



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

2017/1, Cilt: 16, Sayı:31

2017/1, Volume: 16, Issue: 31

Tarandığı Uluslararası-Ulusal İndeks ve Veritabanları Indexed by	EBSCO ve (EBSCO ile Anlaşmalı Alan İndeksleri) TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı ASOSINDEX: Sosyal Bilimler İndeksi, SOBIAD ESCI: Emerging Sources Citation Index
Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor)	Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Ferit USLU (Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Harran Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Muammer CENGİL (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Süleyman GEZER (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Şaban HAKLI (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Yunus APAYDIN (Erciyes Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Abdülcebbar KAVAK (Ağrı İbrahim Çeçen Ü. İslami İlimler F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Ahmet İNANIR (Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Fatih ERKOÇOĞLU (Yıldırım Beyazıt Ü. İslam ve Toplum Bilimleri F. Öğr. Üyesi) Doç. Dr. Halil APAYDIN (Amasya Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Davut AĞBAL (Amasya Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Hacı Yusuf ACUNER (Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Kamil COSTU (Bartın Ü. İslami İlimler F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Mualla YILDIZ (Ankara Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR (Gaziosmanpaşa Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Muhammed Esat ALTINTAŞ (Erciyes Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN (Amasya Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER (Hitit Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi) Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ (Cumhuriyet Ü. İlahiyat F. Öğr. Üyesi)
Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Dekan / Dean)	
Editör / Editor Prof. Dr. Şaban HAKLI	
Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Arş. Gör. Hüseyin Taha TOPALOĞLU	
Editör Yrd. / Editorial Assistant Prof. Dr. Muammer CENGİL Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Öğr. Gör. İhsan HACIİSMAİLOĞLU	
Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK Prof. Dr. Şaban HAKLI Doç. Dr. Süleyman GEZER Doç. Dr. Muammer CENGİL Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU Doç. Dr. İsmail BULUT Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER Öğr. Gör. İhsan HACIİSMAİLOĞLU	
Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT (Hartford Seminary, USA) Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Andrew RIPPIN (University of Victoria, CANADA) Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN (Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Michael A. COOK (Princeton University, USA) Prof. Dr. Hasan ONAT (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE) Prof. Dr. Jules JANSSENS (Catholic University of Leuven, BELGIUM) Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (International Balkan University, MACEDONIA) Prof. Dr. Wael HALLAQ (Columbia University, USA)	
Redakte Heyeti / Redakte Board Öğr. Gör. Mehmet Hicabi Seçkiner Öğr. Gör. Sema DİNÇ Arş. Gör. Şahin YETİK Arş. Gör. Sema BOLAT	
Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Ankara, 2017	
Baskı / Printing Öncü Basımevi Ltd. Şti. Kâzım Karabekir Cad. No: 85/39 İskitler/ANKARA Tel: 0312 384 31 20	
Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357 e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr www.ilafdergi.hitit.edu.tr Fiyatı: 10 TL	
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.	
Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.	
Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri bu sayının son kısmındadır	

Makaleler

1.	Suffilerce Kendini Dönüştürme Eğitimi Olarak Uygulanan Zikir Ritüelinin Bilişsel Psikoloji Açısından Analizi Özer Çetin	Sayfalar: 1-28
2.	Kurtuluşa Eren Fırkael-Fırkatu'n-Nâciyye İnancı Özden Kanter	Sayfalar: 29-46
3.	İnanç Ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı Recep Önal	Sayfalar: 47-80
4.	İbn Teymiyye'nin Selefî Kelâmı: Tarihsel ve Yapısal Bir Analiz Erkan Kurt	Sayfalar: 81-108
5.	Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Müşâkele Üslubu Avnullah Enes Ateş	Sayfalar: 109-128
6.	بحث الأصالة والزيادة في حروف الجرّ بين النحو والدلالة Mohamed Rızk Elshahhat Abdelhamıt Shoer	Sayfalar: 129-150
7.	Bir Şehrin Serüveni: Büyük Selçuklular Döneminde Merv'in Siyasî Tarihi Nurullah Yazar	Sayfalar: 151-173
8.	İmam-Hatip Liselerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Mesleki Doyum Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi İbrahim Aşlamacı	Sayfalar: 175-201
9.	موقف الدولة العثمانية من أهل الذمة في مطلع القرن الثامن عشر (القدس نموذجاً) Abed Alkader Jabareen	Sayfalar: 203-225
10.	Cerh-Ta'dil Bağlamında İmam Şafii'ye Yöneltilen İthamlar Bayram Kanarya	Sayfalar: 227-244
11.	Şeyhülislâm Ebû İshakzâde Es'Ad Efendi'nin Nasriyye İsimli Eseri (Güncel) Mehmet Akif Alpaydın	Sayfalar: 245-276
12.	Evaluation of Students' Attitudes Towards e-Exams And Use of Technology in Theology Distance Undergraduate Education Programs Bülent Başaran, Murat Yalman, Serdar Erkan	Sayfalar: 277-299
13.	Huzur Dersleri Mukarrirlerinden Tosyalı İsmail Zühtü Efendi'nin Tefsir Metninin İncelenmesi Ersin Çelik	Sayfalar: 301-314
14.	Hadislerin Bağlamının Tespitinde İhtisar ve Takti' Uygulamasının Neden Olduğu Sorunlar Fuat İstemi	Sayfalar: 315-326
15.	Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi Yasin Ulutaş	Sayfalar: 327-362

Kitap Değerlendirmeleri

16.	Süleyman Gezer, Kur'an'ın Bilimsel Yorumu-Bir Zihniyet Tahlili, Ankara Okulu Yay., 2. Baskı, Ankara 2016, 255 S. Ömer Dinç	Sayfalar: 363-368
17.	Süleyman Uludağ, İslâm ve Musiki, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, 348 S Sema Dinç	Sayfalar: 369-374
18.	Ferhat Koca, İslam Düşüncesinde Selefilik – Genel Karakteristiği Ve Günümüzdeki Motivasyonları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, 192 S Zeynep Sena Kaya	Sayfalar: 375-382

SUFİLERCE KENDİNİ DÖNÜŞTÜRME EĞİTİMİ OLARAK UYGULANAN ZİKİR RİTÜELİNİN BİLİŞSEL PSİKOLOJİ AÇISINDAN ANALİZİ

Özer ÇETİN*

Özet:

Bu araştırmada bilişsel psikoloji bulguları ışığında sufilerce uygulanan zikir ritüeli incelenmiştir. Zikir ve bilişsel yetiler arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Zikir ritüelinin her aşamasında ardışık olarak farklı bilişsel yetiler devreye girmektedir. Buna karşılık zikirde uygulanan yöntemler bilişsel yetilerin performansını artırmaktadır. Zikir ritüelinde oluşan dini algı sonucu kişinin iç dünyasında zikredilen kelimelerle ilişkili birtakım bilgiler oluşmaktadır. Zikir dışarıdan bakıldığında belli dini kelimelerin tekrarıyla oluşan monoton bir yapı gibi görünse de zikreden kişinin benliğinde değişim ve dönüşüme neden olan dinamik bir bilgi kaynağıdır. Zikir yalnız bilinci değil aynı zamanda bilinçdışı da etkilemektedir. Olumlu etkilerine karşılık zikirde yanlısamlar görülebilir. Bu nedenle düzenli olarak uygulanan zikir ritüeli tecrübeli bir kişinin denetiminde gerçekleştirilmelidir.

Anahtar kelimeler: Zikir, kısa süreli bellek, uzun süreli bellek, aktivasyon yayılması, imgeleme

Analysis of Practiced as Sufis Self-Conversion Training Zikr Ritual in Term of Perspective of Cognitive Psychology

Abstract:

In this study, the ritual of Zikr applied by sufis has investigated in terms of perspective of cognitive psychological findings. There is a mutual relationship between zikr and cognitive abilities. Different cognitive abilities activates to be consecutive from beginning to the end of zikr. In contrast, the methods used in zikr increases the performance of cognitive abilities. Religious information acquires depending on the religious perception of internal origin in zikr ritüel. When viewed from outside, zikr seems like monotonous structure consisting of a repetition of certain religious words but zikr is dynamic source of informations causing changes and transformations in the religious's inner word. Zikr is not only conscious but also affects unconscious. Against positive effects, illusions can be seen in zikr. Therefore, regular zikr practice should be controlled by the supervision of an experienced zikr ritual person.

Key words: Zikr, activation flew, short time memeory, long time memory, imagery

Giriş

Psikoloji tarihine bakıldığında yeni yaklaşımların ortaya çıkışında kimya, fizik ve biyolojinin etkisi görülmektedir. Psikolojinin kurucusu Wundt, kimyada kullanılan analiz yöntemini psikolojiye aktarır bilincin yapısını

* Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, PDRw Anabilim Dalı, ozer.cetin@hotmail.com

çözmeye¹, davranışçılar Newton fiziğinden esinlenerek mekanik bir yaklaşımla insan davranışını uyarıcı- tepki(U-T) formülüyle açıklamaya çalışmışlardır². Psikanaliz, fizik ve kimyanın yanında 20. yüzyılın başlarında biyolojide önem kazanan evrimci yaklaşımdan etkilenmiştir³. Önce kimyasal yöntemle insan psikolojisini parçalara ayırmış(id, ego, süperego) daha sonra psikolojik rahatsızlıkları tespit için evrimci yaklaşımla insanın ilk tecrübelerine ulaşmayı hedeflemiş ve Newton fiziğindeki nesnel dünya görüşüyle insan psikolojisini dürtülerin nedenselliğiyle açıklamıştır⁴.

