bulunmadığı vurgulanmak istenmiştir.

Böyle bir yönelişi çürütmek istercesine İsa'nın annesine verdiği bu azarlayıcı ret cevabı, üstlendiği görevin dehşetliliği ve mantığa aykırılığı altında, benzeri reddediş üsluplarına,günümüz İncillerinin çeşitli bölümlerinde de rastlanılmaktadır. Örneğin, ' Küçük kızında murdar ruh olan bir kadın, İsa hakkında haber aldı ve hemen gelip ayaklarına düştü. Kızından cini çıkarmasını ona yalvardı. İsa, ona, bırak önce çocuklar doysunlar, çünkü çocukların ekmeğini alıp onu köpeklere atmak iyi değildir, dedi.'<sup>26</sup> ifadesine rastlanıldığı; 'İsa, suyu şarap yaptığı Galile'nin Kana şehrine yine geldi. O adam, inip oğlunu iyi etsin diye yalvardı, çünkü oğlu ölmek üzereydi. Bunun üzerine İsa ona. Alametler ve harikalar görmedikçe, asla iman etmeyeceksiniz. İsa, ona, git oğlun yaşıyor dedi.'<sup>27</sup> ve 'Muallim, sana dilsiz ruhu olan oğlumu getirdim. İsa, onlara, ey imansız nesil,ne vakte kadar sizinle beraber olacağım, ne vakte kadar size dayanacağım, çocuğu bana getirin. İsa, ey dilsiz ve sağır ruh, ondan çık ve artık ona girme, dedi. Çocuk ölü gibi oldu, İsa, onu elinden tutup kaldırdı ve çocuk kalktı.'<sup>28</sup>, ifadelerini andırdığı belirtilmektedir. Akrabalık bağlarının ve güdülerinin, İsa'nın eyleminde öyle çok fazla dikkate alınmamış olması bakımından bu yanıtlar çok anlamlıdır.

Mucizelerin işçisi,kendi yasalarına bağlı kalmakta ve bir başka sese kulak vermektedir. Ancak, bu reddedişin son olmadığını annesi Meryem de gayet iyi

---

<sup>25</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 42

<sup>26</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 96

<sup>27</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 45

<sup>28</sup> Boyer M.F., 2000; syf 72-73

bilmekte, mucizenin ikna edici kudretine hazır olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Mucizelerin ruhani anlamı,büyük güçlükler ve tuzaklar içine sürüklenen İsa'nın; çevresindekileri kendisine inandırabilmek,vahyin gerçekliğini kanıtlayabilmek için; yardım dileyen kimselere verdiği şifalarla bir işaret sunabilmektir.<sup>29</sup>

Ancak, vahiy kadar mucizenin kendisi de, beşeri arzularından bağımsızdı, kişisel istekler yoluyla ortaya çıkmıyordu. Her ikisi de, insan beklentisinin dışında ve üzerinde olan doğrudan Tanrı iradesine bağlı olan işlerdendi. Bu açıklamaların esas maksadı, o sıralar bile judaist eğilimden bir hayli uzaklaşmış olan kilisenin, Meryem'i kendisine bir sembol olarak almasının önüne geçmek de olabilir. Yine günümüz İncillerinden Yuhanna'daki 'İsa,Galile'de geziniyordu. Kardeşleri bile ona iman etmiyordu. İsa, onlara,benim vaktim daha gelmedi, fakat sizin vaktiniz daima uygundur; dünya sizden nefret etmez, fakat benden nefret eder; çünkü dünya hakkında işleri kötü olduğuna ben şahadet ediyorum.'<sup>30</sup> ifadelerde, İsa'nın kardeşlerine vermiş olduğu bu yanıtı,benzeri bir içerlemeyi ve azarlayıcı bir üslubu aktarmaktadır.

Günümüz İncillerden Yuhanna'da ikinci olarak annesi Meryem'den söz edilişi, çarmıhın ayağına kadar gelen annesine seslenişiyle ilgilidir. 'Askerler İsa'yı haça geldikleri vakit, onun esvabını alıp her asker için bir pay olarak dört pay etti. İsa'nın haçı yanında, anası ve anasının kızkardeşi, Klopas'ın karısı Meryem ve Mecdelli Meryem duruyorlardı.'<sup>31</sup> Bu bilinen olaydan ilahiyatla ilgili sonuçların çıkarılmaması gerekir. Ölmekte olan İsa'nın, çarmıhın yanına kadar gelerek oğlunun ölüm halini gören ve çok derin kederlere boğulan annesini teselli etme gayesi içinde olması da doğaldır. Ayrıca, Yuhanna'nın ifadesine bakılacak olunursa , 'kardeşleri bile İsa'ya iman etmiyorlardı'<sup>32</sup>; bu nedenle, İsa'nın en güvendiği havarisine annesini emanet etmesi, son derece uygundu. 'İşte senin oğlun,işte senin annen'<sup>33</sup> sözleri, ana ve oğul olarak gördüğü Meryem ile Yuhanna arasında şefkat ve merhamete dayanan sağlam bir bağın kurulması maksadını içermekteydi.

İçinde yaşanan kederli ortamdan da anlaşılacağı üzere, sağlıklı ve kuvvetli olduğu kadar güvenilir de bulunan havarisine, annesinin hamilik görevini verdiğiğine, 'işte senin annen' dediğine bakılacak olursa, kesin olarak duyulan güvenin kutsallığı

<sup>29</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 100

<sup>30</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 115

<sup>31</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 100

<sup>32</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 18

<sup>33</sup> Knowling R.J. Our Lord's Virgin Birth and The Criticism of Today, London-1903 syf 51-53

vurgulanmak istenmiştir. Günümüz İncillerinde aktarılan bu olaylardan, İsa'nın, hiçbir zaman, Meryem için, Yahya'nın ruhani anneliği, Tanrıya ulaşan yolda azimle yürüyen gelecekteki bütün inananları için şefkatli şefaathçisi, Tanrıyı doğuran Ana Tanrı gibi nitelendirilmedi bulunmadığı ve bu gibi işlevleri yüklenmediği,<sup>34</sup> son derece açık ve kesindir. Kaldı ki Meryem'in kendisi de, yaşamının hiçbir anında, katolik kiliselerin bağlandığı ve dayandığı ruhani annelik iddiasında veya açıklamasında kesinlikle bulunmamış, böyle bir izlenime yol açmak gibi her hangi bir kerameti de olmamıştır. Meryem, yaşamı boyunca daima mütevazı ve gayretsiz kalmış, İsa'nın etrafında yer alan havarilerden birinden farklı bir konumda bulunmamıştır.

Günümüz İncillerinden Yuhanna'nın son kısımları irdelendiğinde, çarmıh olayına sembolik bir anlam verildiği, buna göre Meryem'in Kudüs kilisesini ve Yuhanna'nın da uluslardan olanlara çağrıda bulunan kiliseyi temsil ettiği izlenimi duyar. Muhtemelen Efesliye özgü mistik ve gizemli bir üslup içinde yazılmış olması, günümüzün dördüncü İncil'i olan Yuhanna'da sözü edilen İsa'nın çarmıhta ölmesi ve göğe çıkması ölmeyi çok daha ayrıntılı ve ilahiyat vurguları içinde ele almıştır.<sup>35</sup>

Ancak bunda konunun ilginç olan tarafı, Paul-Petrus-Yuhanna'nın birbirleriyle mektuplaştıkları halde ; Yuhanna'nın İncil'i yazdığından bu mektuplarından hiç birinde kesinlikle söz etmemiş olmasıyla birlikte;belki de bundan daha da garip olanı, Paul'ün ölümünden altmış ya da yetmiş yıl sonra ortaya çıkmış bulunmasıdır.

Yuhanna İncilinde aktarılan, 'Ey baba,bana verdiğin sözleri onlara verdim, onlar kabul ettiler, senden çıktığımı da gerçek bildiler, beni senin gönderdiğine iman ettiler. Ben onlara senin sözünü verdim ve dünya benden nefret eyledi; çünkü ben dünyadan olmadığım gibi onlar da dünyadan değildiler. Sen beni dünyaya gönderdiğin gibi, ben de onları dünyaya gönderdim. Bana verdiğin izzeti ben de onlara verdim ki, biz bir olduğumuz gibi, onlar da bir olsunlar.'<sup>36</sup> , bu ifadelere dayanarak, doğmakta olan yeni hristiyanlık ilahiyatında analık etmeni de ilave edilmiş, şükran hislerinin dile getirildiği tam bir ruhani saygı üslubu içinde anneliğin önemi kilise içinde de uygulanır olmuştur.

Meryem tapınması üzerine odaklaşmış araştırmacılar, bu konuyla ilgili olarak yaptıkları yorumlarında,son derece gerçekçi davranmışlardır. Bu tarihsel olay üzerinde pek durulmaksızın, sinoptik İncil geleneğinde Meryem'in hazin anlarına

<sup>34</sup> Hackett H. 1996; syf 54

<sup>35</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 113

<sup>36</sup> Caroll M.P., 1986; syf 54-55



kadar geldiğine, İsa ile sözü edilen konuşmaların geçtiğine pek ihtimal vermemektedirler.<sup>37</sup> Olayın sembolik bir anlam içerdiğinde ısrarlı görünmektedirler. Denilmektedir ki, 'imanımızın verdiği metanetle, İsa'nın annesinin çarmıhta ayaklarının yanında durması ve dua etmesi haliyle; İsa'nın çarmıhta bir mucize gösteremediği ve Mesihliğini kanıtlayamadığı iddialarıyla, adeta bir skandala dönüşen İsrail hristiyanlığının çarmıh yenilgisinin, böylece üstesinden gelinmiştir.<sup>38</sup>

Etnik hristiyanlık, havari sevgisinin kişiselleştirilmesiyle betimlenmekte, daha sonra anneliğe özgü şefkat ve merhamet duygularıyla şekillenmekte olduğundan; daha geniş kilise cemaatlerine hakim olabilmek gayretiyle, analık duygusu giderek öne çıkarılmak istenmektedir.<sup>39</sup> Haça gerilmenin yol açtığı hayal kırıklığı bezginliği altında, İsa'nın çarmıhta yüceldiği ve geri dünyaya dönerek ölümü yendiği söylentileri çıkarılmıştır. Yine günümüz İncillerinden Yuhanna'daki, İsa'nın duası kapsamındaki 'nasıl ki, ey Baba, sen bendesin ve ben de sendeyim, onlar da bizde olsunlar da, beni sen gönderdiğine dünya iman etsin'<sup>40</sup> sözlerine, sonradan, havarilerin kapsamında annesi de katılmıştır. Genel olarak katolik kiliselerini temsil eden bir sembol haline gelse de, Meryem'in, İsa ya da Tanrı üzerinde doğrudan bir aracılık kudreti olmadığına ısrar edilmektedir.

Günümüz İncillerinden Matta ve Luka'nın ilk bölümlerinde Bakire Meryem'le ilgili olarak yer alan metinlerin önemi, sadece ve sadece, İsa'nın mucizevi doğumunu aktarmış olmasından gelmektedir. Doğum mucizesini anlatan bu metinlerin, Matta ve Luka İncillerinin diğer bölümlerinden de çok farklı bir yönü ve onlara karşı büyük bir üstünlüğü bulunmaktadır.<sup>41</sup> Bu metinlerdeki açıklamalarla, yalnızca özel yaşam öyküsünü sunmanın çok ötesinde, kilise imanını da açıkça oluşturan ve bunu herkese ilan eden, İsa'nın üstün ve Tanrısal olan doğasının açığa vurulmasını da sağlamalıydı.

İsa'nın Tanrısal bir öze sahip olduğunu ilan eden bu anlatımlar, karakterinin bu yüceliği, sadece bir yaşam öyküsü veya tarihsel bir ifadeyi kapsamamakta, İsa'nın Tanrının Oğlu olduğu savını da öne sürmekteydi. İsa'nın kendi yaşamında bu yüceliğini ispat edecek mucizeleri olmuş olsa dahi, bunların belirli bir üslup içinde

<sup>37</sup> Caroll M.P., 1986; syf 56

<sup>38</sup> Hackett H. 1996; syf 59

<sup>39</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 113

<sup>40</sup> Milburn R.L.P. Early Christian Interpretations of History London-1954 syf 82-83

<sup>41</sup> Milburn R.L.P., 1954; syf 84

aktarılmasına, böylece başlanmaktaydı. Bakire doğum, kilisenin telkin ettiğiinden daha önemli bir içeriğe sahipti.<sup>42</sup>

En önemli yanı da, hiç kuşkusuz, yeniden diriliş mucizesine bir başlangıç yapmış olmasıydı. Özellikle de, "Ateşten dillere benzer bir şeylerin dağılıp her birinin üzerine indiğini gördüler. İmanlıların hepsi Kutsal Ruhla doldular, Ruhun onları konuşturduğu başka dillerle konuşmaya başladılar. Herkes kendi dilinin konuşulduğunu duyunca şaşakaldı. Bunun üzerine on birlerle birlikte öne çıkan Petrus, bu gördüğünüz peygamber Yoel aracılığıyla önceden bildirilen olaydır. Bütün insanların üzerine Ruhumu dökeceğim, onlar da peygamberlik edecekler. Kan, ateş ve duman bulutları görülecek, güneş karacak, ay kan rengine dönecek, o zaman Rab'bi adıyla çağıran herkes kurtulacaktır."<sup>43</sup> ifadelerde sözü edilen, Peter'in 'kulu İsa' nitelemesiyle, Tanrının üstün işleri,harika mucizeleri ve işaretleriyle kendisine duyduğu güvenden bahsetmiş, kötü insanların eline vererek çarmıha gerdiğini açıklamıştır.

Artık , "Davud bir peygamberdi ve soyundan gelen birini" tahtına oturtacağına dair Tanrı'nın kendisine ant içerek söz verdiğini biliyordu. Geleceği görerek Mesih'in ölümden dirilişiyle ilgili şu sözleri söyledi, o ölümler diyarına gelmedi, bedeni çürümedi. Tanrı, İsa'yı ölümden diriltti, O Tanrının sağına yüceltilmiş, vaat edilen Kutsal Ruhu Baba'dan almış, şimdi gördüğünüz gibi üzerimize dökmüştür."<sup>44</sup> açıklamasıyla, Peter,İsa çarmıha gerildi, öldü, yeniden dirildi ve göğe yükseldi ifadelerinde,İsa'yı sadece bir 'kul' olarak görmekle; Paul'ün ruhta Tanrı bedende insan yorumuyla apaçık bir çelişki içine düşmüştür.

Özellikle de, Peter'in,'Tanrı kulu İsa'yı yükseltti,kulunu size gönderdi' gibi ifadeleri; daha sonra formüle edilecek olan 'Tanrının Oğlu' nitelemesiyle apaçık bir çelişkiye düşmüş gibi görünmektedir. Paul, beden-ruh ya da Tanrı-insan ikileminden, kendine özgü yorumuyla bir sonuç çıkartmış; "Kutsal yazılar uyarınca Mesih günahlarımıza karşılık olarak öldü, gömüldü ve kutsal yazılar uyarınca üçüncü gün

<sup>42</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 121

<sup>43</sup> Knowling R.J. 1903; syf 56

\* Oysa,Meryem,Davud'un soyundan gelmemekteydi. Nitekim,Davud'un Soyundan gelenin, Meryem değil de,Meryem'in kocası olan Yusuf olduğu;Davud'un soy kütüğü sıralanırken, belirtilen 'Davud,Uriya'nın karısından doğan Süleyman'ın babasıydı. Mattan Yakup'un babasıydı,Yakup Meryem'in kocası Yusuf'un babasıydı; Meryem'den de Mesih diye tanınan İsa doğdu' (Matta 1:15-16) ifadeden anlaşılmaktadır. İsa'nın,Davud'un soyundan gelen Yusuf ile bedensel bir bağının olmadığına göre,Davud'un Oğlu nitelemesinin dayanağı da bulunmamaktadır.

<sup>44</sup> Knowling R.J., 1903; syf 56

ölümünden dirildi. Ölüm bir insan aracılığıyla geldiğine göre, ölümden diriliş de bir insan aracılığıyla gelir. Herkes nasıl Adem'de ölüyorsa, herkes Mesih'te yaşama kavuşacaktır."<sup>45</sup> ve "Tanrı, Oğlu Rabbimiz İsa Mesih'le ilgili bu İncil'i peygamberleri aracılığıyla kutsal yazılarda önceden vaat etti. Rabbimiz İsa Mesih beden açısından Davud'un soyundandır; kutsallık ruhu açısından ise ölümden dirilmiş olmakla Tanrı'nın Oğlu olduğu kudretle ilan edildi. Tanrı Mesih'i kanıyla günahları bağışlatan ve imanla benimsenilen kurban olarak sundu. Tanrı, insanları, İsa Mesih'e olan imanlarıyla aklar. Bunu, iman eden herkes için yapar. Hiçbir ayırım yoktur. Çünkü herkes günah işledi ve Tanrı'nın yüceliğinden yoksun kaldı."<sup>46</sup> düşüncesiyle, İsa'nın hem Tanrı ve hem de insan olduğunu ikna etmeye çalışmıştır.

Çarmıha gerilme ve ölüme, ile, yeniden dirilme ve göğe çıkma halleri arasında yeni bir kavramı ileri sürmekle, Tanrı'nın İsa'da vücut bulduğu iddiasında bulunmaktadır. Paul'e göre, Tanrı insan olmuş ve insanlar arasında yaşamıştır. Nitekim, "Yaşam veren ruhun yasası, Mesih İsa sayesinde beni günahın ve ölümün yasasından özgür kıldı. İnsan benliğinden ötürü güçsüz olan kutsal yasanın yapamadığını Tanrı yaptı. Öz Oğlunu günahlı insan benzerliğinde günah sunusu olarak gönderip günahı insan benliğinde yargıladı. Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrıya eşitliği sınıksız sarılacak bir hak saymadı. Ama kul özünü alıp insan benzeyişinde doğarak ululuğunu bir yana bıraktı. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerindeki ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı. Bunun için de Tanrı Onu pek çok yükseltti ve Ona her adın üstünde olan adı bağışladı. Öyle ki, İsa'nın adı anıldığında gökteki yerdeki ve yer altındaki herkes diz çöksün, her dil Baba Tanrı'nın yüceltilmesi için İsa Mesih'in Rab olduğunu açıkça söylesin."<sup>47</sup> ifadesiyle Paul, İsa'nın Tanrıyla aynı öze sahip olduğunu öne sürmekle; daha sonra oluşturulacak üçü teslisin de temelini atmıştır.

Tanrı'nın oğlu, Tanrıyla aynı öze sahip gibi görüşler, Yuhanna İncilinde de kendine uygun zihinsel tasarımı bulmuştur. Buradaki, 'Ben ve Baba biriz; Baba bende ben de Babadayım; başlangıçta söz vardı, söz Tanrıydı başlangıçta O, Tanrıyla birlikteydi; söz insan olup aramızda yaşadı, Babadan gelen Oğul'un yüceliğini gördük'<sup>48</sup> gibi ifadelerle, İsa tanımlanırken, İsa'nın ezelden Tanrıyla birlikte

<sup>45</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 180

<sup>46</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 156

<sup>47</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 161, 204

<sup>48</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 105

var olduğu ve İsa'nın Tanrılığı vurgulanmaktadır. Bu açıklamalarda İsa'nın Bakireden doğduğundan söz edilmekte, Bakireden doğum, Paul ve Yuhanna'da sadece ima edilmekte, esas vurgu Tanrının Oğlu üzerinde olmaktadır.

Günümüz İncillerinden Matta'daki, "İsa Mesih'in doğumu şöyle oldu : Annesi Meryem,Yusuf'la nişanlıydı. Ama birlikte olmalarından önce Meryem'in Kutsal Ruh'tan gebe olduğu anlaşıldı. Nişanlısı Yusuf, ondan sessizce ayrılmak niyetindeydi. Böyle düşünmesi üzerine, Rab'bin bir meleği rüyada ona görünerek, Davut Oğlu Yusuf, Meryem'i kendine eş olarak almaktan korkma, çünkü onun rahminde oluşan Kutsal Ruh'tandır. Meryem'in bir oğlu olacak, adını İsa (Rab kurtarır, anlamına gelir) koyacaksın. Çünkü halkını günahlarından o kurtaracak. Bütün bunlar, Rab'bin peygamber aracılığıyla bildirdiği şu söz yerine gelsin diye oldu, İşte kız gebe kalıp bir oğul doğuracak, adını Immanuel (Tanrı bizimle,demektir) koyacaklar. Yusuf uyanınca, Rab'bin meleğinin buyruğuna uydu ve Meryem'i eş olarak yanına aldı."<sup>49</sup> ifadede Tanrının oğlu vurgusu bulunmazken; Luka'daki "Kutsal Ruh senin üzerine gelecek, Yüceler Yücesinin gücü sana gölge salacak. Bunun için doğacak olan kutsal, Tanrı Oğlu denecektir."<sup>50</sup> ifadeyle,Tanrının Oğlu nitelemesi daha da belirginleşmektedir.