20.yüzyılın ortalarına doğru Albert Einstein'ın öncülüğündeki yeni yaklaşım nesnel evren yerine algılanan evreni fiziğin ilgisine sunmuştur. Bu değişim psikolojide karşılık bulmuş nesnellüğün yerini öznellik almaya başlamış ve sonuç olarak bilişsel yaklaşıma doğru bir geçiş yaşanmıştır. Algılanan evren yaklaşımının bilişin anlaşılmasını gerekli kılması bilişsel psikolojinin doğuşuna zemin hazırlamıştır⁵.

Paradigma değişiminin yanında davranışçı yaklaşımın bünyesinde taşıdığı yetersizlikler bilişsel psikolojinin doğuşunda önemli rol oynamıştır⁶. Bir davranışçı psikolog olan Edward C. Tolman'ın fareler üzerinde yaptığı çalışmada elde ettiği bulguları farelerdeki zihinsel haritalarla açıklaması bir yerde davranışçı yaklaşımın yetersizliklerin anlaşılmasının ve aynı zamanda bilişsel yaklaşımın önem kazanmasının başlangıcı olarak görülmüştür⁷. Bunların yanında bilgisayar alanındaki gelişmeler, iletişim araçlarının gelişip yaygınlaşması, dil alanındaki araştırmalar, bilişsel gelişim çalışmaları⁸, yapay zekâ ve dijital alandaki gelişmeler bilişsel psikolojinin ortaya çıkışında etkili

1 Edward E. Smith & Stephen M. Kosslyn, *Bilişsel Psikoloji Zihin ve Beyin*, Çeviri Editörü Mud zaffer Şahin, Nobel Yayıncılık, Ankara 2014, s. 4; Edward E. Smith & Susan Nolen Hoeksema & Barbara Fredrickson & Geoffrey R. Loftus, *Psikolojiye Giriş*, ae: Öznur Öncül-Deniz Ferhatoğlu, 14.baskı, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2012, s. 6.

2 Duane P. Schultz & Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev.: Yasemin Aslay, KakK nüs Yayınları, İstanbul 2007, s. 14.

3 H. Newton Malony, "Behavioral Theory and Religious Experience", In ed.Ralp W. Hood JR *Handbook of Religious Experience*, Religious Education Press, Birmingham, Alabama, 1995, ss. 376-396.

4 Victor Frankl, *Psikoterapi ve Din*, çev.: Zeynep Taşkın, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 14, 15

5 Duane P. Schultz & Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, s. 697, 698.

6 Edward E. Smith & Stephen M. Kosslyn, *Bilişsel Psikoloji Zihin ve Beyin*, s. 7.

7 Robert L. Solso & M. Kimberly Maclin & Otto H. Maclin, *Bilişsel Psikoloji*, çev.: Ayşe Ayçiçeği- Dinn, 5. baskı, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2013, s. 20.

8 Robert L. Solso ve arkd., *Bilişsel Psikoloji*, s. 21.

olmuş⁹, Piagete, Chomsky¹⁰ George Miller ve Ulrich Neisser'in çalışmaları bilişsel psikolojinin doğuşunu hızlandırmıştır¹¹.

Bilişsel yaklaşımın güçlenmesi psikolojinin alt dallarına yansımıştır. Sosyal psikolojide sosyal biliş ve sosyal algıya dönük araştırmalar¹², psikolojik danışmanlık ve rehberlik alanında "bilişsel analitik terapi" ve "farkındalık temelli bilişsel terapi"¹³, kişilik psikolojisinde ise bilişsel yaklaşımlar önem kazanmaya başlamıştır. Örneğin George A. Kelly bilişsel psikolojinin önem kazanmaya başladığı yıllarda kişiliğe dair bilişsel temelli "kişisel yapılar" kuramını geliştirmiştir¹⁴

Psikolojideki bu gelişmeler bireyin dini hayatını konu edinen din psikolojisi çalışmalarına yansımıştır. Yapılan çalışmalar incelendiğinde dinî biliş konulu araştırmaların giderek arttığı görülmektedir. Literatüre bakıldığında çalışmaların dinî algı¹⁵, dinî bilgi şemaları¹⁶, dinî bilişte bellek¹⁷, dinî biliş ve

-
- 9 E.Bruce Goldstein, *Bilişsel Psikoloji*, Çev.: Okhan Gündüz, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2012, ss. 44-52.
 - 10 Richard J. Gerring & Philip G. Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam*, çev.: Editörü Asil Ali Özdoğru, Nobel Yayınları, Ankara 2015, s. 11.
 - 11 Schultz.& Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, s. 698.
 - 12 Michael A. Hogg, & Graham M. Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, 7.Baskı, çev.: İbrahim Yıldız-Aydın Gelmez, Ütopya Yayınları, Ankara 2014, ss. 58-92; Elliot Aronson & Timothy D.Wilson & Robin M. Akert, *Sosyal Psikoloji*, Çev.: Okhan Gündüz, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2012, ss. 121-168; David G. Myers, *Sosyal Psikoloji*, Çeviri Editörü Serap Akfırat, Nobel Yayınları, Ankara 2015, ss. 34-72.
 - 13 Şerife Işık Terzi & Bengü Ergüner Tekinanlıp, *Psikolojik Danışmada Güncel Kuramlar*, I. Baskı, Pegem Yayınları, Ankara 2013, ss. 139-196; Gürsen Topses & Nergüz Serin Bulut, *Psikolojik Danışma ve Kişilik Kuramları*, Nobel yayınları, Ankara 2012, ss. 113-126.
 - 14 A.G. Kelly, *The Psychology of Personal Constructs*, New York: Norton 1955,ss. 50-90.
 - 15 S. Guthrie, "Why gods? A cognitive theory" in J.Andresen(Ed.), *Religion in mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual and experience*", New York; Chambridge University Press 2001, ss. 94-111; C.A Ash & C. L. Crist & D. Salisbury & M. Dewell. "Unilateral and biteral brain hemispheric advantage on visual matching asks and their relationship to style of religiosity", *Journal of Psychology and Theology*, 1996, 24, ss. 133-154.
 - 16 J. L. Barret "Smart gods, dumb gods and the social cognition in structuring ritual intuitions", *Journal of Cognition and Culture*, 2002, ss. 183-193; E. T. Lawson, "Psychological perspectives on agency", In J. Andresen(Ed.), *Religion in mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual and experience*, New York:Chambridge University Press 2001 , ss. 141-171.
 - 17 R.N. McCauley, "Ritual, memory and emotin:Comparing two cognitive hypoteses". In J.Andresen (Ed.), *Religion in mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual and experience*, New York; Chambridge University Press ,2001, ss. 115-140; R.N. McCauley & E.T.Lawson, *Bringing ritual to mind Psychological foundatitons of cultural forms*. New York; Chambridge University Press 2002, ss. 38-89.

dil¹⁸, karar vermede dini bilgi şemalarının rolü¹⁹ yargılama ve dini biliş²⁰ dinî bilişte bilişsel uyumsuzluk²¹ gibi konular üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.

Ülkemizde yapılan din psikolojisi çalışmaları bu gelişmeden etkilenmiş olup, bilişsel din psikolojisi alanında sayıca az da olsa çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Şahin'in "Din Psikolojisinde Bilişsel Yaklaşım: McIntosh'un 'Bilişsel Bir Şema Olarak Din' Teorisi Örneği" başlıklı çalışması²², Çetin'in "İmgelem Yetisi ve Bazı Dini Olgularla İlişkisi"²³, Kuşat'ın "Bilişsel Gelişim Açısından Din- Fıtrat İlişkisi"²⁴ ve Aksöz'ün "İnancın Oluşumuna Dair Bilişsel Bir Yaklaşım"²⁵ başlıklı çalışmaları bilişsel din psikolojisi alanındaki çalışmalardan bazılarını oluşturmaktadır.

Bireyin dini hayatındaki bilişsel yetiler ve süreçler hayatının diğer alanlarında geçerli olan bilişsel yasalara göre işlediğine dair genel bir uzlaşma olmasına karşın²⁶ bazı araştırmacılar dinî bilişteki bilişsel yeti ve yapıların önem sırasında farklı düşünmektedirler. Örneğin Guthrie dinî algıyı²⁷, Bar-

-
- 18 D. Barnes-Holms & S. C. Hayes & J. Greeg, "Religion, sprituality, and transcendence", In S. C.Hayes, D.Barnes-Holmes & B. Roche (Eds.) *Relation frame theory: A post Skinnerian account of human language and cognition*, New York: Kluwer/Plenum, 2001, ss. 239-251; S. Romaine, *Language in Society*, New York: Oxford University Press. 2000, ss. 1-29.
- 19 R. Hastie, "Problems for judgement and decision making", *Annual Reivew of Psychology*, 2001, 52, ss. 653-683.
- 20 A. B. Cohen & P. Rozin, "Religion and the morality of mentality", *Journal of Personality and Social Psychology*, 2001, 81, ss. 697-710; N. J Cobb, A. D Ong & J. Tate, "Reason base devaluations of wrongdoing in religious and moral narratives", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2011,11, ss. 259-276.
- 21 J. J. Exline, "Stumbling blocks on the religious road: Fractured relationships, nagging vices, and inners struggle to believe", *Psychological Inquiry*, 2002, 13, ss. 182-189; K.A. Mahaffy, "Cognitive dissonance and resolution: A study of lesbian Christians", *Journal for the Scientific Study of Religion*,1996, 35, ss. 392-402.
- 22 Adem Şahin,"Din Psikolojisinde Bilişsel Yaklaşım: McIntosh'un 'Bilişsel Bir Şema Olarak Din' Teorisi Örneği", *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,2007,ss. 35-50.
- 23 Özer Çetin, "İmgelem Yetisi ve Bazı Dini Olgularla İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 20(1), ss. 157-190.
- 24 Ali Kuşat, "Bilişsel Gelişim Açısından Din- Fıtrat İlişkisi", *ERUIFD*, 2012 / 2, S.: 15, ss. 35-53.
- 25 Tuncay Aksöz, "İnancın Oluşumuna Dair Bilişsel Bir Yaklaşım", *International Journal of Social Science* Doi number:<http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2774>, 2015, Spring I, Number: 33, ss. 475-490
- 26 P. Boyer, *Religion Explained*, New York: Basic Books. 2001, ss. 106-154; Barret J. L., "Smart gods, dumb gods and the social cognition in structuring ritual intuitions", s. 183.
- 27 S. Guthrie, "Why gods? A cognitive theory", s. 94.

ret²⁸ ve Lawson²⁹ dinî bilgi şemalarını, Barnes-Holmes ve arkadaşları³⁰ dili öne çıkarmaktadırlar.

Araştırmada bireyin dini hayatındaki bilişsel yetiler ve süreçlerin hayatının diğer alanlarında geçerli olan bilişsel yasalara göre işlediğine dair oluşan genel uzlaşmadan hareketle bilişsel psikolojide yapılan çalışmalardan elde edilen bulgularla sufilerce uygulanan zikir ritüeli incelenmiştir. Araştırma kapsamında zikir ritüelinin hangi bilişsel süreçlerden geçtiği, bilişsel yetilerin her birinin ne gibi görevler üstlendiği, zikirde uygulanan yöntemlerin bilişsel yetilerin performanslarına etkileri ve sonuç olarak bireyin dini hayatına nasıl yansıdığı araştırılmıştır. Zikir geniş bir kavram olduğu için araştırmanın konusu sufilerce belli kurallara göre düzenli olarak yapılan zikir uygulamasıyla sınırlandırılmıştır. Teorik bir çalışma olduğu için araştırmada arşiv tarama yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın amacı zikir ritüelinin bilişsel boyutunun anlaşılmasına ve literatüre katkı sağlamaktır.

Zikir

Sözlükte, anmak, hatırlamak bir şeyi ezberleyip korumak, hatırlamak, şan, şeref, öğüt, namaz, duâ, ilâhî kitaplar, övme, unutulmanı hatırlamak, unutmamak için sürekli anmak anlamlarına gelmektedir³¹. Sözlük anlamlarından anlaşılacağı gibi geniş bir içeriğe sahip olan zikirle ilgili olarak çeşitli ayetlerde “unutulduğunda Allah’ın hemen hatırlanması”³², “korkarak ve yalvararak gizlice Rabbin anılması”³³, “dünya malı ve çoluk çocuğun kişiyi Allah’ı anmaktan alıkoymaması”³⁴, “mü’minlerin oturarak, ayakta ve yan yatarken Allah’ı andıkları”³⁵, “sabah akşam Allah’ın anılması”³⁶ buyrulmaktadır. Bu ayetlerin yanında Kuran’a göre Allah’ı hatırlamaya ve hatırlatmaya dönük tüm davranışlar zikir olarak değerlendirilmektedir³⁷. Hadislerde ise “Bir top-

28 Barret, “agm”, s. 183.

29 Lawson, E.T., “Psychological perspectives on agency”, s. 141.

30 D. Barnes-Holms, et al, “Religion, spirituality, and transcendence”. s. 240.

31 İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, Beyrut 1955, s. 308; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredatü li-Elfâzı’l-Kur’ân* (tahk.: Savân Adnan Davudî), Beyrut 1988, s. 179.

32 el-Kehf, 19/24

33 el-A’raf, 7/205

34 el-Münafikûn, 63/9

35 Âli İmran, 3/41

36 el-Müzzemmil, 73/8; ed-Dehr,76/25

37 Musa Bilgiz, “Kur’an’da Zikir Kavramının Anlam Alanı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.: 25, Erzurum, 2006, ss. 209-236.

luluk oturup Allah'ı zikrederse melekler onları kuşatır, rahmet kaplar"³⁸ ve "Kul Beni zikrettiğinde nasıl sanıyorsa öyleyim ve onunla beraberim"³⁹ buyrulmaktadır.

Kur'an ve hadislerde geçen zikrin sınırları çok geniş olduğu için zaman içinde sufilerce önemsenerek sınırları çizilmiş ve usulleri belirlenerek ferdi veya toplu uygulanmaya başlanmıştır⁴⁰. Bu bağlamda tasavvufi bir kavram olarak zikir "Allah'ın isimlerini ve bazı duaları belli zamanlarda belirlenmiş usullere uygun muayyen miktarda ferdi veya toplu olarak sesli veya sessiz tekrarlama" olarak tanımlanabilir⁴¹.

Zikir uygulamaları katılımcı sayısına göre ferdi ve toplu, uygulama biçimine göre açık veya gizli(cehri veya hafi)olarak sınıflandırılabilir⁴². Zikir uygulamaları genel olarak belli zaman dilimlerinde yapılmaktadır. İbadetin etkinlik düzeyini ve bireyin ibadete katılımını olumlu yönde etkileyen dinlerdeki kutsal zaman algısı⁴³ zikir uygulamaları içinde geçerli olup, bu zaman dilimleri Kur'an ve hadislerde önemi vurgulanan Kadir gecesi, bayram günleri, seher vakti, kandil günleri, cuma günü⁴⁴ yanında sufilerce önemli görülmüş vakitlerden oluşmaktadır.

Zikir uygulamalarında kelime-i tevhid, Allah'ın isimleri, ayetler, dualar ve salâvat belli miktarda sesli veya sessiz tekrarlanır. Bunun yanında uygulama belli kurallara göre yapılır ve her tarikatın kendi usullerine göre beden pozisyonları vardır. Rifai ve Sadiler ayakta dönerek, Kadiriler ayakta, halvetiler toplu zikirde oturup hafif sallanarak, Nakşiler oturarak, Mevleviler musiki eşliğinde ayakta dönerek zikri gerçekleştirirler⁴⁵. Uygulama çeşitliliği kendi içinde hangisinin daha faziletli olduğu tartışmalarına neden olmuştur. Burada faziletten çok hangi yöntemin kişinin yapısına daha uygun olduğunun tespiti daha önemlidir. Bu bağlamda zikir uygulamalarındaki farklılıkların

38 Müslim, Zikir, 8

39 Müslim, Zikir, 6

40 H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000, s. 163.

41 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 200.

42 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 202, 203.

43 Muammer Cengil & Dila Baran Tekin, "Kutsal Zaman Algılanış Biçimi ve İbadet Hayatına Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/1, C.15, S. 29, ss. 33-63.

44 Kara, age, s. 205.

45 Kara, age, ss. 201-205.

doğmasında bireysel farklılıkların etkisi olmuştur⁴⁶. Tarihsel süreçte tasavvufi akımların kurumlaşmasıyla birlikte tekkelerde icra edilen zikir merasimleri yeni bir boyut kazanmış, geliştirilen zikir icra metotları farklı duygu ve zevklere cevap niteliği kazanmıştır⁴⁷

1. Biliş- Din İlişkisi

Dini bilginin kazanılması ve kullanılmasıyla ilgili süreçlerin tümü olarak tanımlayabileceğimiz dini bilişte her bilişsel yetinin kendine özgü bir rolü olmakla birlikte bilincin önemli işlevleri vardır. Bilincin günlük hayatta; tanımlama, ortamı anlamlandırma, uyum, öğrenme, kontrol, olayları önem sırasına göre dizme, zihinsel ve fiziksel faaliyetleri gerçekleştirme, karar verme, yürütme, hata bulma ve düzeltme, kendini izleme, seçim ve tercihte bulunma⁴⁸ işlevlerinin tümü bireyin dini hayatında geçerli olmakla birlikte bireyin dinle olan ilişkisinin şekillenmesinde anlamlandırma, tercih etme ve karar verme daha önceliklidir. İnsan bilinci hayatı anlamlandırma çabasının sonucu olarak Tanrı'nın varlığı konusunda karar verip iman veya inkârdan birisini tercih etmektedir. Bu nedenle dindarlık nevroz veya arketipik bir zorunluluktan kaynaklanmayıp sorumluluk ve özgürlüğe bağlı verilen karar üzerine inşa edilmektedir⁴⁹. Bireyin inanç veya inançsızlıkta karar kılması hayatının diğer alanlarındaki kararların geçtiği bilişsel süreçlerden geçmekle birlikte diğer alanlarla kıyaslanamayacak kadar hayati bir öneme sahiptir.