Yine Paul'ün "Günah bir insan aracılığıyla, ölüm de günah aracılığıyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi. Kutsal Yasadan önce de günah vardı, ama yasa olmayınca günahın hesabı tutulmaz. Ölüm, bir tek adamın suçu yüzünden o tek adamın aracılığıyla egemenlik sürdüyse, Tanrının bol lütfunu ve aklanma bağışını alanların bir tek adam, yani İsa Mesih sayesinde yaşamda egemenlik sürecekleri çok daha kesindir."<sup>51</sup> ifadesine göre, İsa,Tanrının lütfunun gerçekleşmesi için ikinci bir Adem'di.

Böylece, Paul'ün bu yorumları günümüz İncillerinden Matta'daki " Annesi Meryem, Yusuf'la nişanlıydı. Ama birlikte olmalarından önce Meryem'in Kutsal Ruh'tan gebe olduğu anlaşıldı."<sup>52</sup> ve Yuhanna'daki "Başlangıçta söz vardı,söz Tanrıydı. Her şey Onun aracılığıyla var oldu,var olan hiçbir şey Onsuz olmadı. Yaşam ondaydı,yaşam insanların ışığıydı. O,dünyadaydı,dünya onun aracılığıyla var oldu,ama dünya onu tanımadı. Kendisini kabul edip iman edenlerin hepsine Tanrının

<sup>49</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 1-2

<sup>50</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 56

<sup>51</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 158

<sup>52</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 1

çocukları olma hakkını verdi. Onlar ne kandan, ne bedenden ve ne de insan isteğinden doğdular, tersine Tanrıdan doğdular. Söz insan oldu aramızda yaşadı. Onun yüceliğini, biricik Oğul'un yüceliğini gördük "<sup>53</sup> giriş cümleleriyle bir uyum sağlanmış bulunuyordu.

Günümüz İncillerinden Matta'da Bakirenin doğum yapacağı, İşaya'daki "Dinleyin ey Davud'un torunları, Rab'bin kendisi size bir belirti verecek, işte kız gebe kalıp bir oğul doğuracak, adını Immanuel koyacak "<sup>54</sup> ifade, alıntı yapılarak bildirilmiştir. Bu kehanet alıntısı, hristiyanların okumaktan ruhani bir mutluluk duydukları, Eski Ahit kitabının M.Ö. 270 yılında yazılan Yunanca tercümesinde bulunmaktadır. Eski Ahit'in İbranî dilindeki aslında, bakire (bethulah) doğum yerine, genç bir kadın (almah) kelimesi bulunmaktadır. Eski Ahit'in Yunanca versiyonunda almah kelimesi yerine bakire anlamına gelen parthenos kelimesi kullanılmıştır.

Oysa Hebrew'de kelime kökeni itibarıyla 'genç kadın gebe kaldı' denilmektedir. Kutsal metinlerdeki bu farklılığa rağmen, Yunanca uyarlamasının esas alınan Matta İncilindeki bu ifadede doğacak çocuğun ismi üzerinde vurguda bulunmuş, 'Tanrı bizimle' anlamına gelen 'Immanuel' kelimesine dikkatler çekilmektedir.<sup>55</sup> Konulan bu ad, Tanrının İsa'da vücut bulacağı öğretisini, çok takdir toplayacak şekilde ifadesinden başkaca bir anlamı taşımamaktadır.

Bakire doğum konusu, günümüz İncillerinden Matta'da başka bir yerde değinilmemekte, Markos İncili Tanrının Oğlu niteliğiyle başlayıp İşaya'dan 'habercimi senin önünden gönderiyorum, o senin yolunu hazırlayacak' <sup>56</sup> alıntısıyla devam etmektedir. Matta İncilinin esas tarzı, İsa'nın Mesih olduğu, bedensel olarak Davud'un soyundan gelmemiş olsa da Tanrının oğlu olarak nitelendirilmesine kaynak oluşturmak üzere, Eski Ahit'teki 'Oğlum Mısır'dan çağırdım'<sup>57</sup> ifadesi seçilmiştir.

İsa'nın, Davud'un soyundan geldiği, Matta İncilindeki, 'Yakup, Meryem'in kocası Yusuf'un babasıydı; Meryem'den de Mesih diye tanınan İsa doğdu'<sup>58</sup> ifadesine dayandırılmaktadır. Oysa İsa, bakireden doğduğuna göre, Mesih'in soy kütüğünde, Meryem'in kocası Yusuf'la bedensel bir bağın kurulması da olanaksız olduğu için, Davud'un soyundan geldiği iddiası da temelin kaybetmektedir.

<sup>53</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 92

<sup>54</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 671

<sup>55</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 671

<sup>56</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 94

<sup>57</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 97

<sup>58</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 118

Matta'daki şeceresine göre, gerçekte, İsa, Davud'un soyundan gelmemiştir. Bu nedenle, Yusuf'un, İsa üzerinde bir baba sıfatı olmadığı için; İsa ile Davud'un soyu arasında doğrudan bir bağlantı da kurulamamaktadır. Luka İncilinde, yine Yusuf ile Davud'un soyuna bağlanılan İsa'nın soy kütüğü, İsa'dan başlatılmakta, 'İsa, göreve başladığı zaman otuz yaşlarındaydı, Yusuf'un oğlu olduğu sanılıyordu'<sup>59</sup>, denilmektedir.

Ortaya gerçekten büyük bir güçlük çıkmış, Davud'un mucizesi ve Eski Ahit kaynağı üzerinden kurulan kehanetler hep Davud'un soyu öngörüsüne dayandığı için , bu yönüyle de, İsa'nın Eski Ahit ile bağlantısını kopartmıştır. Yusuf yoluyla kurulan Davud'un soyu bağlantısı, Luka İncilinde, "Elizabet'in havariliğinin altıncı ayında, Tanrı, Melek Cebrail'i, Celile'de bulunan Nasıra adlı kente, Davud'un soyundan gelen Yusuf adındaki bir adamla nişanlı olan kıza gönderdi, kızın adı Meryem'di; Onun yanına giren Melek, korkma Meryem dedi, sen Tanrının lütfuna eriştin, gebe kalıp bir oğul doğuracak adını İsa koyacaksın; Meryem, meleğe, bu nasıl olur, ben erkeğe varmadım ki, dedi"<sup>60</sup> ifadeleriyle anlatılmaktadır. Günümüzün diğer iki İncili, bakire doğumla ilgili pek bir şey söylememektedir.

Luka'nın ilk iki kısmı, Sinoptik yazar geleneğinden oldukça ayrılmış, mükemmel bir ilahiyat örneğini içererek, Eski Ahit'ten alınan kaynak ifadeleri derlemekte, mezmurlar tarzındaki lirik anlatımlarıyla okuyucu üzerinde derinden tesirde bulunmaktadır. Tamamıyla judaist-mesih vurgusu atmosferi içinde aktarılmış olsa dahi; Luka İncilinin genel eğilimi, Tanrının Oğlu vurgusuyla çoktanrıcılık içeriğine sahip bulunmaktadır. Özellikle de buradaki, 'O büyük olarak, kendisine Yüceler Yücesinin Oğlu denecek, Rab Tanrı Ona atası Davud'un tahtını verecek; Kutsal Ruh senin üzerine gelecek, Yüceler Yücesinin gücü sana gölge saracak, bunun için doğacak olana Kutsal Tanrının Oğlu denecek'<sup>61</sup> ifadesindeki 'yüceler yücesi' nitelemesi, bütün ilahların üzerinde olan bir tanrı vurgusunu dile getirdiği için, çoktanrıcılığın eğilimini yansıtmaktadır.

Tanrı ile insan arasındaki ilahi güçlerin bulunduğu inancı, çoktanrıcılığın temel içeriğini oluşturmaktadır. İnsanların kaderlerine hükmeden çeşitli ilahlar bulunmaktadır. Bu ilahların üzerinde de, yücelerin yücesi namıyla esas ilah yer almaktadır. Başlangıcın yaratıcı ruhu, bütün varlıkların ve ilahların üzerinde yer alan,

<sup>59</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 127

<sup>60</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 326

<sup>61</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 84

bu yücelerin yücesine atfedilmektedir. Nitekim aynı ifadeye "Var mı senin gibisi ilahlar arasında ya Rab? Senin gibi kutsallıkta görkemli, heybetiyle övgüye değer,harikalar var mı? " <sup>62</sup> ezgisinde de rastlanılmaktadır.

Cebrail vahiyle Meryem'e ulaştırılan bu haber,Eski Ahit'in yaratılış kavramı anlatımında sunulmuş, Yunan-Doğu mitinin bakire doğumunun içerdiği kahramanlıklarıyla ve yarı ilah güçleriyle donatılmış bir üslubu seçmemiştir. Tanrının yaratıcı kudretinin bu yeni sergilenmesinde,ilginç açıklamalarda bulunulmuş, geçmişin bütün etkili ifadelerini kullanmaktan hiç geri kalmamıştır. Özellikle de, " 'O büyük olarak, kendisine Yüceler Yücesinin Oğlu denecek, Rab Tanrı Ona atası Davud'un tahtını verecek; Kutsal Ruh senin üzerine gelecek, Yüceler Yücesinin gücü sana gölge saracak, bunun için doğacak olana Kutsal Tanrının Oğlu denecek. Rab Tanrı Ona atası Davud'un tahtını verecek. O da sonsuza dek Yakub'un soyu üzerinde egemenlik sürecek,egemenliğinin sonu hiç gelmeyecektir."<sup>63</sup> ifadeyle,Meryem'e sunulan bu şeref ve övgü, Tanrının yaratıcı kudretinin bir delili olarak gösterilmektedir. Davud'un soyundan gelen Yusuf ile henüz daha nişanlı bir haldeyken , İsa'ya hamile olduğunun bildirilmesi ve gerçekleşen bakire doğumu nedeniyle, "Kadınlar arasında kutsanmış bulunuyorsun, rahminin ürünü de kutsanmıştır."<sup>64</sup>

Böylece, İsa ve Yahya, Rab ve haberci bir aradadır, Tanrının yaratıcı kudretinin birer delili olarak anneler de oradadır, övgüye Elizabeth'in sözleriyle başlanılmıştır. Müjdeyi getiren haberci başını eğerek Rab'bini selamlamıştır. Elizabeth'in selamının gerçek anlamı da budur. Meryem'e olan saygıları ve Onu yüceltmeleri, taşıdığı insanın yüceliğinden gelmektedir. 'Rabbimin Annesi' ifadesiyle, Kutsal Mesih, beklentisinin yerine geldiği anlatılmak istenmektedir.<sup>65</sup> Elizabeth'in bu selamlaması,Bakire Meryem'e beslenen saygıyı,Theotokos (Tanrı Annesi) namıyla gerçekleşecek tapınmayı önceden bildirir niteliktedir.

Bu selamlamaya Meryem'in verdiği yanıt olan "Meryem de şöyle dedi, Canım Rab'bi yüceltir, Ruhum kurtarıcı Tanrı sayesinde sevinçle coşar; çünkü O, sıradan biri olan kuluyla ilgilendi, işte bundan böyle bütün kuşaklar beni mutlu sayacak, çünkü güçlü olan benim için büyük işler yaptı"<sup>66</sup> ifadesi, tamamıyla Eski Ahit özünde

<sup>62</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 71

<sup>63</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 57

<sup>64</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 58

<sup>65</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 58

<sup>66</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 57

ve üslubundadır. Mezmurlar kitabından etkilenmiş gözükse de, özel olarak oğlu Samuel'i Tanrıya adayan Hanna'nın duasını anımsatmaktadır.

"Kutsallıkta Rab'bin benzeri yok, çünkü Rab her şeyi bilen Tanrıdır, Rab öldürür diriltir de,ölüler diyarına indirir ve çıkartır. O, kimini yoksul, kimini varıl kılar. Kimini alçaltır, kimini yükseltir. Yeryüzünün temelleri Rab'bindir. O,dünyayı onların üzerine kurmuştur."<sup>67</sup> Benzeri ifadelere, Tevrat'ın Mısır'dan Çıkış kitabında, Harun'un kız kardeşi Miryem'in tefi eline alarak Musa'yla birlikte söylediği zafer şarkısında da rastlanılmaktadır. "Ezgiler sunacağım Rab'e, çünkü yüceldikçe yüceldi,atlıları denize döktü. O kurtardı beni,övgüler sunacağım ona, yücelteceğim Onu, savaş eridir Rab. Sağ elini uzattın, yer yuttu onları. Bileğinin gücü karşısında taş kesilecekler."<sup>68</sup>

Meryem'in övgüsü, yalnızca kendi duygularını yansıtmamakta, belki de bundan daha çok, saf İsrail geleneğini içermektedir. En yüce gayeler içinde, asırlardan beri halkının beklediği Mesih beklentisini dile getirmekte, halkının İsrail için betimlediği bakire kız rolünü canlandırmaktadır. Böylesine bir kültürel birikim, günümüz İncillerinden Luka'daki mısralar içinde özümsemekte, Tanrının vaadi dile getirilmektedir.

"Kuşaklar boyunca kendisinden korkanlara merhamet eder. Bileğiyle büyük işler yaptı. Hükümdarları tahtlarından indirdi, sıradan insanları yükseltti. Aç olanları iyiliklerle doyurdu, zenginleri ise eli boş çevirdi."<sup>69</sup> Böylece Tanrının her şeye kadiriği övülmekle, kendisini sıradan bir kul olarak nitelendiren kendisiyle ilgilendiğini bildirmektedir. Benzeri bir üslup içinde, yine günümüz İncillerinden Luka'daki "İsa, gözlerini öğrencilere çevirerek,şöyle dedi : Ne mutlu size ey yoksullar, çünkü Tanrının egemenliği sizindir. Ne mutlu size, şimdi açlık çekenler, çünkü doyurulacaksınız. Ne mutlu size ey ağlayanlar, çünkü güleceksiniz. Vay halinize ey zenginler, çünkü tesellinizi almış bulunuyorsunuz. Vay halinize şimdi tok olanlar, çünkü açlık çekeceksiniz."<sup>70</sup> ifadeyle, zenginlik yerilmekte ve fakirler yüceltilmekte, bu dünya ile ölümden sonraki hayat birbirine zıt kılınmaktadır.

Günümüz İncillerindeki bu ifadelere bakılacak olursa, sınırsız ve belirlenemeyen güç sahibi olan İsa'nın üzerinde Meryem'in hiçbir etkisinin olmadığı gayet açıktır. Özellikle de, "İnsanoğlu kendi görkemi içinde bütün meleklarıyla birlikte

---

<sup>67</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 64

<sup>68</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 70

<sup>69</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 56

<sup>70</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 65



gelince, görkemli tahtına oturacak, ulusların hepsi Onun önünde toplanacak, O da koyunları keçilerden ayıran bir çoban gibi insanları birbirinden ayıracaktır. Sağındaki kişilere, sizler babamın kutsadıkları, gelin diyecek, dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan egemenliği miras alın. Solundakilere şöyle diyecek, Ey lanetliler, çekilin önümden, İblis ile melekleri için hazırlanmış olan sönmez ateşe gidin. Onlar sonsuz azaba, doğrular ise sonsuz yaşama gidecekler."<sup>71</sup> ifadeler, yargılamada kişinin kendi özverili davranışlarının belirleyici olduğunu açıklamaktadır. Bu nedenle, Kutsal Meryem bağlılığı, Batı kültürünün hristiyanlığı özümsemesiyle birlikte ortaya çıkmış ve yaygınlık kazanmıştır.

Nitekim İncillerdeki bakire doğum, Tanrının yaratıcı kudretinin vurgulaması altında İsa'nın kendisiyle ilgilidir, Meryem'in övülmesi ve yüceltilmesi gibi bir niyeti içermektedir.<sup>72</sup> Meryem'in yüceliğinin duyurulması gibi bir gayeyi taşımadığından; İsa'nın efendiliğini, Tanrıyı her şeye kadir olduğunu, bildirmek istemektedir. İsa'nın bakireden doğumunun ilanında, yaratılış gününün mutluluk ilkesinin kesinliği duyurulmaktadır. Bakire doğumun mucizevi fizyolojisi, son derece mütevazı bir yerde gerçekleşmiştir.

Hristiyanlıktaki İsa'ya tapınmanın da temelini oluşturan, Tanrının İsa'da vücut bulduğu inancının kökleri, bu bakire doğuma dayanmaktadır. Kilisenin Bakire Meryem sembolü, başlangıçta, Tanrının İsa'da vücut bulduğu inancının yayılmasına neden olmuşken, giderek Batı kültürü içinde Meryem'in de bir Tanrı olduğu inancının yerleşmesine yol açmıştır.<sup>73</sup> Oysa bakire doğumla İncil'in içerdiği eğilim, İsa'nın mesihlik kudreti dolayısıyla Tanrının oğlu olarak anıldığı Kutsal Ruhla bağlantısı nedeniyle de Tanrıyla özdeş kılındığıydı.

Üçlü teslisin de gerekçesini hazırlayan bu özdeş ve bir olma iddiaları; giderek, Bakire Meryem'in de aynı öze sahip olduğu inancının benimsenmesine, Tanrıyı doğuranın da bir Tanrıdır<sup>74</sup> iddiasının kanıksanmasına yol açmıştır. Böylece Kutsal Meryem, kilise tapınmalarında bir adım İsa'nın önünde yer almış, İsa'ya giden yolun başlangıcında bir konum edinmiştir. Meryem, yalnızca bir tanık olarak değil, Tanrının İsa'da vücut bulmasının kutsal bir aracı kılındığından şanı ve şerefi de yüce olmaktadır. Katolik inancına göre, artık Meryem'in, İsa ve Tanrı ile aynı özden

<sup>71</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 31

<sup>72</sup> Pelikan J.J., 1990; syf 25-26

<sup>73</sup> Pelikan J.J., 1990; syf 27

<sup>74</sup> Boyer M.F., 2000; syf 74-75

geldiğine, şefkati ve merhametliliğiyle de Tanrıya uzanan bu yolda ilk sırayı aldığına, hiç kuşku duyulmamaktadır.<sup>75</sup>

Bakire doğumu nedeniyle İsa'yı, Eski Ahit'deki Adem ile kıyaslanmasını yapan Paul, "Biz daha günahkarken, Mesih bizim için öldü. Böylece şimdi Onun kanıyla akladığımızı göre, Onun aracılığıyla Tanrının gazabından kurtulacağımız çok daha kesindir. Bir kişinin suçu yüzünden bir çokları öldüyse, İsa Mesih'in lütfuyla verilen başış bir çokları yararına daha da çoğaldı. Günahın çoğaldığı yerde, Tanrının lütfu daha da çoğaldı."<sup>76</sup> ifadesiyle, kurtuluşa giden yolun Meryem ile başlamadığını, İsa ile başladığını vurgulamak istemiştir. Diğer taraftan, Tertullian, bakire doğuma kesin bir yorumda bulunmakta; 'Meryem'in bakireliği, henüz Yusuf'la evlenmemiş olmasıyla ilgilidir, doğum olayıyla ilgili değildir. Bu nedenle Meryem, Yusuf'la evlenmeden önce anne olmuştur'<sup>77</sup>, demektedir.

Bakire doğum ve Meryem'in hayatı, üçüncü asır içinde Batı kültürü içinde giderek daha fazla dikkatleri çekmiş; geliştirilen Kutsal Ruh kavramı altında İsa'nın bu mucizevi doğumu, yalnızca Meryem tapınmasını değil, asketik yaşama idealini de beraberinde getirmiştir.<sup>78</sup> Gerçek yaşamında İsa, hiçbir şekilde münzeviliği benimsemediği halde, manastırlara kapanarak tek başına acı çekmek büyük bir rağbet bulmuştur. Asketik idealin bir yaşama tarzı olarak benimsenilerek aniden yayılmasının, insanlardan kopuk bir halde münzevi yaşama tarzının yerleşmesinin tek nedeni, Meryem'e olan bağlılık ve saygıdır.