Din ve biliş arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Din bireyin başka yerde bulamadığı metafizik konulara dair sorularına cevap niteliğinde sunduğu bilgilerle onun anlam arayışını bilişsel açıdan desteklemektedir⁵⁰. Buna karşılık din de insanın bilişsel yetileri sayesinde anlam kazanmaktadır. İnsan, dini bilişsel yetileri sayesinde anlamakta ve dine karşı tutumunda anahtar kavramlar olan iman ve inkâr bilişsel bir süreçten geçmektedir.⁵¹ Kişi kendi iç

46 H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 164.

47 Mehmet Necmettin Bardakçı, "Arayışlar-Sûfîlerin Zikir Yöntemlerinin Âdâb-Erkân Bağlatmında Tasavvuf Kültürüne Katkıları", *İnsan Bilimleri Araştırmaları*, Yıl:9, S. 17, 2007, ss. 15-38.

48 Solso ve arkd, age, s. 192; Richard J. Gerring & Philip G. Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam*, s. 139.

49 Victor Frankl, *Psikoterapi ve Din*, ss. 55-63.

50 Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi*, Karahan Kitabevi, Adana 2011, s. 77; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2012, s. 59; Faruk, Karaca, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset, Trabzon 2011, s. 106.

51 Ali Ulvi Memedoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş*, I. Baskı, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2013, s. 49.

dünyasında imana karar kıldıktan sonra dini kaynakların sunduğu bilgileri bilişsel yetilerince kullanıp kendisine özgü bir dini biliş oluşturmaktadır. Dinî biliş dindarın hayatının tüm alanlarında etkilidir. Diğer biliş çeşitleri bireyin dini bilişi ile ilişkili olup ilişkiler bilişlerin gücüne göre şekillenmektedir. Kişinin dini bilişinin güçlenip önem kazanması diğer bilişlere yansiyarak dini biliş merkezli bir bilişsel yapının oluşmasına neden olabilir.

2.Zikir Ritüelinde Etkin Olan Bilişsel Yetiler ve İşleyen Süreçler

Zikir ritüeli bilişsel açıdan incelendiğinde başlangıçtan sona ermesine kadar tüm aşamalarında belli bir bilişsel yetinin diğerlerine göre daha aktif olduğu fakat tüm bilişsel yetilerin(dikkat, kısa süreli bellek, algı, imgeleme, uzun süreli bellek) hepsinin dayanışma içine girmesiyle anlamlı bir bütünlük oluşmaktadır. Dolayısıyla zikir bu yetilerle anlam kazandığı için, bir veya birkaçı devre dışı kaldığında zikir bilişsel açıdan bir anlam taşımaz.

2.a.Zikir ve dikkat yetisi

Bilincin iç veya dış olaylara yoğunlaşması olarak tanımlanan dikkat bilişin ilk basamağı olup, açık ve örtük olarak ikiye ayrılır. Uyarıların algılanması için dikkatin aktif olması gerekli olup, iç uyaranlar kaynaklı dikkat bireyin isteğine, dış kaynaklı dikkat ise bireyin kontrolü dışında olup çevreden gelen uyarıcılara bağlıdır⁵².

Zikrin başında en aktif olan bilişsel yeti dikkattir. İsteme bağlı gerçekleşen bir eylem olan zikir uygulamasının başında daha çok iç kaynaklı dikkat aktifleşerek bilincin diğer uyaranlardan uzaklaşarak zikre yönelmesini sağlar. Dikkat yetisinin zikir uygulamasındaki işlevi bununla sınırlı olmayıp zikre odaklanma ve zikri sürdürme aşamalarında devam etmektedir. Dikkat yetisinin zafiyeti sufinin zikre odaklanıp sürdürmesini zorlaştırmaktadır. Zikir uygulamasında dikkat yetisinin yoğunlaşma düzeyi ile diğer bilişsel yetilerin performansı arasında pozitif bir ilişki bulunmaktadır. Dikkat yetisinin yoğunlaşma düzeyi arttıkça zikir sürecinde diğer bilişsel yetilerin performansı artmaktadır. Dikkat yetisinin içe yönelmesiyle kısa süreli belleğin devreye girip aldığı uyaranları uzun süreli bellekle ilişkilendirmesi sonucu gerçekleşen dini algıda ve dış uyaranlardan kurtulan imgelem yetisinin aktifleşmesinde dikkat yetisinin performansı önem arz etmektedir.

52 Solso ve arkd. age, ss. 97-100; Goldstein, *Bilişsel Psikoloji*, s. 187; Smith & Kosslyn, *Bilişsel Psikoloji Zihin ve Beyin*, ss. 104-109; Edward E. Smith ve arkd., *Psikolojiye Giriş*, s. 150.

Zikirde iç uyaranlar gibi dış uyaranlarda dikkati uyarma açısından önemli olabilir. Örneğin musiki eşliğinde yapılan zikirlerde iç uyaranlar yanında bir dış uyaran olarak musiki dikkati aktifleştirebilir. Fakat musiki duygusal açıdan kişiyi etkileyip zikre katılımı olumlu yönde etkileyebileceği gibi bazı kişileri olumsuz etkileyip iç kaynaklı dikkati zayıflatabilir. Benzer şekilde toplu yapılan zikirler bazı kişilerde sosyal hızlandırmaya bağlı olarak zikre yoğunlaşmayı olumlu yönde etkilerken bazı kişilerde ise dikkatin odaklanmasını olumsuz yönde etkileyebilir. Sosyal psikoloji alanında yapılan çalışmalarda bazı faaliyetlerde bireyin grup içinde daha aktif olması sosyal hızlandırma olarak adlandırılmaktadır. Fakat faaliyetin yapısı, faaliyete katılan insan sayısı ve kişilik yapısı sosyal hızlandırmadan beklenen sonucu engellemeyi yanında sosyal kaytarmaya neden olabilir⁵³. Bu nedenle toplu zikir herkeste aynı etkiye neden olmayabilir.

Bu bağlamda bireysel farklılıklar tarihsel süreçte farklı zikir formlarının ortaya çıkışını etkilemiş ve zikir uygulamalarındaki çeşitlilik bireysel farklılıklardan doğan sıkıntıların aşılmasına imkân vermiştir. Bu nedenle dikkat yetisinin zikre odaklanmasını kolaylaştırmak için kişinin kendi yapısına uygun zikir yöntemini tercih etmesi gerekir.

Dikkat yetisi zikir anında bireyin iç dünyasında ilham duygusu eşliğinde gerçekleşen içsel aydınlanmalarla ortaya çıkan kalbî bilgilerin kodlanmasında etkilidir. Dikkat yetisinin yoğunlaştığı konular daha iyi kodlandığı için geri getirme (hatırlama) kolaylaşmaktadır. Dolayısıyla kodlama aşamasında dikkat yetisinin aktif olması zikir anında içe doğan bilgilerin tekrar hatırlanmasını kolaylaştırmaktadır. Yapılan çalışmalarda tam dikkat ve bölünmüş dikkat karşılaştırıldığında tam dikkatin yoğun olduğu zamanlarda öğrenilen bilgilerin daha iyi kodlandığını ve daha kolay hatırlandığı tespit edilmiştir⁵⁴. Zikirde tam dikkatin aktif olması ve zikrin belli periyotlarda tekrarlanması nedeniyle oluşan zikir sürecinde içe doğan kalbi bilgilerin yoğun dini duygular eşliğinde insan belleğine aktarılması bu bilgilerin geri getirilmesini kolaylaştırmaktadır. Bu durum zikir anında oluşan içsel bilgileri kodlama, saklanma ve hatırlanma işlevleri olan uzun süreli belleğin performansının dikkat yetisiyle ilişkili olduğunu göstermektedir.

Dikkat yetisi ve zikir uygulaması arasında karşılıklı dayanışmadan söz edilebilir. Dikkat yetisi zikir uygulamasına olumlu katkı sağlarken buna kar-

53 Hogg & Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, ss. 297-298.

54 Smith & Kosslyn, *Bilişsel Psikoloji Zihin ve Beyin*, s. 107; Goldstein, *Bilişsel Psikoloji*, s. 173.

şılık düzenli olarak icra edilen zikir ritüeli de dikkat yetisini güçlendirici bir işleve sahiptir. Bu nedenle düzenli icra edilen zikir ritüeli bir tür dikkat eğitimidir. Bu bağlamda bireyin istemi doğrultusunda tekrarlanan zikir uygulamasında dikkat yetisinin belli dini kelimelere yoğunlaşması zikir dışında kalan diğer bilişsel faaliyetlere olumlu yansıyacaktır.

2.b.Algı

Algı duyularla gelen uyarıcıların anlamlı bilgilere dönüştürülmesi olarak tanımlanabilir⁵⁵. Algı mekanizmasının işleyişi diğer bilişsel öğelerden bağımsız olmayıp⁵⁶ bu süreçte birden fazla yeti görev almaktadır. Algı mekanizmasının işleyişi dikkat yetisinin uyarıcıları kısa süreli belleğe ulaştırmasıyla başlayıp bu bilgilerin kısa süreli bellek tarafından uzun süreli bellekte depolanan bilgilerle ilişkilendirilmesiyle devam edip uyarıcıları tanıma, yorumlama ve anlamlı bütünler haline getirmeyle sonuçlanmaktadır.

Dini algı normal algının yasalarına tabi olduğu için kişinin bilişsel tarzı (bazı kişiler alan bağımlısı olarak bir nesneyi bulunduğu alanla ilişkilendirerek bir bütün olarak algılama eğilimi taşıırken bazı kişilerde ise nesne bağımlı olarak alana bağlı kalmaksızın nesneyi algırlar), bilgi kaynakları, bilişsel yetileri ve özellikle kısa ve uzun süreli belleğin performansı dini algıyı etkilemektedir. Bu nedenle günlük hayatta karşılaştığımız algısal farklılıklar dini hayat içinde geçerlidir. Tıpkı günlük hayatta yaşanan algı farklılıkları gibi dini algıyı etkileyen faktörler de dini bilgilerin yorumunda farklılıklara neden olmaktadır⁵⁷. Bu bağlamda aynı zikri uygulayan kişilerde benzerlikler yanında farklı dini algıların oluşması doğaldır.

Zikir ritüelini düzenli olarak icra edenlerin dindarlık düzeylerinin yüksek olduğu ve bu kişilerde dini bilginin birinci derecede önemli olmasından dolayı⁵⁸ zikir anında içsel kaynaklı güçlü bir dini algı gerçekleşmektedir. Zikredilen kelimelere üzerinde dikkatin yoğunlaşmasıyla başlayan dini algıya Allah'ın huzurunda olmanın uyardığı güçlü duygular(kutsalın tecrübesi, vecd duygusu, ilham duygusu vb)⁵⁹ dini algıyı diğer algılardan ayırmaktadır. Zi-

55 Edward E. Smith ve arkd., Psikolojiye Giriş, s. 190.

56 Solso ve arkd. age, s. 85-115.

57 C. A. Ash, et al., "Unilateral and bilateral brain hemispheric advantage on visual matching asks and their relationship to style of religiosity" s. 133.

58 Wenger, J. L. "The automatic activation of religious concepts:Implications for religious orientations", *The International Journal for the scientific Study of Religion*, 2004, 14, ss. 109-123.

59 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, ss. 125-126.

kirde gerçekleşen dini algıya bağlı içe doğan bilgiler bireyin didarlığını daha anlamlı hale getirmektedir. Zikirde gerçekleşen dini algı yoğun dini duygular (vecd, ilham) ve imgelem yetisinin devreye girmesiyle diğer algılardan daha etkili olmaktadır. Bu bağlamda zikir zahiren belli dini kelime veya cümlelerin tekrarı olarak görünse de gerçekte bireyin iç dünyasında bilişsel yetilerin ve yoğun duyguların devreye girmesiyle oluşan hayatının diğer alanlarında tecrübe etmesinin oldukça zor olduğu kendine özgü içsel dini bilgi üretme sürecidir. Bu nedenle zikir dini kavramları merkeze alıp onlar üzerinde içsel kaynaklı bilgi üretme ve dini bilinci güçlendirme eğitimi olarak görülebilir. Bu bağlamda zikrin sufilerce keşf bilgisine ulaşma yöntemi olarak kabul edilmesi⁶⁰ bilişsel psikoloji bulgularıyla örtüşmektedir. Bu bilgiler sufinin iç dünyasında benlik değişimi ve dönüşümünde önemli rol oynamaktadır⁶¹. Bu durum “dervişin zikri neyse fikri de odur” atasözüyle uyumlu düşmektedir. Bir yerde zikir uygulaması yapan sufi zikrettiği kelimelere uygun fikirler(dini biliş) geliştirmektedir.

2.c.Zikir Ritüelinde Bellek

Zikirde dini algının oluşmasında kısa süreli bellek ve uzun süreli bellek önem arz etmektedir. Kısa süreli bellek gelen uyarıcıları uzun süreli belleğe taşıyarak karşılıklı ilişkilerin kurulmasını sağlamaktadır. Depo görevini üstlenen uzun süreli bellek açık ve örtük olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bilinçdışı yönümüzü kapsayan örtük bellek kendi içinde hazırlanma, işlemsel ve koşullanma olmak üzere üçe, açık bellek ise anlamsal(semantik) ve anısal(epizodik) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır⁶². Anısal bellekte kişinin kendine ve diğer kişilere dair bilgiler, anlamsal bellekte ise kavramlar ve olgular saklanmaktadır. Zikirde okunan kelimeler uzun süreli belleğin açık kısmında yer alan anlamsal bellekten geri getirilmekle birlikte zikir anında hem anısal hem de anlamsal bellek aktifleşmektedir.

2.c.1.Zikirde uygulanan tekrar yöntemiyle kısa süreli bellekte oluşan öncelik ve sonralık etkisinin zikre yansması

Yapılan çalışmalarda tekrar yönteminin bilgilerin uzun süreli bellekten geri getirilmesinde ve hatırlamayı kolaylaştıran derin analizlerin yapılmasında

60 Musa Koçar, “İslam İnançları Açısından Zikir”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, S. 7, ss. 103-121.

61 Ali Tenik & Vahit Göktaş, “Tasavvufi Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi”, *Toplum Bilimleri*, Ocak-Haziran 8 (15), ss. 263-286.

62 Goldstein, *Bilişsel Psikoloji*, s. 278.

etkin bir kodlama yöntemi olduğu⁶³ ve listenin başında ve sonunda sunulan kelimelerin kısa süreli bellekte daha iyi hatırlandığı tespit edilmiştir. İlk sunumdan hemen sonra başka bir sözcüğün olmaması ve ilk sözcüğün tekrarlanması nedeniyle dikkatin tümü bu sözcüğe odaklanır. İkinci sözcük sunulduğunda, dikkat iki sözcüğe yayılır ve bu durum diğer sözcüklerin devreye girmesiyle giderek devam etmektedir. Fakat çok sayıda sözcük sunuldukça yenilerin daha az tekrarlanması söz konusudur. Sonuç olarak listedeki ilk sözcüklerin tekrarlama süresinin daha uzun olması nedeniyle daha çok tekrarlanmaktadır. Bu nedenle okuduğumuz veya işittiklerimizin ilk kısmını daha iyi hatırlarız. Bu duruma öncelik etkisi denir. Aynı şekilde en son işittiklerimizin daha iyi hatırlanması söz konusu olup bu duruma sonralık etkisi denir. Listenin sonundaki sözcüklerin daha iyi hatırlanmasının nedeni ise son sözcüklerin ardından yeni sözcükler sunulmadığı için bu sözcüklerin bir süre daha kısa süreli bellekte saklanması ve tekrarlanmasıdır⁶⁴. Kısa, sade ve kolay kelimelerin tekrarının kısa süreli belleğin performansını artırması uzun süreli belleğe yansımakta dolayısıyla her iki belleğin performansının artması da diğer bilişsel süreçlere olumlu yansımaktadır.

Zikir uygulamalarında kelime-i tevhid, Allah'ın isimleri, ayetler, dualar, salâvat gibi kısa kelime ve cümlelerin tekrar edilmesi ve yeni sözcüklere yer verilmemesi bellekte güçlü bir öncelik ve sonralık etkisi oluşturarak belleğin performansını artırmaktadır. Bu durum uzun süreli belleğin performansına ve oluşacak dini algıya olumlu yansımaktadır. Zikirde okunan isim ve kısa cümleler yerine uzun metinler okunsa dikkatin yoğunlaşmaması, bellekteki öncelik ve sonralık etkisinin istenilen seviyeye ulaşmaması ve bilincin ilgisinin yenilere yönelmesiyle⁶⁵ zikirde bilişsel yetilerin performansı düşebilir. Bu nedenle zikirde kısa kelime ve cümlelerin tekrar edilip yeni sözcüklere yer verilmemesi kısa süreli belleğin ve uzun süreli belleğin performansını artırmakta ve zikre olumlu yansımaktadır.