Yalnız tek başına kalınarak çekilen çilenin, manastır münzevi odalarında açlık ve susuzluk içinde geçirilen günlerin hep bir tek emeli ve ideali vardır : Meryem'in sürekli bakirelik halinin övülmesi ve çarşıdaki İsa'nın annesi olarak acılarının hissedilmesidir. İsa'nın Bakire Anası<sup>79</sup> olarak Meryem, aynı zamanda ideal bir Tanrıya bağlılık örneğini sunmakta, tasvirler yoluyla inananları üzerine derinden tesir etmektedir. Ayrıca, kutsal bakire olarak Meryem'in bu şekilde övülmesi ve yüceltilmesi, üçlü teslis öğretisinin ayrıntılı olarak işlenmesine ve oluşturulmasına bir temel sağlamıştır.

## 2- İki Doğalı İsa İnancı Ve Tanrı Anası Yönelişi

<sup>75</sup> Boyer M.F., 2000; syf 76

<sup>76</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 158

<sup>77</sup> Warner M. The Myth and The Cult of the Virgin Mary New York-1976 syf 112

<sup>78</sup> Knowling R.J., 1903; syf 113-114

<sup>79</sup> Caroll M.P., 1986; syf 59-60

Hristiyanlığın siyasal olarak zafere ulaştığı günden on iki yıl sonra 325 yılında toplanan Niceae (İznik) Kurulunda Arius'un teorisi kınanarak ret edilmiş; Oğul ile Baba'nın aynı Tanrı özüne sahip bulunduğu vurgulanarak, İsa'nın mükemmel Tanrısallığına iman edilmiştir. İsa'nın Tanrı olarak kabulü, öz birliği ilkesi nedeniyle, Tanrıyı doğuranın da Tanrılığının benimsenmesi sonucunda, Tanrı Anası (Theotokos) kavramı<sup>80</sup> ortaya çıkmıştır. Theotokos kavramının başlangıçtaki niyeti, Bakire Meryem'in Tanrı ile aynı özden geldiğinin ispatı olmadığı, İsa'nın beşeri özelliğinin yanında Tanrısal bir mükemmelliğinin de olduğunun açıklaması olduğu halde; giderek Bakire Doğum, cevher birliği anlayışını hakim kıldığı ölçüde, üçlü teslisin de temel dayanağı haline gelmiştir.

İsa'nın içindeki Tanrıya iman edildiği derecede, annesi olarak Meryem'in de aynı öze ve niteliğe sahip bulunduğu öne sürülmüştür. Bakire doğum ve İsa'nın Tanrısal öze sahip olduğuyula başlayan üçlü teslis dogması, giderek, Tanrıyı yeryüzündeki insan seviyesine indirmiş, anneye ve oğula tapınma yoluyla Tanrıya ibadet edildiği bilinci aşlamaya çalışılmıştır. İşlenen bu şuur, hristiyanlığın kutsal kıldığı belgelerinden olan "Mesih,Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrıya eşitliği sınıksız sarılacak bir hak saymadı. Kul özünü alıp insan benzeyişinde doğarak ululuğunu bir yana bıraktı. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme boyun eğip kendini alçalttı. "<sup>81</sup> ifadesine, özellikle de 'şekilde insan' yorumuna pek uymamaktadır.

Ana Tanrı nitelemesinin, dördüncü asır boyunca Mısır dışında yayılma ihtimali bulunmamaktadır. Beşinci asrın ilk yarısında Theotokos nitelemesi büyük bir yükseliş göstermiş, şiddetli tartışmalar arasından siyasal otoritelerin müdahalesi sonucunda genel bir kabul görmüştür. Dar kapsamda da olsa, üçlü teslis öğretisinin dayanağı haline getirilen Tanrı Anası nitelemesi, Efes (431) ve Kalsıdan (451) kurullarının ilgisini çekmiştir. Bu kurullarda girilen tartışmaların temel konusu, hep İsa'nın kişiliğiyle sınırlı kalmış, Meryem Ana ile doğrudan ilgilenilmemiştir.<sup>82</sup> Meryem'in şahsiyetine büyük saygı ve sevgi duyulmuşsa da, resmi şekilde Meryem Ana tapınması pek dile getirilmemiştir.

Niceae kurulu,karşılaşılan sorunu kesin olarak ortaya koymuş, İsa ile Tanrının aynı özden geldiği ve dolayısıyla da özdeş oldukları kararına varmıştır. Bu seviyenin aşağısında kalınmasının veya aşırılığa kaçılmasının, içinden çıkılması imkansız iman

<sup>80</sup> Caroll M.P., 1986; syf 62

<sup>81</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 206

<sup>82</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 204

güçlükleriyle karşılaşılacağı sonucuna varmıştır. Nicaea kurulu açısından Tanrı Anası ifadesi, öyle çok şüpheli görünmemiştir. Daha ilk başlangıcından beri hristiyanlar, 'Tanrı bizim için acı çekti, Tanrı yine bizim için çarmıha gerildi'<sup>83</sup> imanına dayanmışlardır. Tanrının çarmıha gerilerek öldürülmesi ve Tanrının Bakire Meryemden doğmasından başka hiçbir şeye inanılmamıştır.

Başlangıçta, Meryem'in, İsa'nın annesi olduğu ve Tanrının annesi olarak nitelendirilmediği kesindir. Tanrının, İsa'nın içinde olduğuna beslenen inanç, Meryem'in İsa'nın annesi olarak nitelendirmesinin daha uygun olduğu, Tanrının annesi ve Tanrı olamayacağı görüşüne de dayanak oluşturmaktaydı. İsa'nın kendisinin de vaftiz edilmeden önce Tanrının oğlu olduğunu bildirmediği için, Bakire Doğumla başlayan bir Tanrılık niteliğinin olmadığı görüşü öne sürülmüştür.<sup>84</sup> Nestorius, 428 yılında cemaati Meryem konusunda ikiye bölünmüş bir halde bulmuş, bir kısmı Meryem'e Tanrının Anası nitelemesiyle tapınmaya başlanılan; diğer bir grup da, sadece, insanın annesi sıfatıyla saygı duyduğunu fark etmiştir. Nestorius, her iki grubu birbiriyle barıştırmak ve uzlaştırmak için çok büyük bir çaba sarf etmiş, Meryem'in konumunun İsa'nın Annesi namıyla anılmasının daha uygun olacağını önermiştir.<sup>85</sup> Meryem Ana tapınmasıyla ilgili olarak kuşkularını dile getirdiğinde, büyük çalkantılara neden olmuş, öğretisini vaazlarıyla açıklamaya ve çevresindekilere Theotokos temelindeki endişelerini aktarmaya başlamıştır.

Nestorius, bu vaazlarında İsa'nın biri insan ve diğeri de Tanrı olmak üzere İsa'nın iki temel doğası bulunduğunu açıklamakla görüşlerine bir başlangıç yapmaktadır. Demektedir ki, Kutsal metinler İsa'nın doğumundan veya ölümünden söz ettiği zaman, Tanrı olarak İsa'nın doğduğunu ve öldüğünü anlatmakta; insan olarak İsa'nın doğduğunu veya öldüğünü kast etmektedir.<sup>86</sup> İsa ya da Rab, her iki doğayı uygun şekilde ifade etmektedir.

Nestorius, Meryem'in, İsa'nın annesi Christotokos olarak anılmasını istemiş; doğumuyla Tanrının Oğlunun hayat bulduğunu ve Meryem'in de Tanrının Oğluluyla birlik kurduğunu söylemiştir. Böyle bir anlam sınırında, Tanrının oğlunun ölmesi demek, Tanrının öldüğü gibi bir sonucun çıkmasına yol açmayacaktır.<sup>87</sup> Her hangi bir şaşkınlığa ya da anlam bozukluğuna yol açmaksızın, İsa'daki Tanrılık ve insanlık

<sup>83</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 202

<sup>84</sup> Pelikan J.J., 1990; syf 26

<sup>85</sup> Hackett H. 1996; syf 41-42

<sup>86</sup> Hackett H. 1996; syf 43

<sup>87</sup> Hackett H. 1996; syf 43

doğasının ne olduğunun keşfedilmesi arzulanmaktadır. Tanrının bu insanın içinde olması yüzünden kurulan Tanrı ile Birliklik dolayısıyla İsa'ya çok yüce bir saygının beslenilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Yapılan duaların esas maksat ve niyeti de bu yüceltme olmalıdır.

Nestorius, bir başka vaazında, Tanrının Bakire Meryemden doğduğuna ve bu nedenle Meryem'in de bir Tanrı olarak tapınılması gerektiğine inanan kimselerin, antik dönemin çoktanrılı alışkanlıklarına yöneldiklerini açıkça ifade etmektedir. Bunların hepsine yanıt vermek için de, 'doğan, ölen ve gömülen bir Tanrıya dua edemem'.<sup>88</sup> diye haykırmaktadır. İsa'nın Tanrı olduğunda ısrar eden muhaliflerini yatıştırmak ve bir uzlaşma yolu keşfedebilmek için, 'kadından doğan bu insan ne tamamıyla bir Tanrıdır ve ne de yalnızca bir insandır, Tanrılık niteliğiyle bütünleşmiş bir insandır'.<sup>89</sup> diye bir açıklama getirmek zorunda kalmıştır.

Ayrıca, bu açıklama sınırlarında kalınması koşuluyla, Meryem'in Tanrı

Annesi sıfatını da kabule hazır olduğunu bildirmiştir. Önerdiği bu formülü Papa Celestine'ye yazmış, 'İsa'nın insanlık ve tanrılık olmak üzere iki doğasının olduğunu, her ikisinin de birbiriyle en mükemmel bir şekilde uyum sağlandığını ve birleştiğini, her hangi bir karışıklığa neden olmaksızın, İsa'daki tanrılığa tapınılabileceğini, Babaya ulaşılabilineceğini', belirtmiştir.<sup>90</sup> Önerilen bu iki doğal İsa anlayışı, Ortodoks eğiliminden ve Roma inancından öyle çok farklı olmadığı halde, ayrıntılarda ve sonuçlarda farklılıklar hemen ortaya çıkmaktaydı.

Nestorius, İsa'nın iki doğal olduğunu ve kendi sahasında Tanrı ile birlik kurduğunu yadsımamış; ancak, doğumla gelen Tanrılık niteliğini ve çarmıhta Tanrının öldüğü görüşünü reddetmiştir. Ana Tanrı (Theotokos) ifadesini kabul etmiş görünmekle birlikte, bir anne olarak doğum nedeniyle sahip olunabilecek bir tanrısallığa karşı çıkmıştır.<sup>91</sup> Nestorius, İsa'daki Tanrısallık ve İnsanlık birliğini, ahlaki ve ruhani bir birlik olarak yorumlamış bulunduğundan, kutsal bir insan anlamında Tanrının Oğlu nitelemesinin kullanılmasından yana olmuş, tıpkı bir tapınak gibi İsa'da Tanrı ile birlik olduğunu savunmuştur. En son çözümlemede İsa ve Tanrının Oğlu karakter bakımından iki ayrı şahıs özelliğindedir; çok içten bir şekilde, kutsal irade ile birlik kurularak onur kazanılmıştır.<sup>92</sup> Tanrının İsa'da vücut bulduğu görüşünün içerdiği

<sup>88</sup> Knowling R.J., 1903; syf 91-92

<sup>89</sup> Knowling R.J., 1903; syf 93

<sup>90</sup> Knowling R.J., 1903; syf 94-95

<sup>91</sup> Milburn R.L.P., 1954; syf 85-86

<sup>92</sup> Milburn R.L.P., 1954; syf 87

akla mantığa ters gelen yanları, giderek kilise açısından da tehlikeli bir boyut kazanmıştır.

Bütün her şey dikkate alındığında, Arianizmin ruhuyla çok yakından bağlantısı olan Nestorius'un İsa bilgisini reddetmekten başka çare kalmamıştır. İsa'nın Tanrılık doğasının doğumuyla edindiği görüşü giderek ağırlık kazanmış; Söz ile insan olarak İsa'daki bu birliğe duyulan iman nedeniyle, İsa'nın insan olduğu gerçeği her geçen gün önemini kaybeder olmuş, yalnızca içindeki Tanrısallığı yüceltilmiştir.<sup>93</sup>

Sonunda İsa'da tek bir doğanın bulunduğu, bunun da Tanrısallık olduğu görüşü, çoğunluğun onayını almıştır. Artık ruhani ve ahlaki birlik temeli olarak bedensel birlik anlayışı öne sürülmeye başlanmış, özdenliği aynı olan birlik eğilimi rağbet bulmuştur.<sup>94</sup> Böylece başlangıçta iki doğal olarak inanılan İsa, giderek tek doğal haline gelmiş; Tanrının İsa'da vücut bulduğu inancı, beraberinde İsa'ya tapınma eğilimine temel oluşturmuştur.

Tanrının İsa'da vücut bulması, Sözün beden haline gelmesiyle aynı anlamı içerdiği öne sürülerek, sonuçta, biri diğeriyle tam olarak uyumlu olan iki doğanın tekleştiği ve tek bir doğanın bulunduğu görüşü benimsenmiştir. Bunun kısaca anlamı, Tanrısız öze sahip bulunan İsa, insanlık doğasını da bu özülle uyumlu ve özdeş kılmış; bu nedenle, Tanrı olarak çarmıhta acı çekmiş ve ölmüş, yeniden dirilmiş olduğundan<sup>95</sup> ; Meryem de Tanrının Annesi şerefiyle ödüllendirilmiş, bir Tanrı olarak anılmaya hak kazanmıştır.

İsa'nın bir insan olduğu bir kenara bırakılarak, başlangıçta öne sürülen iki doğallıktan tek doğallığa geçişle yerleşen İsa'nın Tanrılığı inancı, ister istemez İsa tapınmasını da beraberinde getirmiştir. Ortodoks İsa bilgisi formülü, Chalcedon kilise kurulu tarafından açık ve seçik bir şekilde bildirilmiş; İsa'daki tanrılık ve insanlık doğası açıkça doğrulandığı halde, Tanrı Anası temelinde birleştirici bir eğilim pek vurgulanmamıştır.<sup>96</sup> Bu nedenle Meryem tapınması, birlik ve aynılık temelinden yükselen ortadoks dindarlıktan kaynaklanmamıştır.

Oldukça rağbet gören Tanrının Annesi nitelemesi, hristiyan cemaati üzerinde çok büyük bir sevince yol açmış, çok geniş bir kapsamda bağlanılmasını sağlamıştır. İsa için düzenlenen ayinlerde, tapınmalarda, mistik bedeninin hissedilmesinde, acı

<sup>93</sup> Milburn R.L.P., 1954; syf 87

<sup>94</sup> Hackett H. 1996; syf 44

<sup>95</sup> Hackett H. 1996; syf 44

<sup>96</sup> Hackett H. 1996; syf 47

içinde çarmıhta ölmesinde; annelik şefkati ve merhameti giderek daha da öne çıkar olmuştur.<sup>97</sup> Tapınaklarda dindarların Tanrının huzuruna çıktığı duygusunu ilham eden figürler içinde Meryem Ananın daima yer almasına rağmen; takva yolu, esas itibarıyla, Tanrının İsa'da vücut bulması inancıyla sınırlı tutulmuştur.

Ortodoks eğilimi en iyi bir şekilde Nicene imanı yansıtmaktadır.

*"İsa'nın, Tanrının Oğlu olduğuna, biricik oğlu olarak yaratıldığına, mükemmel bir tanrı ve mükemmel bir insan olduğuna, rasyonel bir ruha ve bedene sahip bulunduğu; çağlar öncesinde Babası tarafından tanrılık vasfıyla yaratıldığına, kendisine inananların kurtuluşu uğruna Meryem sayesinde insan olarak doğduğuna, inanılmaktadır.*

*Buna göre, İsa, Tanrısallıkta Babasıyla aynı öze sahip bulunmaktadır; yaşayan bir insan olarak da, diğer insanlarla aynı öze sahiptir. Bu iki öz, İsa'nın yaşamında bir arada vuku bulmuştur. Bundan dolayı, bir tek İsa, bir tek Tanrının Oğlu, bir tek Rab olduğuna inanılmaktadır. Bu birlik nedeniyle, tüm şaşkınlıkları bir kenara bırakarak ve hayretlerden sıyrılarak, Kutsal Bakirenin de Tanrının Annesi (Theotokos) olduğuna, Söz olarak Tanrının da İsa'da vücut bulduğuna ve İsa'yı yarattığına; Tanrının Annesi kavramıyla özsel olarak birlik oluşturduğuna, inanılmaktadır.*

*Rab hakkındaki İncil ve havarilerin ifadelerine göre, Tanrılık ve insanlık doğasının her ikisi de birden bir tek şahsı söz konusu ettiğine, birbirinden tamamıyla farklı olan bu iki doğanın İsa'da tek bir doğayı oluşturduğuna, Tanrıyla bağlantısı kurulan bütün bu ifadelerin İsa'nın tanrısallığıyla açıklanabileceğine, her şeye rağmen İsa'nın en mütevazı haliyle insanlığını tanıttığına, inanılmaktadır."<sup>98</sup>*

Nicene bildirgesinin başlangıcında yer alan bu iman, İsa'da iki doğanın bulunduğunu, her ikisinin de tek bir şahısta birlik oluşturduğunu, vurgulamaktadır. Böylece İsa'da iki doğanın bulunduğunu yadsıyan kişiler, Papalık tarafından, sapkın olarak ilan edilmiş, böylesine yalın ve somut bir gerçeklik olarak İsa'nın gerçek bir insan ve gerçek bir tanrı olduğuna inanmaya mecbur tutulmuştur.<sup>99</sup> İsa'daki iki doğallık halindeki Roma öğretisi, Leo'nun, patrik Flavian'a yazmış olduğu bir mektupta açık ve kesin içeriğine kavuşmuştur. Bu mektupta denilmektedir ki;

*"Tanrının Oğlu bu dünyaya gelmiş, cennetteki konutundan yeryüzüne inmiş, ailevi şanıdan hiçbir şey yitirmeksizin yeni düzenin ve yeniden doğuşun yaratıcısı*

<sup>97</sup> Milburn R.L.P., 1954; syf 89-90

<sup>98</sup> Milburn R.L.P., 1954; syf 92

<sup>99</sup> Carroll M.P., 1986; syf 63-64

olmuştur. Yeni bir düzen sayesinde, kendine özgü görünmeyen iradesini inananlar için fark edilir kılmış, asla kavranılamayan Tanrı gerçeği Onunla anlaşılır olmuştur. Zamanın başladığı andan önce de Rab İsa vardır. Rab evrenin efendisidir, ihtişamı ve gizli hükümranlılığı her şeyi kuşatmıştır. Kendisini Tanrının hizmetine adanmıştır. Tanrı, acıya boyun eğmiş, bütün ıstıraplarına uğrayan insanı asla hakir görmemiş, ölümün yasalarına kendisini sunarak ölümsüzlüğe kavuşmuş ve ölüm üzerinde bile zafere ulaşmıştır.

Yeni bir doğumla yeryüzüne inmiş, onuruyla ve iffetiyle bir bakireden doğmuş; cinsel arzu ve şehvet yoluyla değil, Tanrının lütfuyla; iki insanın bedensel olarak birleşmesinin bir ürünü olarak değil, ruhun beden üzerindeki hakimiyetiyle bedenselleşmiştir. Rab,annesinden bedenini doğasını edinmiş, fakat asla suç işlememiş ve günaha da girmemiştir. Rab İsa, doğumu hayranlık uyandırıcı bir şahanelik içinde gerçekleştiği için Bakirenin rahmine konmuş, diğer insanlardan hiç farklı olmayan insanlık doğası da böylece oluşmuştur.