2.c.2.Uzun Süreli Bellekteki Aktivasyon Yayılmasınının Zikre Yansıması

Bellek araştırmacılarının semantik(anlamsal) bellekte varsaydığı anahtar kavram "aktivasyon yayılması" dır. Bu varsayıma göre bellekte aktifleşen bir kavram ve bilgi kendisiyle bağlantılı diğer kavram ve bilgilerin aktif hale gelme-

63 W. Scott Terry, *Öğrenme & Bellek*, Çeviri Editörü Banu Cangöz, Anı Yayıncılık, Ankara 2011, s. 441; Goldstein, *age*, s. 304.

64 Goldstein, *age*, ss. 269-272; W. Scott Terry, *Öğrenme & Bellek*. s. 334,335.

65 Solso ve arkd., *age*, s. 183.

sine yol açmaktadır⁶⁶. Bellekte bir faaliyet başladığında uyarılan kavramdan başlayarak bağlantılı olan diğer kavramlara doğru yayılan ve genişleyen bir aktivasyon hareketi ortaya çıkmaktadır. Aktivasyon yayılması ilk önce odaklanılan kavram ile doğrudan bağlantılı olan kavramlara ve devamında bu kavramlarla ilgili olan diğerlerine doğru genişleyerek yayılmaktadır⁶⁷.

Odaklanılan kavramlar ister dışsal, ister içsel olsun aktivasyona neden olmaktadır. Bu süreçte dikkat düzeyi aktivasyon düzeyiyle yakından ilişkilidir. Yani odaklanılan kavram üzerinde dikkat yoğunlaştıkça aktivasyon yayılması güçlenmektedir. Bu durumda zihin bağlamsal uygunluğa göre odaklanılan kavramla ilgili hangi bilgiyi hazır bulunduracağına yönelik ön hazırlık yapmaktadır⁶⁸. Aktivasyon yayılmasını hızlandıran bir diğer faktör kısa süreli ve uzun süreli belleğin güçlü işbirliğidir. Aktivasyonun gücü bir kavramın zihinde işlenmesini ve ilgili bilgilerin bellekten geri getirilip kullanılmasını hızlandırmaktadır. Bu nedenle iyi öğrenilmiş kavramlar daha güçlü aktivasyonlara ve çağrışımlara sahiptir⁶⁹.

Aktivasyon yayılmasındaki şablon zikre uygulandığında zikirde okunan kelimelerle ilgili diğer kavramlar bellekte aktifleşmektedir. Örneğin "Allah" ismini zikreden kişide Allah'la ilgili diğer bilgiler aktif hale gelmektedir. Bunlar Allah'ın isimleri, sıfatları, emir ve yasakları, iman esasları, ahiret, cennet, cehennem vb. aktivasyon yayılması şeklinde kişiye özgü gerçekleşebilir. Salâvat okunduğunda ise peygambere dair aktivasyon yayılması gerçekleşmektedir. Kişinin belleğinde peygamberin özellikleri, güzel ahlakı, şemali vb. bilgilerle ilgili aktivasyon yayılması olmaktadır. Aktivasyon yayılması sabit yapıda olmayıp her aktivasyon yayılması bir diğerinden farklı gerçekleştiği için zikir uygulaması içinde sürekli yenilenen anlam ve görüntüler oluşmaktadır.

Zikirde okunan kelimelere bağlı olarak ortaya çıkan aktivasyon yayılması diğer aktivasyon yayılmalarından farklıdır. Öncelikle zikre konu olan kelimeler kutsalla ilişkili oldukları için yapısal olarak güçlüdürler. Bu kelimelerin aktivasyon yayılmalarını artıran bir diğer faktör ise hem belli zaman

66 Roger H. Bruning & George J. Schraw, & Monica M. Norby, *Bilişsel Psikoloji ve Öğretim*, Çeviri Editörü, Zehra Nur Erzözlü, Rıza Ülker, 5.Baskı, Nobel Yayınları, Ankara 2014, s. 256; Terry, age, s. 510; Solso, age, s. 327.

67 A. M. Collins & E. F. Loftus, "A spreading activation theory of semantic processing", *Psychological Review*, 1975, 82, ss. 240-247.

68 J. R. Anderson, "ACT: A simple theory of complex cognition", *American Psychologist*, 1996, 51, ss. 355-365.

69 Roger H. Bruning ve arkd., *Bilişsel Psikoloji ve Öğretim*, s. 57.

dilimlerinde zikrin tekrarlanması hem de zikir uygulaması içinde bazı dini kelimelerin tekrarlanmasına bağlı olarak öğrenme düzeylerinin yüksek olmasıdır. Sonuç olarak belli periyotlarda Allah'ın isimleri üzerine yoğunlaşan bellekte yaşanan aktivasyon yayılması sonucu zikredilen isimlere sıkça erişilmesi zihnin bu kelimelerle daha fazla meşgul olmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda zikir bir nevi kişinin kendi zihnini kontrol altına alma egzersizleri olarak değerlendirilebilir. Bu konudaki gelişmeler doğal olarak bireyin hayatının tüm alanlarına yayılacaktır.

2.c.3.Zikrin Semantik Belleğin Derinliklerine Kök Salması

Yaşlanmayla beraber bilgi işleme hızı yavaşladığı için yeni bilgi öğrenme süreci uzamakta ve daha fazla bilişsel çaba gerekmektedir. Örneğin genç yetişkinler iki görevi eş zamanlı olarak rahatlıkla yapabilirken ileri yaşlarda aynı anda iki görevi yapmak bellek için giderek güçleşecektir. Yapılan çalışmalar 60 yaş üzeri deneklerde uzun süreli bellek kapasitesinin değişmediğini buna karşın kısa süreli(işlemsel bellek) belleğin zayıflamasına bağlı olarak bellek kapasitesi kullanımının zayıfladığını göstermektedir⁷⁰.

Genel olarak yaşlanma ile birlikte bellekte zayıflamalar görülmesine rağmen sıklıkla uygulanan dini ibadet ve dualar için bu durumun geçerli değildir. Yaşlıların ağır bellek bozuklukları yaşamalarına karşılık dua ve ibadete dair bilgi ve uygulamaların son derece güçlü kodlanıp depolanmasına bağlı olarak amnezi yaşanmadıkları görülmektedir. Ağır bellek rahatsızlıklarına rağmen dua ve ibadetleri bellekten geri getirme başarısı gösteren yaşlıların bu davranışları altında yatan bir dizi neden bulunduğunu ileri sürüp bunları şöyle sıralamaktadır:

- a.Dua ve ibadetlerin sıklıkla tekrarlanması
- b. Dua ve ibadetlerin erken yaşlarda kodlanması
- c.Dua ve ibadetlerdeki duygusal değer
- d.Dua ve ibadetlerde kutsala yakın olma tecrübesi⁷¹

Bu dört faktörün işbirliği zikirde okunan kelimeler için de geçerlidir. Sıkça tekrar, erken yaşlarda kodlama, duygusal değerlilik ve kutsala yakınlık yanında bellekte oluşan aktivasyon yayılması zikrin uzun süreli belleğin

70 Terry, age, s. 617.

71 R. N. McCauley, "Ritual, memory and emotin:Comparing two cognitive hypotheses", ss. 115-140.

semantik kısmında kök salmasına neden olmakta ve bu durum ölüme kadar devam etmektedir. Ölüm anında ağır biyolojik ve bilişsel zorluklar nedeniyle bilincin giderek kontrolü kaybettiği bir anda bile inançlı kişilerin başka kelimeleri hatırlamayıp kısa ve kolay dini ifadeleri söylemeye devam etmeleri semantik bellekte kutsalla ilişkili kavramların erişilebilirliklerinin ne kadar güçlü bir otomasyona sahip olduğunu ve semantik belleğin derinliklerine kadar kök saldıklarını göstermektedir.

2.d.İmgeleme

Herhangi bir dış uyaran olmaksızın zihinde ortaya çıkan görüntü, ses, koku, dokunma ve tada imgeleme denir. İmgeleme hatırlama ve algı birbirleriyle yakından ilişkili ve benzer oldukları için karıştırılmaktadırlar. Görsel hatırlama ve imgeleme benzer olmakla birlikte aynı değildir. Hatırlama yaşanan bir şeyi uzun süreli bellekten (USB) geri getirmektir. İmgelemede ise hatıralara eklemeler, eksiltmeler veya değiştirmeler bulunmaktadır. Hatırlama geçmişe dönükken imgeleme yaşanan zamana, geçmişe ve geleceğe dönük olabilir.