İsa, gerçek bir Tanrı ve aynı zamanda da gerçek bir insandır. İnsanı yücelten bir tevazu ile Tanrı gururunu kendinde birleştirdiği bu birlik hali asla görünür değildir. İsa, bir Tanrı olarak merhamet ve inayette kendisini hakir kılma doğasını asla değiştirmemiştir; bir insan olarak ise, Tanrısal yüceliğini kendisinde özümsememiştir. Tanrılık ve insanlık doğasında her birini mükemmel bir şekilde yerine getirmiş, biri diğeri arasında tam bir uyum kurmuş, kendisine has bir uygunluk sağlamıştır.

Söz işlerini Söze uygun kılmış,beden işlerini de bedene uyumlu kılmıştır. Söze göre mucizeleriyle hikmet sahibi olduğunu kanıtlamış, acılarıyla ve yaralarıyla ölüme coşkuyla gitmiştir. Söz, ailevi şanına denk kılınarak geriye alınmamış; beden de, insan ırkının doğasından vazgeçmemiştir. Bedendeki doğuşuyla, insan doğasının kendinde de olduğunu açıkça beyan etmiş; bakire doğumuyla, cinsel tahrikle uyanan şehvet arzularının ve doyumunun bir ürünü olmamış, tanrısal erdem ile lütfun bir ifadesi haline gelmiştir.

Bakire doğumuyla, böylece, sıradan bütün insanlarla olan farklılığını ve üstünlüğünü ortaya koymuştur. Bebekliğinin zayıflığı, beşiğindeki mütevazı haliyle sergilemiş olsa da; meleklerin sesleriyle Tanrı olarak büyüklüğü ilan edilmiştir. Açlık ve susuzluk çekmiş, yorgun ve bezgin görünmüş, uyumuş, yemek yemiş ve su içmiştir. Bu halleriyle bir insan olduğunu apaçık bir şekilde göstermiştir. Ancak beş bin insanı beş somun ekmek ile tika basa doyurmuş, Samaralı kadına verdiği yaşamın suyuyla bir daha asla susamamış, suyun üstünde yürümüş, öldükten üç gün



sonra Lazarus'u diriltmiş, şiddetli rüzgarlara emir vermiş ve onlara hükmetmiş, bu gibi halleriyle de, itiraz kabul etmez bir şekilde Tanrılığını kabul ettirmiştir.

Pek çok şey ihmal edilse dahi, kendisine inanan bir arkadaşına öldükten ve gömüldükten üç gün sonra yaşama geri döndürmüş olması, asla göz ardı edilmemelidir. Haça gerildiği anda gündüz geceye dönmüş, şiddetli yer sarsıntılarıyla bütün herkes dehşete kapılmıştır. Bedeni tahtaya mihlanırken dahi, imanından dolayı yanındaki hırsıza cennetin kapılarını açmıştır.

Özellikle de Yuhanna'daki 'Ben ve Baba biriz. Eğer Babamın işlerini yapmıyorsam, bana iman etmeyin. Babamın bende, benim de Baba'da olduğumu bilesiniz. Bana iman edin , ben Baba'dayım, Baba da bendedir. Ben babamdayım, siz bendesiniz, ben de sizdeyim Beni seveni Babam da sevecektir, ben de Onu seveceğim. Baba benden üstündür' ifadelerden, İsa'nın Tanrı ile aynı doğadan olduğu sonucu çıkarılmaktadır.

Gerçekten de, İsa, hem insan ve hem de Tanrı olarak her iki doğayı da kendisinde bir kılmışsa; kibrini kırma ile şanını yüceltme halleri, her ikisi de kendi şahsında bulunmasına rağmen, ayrı ayrı kökenlerden gelmektedir. İnsanlara göre, İsa, Babasından daha az yüce olduğu için insandır; Babasına göre ise, İsa'nın Tanrısallığı, Babasıyla eşit düzeydedir. Her iki doğanın da böylece tek bir şahısta toplanması sonucunda; cennetten inen insanın Oğlu, ile, Bakirenin bedeninden doğan Tanrının Oğlu nitelemesi için gerçeği ifade eder olmuştur.

Bundan dolayı, yazılmıştır ki, Tanrının Oğlu çarmıha gerildi, öldürüldü ve gömüldü; ezelikte ve ebedilikte Tanrıyla ve aynı özden gelen İsa, bu tanrısallığından dolayı ıstırap çekmedi, fakat insan doğasının içerdiği zayıflık nedeniyle acılara katlandı. Artık bütün hristiyanlar, Tanrının oğlunun doğduğuna, çarmıhta öldüğüne ve gömüldüğüne iman ederek; elçilerin kelimelerine göre, 'Tanrının kendisini sevenler için hazırladıklarını hiçbir göz görmedi, hiç bir kulak duymadı, hiçbir insan yüreği kavramadı. Anlasalardı, yüce Rab'bi çarmıha germezlerdi.'<sup>100</sup>

Leo tarafından yazılan bu mektup, Ortodoks imanının ve dindarlığının temellerini açıkça bildirmekte; İsa'daki hem tanrılık ve hem de insanlık doğasının bulunduğunu açıklamakta, kendinde bir kıldığı her iki doğanın niteliklerini tanımlamaktadır. Aynı zamanda da, Tanrının oğlu nitelemesini Bakire doğumuna

<sup>100</sup> Carroll M.P., 1986; syf 65

dayandırdığı için de, Tanrının Anası vasfını Meryem için uygun bir hale getirmektedir.<sup>101</sup>

Chalcedon kurulu, yalnızca İsa'nın iki doğallığını değil, Meryem'in de Tanrı Anası nitelemesini imanın gereklerinden saymıştır. Kiliselerin evrenselliği anlayışını meşrulaştıran Chalcedon Kurulu, beşinci oturumunda, Bakire ile girilen tartışmalara da son bir nokta koymuştur. Tanrının Annesi nitelemesinin beraberinde Meryem'in de bir Tanrı olduğu imanına temel oluşturacağı ve Meryem tapınmasına öncelik kazandıracağı eğilimi üzerinde pek durulmaksızın, sonunda Chalcedon kurulu imanı şu şekilde tanımlanmıştır.

*"Kilise Babalarının görüşlerini izleyerek, herkes, tek ve aynı Oğul'un olduğuna, Rab İsa'nın Tanrının Oğlu ve insanın Oğlu olduğuna iman edilmesi gerekmektedir. İsa, Tanrılıkta kusursuzdur, insanlıkta kusursuzdur, gerçek Tanrıdır, gerçek insandır, rasyonel bir ruha ve insani bir bedene sahiptir, Tanrısallığı dolayısıyla Babasıyla aynı özden gelmektedir, insan bedenine sahip olduğu için de insanlarla aynı özü olmuştur. Her şeyiyle insana benzer olmasına rağmen, İsa, günahsızdır.*

*Tanrısallıkta Babasıyla beraberdir ve zamanın öncesinde yaratılmış bir haldedir; son günlerinde inananlar için ve onları kurtarmak için Meryem'den, Bakire'den, Tanrının Annesinden insan olarak doğmuştur. Tanrısallıkta ve insanlıkta bir ve aynı olan İsa; Oğul, Rab olarak vardır. İsa'nın Tanrısallığına ve insanlığına, yani iki doğallığına, hiçbir kuşku ve şaşkınlığa uğramaksızın, hiçbir dönüşüm halini kabul etmeksizin, bu iki doğanın da bölünmüşlüğüne asla ihtimal dahi vermeksizin, iman edilmesi beklenmektedir.*

*Her iki doğanın farklı olması, bir hale gelmesini önleyememektedir. Tam tersine, tanrılık ve insanlık doğaları tek bir şahıs olarak İsa'da bir olarak tutulmuş ve birleştirilmiş bir haldedir. Her iki doğa da tek bir şahısta ve yalnızca tek bir esasta bir araya getirilmiş bulunduğundan; bölünmüşlük veya parçalanmışlık yoktur, ayrılık veya dağınıklık yoktur. Tek ve aynı bir Oğul vardır, tek Babası vardır, Tanrıdır, Sözdür, Rab'dir. İsa, Tanrının Oğludur. Ta başlangıçtan beri peygamberler bunu söylemekteydi, Rab İsa'nın kendisi bu şekilde çevresindekilere bildirilmiş ve yetiştirmişti, kilise babalarının aktarmak bilginin esası da buydu."<sup>102</sup>*

<sup>101</sup> Pelikan J.J., 1990; syf 72-73

<sup>102</sup> Pelikan J.J., 1990; syf 75

Bu Ortodoks imanına göre, yalnızca İsa'nın iki doğallığı açıkça bildirilmiyor, Tanrının Annesi niteliğiyle Bakire Meryem'in bedene göre anne olduğu, Sözü'n bedenleşmesini sağladığı açıkça kabul edilmiş bulunuyordu. Ancak, henüz daha Meryem'in İsa ve dolayısıyla Tanrı ile aynı özden geldiği sonucuna ulaşılammış, Tanrıya uzanan yolun başlangıcında Meryem tapınmasının olduğu açıkça ilan edilmemişti.

Şimdilik, bedene göre Meryem, İsa'nın annesiydi; ruha göre ise, Tanrının oğlunu doğurmuştu. Kutsal Ruh tarafından kendisinde bu hamilelik gerçek kılınmıştı. Tanrısallıkta ve ruhta anne olmadığı şeklindeki iddialar, kafirlikten ve kutsal ruha hakareten başka bir anlamı olmayan kahredici suçlardır. Böylece Meryem, giderek, Tanrının İsa'da vücut bulması veya Sözü'n bedenleşmesi imanının öngördüğü, aynı özden gelmenin üçüncü bir kişisi haline gelmektedir. Aynı özden gelmenin ve Tanrı anası olmanın bir iman temeli olarak benimsendiği andan itibaren; Meryem, Tanrıya tapınmada ilk sırayı almış, cennet kraliçesi unvanına hak kazanmış bulunuyordu.<sup>103</sup>

### 1- Cennetin Kraliçesi Olarak Meryem Ana

Katolik kiliselerinde başlangıçta duayla başlayan Meryem Ana tapınması ile gizemli İsis alışkanlıkları arasında benzerlikler<sup>104</sup> bulunmaktadır. Bu maksatla, Roma İmparatorluğunda ikinci asır içinde etkili olan dinlerle ilgili olarak, Platonist Apuleius'un yazdığı 'The Metamorphoses' (Başkalaşımalar) ismini taşıyan romanına şöyle bir bakmak yeterli olacaktır.

*"Filozof yakarışta bulunmaktadır, göklerin kraliçesi,tahıl tanesinin annesi, kadınlara lohusalık ve doğumda yardım eden, acılarını dindiren tanrıça; kadınlığınla bütün kenti parlak bir ışık gibi sar, yardımınla bana gel, ıstıraplarıma bir son ver. Bu yakarışa tanrıçanın verdiği yanıt,denizin dalgalarından yüklenerek ortalığı inletmektedir.*

*Demektedir ki, Beni gözle Lucius,dua ve niyazlarınla yardımımı hisset , ben doğanın anası, var olan bütün etmenlere hükmeden anasıyım, ilahlar arasında yüceyim, ölümün kraliçesi benim, göksel varlıkların ilkiyim, ilahların ve ilahelerin suretiyim, halklar arasında ilk doğan olan Frikyalılar için bütün ilahların anası benim; antik bilgelikleriyle, bana şeref kazandıran ayinleriyle Mısırlılar,benim gerçek ismimi haykırarak dua ederler, İsis Regina!"<sup>105</sup>*

<sup>103</sup> Milburn R.L.P., 1954; syf 93

<sup>104</sup> Milburn R.L.P., 1954; syf 93

<sup>105</sup> Knowling R.J., 1903; syf 57-58

Böylesine cana yakın ve kendisini tanımlayıcı bir yanıt geldiğinde, kendini ilahenin kudretine adayan insanda imanı galeyana gelir tekrardan yakarışa başlar.

*"Sen kutsalsın , insanlığın baki kalan ve ezeli olan kurtarıcısın; bana anneliğin şefkatli ve merhametli dokunuşunu hissettir, sefilliğime ve çaresizliğime artık bir son ver, talihsizliğimin ve acizliğimin üstesinden gel. Göksel varlıklar sana onur kazandırır, cehennemin ilahları sana kıyam durur.*

*Artık dünyamızdan kötülükleri kaldır,güneşin yaydığı ışık gibi iyilikleri ve hoşnutlukları bize gönder, dünyanın idaresini eline al, cehennemin güçlerini ayaklarının altına al, iyiliğinle hükmet bize! Yıldızlar sana itaat eder, senin şefkatle mevsimler düzenli olarak geri gelir, ilahlar senin sayende neşeyle dolar, doğanın bütün etmenleri senin huzurunda hizmetçileridir.*

*Selam verdiğin rüzgarlar senin hükmünle şefkatle eserler, bulutlar senin rüzgarınla bir araya toplanır, yaşama geçen tohumlar ve meyve veren ekinler hep senin rahmetinin eserleridir. Göğün bütün kuşları senin haşmetinden endişeye kapılır , vahşi hayvanlar korkularından tepelere kaçar, yılanlar dehşet içinde derilerini toprağa atarlar, azman canavarlar suyun dibine girerler. Yakarışlarımı duy ve kutsa beni, benim güç ile hünerlerim senin azametinin karşısında bir hiçtir."<sup>106</sup>*

Sonuçta bir roman da olsa,gönülden seslenen bu dualar ve zihnen algılanan bu yanıtlar; o günkü insanın gerçek ruh halini aksettirmektedir. Felsefi eleştiri ile geleneksel tapınmaların eş zamanlı bileşimi mükemmel olmuştur. İlahlar ve ilaheler, artık sezgi ve ilham yoluyla anlaşılakta, yürekte hissedilen sözler ile ilahın iradesi açığa çıkarılmakta, gizli tutulan bu ilahi etkileşim ruhani olduğu kadar, başkaları tarafından fark edilemeyen bir bağı pekiştirmektedir. Yine de aşırı şekilde ortaya dökülen hayali betimlemelere veya kadına özgü isimlendirmelere kişinin kendisini fazlaca kaptırması doğru bulunmamaktadır.

Özellikle de İsis,bütün ilahelerin üzerinde yer alan kraliçe konumundadır, bütün ilah ve ilahelerin özüdür."<sup>107</sup> Her şeye hükümlan olmasına rağmen, kendisini betimleyen en önemli özelliği acıma hissinin ve merhametli yaklaşımının çok yüksek olmasıdır. Merhamet ve şefkatinin büyüklüğüyle, kutsadığı doğanın üretkenliğini insanlar arasında dağıtmasıyla, tarımın çeşitli ilahelerinin üzerinde bir güç sergilemektedir.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> Knowling R.J., 1903; syf 59

<sup>107</sup> Knowling R.J., 1903; syf 59

<sup>108</sup> Milburn R.L.P., 1954; syf 95-96

İsis'e olan tapınma, bu nedenle dünyaya değil, tüm tabiata hükmetme gücünde olana bağlanma anlamını içermektedir. Böylece İsis, merhametli ve şefkatlidir, ferasetli ve akıllıdır, evrensel anadır, kutsadığı yaşamın insanlar arasındaki dağıtımcısıdır. Kutsal Ana figürü, giderek çok daha fazla ruhani bir içerik kazanarak ve şefkatlilik ışığı altında ilahileşerek, hristiyanlık öncesi dönemdeki tapınmanın ilgi odağı haline gelmiştir.<sup>109</sup>

İsis tapınması, doğudaki hristiyan dindarlığının Bakire Meryem üzerinde odaklaşmasına, Efes kurulundan sonra da bu ilginin giderek yoğunlaşmasına önceden ortam hazırlamış olması, asla yadsınılamayan bir durumdur. Yine de beşinci asrın ilk yarısına gelinceye kadar, Ortodoks hristiyanlıkta Meryem tapınması olarak tanımlanabilecek ciddi bir eğilime hiç rastlanmamış değildir.<sup>110</sup> İsa'nın annesiyle ilgili beslenen saygı ve bağlılığın, pagan kadın figürleriyle bir benzeşmenin olduğu veya Meryem tapınmasının ortaya çıkması üzerinde geciktirici bir tesirde bulunduğu gibi varsayımların gerçeklik derecesi çok düşüktür.

Ancak kesin olarak gerçeklik içeren ve mantık temeline dayanan bir olgu varsa, bu da, ilk asırlardaki hristiyan bilinçlenmenin Meryem Anayı yüceltme eğilimini taşımadığı, tanrısal bir işlevi yüklenmediği ve şefaathesirinin bulunmadığıdır. Meryem, tamamıyla insani bir seviyede kalmış, Tanrının İsa'da vücut bulmasına tanık olmuş veya aracı kılınmış bir kimsedir.<sup>111</sup>

İlk üç asır boyunca hristiyan dindarlığının Meryem'e yüklediği konum, beslenen büyük saygıya rağmen, özellikle ikinci asrın ortalarında giderek yoğunlaşan hristiyan şehitlerinin etkisiyle daha da önem kazanmıştır. Meryem anaya beslenen saygının yüceltilmesine yönelik görülen ilk büyük yönlendirici güdü, dördüncü asır sonrası etkisi herkesi kuşatan asketik yaşama tarzının rağbet bulmasıdır. İkinci dinsel güdüleme ise, Bakire Doğum temelinde yorumlanan üçü teslisin bir sonucu olarak ulaşılan Tanrı Anası niteliğinin herkes tarafından kabul görmüş olmasıdır. Bu iki eğilim öncesinde, Meryem'e duyulan saygı ne denli yüce olursa olsun, hiçbir zaman bir Tanrı düzeyine çıkartılmamış değildir.<sup>112</sup>

Özellikle de İsraili ilk hristiyanların Eski Ahit'in tektanrıci zihniyetinin tesiri altında kaldıkları için, Bakire Meryem'in İsa'nın göksel anası yakıştırması ve Tanrıyla

<sup>109</sup> Milburn R.L.P., 1954; syf 64

<sup>110</sup> Hackett H. 1996; syf 64

<sup>111</sup> Hackett H. 1996; syf 64

<sup>112</sup> Hackett H. 1996; syf 65-66

aynı özden geldiği özdeşleştirilmesi anlayışını, dinin temeline indirilmiş bir sapkınlık olarak görecekları gayet açıktır. Nitekim Epiphanius, dördüncü asrın sonlarına doğru yazdığı ve dindeki sapkınlıkları tanımladığı bir eserinde, kadın ilahelerin Anadolu ve özellikle de Trakya kökenli olduğunu belirtmektedir.

Aynı anlayışa Eski Ahit'te de rastlamak olanaklıdır. Milattan önce altıncı asırda Yeremya, Yehuda halkını bu tapınmanın tektanrı inancını yok ettiğini; "Sana gelince ey Yeremya, bu halk için yalvarma, çünkü seni dinlemeyeceğim. Çünkü çocuklar odun topluyor, babalar ateş yakıyor, kadınlar Gök Kraliçesine pide pişirmek için hamur yoğuruyor. Beni öfkelenmek için, başka ilahlara dökmelik sunular sunuyorlar."<sup>113</sup> ifadesiyle aktarmaktadır.

Gökler kraliçesi, Yeremya zamanında ve hatta çok daha öncesinde başlayan Filistinli kadınların Kenan diyarı ilahesi Astarte'ye gösterdikleri bağlılık ve tapınmanın sonucunda isnat ettikleri bir nitelemedir. Yine gökler kraliçesi nitelemesine, yeryüzünün doğurganlık ilahesi ve bereket anası olarak anılan Babil kökenli Ishtar tapınmasında da çok sık rastlanmaktadır.

Paganlık hakkında çok derin bir bilgi birikimi olan Epiphanius, hristiyanlığın kadın tapınmasına kesinlikle yabancı ve karşı olduğunu açıkça bildirmiş; Meryem'in kesinlikle Tanrı seviyesinde ve Tanrıyla aynı özde olmadığını açıklamıştır. Epiphanius'un bu konuya gösterdiği aşırı öfke ve hiddetine bakılacak olunursa, dördüncü asrın sonlarına doğru Ortodoks hristiyanlıkta tartışılmaya başlanılan Meryem tapınması apaçık bir skandala dönüşmüştür. Özellikle de Tanrı Anası (Theotokos) nitelemesiyle<sup>114</sup> insanların sınırları dışına çıkmış, Tanrısal sahaya girilerek yüceltilmiştir.

Böylece hristiyanlıktaki Meryem Ana yüceltmesiyle, geçmişin dinsel kültürü ve sanatı da özümsemiştir. Geçmişin bütün diğer bakireleri ve anneleri, ruhani yöneliş bakımından önemini kaybetmiş, İsis'in pek çok mistik figürleri anlamaz olmuştur. İsis'in oğlu Horus'la birlikte anne ile bebeği tasvirleri ilham kaynağı olmuştur.<sup>115</sup> Kiliselerin ilk kuruluşları sırasında Bakire Meryem tasvirleri, neredeyse bütün tapınakların temel ilgilerini oluşturmuş, çeşitli pagan ilahları veya benzerleri ortadan

---

<sup>113</sup> Kutsal Kitap, 2004; syf 202

<sup>114</sup> Pelikan J.J., 1990; syf 28

<sup>115</sup> Knowling R.J., 1903; syf 62-63

kaldırılmış olsa da,tarzları devam etmiştir. Eskinin pagan tapınakları da, Bakire Meryem'in bu yüceltilmesiyle birlikte yeniden ibadete tahsis edilmiştir.<sup>116</sup>

Bu özümseme süreci içinde yalnızca tapınaklar tarzlarıyla assimile edilerek aktarılmamış, ilahiyat öğretileri de buna uyumlu kılınmıştır. On birinci asra gelinceye kadar Bizans'ın ilahiyat anlayışı, Akıl ve kilisenin kendisiyle özdeş kılınmasıyla sonuçlanmıştır. Oysa ilk hristiyan ilahiyatında Akıl,Kutsal Kitaba göre tanımlanmış, Söz ile özdeş kılınarak İsa'ya atfedilmiş, yalnızca İsa'nın Tanrıyla özdeş olduğu öne sürülmüştür. Ancak, Trakya'nın Sophia kadın kültünü İsa yerine Meryem'i bu özdeşleşmede daha fazla öne çıkartmış<sup>117</sup>, paganlık kültünün dayandığı bütün ilahelerin yerine geçerek hepsini ortadan kaldırmıştır.

Meryem Ana,kentlerin koruyucusu Atinalı Polias'ın, gemicileri koruyan ve rızklarını açan İsis'in,denizin yıldızı ve Roma'nın koruyucusu olan Cybele'nin ve pagan tarzı tapınmaların hedefi haline gelmiş diğer bütün ilahelerin yerini almış, böylece hepsinin ortadan kalkmasını sağlamıştır. Bu nedenle Meryem tapınması, son derece zengin sanatsal,arkeolojik ve ilahiyat birikimine sahip olmuştur.

Meryem tapınmasının kökenleri hakkında çok kapsamlı araştırmalar yapan Cecchelli,konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir : 'Pagan tapınmalarında kadın ilahelere gösterilen bu aşırı düşkünlük, herkes tarafından revaçta tutulan dindarlığın tarzına ve bunun ifade edilmesine çok güçlü bir şekilde tesir etmiştir. Diğer taraftan, Meryem Ana tapınmasının da, Akdeniz kültünün zorunlu kıldığı göksel kadın, Bakire ya da anne unvanları altında gizemli bir saygı beslenen ve şefkati beklenen ilahelere duyulan bağlılığın yerini aldığı da,asla yadsınılamaz.'<sup>118</sup>

Anadolu'dan Trakya ve Roma'ya kadar uzanan geniş bir bölgesine yayılan bu kadına saygı ve anaya bağlılık eğiliminin, kiliselere Bakire Meryem ve Meryem Ana tapınması olarak girdiği çok az kimse tarafından inkar edilmektedir. Katolikliği böylesine bir nostaljik eğilim içinde yorumlayan Karl Barth, Meryem Ana tapınması hakkında şunları demektedir:

*"Meryem tapınmasına karşı olarak ileri sürülen itiraz, esas olarak, paganlığın dine aktarılması sonucunda böyle bir yönelmenin yerleştiği, hristiyanlığın dışında pek çok dinin özünde ve kökeninde bulunan kadına veya anneye atfedilen Tanrısallık niteliğinin geçerli kılınması yoluyla gerçekleştiği hakkındadır. Vahye dayanan tüm*

<sup>116</sup> Knowling R.J., 1903; syf 65

<sup>117</sup> Caroll M.P., 1986; syf 66

<sup>118</sup> Caroll M.P., 1986; syf 66

*kutsal kitap metinleri, kadının yüceltilmesini ve tanrısallık atfedilmesini paganlığın etmenleri olarak görmekte, pagan dünyasının tüm eğilimlerine kulakların tıkanmasını zorunlu kılmaktadır. Meryem Ana tapınması, hiçbir şekilde İncil imanıyla bağdaşmamaktadır.*"<sup>119</sup>

Doğunun kiliselerine yerleşmiş bulunan Meryem Ana tapınmasının, paganlığın kadın kültüründen aktarıldığı; yalnızca sanatıyla ve lisanıyla, sembolleri ve tasvirleriyle değil, fakat aynı zamanda da özünü ve içeriğiyle de özümsemediği konusunda yapılmış pek çok araştırma sonuçlarıyla karşılaşılmaktadır. Yine de, resmi Meryem Ana tapınması ile ana ilahelere yapılan tapınmaların arasında büyük farklılıkların olduğu hiç yadsınılmamaktadır. Bir taraftan doğuş üzerine kurulmuş yortularla geliştirilen duygu ve düşünceler temel bir noktada odaklaşmakta, Tanrının İsa'da vücut bulması iman sınırlarında ifade olunmaktadır. Diğer taraftan doğaya özgü bir kökünde ve vahdet-i vücut temelinde<sup>120</sup> bir yorumlamada bulunmaktadır.

Her iki halde de, Meryem, Akdeniz dünyasının asırlardan beri kanıksadığı, bakire ya da ana olarak pek çok biçim altında tasvirlerine tapınıldığı bütün ilahelerin karşısına çıkarılmış; iffetli ve mütevazı, şefkatli ve merhametli bir şefaatçi olmanın çok ötesinde, Tanrıyla aynı öze sahip bir varlık olarak algılanmıştır. Hiçbir zaman Meryem'in bir ilahe olduğu asla söylenmese de; gerçekten güvenilir birer ilaheler olarak bağlanılan ve yönelinen İsis, Cybele, Minevra gibi ilahelerin ortadan kalkmasına ve isimlerinin de silinmesine yol açmıştır. Şahsına duyulan derin saygı ve sevgisiyle Meryem Ana dindarlığı ve bağlılığı, Akdeniz dünyasına özgü bu tapınmaların tamamının yerini almıştır.<sup>121</sup>

İsa'nın göksel annesi güdüsü, az veya çok derecede Kutsal Ruhla bağlantısı kurularak oluşturulmuştur. Bakire doğum ve kutsal ruhla olan bağlantısının giderek abartıldığı bir Ortodoks yorumunda, üçlü bir inkarnasyon anlayışı<sup>122</sup> öne sürülmüştür. Tanrının ya da Tanrısal kelamın, erkek olarak İsa'da ve kadın olarak da Bakire Meryem'de vücut bulduğuna inanılmaya başlanmıştır. Böylece Bakire'de, Kutsal Akıl ile yaratılan dünyanın bilgeliğinin birleştiği, Kutsal Ruh ile beşeri temelin bütünleştiği öne sürülmüştür.<sup>123</sup> Annenin en mükemmel ruhu barındırdığına, kutsal ruhla yüceliğinin kemale erdiğine inanılmıştır. Sonunda

<sup>119</sup> Pelikan J.J., 1990; syf 32-33

<sup>120</sup> Pelikan J.J., 1990; syf 34

<sup>121</sup> Hackett H. 1996; syf 46

<sup>122</sup> Hackett H. 1996; syf 46

<sup>123</sup> Hackett H. 1996; syf 46



Meryem'in yaratılışın anlamı haline getirildiğine, böylece dünyanın şanını kendinde toplayarak tanrılaştırıldığına tanık olunmuştur. Ancak bu yüceltme, Meryem'in yaratılan bir insan olduğu temelinden koparmadığı için,pagan tapınmalarında yönelinen ilahelerden kendisini farklı kılmaktadır.

Akdeniz bölgesindeki erkek ilahların karşısında oldukça etkili olan Rhea, Demeter, Cybele ve İsis gibi ilaheler evrensel ilke temelinde canlandırıldığı, dünyaya bereketliliği ve doğurganlığı getirmesi için yönelinmiştir. Bakire Meryem yüceltmesi, halkın bu beklentilerinin ve dileklerinin tamamını kendisinin karşılayacağı konusunda bir inanç sağlamış , yaratılanların şanlı sembolü haline gelmiş, Tanrı ile aynı özden geldiğine beslenen iman giderek daha da pekiştirilmiştir. Böylece Meryem Ana yüceltmesi, kendisinin de özümsemiği, Akdenizin eski kadın tapınmalarının ortadan kalkmasına yol açmıştır.

### **SONUÇ**

Meryem'in kendisi, tıpkı oğlu İsa gibi sadece bir insan olduğu halde; üçüncü asırdan itibaren rağbet bulan üçlü teslis dogmasının bir sonucu olarak, Tanrıyla aynı özden geldiği inancı yerleşmeye başlamıştır. Bir taraftan,asırlar boyu yerleşmiş kadın ilahelerin ve pagan geleneklerin sona erdirilmesi mücadelesi sürerken; diğer yandan da, Akdeniz yöresinde kadına saygı duyma ve tapınma alışkanlığı, şefkat ve merhametine sığınma hasleti, Meryem Ana yüceltmesiyle devamlılık göstermiştir. Hiçbir zaman Meryem'e, ilahe ya da tanrıça gibi ifadeler isnat edilmemiş olsa dahi; Bakire doğumu nedeniyle ve Tanrının Oğlunun annesi niteliğiyle, Meryem'in de Tanrı seviyesinde ve özünde olduğu inancına ulaşılmıştır. Artık Meryem Ana, şefkatliliği ve şefaatchiliğiyle Tanrıya uzanan yolda ilk sırayı almış,İsa'ya tapınmanın da önceliğini oluşturmuştur.

## BİNİR GECE' [MASALLARI]

R. A. NICHOLSON\*\*

Çev. Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ\*\*\*

- \* Bu yazı, R. A. Nicholson'ın *A Literary History of the Arabs* (Cambridge University Press, Cambridge 1969) adlı eserindeki (s. 456-459) *Binbir Gece*'yle ilgili bölümün çevirisidir. Yazıya, konunun daha iyi anlaşılması için, tarafımızdan bazı notlar ilâve edilmiş; ayrıca, sonuna, okuyucuya yararlı olacağı mülâhazasıyla, bir "Seçilmiş Kaynakça" eklenmiştir. *Binbir Gece Masalları* hakkında geniş bilgi ve bibliyografya için bk. Süleyman Tülücü, "Binbir Gece Masalları Üzerine (Seçilmiş Bir Bibliyografya İle)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2004), s. 1-53. Tercüme ettiğimiz makalelerde, gerek özetlerdeki gerekse çevirilerdeki bazı cümlelerin kontrol edilmesinde yardımlarını gördüğüm, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim elemanlarından Kubilay Geçikli'ye teşekkür ederim.
- \*\* R. A. Nicholson (1868-1945): Tanınmış İngiliz oryantalistlerinden biri olup, eserleri, genelde Arap [yukarıda adı geçen eserinden başka *Elementary Arabic* (Cambridge 1905), *Studies in Islamic Poetry* (Cambridge 1921, 1969), *Translations of Eastern Poetry and Prose* (Cambridge 1922, London 1987) ve Fars Edebiyatı, özeldense, tasavvufun doğuşu ve diğer kültürlerle ilişkisi, temel klâsiklerinin tercüme ve şerhi, Farsça yazaran önemli sufi şairlerin incelenmesi gibi pek çok tasavvufî konuya tahsis edilmiştir. Özellikle Mevlânâ ve *Mesnevî*'si hakkında kaleme aldığı eserler, bugün bile değerini korumaktadır. Şu üç eseri dilimize tercüme edilmiştir: *Mevlâna Celâleddin Rûmî*, çev. Ayten Lermioğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, ts.; *İslâm Süfleri (The Mystics of Islam)*, trc. Mehmet Dağ v. dğr., Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, çev. Murat Temelli-Yücel Belli, Ataç Yay., İstanbul 2004; *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 2004. Ayrıca, son günlerde *Mesnevî*, haz. Cengiz Onurcan (İstanbul 2005) ve *Mesnevî (Seçmeler)* adlı kitapları da yayınlanmıştır (Kırkambar Yay., İstanbul 2007). Nicholson'ın hayatı, eserleri ve dilimize tercüme edilmiş bazı yazıları için bk. Yûsuf Elyân Serkis, *Mu'cemül-Matbû'âtü'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arabe*, Kahire 1346/1928, II, 1886; Necîb el-'Akîkî, *el-Müsteşrikün*, 3. baskı, Kahire 1965, II, 525-527; A. J. Arberry, "Nicholson, Reynold Alleyne", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1972, XVI, 484; 'Abdurrahman Bedevî, *Mevsû'atü'l-Müsteşrikîn*, Beyrut 1984, s. 415-417; ez-Zîrikî, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullah, 8. baskı, Beyrut 1989, III, 39; Reynold A. Nicholson, *İslâm Süfleri (The Mystics of Islam)*, trc. Mehmet Dağ v. dğr., Prof. Dr. Abdülkadir Karahan'ın "İlksöz"ü, s. VII-XVI; a. mlf., *Tasavvufun Menşei Problemi*, çevirenin girişi, s. 7-11; Süleyman Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, İstanbul 2006, s. 205-224; a. mlf., "Nicholson, Reynold Alleyne", *DİA*, XXXIII, 76-77; Reynold A. Nicholson, "Mevlâna Celâleddin Rûmî", çev. Nurettin Artam, *Ulus gazetesi* (Ankara), 17-18 Aralık 1953; Reynold A. Nicholson, "Mesnevî'nin İngilizce Tercümesine Önsöz", çev. Meharet Ersin, *Türk Düşüncesi*, c. 3, sy. 14 (Ocak 1955), s. 122-124; H[asan] Eren, "Nicholson", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1977, XXV, 247-248; R. A. Nicholson, "İslâm'da Başlıca Tarihçiler ve Eserleri", çev. Süleyman Tülücü, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 33, sy. 2 (Nisan-Mayıs-Haziran 1997), s. 73-80; Reynold A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihî Bir Araştırma", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 7, c. 7, sy. 7 (1998), s. 689-708; R. A. Nicholson, "İslâm Öncesi Arap Şiirinde Dinin Etkileri", çev. İbrahim Yılmaz, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (2002), s. 217-224; İsmail Güleç, "R. A. Nicholson'un Mesnevî Tercüme ve Şerhi Üzerine", *Divân İlmî Araştırmalar*, sy. 20 (2006/1), s. 227-240; Ali Temizel, "Bediü'z-Zaman Furûzanfer'in F. Nafiz Uzluk'a Yazdığı Farsça Bir Mektup ve Nicholson Hakkındaki Şiiri", *Millî Eğitim*, yıl: 36, sy. 174 (Bahar 2007), s. 214-231; Adnan Karaismailoğlu, "R. A. Nicholson'un Mesnevî Şerhi ve Yeni Mesnevî Neşirleri", *Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Mevlâna Araştırmaları Dergisi*, *The Journal of Rumi Studies*, yıl: 1, sy. 1 (Mayıs 2007), s. 21-33.
- \*\*\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı.

## ÖZET

Binbir Gece Masalları, diğler adı ile Arap Geceleri; hikâye, masal, destan, menkıbe ve fıkraları bir araya toplayan, eski Hint edebiyatında başka örneklerine de rastladığımız “çerçevesi hikâye”ler tipinde ve tekniğinde bir Arap masal külliyatıdır.

Binbir Gece, Avrupa’da Kur’ân’dan veya Arap edebiyatının herhangi bir diğler şaheserinden çok daha popüler olan bir eserdir. “Arap Geceleri” modern ismi, sadece gerçeğin bir kısmını ifade eder.

A. Galland’ın Fransızcaya çevirisinden sonra bu masallar Avrupa’da çok tanınmış ve şimdiye kadar birçok dünya dillerine (İngilizce, Almanca, Rusça, İspanyolca, Türkçe, Farsça vb.) tercüme edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Binbir Gece, Arap Geceleri, Hikâye, Masal, A. Galland, Arap Edebiyatı.

## ABSTRACT

### *The Thousand and One Nights*

The Thousand and One Nights, or the Arabian Nights is an Arabian collection of tales that collects stories, tales, epics, legends and anecdotes, and it is in the type and techniques of “frame tales”, some other examples of which we have found in the ancient Indian literature.

The Thousand and One Nights is a work which is far more popular in Europe than the Koran or any other masterpiece of Arabic literature. The modern title, “Arabian Nights”, tells only a part of the truth.

After A. Galland’s translation of them into French, these tales were well-known in Europe and have been translated into a number of languages (English, German, Russian, Spanish, Turkish, Persian etc.) in the world up to now.

**Key Words:** The Thousand and One Nights, the Arabian Nights, Story, Tale, A. Galland, Arabic Literature.

Memlûklü dönemi, Avrupa’da Kur’ân’dan veya Arap edebiyatının herhangi bir diğler şaheserinden çok daha popüler bir eser olan *Elf Leyle ve Leyle*’ye, yani “Binbir Gece”ye nihâî şeklini verdi. “Arap Geceleri” modern ismi, sadece gerçeğin bir kısmını ifade eder. Mes’ûdî (ö. M. 956), “genellikle Binbir Gece diye isimlendirilen eski bir Farsça kitaptan, *Hezâr Efsâne* (“Bin Masal”)’den bahseder; o, Hükümdar ile Veziri

ve Vezirin kızı Şîrâzâd ile kızın cariyesi Dînâzâd'ın hikâyesidir.”<sup>1</sup> M. 988'de kaleme alınan *Fihrist*'in müellifi, “Hikâye-Anlatıcıları, Fablcılar ve onların telif ettikleri kitapların isimleriyle ilgili” bölümüne aşağıdaki parça (Nşr. Gustav Flügel, Leipzig 1871-1872, I], s. 304 [Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1398/1978, s. 422-423]) ile başlar:

“İlk defa fabllar yazan, onlar hakkında kitaplar tertip eden, onları hazinelerde koruyan ve bazen hayvanları kendileriyle konuşuyormuş gibi takdim edenler Eski İranlılardı. Sonra, İran hükümdarlarının üçüncü hanedanını teşkil eden Pers (Parthian) hükümdarları, bu konuda en büyük gayreti gösterdiler. Daha sonra, Sâsânî hükümdarlarının zamanında bu tür kitaplar arttı ve çoğaldı, ve Araplar bunları Arap diline tercüme ettiler, ve onlar hemen dilcilerin ve belâgatçilerin ellerine ulaştı, onlar, bunları düzeltip güzelleştirdiler ve aynı tarzda başka kitaplar telif ettiler. Şu anda bu konuda meydana getirilmiş ilk kitap, Bin Masal (*Hezâr Efsân*) Kitabı idi, onun yazılış sebebi şu idi: İran hükümdarlarından biri, bir gece için bir kadınla evlenir ve ertesi sabah onu öldürdü. Ve o, Şehrâzâd adında, akıllı ve dirayetli bir prensesle evlendi, Şehrâzâd ona hikâyeler anlatmaya başladı ve masalı seher vaktinde öyle bir noktaya getirdi ki, bu, hükümdarın onun hayatını başışlamasına ve ondan ikinci gecede masalını bitirmesini istemesine sebep oldu. Böylece o, bin gece geçinceye kadar devam etti ve onun hükümdardan bir oğlu oldu... Ve hükümdarın kraliçe ile uyum içinde olan Dînâzâd adlı bir kadın kâhyası (*kahramâne*) vardı. Ayrıca söylendiğine göre bu kitap, Behmen'in kızı Humânî için telif edilmişti ve bu kitaba dair çeşitli rivayetler vardır. Doğru olan, inşallah, şudur ki, İskender (Büyük), geceleri hikâye dinleyen ilk kimse idi ve onun kendisini güldüren ve masallarla eğlendiren adamları vardı; o, bu hususta zevk aramamakla birlikte, sadece onları (hafızasında) tutmak ve muhafaza etmek istiyordu. Ondan sonra gelen hükümdarlar, bu maksatla “Bin Masal” (*Hezâr Efsân*)'dan yararlandılar. O, bin gecelik bir müddeti kapsar, fakat iki yüzden daha az hikâyeyi ihtiva eder, çünkü tek bir hikâyenin anlatılması, çoğu zaman birkaç geceyi alır. Eserin tamamını birçok kere gördüm ve o, gerçekten bayağı ve yavan bir kitaptır (*kitâbün gassün bâridü'l-hadîs*)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Mürücû'z-Zehab*, nşr. Barbier de Meynard, Paris 1861-1877, c. IV, s. 90 [nşr. Muhammed Muhyiddin 'Abdülhamîd, Mısır 1384/1964, II, 260]. Şîrâzâd ve Dînâzâd isimleri, açıkça Farsçadır. Muhtemelen, ilk zikredilen şekli, “asil soylu” [daha doğrusu, “asil yüzlü” (Çevirenin Notu)] anlamında, Çîhrâzâd'dan galattır, Dînâzâd ise “asil dinli” anlamını ifade eder. Okuyucularım, herkesçe bilinen Şehrazad ve Dinarzad'ı kolayca tanıyacaktırlar.