Bir diğer farklılık algı ve imgeleme arasındadır. Her iki kavram benzer olmakla birlikte aynı değildir. Algı daha çok "şu an" yaşadıklarımızla ilgili iken imgeleme için zaman sınırlaması yoktur. Algıdaki görüntü gerçeğe uygunken imgelemede uygunluk söz konusu olmayabilir. Yapılan çalışmalar algının imgelemeye göre daha kısa sürede gerçekleştiğini göstermektedir. İmgelemenin daha uzun sürmesinin nedeni içeriğinin uzun süreli bellekten alınması ve üzerinde yapılan uygulamalar nedeniyle işlem süresinin uzamasıdır. Algının içeriği ise duylardan geldiği için daha çabuk gerçekleşmektedir. Bazı hastalar algıların imgeleme faaliyeti gerçekleştirememektedir. Bazı hastalarda ise imgeleme faal iken algılarında problemler görülmektedir. PET çalışmaları (beyin dokularını inceleme) imgeleme anındaki kan basıncındaki yoğunluğun algıya göre daha fazla olduğunu göstermektedir. Bu durum imgelemenin algılamadan daha çok enerji gerektirdiğini göstermektedir. EEG ve MR çalışmaları algı ve imgeleme faaliyetlerinin beynin işleyişi açısından farklı olduğunu göstermektedir. Algı otomatik olarak gerçekleşirken imgeleme ise daha çok istemli gerçekleşebilir. Algı daha çok dış, imgeleme ise içsel kaynaklıdır. Algının nesnelere gerçek, imgelemenin nesnelere ise soyuttur. İçe döndüğümüzde imgeleme yetimiz dış dünyaya yöneldiğimizde ise algımız daha aktiftir⁷².

72 Goldstein, age, ss. 469-477; Solso, age, ss. 349-369.

Duyular dış dünyaya dönük olduklarında imgelem yetisi aktifleşmez. Duyular dış dünyadan içe döndüklerinde imgelem yetisi aktifleşerek görüntülü imgeler oluşturarak bilince katkı sağlar. İmgelem yetisi duyuusal uyarılar olmadığında bir yerde zihnin gözü olur ve görseller oluşturur⁷³. İmgelem yetisi ve bilinç işbirliği normal zamanlara göre daha yaratıcı fikirlerin oluşmasına zemin hazırlar. İmgeleme istemsiz gerçekleştiğinde pasif, istemli gerçekleştiğinde ise aktif olmak üzere ikiye ayrılır. Aktif imgelemenin konusu birey tarafından belirlenir. Aktif imgeleme daha iyi olma, daha iyisini gerçekleştirme amacına dönüktür. İnsan hayatının çeşitli alanlarında olduğu gibi dinî hayatında da imgelem yetisinin etkisi büyük olup, dinî imgelemelerin büyük kısmı aktif imgeleme sınıfına girmektedir. Dine dair konuların çoğunun gerçek hayatta karşılığı olmadığı için kişi konuyu anlamak için iç dünyasına yöneldiğinde imgelem yetisi devreye girerek konunun daha iyi anlaşılması için görüntülü imgeler sunar. Ayrıca kutsal metinlerde geçen tasvirler de imgelem yetisini uyarmaktadır. Örneğin mahşer, sırat, cennet, cehennem gibi kavramlara dair oluşan imgeler bireyin dindarlığında önemli bir yere sahiptir⁷⁴

Zikir uygulaması yapı olarak sabit olmakla birlikte uygulama esnasında bireyin iç dünyasında zikir lafızları üzerinde imgelem yetisinin faaliyet göstermeye başlamasıyla zikir dinamik bir yapıya evirilmektedir. Bu aşamada imgelem yetisinin sunduğu farklı görüntü ve anlamlar zikri akışkan bir forma sokup kişinin zikirten aldığı manevi hazı artırılmaktadır. İmgelem yetisinin zikir uygulaması yapanlarda farklı düzeylerde olduğu için aynı zikri yerine getiren kişilerde farklı tecrübelerin olması doğaldır. Fakat bu farklılıklar yanında zikir formlarının sabit olması benzer tecrübelerin oluşmasına neden olmaktadır. Zikir formları genellikle kısa ve dinin merkezi kavramı olan Allah'ın isimlerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla oluşan imgeler okunan kelimelere bağlı olduğu için zikirle bir taraftan bireysel dindarlık pekişirken diğer yandan katılımcılarda aynı kelimeler etrafında oluşan benzer duygu ve düşüncelerde birlik sağlanmaktadır. Diğer yetilerde olduğu gibi zikir ve imgelem yetisi arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. Zikir imgelem yetisini aktifleştirirken imgelem yetisi de zikir ritüelini canlandırmaktadır. İmgelem yetisinin devreye girmesiyle kişi her zikirde yeni anlam ve görüntüler eşliğinde birtakım bilgiler kazanmaktadır. Bu bilgiler kişinin kendi iç dünyasında kazanıldığı için içselleşmiş, onun için kesinlik ifade eden çok özel ve önemli bilgilerdir.

73 Smith & Kosslyn, age, s. 5.

74 Özer Çetin, "İmgelem Yetisi ve Bazı Dini Olgularla İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 20(1), ss. 157-190.

İmgelem yetisi olumlu katkılarının yanında yanılısalara da neden olabilir. Zikir anında oluşan görüntüler kişide gerçeklik duygusu oluşturarak sapmalara yol açabilir. Yapılan bir çalışmada hiç ağaca tırmanmayan çocuklardan ağaca çıkmayı imgelemeleri istenmiş üzerinden bir süre geçtikten sonra kendilerine sorulduğunda bazıları imgelemeyle gerçeği karıştırıp tırmanmadıkları halde tırmandıklarını belirtmişlerdir⁷⁵. Bu bulguları zikre uyguladığımızda yoğun duygular eşliğinde imgelem yetisinin oluşturduğu görseller gerçek gibi algılanarak kişinin kendisine bazı özellikler atfetmesine neden olabilir. Ayrıca zikir anında ilham duygusu nefsanî ve şeytani kaynaklardan beslenebilir. Bu durumu fark edemeyen kişide sapmalar yaşanabilir. Bu nedenle zikir sürecinde oluşabilecek olumsuzlukları gidermek için tecrübeli kişilerin denetiminde uygulamaları devam ettirmek ve onların uyarılarını dikkate almak sağlıklı bir zikir uygulaması için önemlidir.

3.Bilinçdışı ve Zikir İlişkisi

Son zamanlarda psikoloji alanında bilinçdışı konulu tartışmalar ve yapılan çalışmalar psikanalizin çizdiği bilinçdışı sınırlarını aşmakta ve bilinçdışının yalnızca bastırılmış dürtülerden oluşmadığını ortaya koymaktadır. Jung bilinçdışı tartışmalarında kolektif bilinçdışını ve kolektif bilinçdışındaki arketiplerin önemine dikkat çekmiş⁷⁶, Adler bilinç ve bilinçdışının benzer ilkelere göre işlediklerini ileri sürmüştür⁷⁷. Frankl bilinçdışının yalnızca bastırılmış dürtülerden oluşmayıp aynı zamanda ruhsal eğilimler taşıdığını⁷⁸, May insandaki yaratıcılığın bilinçdışı kaynaklı olduğunu belirtmiştir⁷⁹.

Günümüz bilişsel psikoloji araştırmalarında bilinç ve bilinçdışına dair bilgiler birbirleriyle yapılan karşılaştırmalarla anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu nedenle bilinç açık bilinçdışı ise örtük yapıda olup, bilinç uzun süreli belleğin

75 M. Garry & C. G Manning & E. E. Loftus. & S. J. Sherman "Imagination inflation: Imagining a childhood event inflates confidence that it occurred", *Psychonomic Bulletin & Review*, 1996, 3, ss. 208-214.

76 C. Gustav Jung, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev.: Engin Büyükinall, 1.baskı, Say Yayınları, İstanbul 1982; C. Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev.: Zehra Aksu Yilmazer, 2.baskı, Metis Yayınları, İstanbul 2005.

77 A. Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çeviren Kamuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul 1985, s. 118.

78 Frankl, *Psikoterapi ve Din*, s. 19, 20.

79 Rollo May, *Yaratma Cesareti*, çev.: Ayşe Oysal, 1.Baskı Metis Yayınları, İstanbul 2013, ss. 77-94.

açık türüyle bilinçdışı ise uzun süreli belleğin örtük türüyle ilişkilidir⁸⁰. Bilinç ulaşılan bilgileri bilinçdışı ise bilincin ulaşamadığı bilgileri barındırmaktadır. Bilinç fark edilen uyarıcılarla harekete geçip, istemli davranışlarla ilişkili iken; bilinçdışı ise otomatik davranışları yönlendiren, kendiliğinden süreçlerin işlediği bir yapı olarak değerlendirilmektedir⁸¹. Bu bilgiler günümüz bilişsel psikolojisindeki bilinçdışına dair bakışın psikanalizden farklı olduğunu göstermektedir.

Bilinçdışı kaynaklı kendiliğinden ortaya çıkan otomatik davranışlar zikir ritüeli uygulayan dindarlarda sıkça ortaya çıkmaktadır. Zor zamanlarda otomatik bir söylem olarak zikrin okunması ve bazı durumlarda kendiliğinden tekrarlanması zikrin bir yönüyle otomatikleştiğini göstermektedir. Bunların dışında bilinçli iken zikri sıkça uygulamış dindarların bilinçlerini yitirdiklerinde bile bazı zikir kelimelerini tekrarlamaları, ağır bellek hasarları görülen dindarların zikir kelimelerini hatırlamaları zikrin otomatikleşerek bilinçdışının derinliklerine kök saldıığını göstermektedir.