<sup>2</sup> İşin garip tarafı, bu tenkit, “Arap Geceleri”ni okuyan hemen hemen bütün İslâm âlimlerinin görüşünü ifade eder.

“*Vezirler Kitabı*”nın müellifi Ebû ‘Abdullah Muhammed b. ‘Abdûs el-Cehşiyârî (ö. M. 942- 943), her parçası müstakil olan ve diğerlerine bağlı olmayan, içinde Arap, İran, Yunan ve diğer milletlere ait bin hikâyeyi seçtiği bir kitap derlemeye başladı. O, hikâye-anlatıcılarını çevresinde topladı ve onlardan bildikleri ve anlatabildikleri şeylerin en güzelini aldı ve fabl ve hikâye-kitaplarından hoşuna gidenleri seçti. O, mahir bir sanatkârdı, bu sebeple o, bu materyalden her gecesi, takriben elli varaklık<sup>3</sup> tam bir hikâye olan 480 geceyi bir araya getirdi. Fakat bin masalı tasarladığı gibi tamamlayamadan ölüverdi.”

Tabii olarak, daha sonra, *Hezâr Efsân* “Arap Geceleri”nin esasını teşkil etti ve muhtemelen bu Farsça ilk örnek; “Balıkçı ve Cin”, “Kamerü’z-Zamân ve Bûdûr” ve “Sihirli At” gibi, mevcut koleksiyondaki en güzel hayalî masalları içine aldı. Zaman geçtikçe, orijinal materyal, her ikisi de Sâmi karakterli, iki ana gruba ayrılabilen geniş ilâvelere uğradı: Biri Bağdat’a aitti ve başlıca mizahî anekdotlar ve aşk hikâyelerinden ibaretti, bunlarda meşhur Halife Hârûnürreşîd sık sık sahneye çıkar; diğeri Kahire merkezli idi ve “Alâeddin ve Sihirli<sup>4</sup> Lamba”da mükemmelen tasvir edilen mekanik süpernatüralizmin yanı sıra derbeder, ironik (alaycı iki anlamlı) bir şaka ile temayüz etmişti. Fakat, bu üç kaynaktan başka, “Arap Geceleri”, yüzyıllar boyunca menşe ve üslûp bakımından aynı derecede farklı, her türden çok sayıda Doğu halk-masallarını (bünyesinde) topladı ve içine çekti. Galland tarafından (yapılan) en eski çeviri (Paris, 1704-1717), bazı bakımlardan Lane ve Burton’ın âlimane tercümelerinden orijinal metnin ruhuna daha sadık kalan büyüleyici bir çeviridir.

### Seçilmiş Kaynakça

Acaroğlu, M. Türker, “Türkçede “Binbir Gece Masalları” Kaynakçası (1851-1985)”,  
*Masal Araştırmaları/Folktale Studies I*, haz. Nuri Taner, İstanbul 1988, s. 13-24.

Ahmed Nazîf, *Tercüme-i Elf Leyle ve Leyle*, I-VI, İstanbul 1851 (?).

<sup>3</sup> Çevirisini yaptığımız asıl metinde “page” (sayfa) kelimesi kullanılmıştır. Doğrusu, İbnü’n-Nedîm’in *el-Fihrist*’inde de kaydedildiği üzere, “varak” (varak, yaprak) olacaktır (Çevirenin Notu).

<sup>4</sup> Çevirisini yaptığımız asıl metinde “wonderful” (harika, harikulâde, olağanüstü) kelimesi kullanılmıştır. Fransızcada ise bu anlamda “merveilleuse” (olağanüstü, sihirli) kelimesi (bk. Tahsin Saraç, *Fransızca-Türkçe Büyük Sözlük*, Ankara 1976, II, 832) kullanılmaktadır (Çevirenin Notu).

- Akkoyunlu, Ziyat, *Binbir Gece Masallarının Türk Masallarına Tesiri*, Hacettepe Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1982.
- \_\_\_\_\_, "Binbir Gece Masalları Üzerinde Yapılan Çalışmalar", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hâtırasına Armağan, XVII-XXI/1-2 (1979-1983), s. 1-14.
- \_\_\_\_\_, "Binbir Gece Masalları ve Hususiyetleri", *Şükrü Elçin Armağanı*, Ankara 1983, s. 3-9.
- Avcı, Ömer-Coşkun, Âmine Gülşah, *Arap Geceleri, Binbirgece Masalları Seçkisi*, İstanbul 2000.
- Behn, W. H., *Index Islamicus 1665-1905*, Adıyok Publications, Millersville 1989, s. 733-735.
- Belgil, Vehbi, "Binbir Gece Masallarının Sonsuz Gençliği", *Halk Kültürü*, 1985/3-4, Yedinci ve Sekizinci Kitaplar, İstanbul 1986, s. 55-76.
- Birkalan, Hande A., "The *Thousand and One Nights* in Turkish: *Translations, Adaptations, and Issues*", *Fabula*, vol. 45/3-4 (July 2004), s. 221-236.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden 1949, II, 72-74; *Supplementband*, Leiden 1938, II, 59-63.
- Burton, Richard, *Bin Bir Gece Masalları*, çev. Hasan Fehmi Nemli, Ankara 2004.
- Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-'Arabiyye*, Beyrut 1983, II, 606-608.
- Ergül, Aysel, "Binbir Gece Masalları'nda Âşık Kadın Tipi: Aziz ve Azize Masalı", *Millî Folklor*, sy. 41 (Bahar/Spring 1999), s. 36-46.
- \_\_\_\_\_, "Binbir Gece Masalları'nda Kadın", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, sy. 10 (2000), s. 355-369.
- Fabula*, vol. 45, issue: 3-4 (July 2004), Special Issue: The Arabian Nights: Past and Present.
- Fulton, Alexander S. -Ellis, A. G., *Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1926, s. 258-262.
- \_\_\_\_\_-Lings, Martin, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1959, s. 186-188.
- Galland, Antoine, *Bin Bir Gece Masalları*, çev. Hasan Fehmi Nemli, Ankara 2004.
- Goldziher, Ignace, *Klâsik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993, s. 102-103, 128.
- Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî-el-Edebü'l-Kadîm*, Beyrut 1986, s. 602-613.

- Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, II, 621-622.
- Horovitz, J., "The Origins of 'the Arabian Nights' ", *Islamic Culture*, I (1927), s. 36-57.
- Huart, Clément, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara [1971], s. 374-377.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Matba'atü'l-İstikâme, Kahire, ts., s. 436-437.
- Julia, Emile-François, "Binbir Gece Masallarının Kaynakları", çev. Âlim Şerif Onaran, *Marmara İletişim Dergisi*, sy. 3 (Temmuz 1993), s. 51-62.
- Kut, Günay, "Hint Edebiyatından Türk Hikâyelerine", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 8 (1997), s. 357-377.
- Littmann, E., "Alf Layla wa-Layla", *El<sup>2</sup>* (İng.), I, 358-364.
- Macdonald, D. B., "Bin Bir Gece", *İA*, II, 620-626.
- [Mardrus, J. C.], *Binbir Gece Masalları*, c. I-II (1.-16. Kitaplar), çev. Âlim Şerif Onaran, İstanbul 2004.
- el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Mısır 1384/1964, II, 260.
- Mommsen, Katharina, "Bin Bir Gece Masalları ve Batı Edebiyatı", trc. Turkiz Noyan, *Yeni Dergi*, sy. 23 (Ağustos 1966), s. 68-83.
- Naddaff, Sandra, "Thousand and One Nights", Joseph R. Strayer, *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1989, XII, 49-52.
- Necîb el-'Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, I-III, Kahire 1964-1965.
- Oestrup, J., "Bin Bir Gece", *İA*, II, 616-620.
- Pamuk, Orhan, "Binbir Gece Masalları'nı Okusak da Okumasak da", [J. C. Mardrus], *Binbir Gece Masalları*, Fransızcadan çev. Âlim Şerif Onaran, İstanbul 2004, c. I, s. XI-XV.
- Pearson, J. D., *Index Islamicus 1906-1955*, Cambridge 1958, s. 37, 188, 264, 285, 302, 714, 749-752, 807; *First Supplement 1956-1960*, London 1962, s. 59, 247; *Second Supplement 1961-1965*, Cambridge 1967, s. 258, 262-263; *Third Supplement 1966-1970*, London 1972, s. 314; *Fourth Supplement (Part I) 1971-1972*, London 1973, s. 74.
- Sakaoğlu, Saim, *Gümüşhane Masalları, Metin Toplama ve Tahlil*, Ankara 1973, s. 20, 21-22, 31, 32-33, 34-37, 44-45, 48, 54-55, 67, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 696.

- Serkîs, Yûsuf Elyân, *Mu'cemü'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arrebbe*, Kahire 1346/1928, II, 1992-1997.
- Şeşen, Ramazan, "Binbir Gece Masallarının İstanbul Kütüphanelerindeki Yazmalarıyla Basma Nüshalarının Mukayesesi", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 569-590.
- Tauer, F., "Binbir Gece Masallarının Az Tanınan ve Basılmamış Hikâyeleri", çev. Ahmed Subhi Furat, *Şarkiyat Mecmuası*, VI (1966), s. 13-22.
- Tekin, Şinasi, "Binbir Gece'nin İlk Türkçe Tercüme ve Bu Hikâyelerdeki Gazeller Üzerine", *Türk Dilleri Araştırmaları*, Talât Tekin Armağanı, c. 3 (1993), s. 239-255.
- \_\_\_\_\_, "Elf Leyle'nin 17. Yüzyıl Osmanlıcası Nasıl Yayınlanmalı? Bu Metin ne Kadar Müstehcen?", *Tarih ve Toplum*, sy. 208 (Nisan 2001), s. 77-80.
- Tokatlı, Atilla, *Seçme 1001 Gece Masalları, Ünlü Doğu Klasiğinden Özenle Seçilmiş Öyküler*, İstanbul 1992.
- Tülücü, Süleyman, "Binbir Gece Masalları Üzerine (Seçilmiş Bir Bibliyografya İle)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2004), s. 1-53.
- Ulutürk, Veli, "Binbir Gece", *DİA*, VI, 180-181.
- [Yalsızuçanlar, Sadık], *Binbirgece Masalları*, İstanbul 1999.

#### Kısaltmalar

- DİA* : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, I- , İstanbul 1988- .
- El<sup>2</sup>* (İng.) : *The Encyclopaedia of Islam*, I- , New Edition, Leiden 1960- .
- İA* : *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-1988.



## KİTAP TANITIMI

Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ\*

Dr. Hasan Yılmaz, **Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması**, KURAV (Kur'ân Araştırmaları Vakfı) Yay., Bursa 2007, 229 s.

Bu kitap, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Tefsir Anabilim Dalında, öğrencilerimizden Hasan Yılmaz (Yüksek Lisans Tezi “*Ebu'l-Hasen er-Rummânî ve İcâzu'l-Kur'ân'ı*” (Erzurum 1995) konusunda olup, *EKEV Akademik Dergisi* (Erzurum) ve *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Erzurum) gibi dergilerde muhtelif yazıları yayınlanmıştır) tarafından hazırlanan ve 2003 yılında Prof. Dr. Şükrü Arslan (Danışman [şu anda emekli öğretim üyesi]), Prof. Dr. Sadık Kılıç ve Doç. (şu anda Prof.) Dr. Talip Özdeş'ten müteşekkil jüri huzurunda savunulan “*Kur'ân Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntem*” konulu Doktora Tezinin yeniden gözden geçirilerek yayınlanmış şeklidir. Kitaplaşınca kadar eserde gerekli görülen tashihler ve şekli düzenlemeler de yapılmıştır ki, bu takdire şayandır.

Bu eseri, Bursa'da bir Kur'ân Araştırmaları Vakfı kuruluşu olan KURAV Yayınları 2007 yılında yayın dünyasına kazandırarak, alanı ile ilgili Kur'ân araştırmalarına önemli bir katkıda bulunmuştur. KURAV Yayınlarının şimdiye kadar neşrettiği kitapların dokuzuncu, “Kur'ân Kitaplığı” serisinin ise ikinci sırasında yer almaktadır. Tanıtımını yaptığımız bu eserden önce, KURAV Yayınlarının bu serisinin ilk kitabı olarak, Dr. Veli Kayhan'ın, “*Kur'ân'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*” (Bursa 2007) başlıklı eseri yayın dünyasına kazandırılmıştır.

Semantik (Anlambilim) konusunda, başta Batı ülkeleri olmak üzere bazı İslâm ülkelerinde ve memleketimizde müteaddit çalışmalar yapılmıştır. Meselâ, Stephen Ullmann'ın *Semantics-an Introduction to the Science of Meaning-* (Basil Blackwell Press, New York 1964) adlı eseri, Batı'da yapılmış önemli çalışmalar arasındadır. Ayrıca, N. Arıklı-T. Tunçdoğanlı-Berke Vardar (*Semantik Akımları*, Yeni İnsan Yay., İstanbul 1969), Teo Grünberg (*Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, AÜDTCF Yay.,

---

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

Ankara 1970), John C. Condon (*Kelimelerin Büyüğü Dünyası-Anlambilim ve İletişim-*, çev. Murat Çiftkaya, 2. baskı, İnsan Yay., İstanbul 1998), Irène Tamba-Mecz (*Anlambilim-La Sémantique-*, çev. Necmettin Sevil, İletişim Yay., İstanbul 1998), Pierre Guiraud (*Anlambilim*, çev. Berke Vardar [3. baskı], Multilingual Yay., İstanbul 1999), F. R. Palmer (*Semantik-Yeni Bir Anlambilim Projesi-*, çev. Ramazan Ertürk, Kitâbiyât [Yay.], Ankara 2001) ve John Wilson (*Dil, Anlam ve Doğruluk*, çev. İbrahim Emiroğlu-Abdullatif Tüzer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002)'in doğrudan konuyla ilgili eserlerinin dilimizde yayınlanması, bu meyanda zikredilmelidir. Doğan Aksan (hatırasına şu armağan kitabı yayınlanmıştır: *Doğan Aksan Armağanı*, yayına haz. Kâmile İmer-Leyla Subaşı Uzun, AÜDTCF Yay., Ankara 1998)'in *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi/Ana Çizgileriyle* (AÜDTCF Yay., Ankara 1971, 1987; bu eserin 1971 baskısının Hikmet Dizdaroğlu tarafından yapılan bir tanıtımı için bk. *Türk Dili*, XXVI/248 (Mayıs 1972), s. 168-171) ve *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* (Engin Yay., Ankara 1998; İstanbul 2006) başlıklı kitapları da, bu konuda ülkemizde yapılmış önemli çalışmalar arasındadır. Yine onun, bu sahada, çeşitli dergilerde, özellikle *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* (TDK Yay., Ankara 1953 vd.) ve *Necati Lugal Armağanı* (TTK Yay., Ankara 1968)'nda çıkan yazılarını zikretmemiz gerekir. Son yıllarda da Nizamettin Uğur *Anlambilim, Sözcüğün Anlam Açılımı* (Doruk Yay., Ankara 2003) konulu bir kitap yayınlamıştır.

Kur'ân semantiği konusunda ise, Japon dilbilimci Toshihiko Izutsu'nun *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yay., Ankara 1975; bu eserin İngilizce ilk baskısı (*God and Man in the Koran-Semantics of the Koranic Weltanschauung-*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo 1964) Yaşar Kutluay (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV (1966), s. 293-294) ve Muhammed Hamidullah (*İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, IV/3-4 (1971), s. 109-110) tarafından tanıtılmıştır) ve *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar* (çev. Selâhattin Ayaz, 2. baskı, Pınar Yay., İstanbul 1991; bu eserin ilk baskısının (Pınar Yay., İstanbul, ts.) Süleyman Tülücü tarafından bir tanıtımı için bk. *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 51 (Aralık 1987), s. 211-214) adlı kitapları zikredilmesi gereken çalışmalardır. Ayrıca bu sahada, kitap ve makale olarak Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Ömer Dumlu, Ömer Özsoy, İsmail Karagöz, H. Mehmet Soysaldı, Yunus Ekin, Ali Galip Gezgin, Mustafa Ünver, Musa Bilgiz, Salih Akdemir, Ömer Müftüoğlu, Esra Gözeler, İsmail Çalışkan, Ömer Kara, Murat Sülün, Faiz Kalın, Bilal Tan, İsmail Yakıt,

Hüseyin Atay, Celal Kırca, Emrullah İşler, Mesut Okumuş gibi araştırmacılar çeşitli çalışmalar gerçekleştirmişlerdir.

Medeniyetlerin oluşmasında kelime ve kavramların çok büyük önemi vardır. Neredeyse sonsuz bir hayal gücüne ve duygu dünyasına sahip olan insanoğlu, bu özelliğini ortaya koyarken sözcüklere ve sözcükler arasındaki nüanslara başvurur. Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e lafızları ve bunları nasıl geliştireceğini öğretmesi, insanlığı bu alandaki gelişmesinin de önünü açmıştır. Son ilâhî kitap olan Kur'ân-ı Kerim, sonsuz bir dil mucizesidir. Tam anlamıyla birer söz ustası olan Arap şairlerinin, Kur'ân karşısında susmayı tercih etmesi Kur'ân'ın söz güzelliğinin zirvesinde olduğunu gösteren en önemli delildir. İslâm düşünce ve kültür geleneğinde, ilk üç asır içerisinde dil ilimlerinin katettiği büyük mesafe, İslâm'ın bu alana verdiği önem sebebiyledir. Bu bağlamda İslâm'ın dile ve dil ilimlerine verdiği bu önem aynı zamanda Müslümanların, tarihte güçlü bir medeniyet inşa etmesinde de etkin ve belirleyici olmuştur. Bu anlamda İslâm medeniyeti, bir bakıma "dil/lisan/söz" medeniyetidir.

Bu kitap, kaynağını Grek felsefesi ve düşüncesinden alan Semantik ilminin, Kur'ân kelime ve kavramlarına uygulanabilirliğini test etmeye yönelik olarak hazırlanmış emek mahsulü bir çalışmadır. Hasan Yılmaz kitabında, hem bu ilmi ana ve tali kaynaklarına bağlı olarak tanıtmış hem de bu ilmin, Kur'ân kelime ve kavramlarını doğru bir biçimde anlamlandırırken nasıl bir fonksiyon icra edeceğini göstermeye çalışmıştır. Bu kitabın, Kur'ân Araştırmaları Vakfı'nın ana hedefi olan Kur'ân'ın anlaşılması ve doğru yorumlanması konusuna bir katkı ve açılım sağlayacağı kanaatindeyiz.

Kitabın plân ve muhtevasını da şu şekilde tanıtmak mümkündür: Kitap orta boy büyüklüğündedir. İçindekiler kısmı gayet plânlı ve sadedir. Sistemantik, oldukça kapsamlı, rahat ve kolay anlaşılır bir mahiyet arz etmektedir. Ana başlıklarla alt başlıklar arasında bir ahenk bulunmaktadır. Eser, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. "Giriş" kısmına (s. 11-33) biraz çokça yer verilmiş olması dikkat çekmektedir. Bu kısım biraz daha dar tutulabilirdi. Burada "Araştırmanın Konusu ve Önemi", "Araştırmanın Amacı" ve "Araştırmanın Metodu" başlıkları altında bilgi verilmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın anlaşılmasında, doğru yorumlanmasında kelime, kavram ve ifadelerin önemine, Tefsir Usulünde yöntem meselesine, geleneksel ve çağdaş metotlara, yeni yöntem arayışının gerekliliğine ve kavram tefsirine değinilmektedir.

Araştırmanın birinci ana bölümü ise “Bir Dilbilim Disiplini Olarak Semantik” (s. 35-130) üst başlığına tahsis edilmekte ve Semantik ilmi çeşitli yönleriyle okuyuculara tanıtılmaya çalışılmaktadır. Bu bölümde Dilbilim disiplininin bir alt dalı olan Semantik; dil, tarihsel süreç ve Dilbilim açısından değerlendirilip açıklanmaktadır. Bu bölüm dil, dil bilimleri ve aynı zamanda Arap dili ile ilgilenenler için de çok önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Dil, Dilbilim, Etimoloji ve Semantik bilimleri, ana ve tali kaynaklarından hareketle tanıtılmaktadır. Bu bölüm, genelde tasvirî, bilgi verici, izah edici ve tanımlayıcı bir yapıdadır. Bir sosyal bilim disiplini olarak Dilbilim, Dilbilimin çeşitli alt disiplinleri, Etimoloji, Sözcükbilim, Sözlükbilim konularına, Semantiğin tarihi seyrine, kapsam alanı ve çeşitli Semantik akımlara, dilbilimsel, felsefî, genel Semantiğe ve Kur’ân semantiğine, kelime ve cümle semantiğine, anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam zenginleşmesi, anlam kayması, anlam sapması veya başka anlama geçiş, aşırı anlamlandırma gibi tarihsel açıdan çeşitli anlam olaylarına ya da anlam değişmelerine yer verilmektedir.

Kitabın ikinci ana bölümünün üst başlığını ise, eserin adıyla paralel olarak “Semantik Analiz Yönteminin Kur’ân’a Uygulanabilirliği” (s. 131-212) konusu oluşturmaktadır. Müellif, bu konuyu Tefsir akademisyenlerinin, dilcilerin, dilbilimcilerin ve anlambilimcilerin nazar-ı dikkatlerine sunarak tartışmaya açmaktadır. Yazar bu bölümde, araştırmanın birinci bölümünde çeşitli boyutlarıyla tanıtımını ve izahını yaptığı teorik olarak dil ve Semantik bilimi veya yöntemi verilerinin, pratik olarak uygulamasını vererek bunun, Kur’ân kelime ve kavramlarını doğru anlamlandırırken, sahih bir biçimde yorumlarken nasıl bir fonksiyon icra edeceğini tartışmaya ve göstermeye çalışmaktadır. Bu bölümün genel yapısı ise, teorik bilgilerin yer aldığı birinci bölüme göre daha pratik, tahlilî, metodolojik, sentezci ve pragmatik bir keyfiyet arz ediyor olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, birinci bölümdeki nazarî bilgi ve izahları yazar, bu bölümde Kur’ân kelime ve kavramlarına uygulamaktadır. Bu bağlamda araştırmacı, örnekleme olarak Kur’ân’daki “hikmet” anahtar kelimesinin ve “takvâ-ittikâ” odak kavramının tefsirlerini ve Semantik analizlerini yapmaktadır. Burada “Semantik Analiz Yöntemi ve Kur’ân’a Uygulama İlkeleri”, “Konulu ve Kavram Tefsiri Metodu”na genişçe yer verilmektedir. Ayrıca, her iki bölüm sonunda da “değerlendirme” başlığı yer almaktadır.

Müteakiben, “Sonuç” (s. 213-217) kısmında araştırmacı, bu çalışmada ulaştığı sonuçları ana hatlarıyla izah etmiş ve bilim dünyasına sunmuştur. Varılan

sonuçlardan hareketle, kavram tefsiri ve Semantik analiz yöntemine ilişkin bazı değerlendirmeler ve önerilerde bulunmuştur.

Bu kitabın "Bibliyografya"sı (s. 219-229) da oldukça zengin olup, tam on bir sayfalık bir yer tutmaktadır. Başta Türkçe olmak üzere, Arapça ve İngilizce olarak telif edilen geleneksel ve çağdaş pek çok esere müracaat edilmiştir. Bu anlamda modern Dilbilimin kurucusu kabul edilen Ferdinand de Saussure olmak üzere, Edward Sapir, John Lyons, John C. Condon, Noam Chomsky, Jean Perrot, Teo Grünberg, Pierre Guiraud, Mario Pei, F. R. Palmer, Walter Porzig, Wilhelm von Humboldt, Ludwig Wittgenstein, Waltraud Bumann, André Martinet, John Wilson, Frederick Ferré, Julien Freund, H. P. Rickman, Irène Tamba-Mecz, Stephen Ullmann, Toshihiko Izutsu gibi tanınmış dilbilimcilere; er-Râgıb el-İsfahânî, Emîn el-Hûlî, Üde Halîl Ebû Üde, İffet Muhammed eş-Şarkâvî, Muhammed İbrâhîm eş-Şerîf gibi bilgin ve dilcilere; ülkemizden de Vural Ülkü, Özcan Başkan, Süheylâ Bayrav, Berke Vardar, Necip Üçok, N. Arıklı, Doğan Aksan, Zeynel Kiran, Hüseyin Sesli, Nermi Uygur, Ömer Naci Soykan ve Ömer Demircan gibi çağdaş dilbilimcilere; ayrıca muasır pek çok Tefsir akademisyenine, kimi yazarlara başvurulduğunu burada ifade etmemiz gerekir. Bu kapsamlı bibliyografyada dil, Dilbilim, Anlambilim, Dil Felsefesi ve Tefsir kaynakları, kitap ve makale olarak, herhangi bir ayırıma gidilmeden, iç içe yer almaktadır.

Sonuç olarak, Hasan Yılmaz'ı bu çalışması dolayısıyla tebrik ediyor; eserini, Kur'ân İlimleri ve Anlambilim alanına katkıda bulunan önemli bir araştırma olarak görüyor; bundan sonra da bu konularda diğer çalışmalarının peyderpey gerçekleşmesini ve yayınlanmasını temenni ediyoruz.

## KİTAP TANITIMI/ÖZET

Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK\*  
Zeynep BAYRAM\*\*

Richard J. Evans, **Tarihin Savunusu**, çev.: Uygur Kocabaşoğlu, İmge Yayınları, 1999 Ankara, 315 s., 13,5x19,5 cm.

Türkçemizde telif veya çeviri ve aynı şekilde tarihçi veya felsefeciler tarafından yazılmış tarihçilik ve tarih felsefesine ait birçok kitap bulmamız mümkündür. Bunlardan biri olan 'Tarihin Savunusu', zor bir metin olarak karşımızda durmakta, bu da tabii olarak, onun çevirisinin de zor anlaşılabilirliğini ortaya koymaktadır.

İngiltere Cambridge Üniversitesinde modern tarih araştırmaları profesörü olan yazarın internet sitesinden<sup>1</sup> yaptığımız araştırmada, yayınlanmış çok sayıda eserinin arasında, tanıtımını yaptığımız bu kitabın, İngiltere'de ilk defa 1997 ve son olarak da 2002 yılında basıldığını ve şu sıralarda 7. baskısının yapılmakta olduğunu gördük.<sup>2</sup> Ayrıca birçok dile çevirileri<sup>3</sup> yapılan bu eser, ilk yazılışından iki yıl sonra da Türkçeye kazandırılmıştır.

Arka kapak yazısında, kısa bir tanıtım yanında kitap hakkında yorumlarda bulunan iki uzmanın kanaatlerine de yer verilmiş. 'Tarihçiye olduğu kadar sıradan okuyucuya da aynı berraklıkla hitap eden, ender bir entelektüel çalışma' olarak takdim edilen eserin, 'geçmişten anlam çıkarmak konusunda bizi harikulade bir gezintiye çıkardığı; kaynaklar, nedensellik, tarihte ahlakî değer yargısının yeri gibi temel sorunları ele alırken birinci sınıf, profesyonel bir çaba ortaya koyduğu' ifade edilmiş.

Eser genel olarak şu sorulara cevap aramaktadır: Tarihi nasıl öğreniriz, nasıl

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (hanefim@atauni.edu.tr, hanefim@yahoo.com)

\*\* Araştırmacı

<sup>1</sup> <http://www.richardjevans.com/>

<sup>2</sup> "IN DEFENCE OF HISTORY" (ISBN 1-86207-068-7, Granta Books, London, September 1997, pp. viii + 307, hardback). Reprinted November 1997, December 1997. Paperback September 1998, reprinted October 2000. Book club edition: January 1998 (softback preview book club). Revised edition, with a new Afterword January 2001 (ISBN 1-86207-395-3). pp. viii+371, Reprinted July 2002 and subsequently; now in seventh printing.

<sup>3</sup> Türkçe baskısının da verildiği listede, eserin çevrildiği diller ve yayın yılları şu şekildedir: German edition: (1999); US edition: (1999 ve 2001); Korean edition: (1999); Japanese edition: (2000); Swedish edition: (2000); Portuguese edition: (2000); Italian edition: (2001); Chinese edition: (2003).

araştırırız? Yazdığımız veya okuduğumuz 'tarih', bir bilim midir? Tarih'i incelemenin kuralları var mıdır? Tarihçiler, geleceği öngörebilirler mi? İnsanların bilgileri ışığında kanaatler öne sürmeleri doğru mudur? Ve bu bağlamda, yanılgılara düşebilirler mi? ... Bunlara benzer konuları ele alan kitap aşağıdaki başlıklardan oluşmakla birlikte, biz burada sadece, 'Bilgi ve İktidar' bölümünü ele almayı düşünüyoruz. Bu bağlamda kitabın bölümlerini şöyledir:

Giriş (9-22), Tarihin Tarihi (23-50), Tarih Bilim ve Ahlak (51-80), Tarihçiler ve Olguları (81-108), Kaynaklar ve Söylemler (109-134), Tarihte Nedensellik (135-166), Toplum ve Birey (167-194), Bilgi ve İktidar (195-226), Nesnellik ve Sınırları (227-256), İleri Okuma (257-278-), Kaynaklar ve Dipnotlar (279-310), Dizin (311-315).

### BİLGİ VE İKTİDAR

Yazara göre postmodernistler, bir postmodernist yazar özelinde, son zamanlarda, 'geçmiş'i bildiğimizi bize düşündüren türden bir tarihin reddedilmesi zamanının geldiğini' ileri sürerler. O yazar, '...Postmodern uğraktaki tarih soruyor: Kimin tarihi anlatılıyor? Kimin adına? Ne amaçla? Postmodernizm, anlatılmamış, yeniden anlatılmış, bilinmeyen tarihle ilgilidir... Unutulan, saklanan, görünmeyen, önemsiz sayılan, değiştirilen, yok edilen. Tarihi bir çeşit fark edilebilir düzen içinde, ondan anlam çıkarabilmemiz için düzenlenmiş, direkt olarak bu güne kadar gelen doğrusal bir şey olarak görmeyi reddetmekle ilgilidir. Rastlantı ile ilgilidir. İktidarla ilgilidir.' der. Bu düşünce E. H. Carr'da da sempati uyandırmıştır. O, tarihçinin işlevinin ne tarihi sevmek ne de kendini geçmişten uzaklaştırmak olduğunu, ama bu günü anlamının anahtarı olarak geçmiş'i tanıyıp bilmek gerektiğini söyler. Onun gibi Sir Geoffrey Elton da, insanların, tarihten düşünce ve eylemlerine açık olanaklar bulabileceklerini ve düşünebilecekleri ve yapabilecekleri o belirsizlik hakkında birkaç ders alabileceklerini söyler. Bu anlamda tarihçiler geçmiş'i kendi inançlarına başvurmadan anlamaya çalışırlar. Ancak bu konuda başarılı oldukları söylenemez. Bilinçli ya da bilinçsiz olarak geçmiş'e ilişkin kendi bilgilerimizi bugünkü amaçlarımız için kullanırız. Bunun örneği Marksistlerin tarihe kendi emelleri üçlüsünde yön vermeye çalışmalarıdır. Bunu gibi birçok konuda tarihe yanlı yaklaşmıştır (s. 195-196). Elton bile nesnellik konusundaki tüm güvencelerine rağmen, tarihsel çalışmasına, siyasal bir gündem ve siyasal ön kabuller sokmuştur. Nitekim 'The Tudor Revolution in Government' adlı kitabında, 'yönetim ona katlanmaya değmesi için güçlü olmalıdır' der. Elton VIII. Henry zamanındaki yönetimi anarşiyi önlediği ve

düzeni sağladığı için överken, 'bizim tarihimizin büyük bir bölümü, siyasî özgürlüklerin şampiyonu Whig'ler tarafından yazılıyor' diyerek başka bir yöne dikkat çeker. Ona göre tarih, kaynaklarda anlatıldığı gibi çıplak değil siyasetin örtüsüne bürünmüştür. O, tarihinin ön kabullerden bağımsız olarak kaynakları okuması gerektiği düşüncesini savunarak aslında çelişkiye düşer (s. 196-197). Elton ayrıca 'Policy and Police adlı kitabı, VIII. Henry'yi, uyguladığı terör saltanatı suçlamasından kurtarmak için yazılmış. Güçlü yönetim konusundaki tarafsızlık, Elton'u belgeleri yanlı okumaya itiyordu. Daha sonra Elton ile Lawrence Stone arasında verileri değerlendirme konusunda ikilik çıkmıştır. Stone, Elton'u tarihsel verileri saklama suçuyla itham ederken, o da kendini tarihten ömeklediği olaylarla savunur (s. 197-199).

İktidarla bilgi arasında Foucaultcu bağlantı, 1970'lerde ve daha çok 1980'lerde, açıkça siyasî olarak belirlenmiş, tarih yazma ve araştırma biçimleri ile ele yürümüştür. Bunların modeli, XIX. yy.daki sosyalist hareketten türeyen ve açıkça sanayi işçilerinin bakış açısına göre oluşan emek kavramı üzerine oturmuştur. Emek kavramı ile, tarihe, işçilerin ve örgütlerin tarihi girdi; bugün bile bu, onların sınıf bilincini ve siyasal katılımlarını araştırmak için kullanılır. Bu anlamda emek tarihi, bu günkü sosyalist ve işçi örgütlerinin müjdecilerini yeniden kazanmak ve hareketin bugüne olan yükselişinin haritasını çıkarmak ve daha da yükselişinin, ima yolu ile umulan muzaffer geleceğe ulaştıracağını anlatmak meselesi ile ilgilidir. Bu emek tarihi modeli, 1970'lerden başlayarak diğer çıkar gurupları tarafından benimsenmiş, ama tarihsel nesnellik ve kapsamlı tarih iddialarından da bu anlamda yalıtılmıştır. Zamanla tarih, bölümlere ayrılmaya başlayınca (siyahların, kadınların tarihi gibi), bu emek modelini savunanların çalışmaları da böyle guruplar içinde yeniden incelenmeye başladı. Kaybolmuş ya da bilinçli olarak baskı altına alınanlar ortaya çıkarılmaya başladı (s. 200). Bununla beraber 1980'lerden sonra söz konusu ampirik modellerden büyük oranda koştular. Ve tarihsel bazı bulguları, sırf Avrupalıların bakış açısını temsil ediyor diye partizanlıkla suçladılar. Bu düşünceye sahip olanlar tarihsel söylemin amacını, halkı, özellikle de temsil ettiği belli grubu güçlendirmek olarak yorumlar. Geçmişe değişik açılardan bakmayı da ahlak ve siyaset çevrelerinin belirlediğini söylerler. Yazara göre bu gelişme, ileri endüstri ve endüstri sonrası toplumdaki eski çalışan sınıfın gerileyişini yansıtır. Bununla beraber Batıda Marksizmin ve devrimin inişe geçişi, emek tarihini 1980'lerde yüz üstü bıraktı. Bu



durum, toplumsal farklılıkları da karmaşıklaştırdı ve toplumda tarih yazanların durumu da değişti. Yazara göre tarih, geleceğin anahtarını elinde tutmaktadır.

Bununla birlikte 20. yy'ın sonunda radikallerin çoğunun, toplumun toptan değiştirilebileceğine ilişkin görüşü yerine, yapılabilecek en fazla şey, belirli çıkarların tanınmasının yorumlanmasıdır. Yazar zamanla toplumlarda iktidarsızlık duygusunun oluştuğunu, özellikle 1980'lerden sonra muhafazakâr hükümetlerin, üniversiteleri sıkıntı içinde bıraktığını ve bunlarla beraber akademik mesleğin genişlemesini engellendiğini söyler. Zamanla yeni üniversitelerin kuruluşu sona ermiş, doktora yapanların sayısı azalmış, akademisyenlerin ekonomik durumları, maaşları diğer gurupların gerisinde kalmıştır. Üniversiteler üzerindeki bu baskı bilim alanlarını, özellikle tarihi de etkiledi. İktidarın, bir milletin, bir ülkenin bilgilenmesinde ve ilerlemesinde son derece etkili olduğu malumdur. Nitekim her milletin tarihinde olduğu gibi Türk tarihinde de bunun örnekleri çoktur. Türk hükümdarlarının, ilim adamlarını ve medreseleri kollaması ve onlara destek çıkması, sosyal ve kültürel gelişmemizin bir parçasıdır, hem de önemli bir parçası. İktidarlar, yapılan ilmî araştırmalara ve buluşlara uygun ortam hazırlayarak gelişimine katkıda bulunmaktaysa da, devletin içinde bulunduğu durumun, siyasî yapı vb özelliklerin bu faaliyetleri etkilediği de bir gerçektir. Nitekim ilmî ve sosyal faaliyetlerindeki ilerlemelerine rağmen, devletlerin zayıflama sürecinde ve yıkılışında, güvence ve maddî destekleri ortadan kalkınca, bilim adamlarının kendilerine daha iyi imkânlar sunan ülkelere kaydıkları görülmektedir. İktidarın bilime bakışı, yaşanan zaman ve ortamın da bilimsel faaliyetleri etkilediği gözden kaçırılmamalıdır. Ortaçağ Avrupa'sında, düşünce özgürlüğünün ve bilimsel etkinliklerin olmaması, genel olarak bu dönemin takındığı tavır, bu tavır etkileyen ortam vb. hepsi birden, karanlık durumun oluşmasında etkili olan sebeplerdir.

Sosyolojik olarak konuşmak gerekirse, postmodernizmin pek çok yönü genel olarak üniversite kurumunun güç kaybının telafisi olarak algılanabilir. Çünkü postmodernizm, tüm entelektüel gücü ve yorumu, tarihinin eline vermiştir. Ayrıca geçmiş, olguların sınırında tutulamaz olmuş ve tarihçiler postmodernizmle beraber edebiyatı, dili ve grameri tarihsel metinlere koymuşlardır. Bununla beraber tarih, keramet ürünü olmaktan kurtarılmıştır (s. 201-203). Bu konuda onların işinin zorluğunu, Oscar Wilde, 'herhangi bir aptal da tarihi yapabilir, ama onu yazmak için bir deha gereklidir.' demek suretiyle dillendirir.

Daha sonra yazar, postmodern tarihçilerdeki narsizmden bahseder. Tarihçiler eğer kendilerini, hakkında yazdığı kişilerden daha önemli görmeye başlarsa ve kendilerine, geçmişten daha çok başvururlarsa ortaya çıkan tek sonuç, şişirilmiş bir kendini önemseme, nefsiyat ve kibirlilik olacaktır. Bu konuda yazar bilimde alçakgönüllülüğün olması gerektiğini söyleyerek, bu alçakgönüllülüğün sadece postmodern tarihçiler için değil, ortaya çıkıp, tarihin önceki yapılış şeklini, önyargılı, yararsız ve yanlış olduğunu, tarihçilerin kuram ve yöntemlerinin yanlış olduğunu, kısaca bilimsel olmadıklarını iddia eden kimselere de gerekli olduğunu, aksinin profesyonelleşmeye sığmayacağını söyler. Yazar, bu tür geçmiş çalışmaları kötüleyenleri, 'ölümcüller' olarak nitelendirir ve bu ölümcüllerin, daha önceki yaklaşımları geçersiz gördüğünü, gelecekte de bütün tarihçilerin onların yöntemlerine eğilmesi gerektiğini söylediklerini iddia eder (s. 204-205). Onların, "her şey bizim yöntemimizle çözülür" iddiaları, tarihsel branşlaşmaları da tetiklemiştir. Yazar buna, toplumsal tarihi örnek vererek, toplumsal tarihin ilk önce geleneksel tarih içinde olduğunu daha sonra 'toplumsal tarih' olarak ortaya çıktığını belirtir. Zamanla, şaşırtıcı bir oranda postmodernizmle birlikte kendine yeterlik ve branşlaşma artmış, bu da beraberinde, çeşitlilik ve parçalanmayı getirmiştir. Önceleri ABD'deki tarih bölümleri, 1970'lerde iki tarihçiyi, 1980'lerde iki kadın tarihçiyi şimdilerde ise iki postmodern ya da zihniyet tarihçisini kiralamayı gerekli görmüştür. Zamanın, ister istemez ihtiyaçları ve onunla beraber yapılan çalışmaları değiştirdiği açıktır. Tarihçiler için önceleri tarih, sırf siyasi olarak görülürken; daha sonra toplumsal boyutu, en sonra ise postmodernistlerle birlikte metin arkası dil, kültür gibi farklı etkenlerle incelenmeye başlandı. Bu da tarihin daha iyi araştırılmasını ve bu anlamda yükün çeşitli alanlara dağılmasını sağladı. Farklı açılardan tarihe bakan insanlar, oralandaki farklılıkları daha iyi görebilirler. Ancak bu, önceki tarihin yanlış olduğunu sonucunu doğurmaz. Şu da bir gerçektir ki, her bilim gibi tarihin de yanlışlanabileceği ya da eksikliklerinin tamamlanabileceği kabul edilmelidir.

İngiltere, Almanya ve ABD'de profesyonellerce uygulandığı şekli ile tarih, burjuva tipi egemen bir ideolojiden başka bir şey değil midir? Profesyonel tarihçiler, orta sınıf akademisyenler olarak, yalnızca kendi ayrıcalıklı konumları da dâhil, mevcut durumu haklılaştırmak işiyle mi uğraşmaktadırlar? Pek çok postmodernist, durumun böyle olduğunu düşünmektedir; çünkü 'sonuçta', içlerinden birinin söylediği gibi, tarih kuramdır ve kuram da ideolojiktir ve ideoloji de maddi çıkarların ta kendisidir (s. 207). Bununla beraber pek çok postmodernist tarihçiler, sipere yatmış

bir akademik kurulu düzen olarak gördükleri tarihçilik mesleğinin, 'uyumsuzların, kuşkucuların, inanmayanların yalnızca dağarcığına layık kâfirler olarak görüldüğü' hayal ürünü hoşgörüsüzlüğünden yakınıdır. Dolayısı ile postmodernistler, mesleğin önemli bir iş olduğu nosyonunu yıkmak isterler. Çünkü bunun, nesnel tarihi ortaya çıkarmaya çalıştığını söylerler. Tarihsel araştırmanın kuralları ve tarihsel doğruya ulaşılabilceği inancı, gemiyi kurtarmak için denize atılacaktır; çünkü 'propaganda ile iyi tarih arasındaki fark, esas itibarı ile egemen ideolojiye saldıran tarihleri gayrimeşru göstermeye yarar.' Böylelikle tarih yorumu ve eğitimi, 'tarih propagandadır ve bugünle ilgilidir' inancı üzerine oturtulacaktır. Yazar, üniversite gibi kültür kurumlarını, yalnızca egemen değerlerin aktarıcısı olarak görmenin yanlış olacağını, aksine bunların toplum içindeki çelişkilerin ortaya çıktığı pek çok yerlerden biri olarak görülmesi gerektiğini söyler. Ona göre, birçok postmodernistin belli başlı eğitim kurumlarında çalıştığının, kendi maddî çıkarlarına aykırı ilkeleri açıklayan ve bunlara bağlı kalan tarih ve felsefecilerin çok örneği vardır. Postmodernistlerin birincil zorlaması, düşüncelerin bağımsız gücünü vurgulamak ve bunları, maddî etkenlerden bağlantısını kopararak, tümüyle ayırmaktır. Keith Jenkins ve onun gibi düşünen popülerleştiriciler, eğer ideolojiyi yalnızca maddî çıkarların ifade biçimi olarak anlıyorlarsa, yazara göre bu, onların postmodernizmi iyi bir şekilde anlamadıklarından ileri gelmektedir. Jenkins gibi tarihçiler, üniversiteleri iyi tarih araştırması yapan yerler ve bilim kurumları olarak görmez ve sert eleştirilerde bulunur. Bu anlamda tarihçilerin bir kuramı seçmesinde pek çok nedenler olduğunu söyleyen yazar, bunların, onların bilinçaltılarında saklı olduğunu söyler (s. 208-209).

Eğer tarih 'burjuva' ideolojisi ise, o zaman ne gibi bir işlev yerine getirir ve toplumdaki önemi nedir? Bir başka postmodernist yazara göre, tarih, 'kamusal geçmiş'e göre düzenleyici bir işlev yerine getiren, 'tarihsel geçmiş'in üretilmesi için kullanılan, disiplin altına alınmış araçlardır ve bu bağlamda rolü son derece önemlidir. Çünkü profesyonellerce yapılan tarihsel tartışmalar geçmişin kamusal yönünü etkiler. Bu anlamda profesyonel tarihçiler, daha çok tarihsel mitoslar üzerine ve o mitosların kişilerini parçalamak için var olmuştur. Bu anlamda belli bir kesime seslenmişlerdir. Yazar, üniversite eğitimi almış profesyonel tarihçilerin görevinin, toplumun geçmişe ilişkin algılayışını biçimlendiren tarihsel bilginin, basit ve tek yönlü üreticileri olarak görmek, onların kamusal etkisini büyütme olduğunu söyler.

Bununla beraber bir kısım postmodernist yazarların aynı şeyi yaptığını söyleyen yazar, örnek olarak da Jenkins'i verir. O, "burjuvazi'nin, tarihin siyasetin

üzerinde ve ötesinde yansız bir akademik disiplin olduğuna inanır. Ona göre burjuva, kendi hedefine yani toplumda burjuva egemenliği ve onun içindeki herkesin sömürülmesi hedefine çoktan vardığı için, gelecekte gidilecek nihai yere ulaşacak tarihsel bir yörüngeye ihtiyaç yoktur” der. Tarihin böylece kendi emellerine hizmet ettiklerini söyler. Yazar bu anlamda tarihin, geçmişin çıkarlarına hizmet edemeyeceğini; çünkü geçmişin kendiliğinin olmadığını söyler. Jenkins, bütün tarihçileri tek bir kategoriye sokar ve mesleğin, bugün sahip olduğu değişik siyasal ve yönetsel pozisyonlarını görmezlikten gelir. Buna karşılık yazar, ısrarla tarihte kendiliğinin olmadığı söyleyerek, profesyonel tarihçilerin, tarihin çeşitli şekilde kendi ideolojilerine uygun olduğu için ya da maaşlarını korumak için tarihi kullandıklarını söylemenin mümkün olmadığını söyler. Ona göre tarih, o kadar basit değildir (s. 210-211).

Tarihçilerle iktidar arasındaki ilişkinin, postmodernistlerin savunduklarından farklı bir yapıda olduğunu ortaya koyan birisinin çok savunduğu bir tez, başkaları tarafından kolaylıkla yanlışlaşabiliyor. John Vincent’in belirttiği gibi, bugün tarihçiler, üniversitelerde çalışan görevliden başka bir şey değildir, son yıllarda gözle görülür bir statü kaybına uğramıştır. Yine bir sözünde ‘tarihçiler, bugün insanlar üzerinde iktidara sahip değildirler...’ der. Bununla birlikte Vincent, tarihçilerin, iş ve emeklilik açısından devlete bağlı olduklarını, onun için de büyük devletten, toplumsal reformdan ve emeklilikten yana doğuştan önyargılı olduklarını ve tarihteki ‘piyasa güçleri’yle alay ettiklerini, çünkü piyasa bırakılsa çok az tarihçi ve çok az tarih kalacağını iddia eder. Yazar onun bu nitelemesini abartılı bulur. Bu anlamda tarihin, tamamen tehlikede olmadığını; eskiye nazaran değerinin azaldığını, ancak buna rağmen üniversitelerde bu alana ilginin devam ettiğini belirtir (s. 212-213).

Toplumdaki her gurubun kendi kimliğini oluşturmalarının bir aracı olarak, kendi tarihini yarattığı görüşünün problematik kimi sonuçları vardır. Amerikalı bir tarihçinin dediği gibi, “feminist ya da değil, kimlik meselesi, rahatsız edici epistemolojik bir zemin üzerinde durur. Burada öteki olarak ortaya çıkan grubun kırılmalı birliği, kişisel deneyimin nüfuz edilemezliğini öne sürerek beyaz erkek tahakkümünden korunur...” der. Bundan dolayı ötekileşen insanlar, bu gruplardan birine dâhil olmaz; ya da o deneyimden yoksun olacakları için tarihlerini de yazmakta zorlanırlar. Burada asıl olan, insanın kendi kimliğinin ötesindekini bilememesidir. Pek çok postmodernist tarihçiye göre, geçmişe ilişkin tarihçilik mesleğince malzemesi sağlanan egemen bakış açısı, pek çok başka grubun yolunu tıkamıştır. Bazıları ise bunu savunmuş ve

tarihin toplumdaki egemen grup ya da grupların tarihi olduğunu ve öyle olması gerektiğini söylemiştir. Carr ise, kadınlar ve köleler gibi toplumda etkinliği olmayan grupların, tarihçinin ilgisini hak etmediğini söyler. Yine Vincent de onunla aynı görüşte olup, “tarih kazananların tarihidir, kaybedenlerin değil; tarih zengindir, genel olarak erkektir” der. Yazar bunu, 19. yy İngiliz tarihi dışındaki tarihlerde bulunan cehalet örneği olarak görür. Zamanla giderek bu tür tarih fikrinin gerilerde kaldığını, tarihin artık kadın erkek, zengin fakir demeden olayların iç yüzlerini arayarak incelendiğini görürüz. Tarihteki eşitlik ilkesini esas alır, senelerce kayıp olan yönlerini aydınlatırsak, tarihsel kimliğimizin bu anlamda daha iyi oturacağını söyleyebiliriz.

Toplumdaki her grubun kendi tarihini yazdığı düşüncesi pratikte yürümez. Büyük çoğunluğu orta sınıf olan tarihçilerin, kendilerine göre öteki olan grup ya da sınıfın tarihini yazmasının, çok olanaklı olmadığı söylenmesine rağmen, yazar göre bu, pek mümkün değildir. Çünkü herkes kendi grubunu ve sınıfının tarihini yazarsa; din tarihinin din adamlarıyla, savaş tarihinin generallerce, faşizmin faşistlerce yazılması demek olur, ki bu da objektiflik ilkesine ters düşer. Ayrıca bu durum, tarihin kişi ile gruplar tarafından sınırlandırılması olarak görülür, bu da ancak otobiyografi olur. Bunun gibi milliyetçi birçok tarihçinin, geçmişin kendilerine ait olduğunu ve yabancıların bunu kendilerine mal etmeye haklarının olmadığını söyledikleri de olmuştur. Fernand Braudel bile ‘The Identity of France’ adlı son eserinde, tarihçilerin, en iyi kendi tarihlerini bilebileceklerini, ülkelerinin zayıflıklarını, özgürlüklerini vb. şeylerini içgüdüsel olarak anlayabileceklerini söyler (s. 214-216). Tarihle ilgili bu düşünceler, tarihi, millileştirmenin ötesinde ötekileştirme, öznelleştirme ve tarihin objektif değerlendirilmesini göz ardı etmek ve tarihi incelemeye çalışan tarihçileri sınırlandırmak olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Bunun yapan toplumların kendi tarihleri ile ilgili şüphelerinin, lekelerinin olduğunu düşünmemek elde değildir. Çünkü bir milletin tarihi ile ilgili kendini dünyaya açması adeta bir meydan okumadır, bu anlamda kendine güvendir. Ancak yazar, Braudel gibilerinin bu düşüncelerini yanlış bulur ve Fransız tarihinin sadece Fransızlara, Alman tarihinin de Almanlara bırakılmayacak kadar önemli olduğunu söyler ve bu tarihlerin sadece onları değil, diğer milletleri de etkilediğinden bahseder. Bununla beraber hiç kimse, herhangi bir kimseye ‘siyah ırktan olmadığı ya da homoseksüel olmadığı için onlarla ilgili tarihi yazamaz’ diye bir sınırlama getiremez. Aynı şekilde ezilenler, niçin kendilerini ezenlerin tarihini yazmasın ki? Son günlerde bu düşüncenin giderek kabul gördüğünü

görüür. Hatta buna örnek olarak da kadınlar üzerine yazan çok sayıda erkek yazarlarımızı gösteririz (s. 217-218).

Tarihin yazılması için deneyim ve özdeşleşme iddiası, birçok sorunu beraberinde getirmiştir. Bu düşünce ile tarihçiler ezilenleri incelemeye yöneldiler; o zaman da ezilenlerin duygusal yönde kullandıkları kelimelerin linguistik çözülmesi kaçınılmaz olarak karşlarına açıldı. Örneğin kadınlar yerine toplumsal cinsiyet kavramına yönelmek gibi. Bununla beraber tarihçi J. Scott, incelediği gruplara karşı olanları ötekileştirdi ve ötekilere göre, kendi kimliklerini belirginleştirdi. Ona göre, kadınların kimliği kendi deneyimlerince değil, erkeklerce yaratılıyordu. O, dili, toplumsal varlığı oluşturan bir şey olarak gördüğü için ve dilin tarihteki tek etkinlik kaynağı olduğunu kabul ettiği için, tarihsel değişimi açıklayamıyordu. Çünkü onda dilin nasıl değiştiğini anlatamıyordu.

Kadınlar tarafından erkekler hakkında yazılan tarihin yaklaşımların ne kadar kadın ve kadınca olması zorunlu değilse, erkeklerce yazılan kadınlar hakkındaki tarihin de, onların bakış açılarına sahip olması zorunlu değildir. Siyasî faaliyetlerde tarih boyunca etkili olan erkekler olmasına rağmen, siyasî tarih yazarlarının birçoğunun kadın olması ve bunların kadın olmasını kitap kapağındaki adlarının dışında hiçbir şeyden anlayamadığımızdan bahsedilir. Bununla beraber postmodernistler, her tarihsel çalışmanın yorum ya da felsefeye dayandığını, bundan dolayı da yapılan çalışmaların farklı olacağından bahseder ve bunun için onlarla ilgili her hangi bir türden tartışma yapmanın anlamsız olacağını söylerler. Yazar, yine de birçok postmodernist yazarın, başka tarihçileri hoşgörü çerçevesinde eleştiremediklerini söyleyerek buna örnek olarak da tarihteki 'cadı' nitelemesinin kadınlara yapılmasını eleştirir. Bu yönde niteleme yapan yazarlardan mesela Keith Thomas'ın kadının cadılığı konusundaki sözlerini Diane Purkiss, Thomas'ın cadı konusuyla kadın tarihine karşı erkek ilgisizliği ve kibrinin bir örneği olarak kullandığından ve onun bu cadı kavramını kınadığından bahseder. Ve kadınların cadı olarak adlandırılmasını, Purkiss yersiz buluyor çünkü ona göre tarih hiçbir zaman bu konuda bir şey söylemez (s. 220). Yazar, pratik olarak Purkiss'in bu iddialarını hem çelişkili, hem de ampirik olarak yanlış bulur. Ona göre, pek çok kanıtta da belirtildiği gibi, birçok toplumlarda yoksul, yaşlı, bekâr kadınların çoğu kez cadılıkla suçlandı; çünkü bunların sessiz kalmak bir yana, kendilerine sadaka vermeyenleri lanetledikleri ve günahkârlığın bu insanları, daha sonra başlarına gelecek talihsizlikleri, bu cadı dedikleri insanlara bağlamalarına neden olmuştur. Bu tür suçlamalara maruz kalan

kadınlar da, yaşadıkları toplumlarda düşük statüye sahip olmuşlar ve toplum tarafından da dışlanmışlardır. Bir kısım tarihçiler ise, postmodernizmin, nesnel kesin tarihsel veriler yerine, değişken özellik gösteren ihtiyatlı hipotezler ortaya sunduğunu söylerken; yazar, “bir tarih türü geçerli olmak istiyorsa, olgulara dayanmak zorundadır” der (s. 221).

Postmodernistler, gerçek bir tarih nesnesinin olmadığını, yalnızca tarih felsefesinin olduğunu, tarihçilerin çalışmalarının kendi ideolojik pozisyonlarına indirgenebileceğini ileri sürerler. Ancak yazar, bunların ikisi de doğru bulmaz ve tarihin yazılmasında siyasî ya da ahlakî amaçlar önemli olursa o zaman bundan tarihin zararlı çıkacağını söyler. Normalde olgular bir olayı kanıtlamak için araştırılır ve bulunur, eğer olgular bir siyasî amaca uydurulmak için kullanılır ve belgelerin bir kısmı sırf işine gelmiyor diye göz ardı edilirse, bununla beraber nesnellik fikri dikkate alınmaz, olaya alternatif bakış açıları geliştirilmezse o zaman tarihsel çalışmayı değerlendirmede bilimsel kıstaslar etkili olmaz. Bununla beraber, Ellen Somekawa ve E. A. Smith gibi postmodernistler, “tarihin bu iki alana da kayması gerektiğini, doğruluğun değerlendirilmesindeki zemini, mutlak ya da nesnel gerçekten ahlakî ya da siyasî olana doğru kaydırmanın bir zorunluluk olduğunu ve yazdığımız şeyin kesin doğru olduğuna inanmak yerine onunla ilgili olarak almakta olduğumuz ahlakî ya da siyasî pozisyonlara inanmalıyız” der. Bununla beraber yazar, hiçbir tarihçinin yazdığı şeyi kesin doğru olarak kanıtlamak istemediğini ve her zaman bir ihtimal halinde bıraktığını söyler. Bundan da anlaşıldığı üzere, aynı soruya verilen farklı cevaplarla taban tabana zıt şeyler tarihte ortaya çıkar, bu kaçınılmazdır. İkisinin de dayanağı, temeli vardır. Yazara göre, eğer iddiaların birbirinden farklı ve özünde ortak kanıtama ölçüsü olmayan kanıtama kuralları kullandıkları, böylelikle birini ya da diğerini kanıtlayacak ya da yanlışlayacak kanıtların neler olabileceği konusunda görüş birliği olmadığı öne sürülecek olursa, o zaman herhangi bir iddia, basit olarak böyle bir haklılaştırmayı sağlayacak kanıtama kurallarının icat edilmesi ile haklı gösterilebilecektir (s. 222-223).

Postmodernist rölativizmce normal olarak tarihçileri olgulara bağımlı kılan prangalarından kurtarılan siyasal taraflılık, bugünkü ideoloji uğruna kaynak malzemesini çarpıtan ya da yanlış yorumlayan çok sakat çalışmalar ortaya çıkarmıştır. Bu anlamda siyasî taraflılık, pek çok iyi tarihin de kaynağı olmuştur ve gelecekte de, tarihçiler üzerinde güçlü bir etki yapmaya devam edecektir. Ne ki tarih, günümüzde toplumsal ve siyasal yetkiye, ancak inandırıcı bir şekilde doğruluk iddiası

taşırısa güvenilir bir destek verebilir. Ve bu da, işe yaramadığı kanıtlanan düşünceleri, geçmişin gerçekliğini bozmadan ya da değiştirmeden fırlatıp atabilmeye gönüllü tarihçilerin, kanıtlar karşısında ciddi ve kendini eleştiren yaklaşıma sahip olmalarını gerektirir. Bununla beraber tarihçiler, çalışmalarını yürütürken, ister istemez, bugünkü ahlakî ya da siyasal amaçlardan etkilenir. Bunlarda önemli olan ise, tarihsel bulgulara uygunluğu ve dayanıklılığıdır. Çünkü buna göre ya ayakta kalırlar ya da yıkılırlar (s. 224-225). Bir tarihçi, zorunlu olarak kendi alt yapısındaki tarihten arar, ya da bulduğunu kendi bilincine ve geleneğine uydurmak ister. Bunu bazen bilinçli bazen de bilinçdışı olarak yapar. Bu süreçte önemli olan, kendinde bulunanlarla tarihsel gerçekliği yakalayabilmektir, bunu da kişi arkaplan olgulara uygunluğu ile ölçer.