Bu konuda yeterli bilimsel araştırma olmasa da yapılan iki çalışma konuya ışık tutmaktadır. Yapılan bir çalışmada üç grup katılımcıdan ilk guruba "hissetti", "o", "yok etmek" ve "ruh" gibi kelimeler söylenmiş ve daha sonra kendilerine verilen 10 dolardan bir miktarını bekleme odasındaki diğer katılımcılara dağıtmaları istenmiştir. Bu gruptakiler ortalama 2.56 dolar dağıtmıştır. İkinci guruba "Tanrı", "ilahi", "ruh", "kutsal" ve "peygamber" kelimeleri üçüncü guruba ise "dürüstlük", "medeni", "anlaşma" gibi dini olmayan fakat olumlu davranışlar çağrıştıran kelimeler söylendikten sonra kendilerine verilen paranın bir kısmını bekleme odasındaki diğer katılımcılara dağıtmaları istenmiştir. Her iki gurubun ortalama 4.44 dolar dağıttıkları tespit edilmiştir⁸². Bu çalışma insanların bilinçdışı etkilenmelere açık olduklarını göstermektedir.

Bir diğer çalışmada ise iki gruptan oluşan katılımcıların ilk gurubunda olan kişiler görüşme odasına alınıp kendilerine bazı sözcükler okutulmuştur. Bu sözcüklerde yaşlılığa dair her hangi bir kelime bulunmamaktadır. İkinci guruba ise içinde "yavaşlama", "güç yetirememe" gibi yaşlılık özelliklerini

80 L. L. Jacoby.& D. Witherspoon, "Rememebering without awareness", *Canadian Journal of Psychology*, 1982, 36, ss. 300-324.

81 Solso, age, s. 171.

82 A. Shariff & A. Norenzayan, "God is watching you: Priming god concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game", *Psychological Science*, 2007,18, ss. 803-809.

yansıtan kelimelerle karışık bir dizi kelimeler okutulmuştur. Deney sonrası uzun bir koridordan geçmeleri sağlanan katılımcıların koridoru geçiş süreleri kaydedilmiştir. Yaşlılıkla ilgi kelimelerin bulunduğu diziyi okuyan katılımcıların yavaş hareketlerle koridoru diğer guruba göre daha uzun sürede geçtikleri tespit edilmiştir. Neden olarak okunan kelimelerden bilinçdışı etkilenme gösterilmiştir⁸³. Bu bilgilerden yola çıkarak kişinin zikir anında okudukları ifadelerin bilinç ve bilinçdışını etkilediğini söyleyebiliriz. Zikir her ne kadar bilinçli bir uygulama olsa da bilinçdışını da etkilemektedir. Bu bağlamda zikir ritüelini uygulayan kişilerde hayatın her alanında yaşadığı olaylar karşısında ortaya çıkan otomatik tutum ve davranışlar zikrin bilinçdışı etkilerinden bağımsız değildir. Hayatın her aşamasında bilincin aktif olması mümkün olmadığı için bilinçdışı otomatik olarak devreye girmektedir. Bu nedenle bilinçdışı insan hayatında bilinç kadar etkili ve önemlidir⁸⁴.

Konuya Jungcu bir yaklaşımla bakarsak zikirde hem bilinç hem de bilinç dışının bir bütün olarak etkilenmesi bireyin ruhsal hayatı için son derece önemlidir. Jung bilinç ve bilinçdışının birbirlerini tamamladığını⁸⁵, herhangi birinin ihmaliyle aralarında oluşan boşluğun ruhsal rahatsızlıkların temelini oluşturduğunu ileri sürmektedir. Bu açıdan bakıldığında zikir bilinç ve bilinçdışını kapsayan ve onları birbirine yaklaştıran bir eğitim olarak görülebilir. Benzer bir yaklaşım Rolo May'ın yaratıcılık konusuna yaklaşımda bulunmaktadır. Ona göre yaratıcılık sürecinde yaşanan vecd hali bilinç ve bilinçdışının birlikteliğinden hasil olan bir durum olup tüm benliği sarmaktadır⁸⁶. Vecd halinin zikirde tecrübe edildiğini dikkate aldığımızda zikir anında bilinç ve bilinçdışının bütünleştiğini söyleyebiliriz.

4. Zikir Uygulamaları ile Bilişsel Psikolojideki Bazı Bulgular Arasındaki Benzerlikler

Zikir uygulamaları farklılık arz etmekle birlikte her birisinin bilişsel açıdan karşılığının olması bu yöntemlerin tecrübeler sonucu geliştirildiğini göstermektedir. Zikir formları ve içerikleri incelendiğinde bilişsel yetilerin faaliyetlerini artırıcı özellikte oldukları dikkat çekmektedir.

83 J. A Bargh, M. Chen & L. Burrows, "Automaticity of social behavior: Direct effects of trait construct and stereotype activation on action", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1996, 71, ss. 230-240.

84 Solso, age, s. 172, 173.

85 Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

86 Rollo May, *Yaratma Cesareti*, ss. 77-94.

4.a.Bağlamın Zikre Etkisi

Yapılan araştırmalardan elde edilen bulgular öğrencilerin konuyu öğrendikleri sınıfta sınava girmelerinin başarıyı artırdığını göstermektedir. Bir araştırmada üniversite öğrencilerine bir sınıfta öğrenmeleri için kelime listesi verilmiş, daha sonra öğrenciler kelimelerin öğrenildiği sınıfta ve farklı bir sınıfta sınava alınmıştır. Sınav kelimelerin öğrenildiği sınıfta yapıldığında hatırlama düzeyi ve başarı artarken farklı sınıfta sınav başarısı düşmüştür⁸⁷. Godden ve Baddeley dalgıç okulu öğrencilerinin acil durum yöntemlerini sınıfta öğrendiklerini ve bunların su altında hatırlanmasının zorluğuna dikkat çekmiştir. Bu durumu dalgıç okulu öğrencilerine hem suyun altında hem de karada kelime listeleri öğretmek için incelemiştir. Verilen listelerin sınavı aynı ya da farklı ortamda yapılmıştır. Suda öğrenilenlerin suda, karada öğrenilenlerin ise karada daha iyi hatırlandıkları ve aynı bağlamda bilişsel yetilerin daha etkin oldukları tespit edilmiştir. Bulgular bağlamın bilişsel yetilerin performansını etkilediğini göstermektedir⁸⁸.

Bilişsel psikolojideki bağlamın önemini gösteren bulgularla tasavvuftaki geleneksel zikir uygulamalarında bağlama verilen önem benzerlik göstermektedir. Zikir geleneğinde zikrin bağlamına dikkat edilmiş ve mümkün olduğunca en uygun yer olan dergâhlarda yapılması tavsiye edilmiştir. Dolayısıyla zikir için belli bir mekânın olması bilişsel psikolojinin bağlam konusundaki bulgularıyla örtüşmektedir. Sonuç olarak zikrin zaman ve mekan olarak aynı bağlamda gerçekleştirilmesi bilişsel yetilerin performansını artırmakta ve zikir anında oluşan içsel kaynaklı bilgilerin kodlanıp, saklanmasını ve geri getirilmesini kolaylaştırmaktadır.

4.b.Duygu Durumun Zikre Etkisi

Zaman ve mekân gibi dış uyaranlar yanında iç uyaranlar da bilişsel yetilerin performansını artırmakta ve bunların başında duygu durum gelmektedir. Biliş ve duygu yapı olarak iç içe geçmiş bir yapıda olup, birbirinden bağımsız değildir⁸⁹. Bower, duygu durumun etkin bir uyarıcı olabileceğini belirt-

87 S. M. Smith & E.Vela.&S.E.Williamson, "Shallow input processing does not include environmental context dependent recognition", *Bulletin of the Psychodynamic Society*, 1988, 26, ss. 537-540.

88 D. R. Godden & A.D. Baddeley, "Context dependent memory in two natural environments: On land and underwater", *British Journal of Psychology*, 1975, 66, ss. 325-332.

89 Smith & Kosslyn, age, s. 325, 326.

miştir⁹⁰. Depresyonda olmak çoğunlukla üzücü hatıraların hatırlanmasına ve dolayısıyla depresif duygu-durumun devam etmesine neden olmaktadır. Yapılan çalışmalarda depresif bireylere bir ipucu kelime verilip bu kelimeyle ilgili kişisel bir şeyi hatırlamaları istendiğinde, daha çok yaşadıkları olumsuz deneyimleri anlattıkları tespit edilmiştir⁹¹. Aynı kişileri farklı zamanlarda test eden boylamsal araştırmalar, katılımcıların sıkıntılı olduklarında olumsuz hatıralarından, daha rahat olduklarında ise olumlu hatıralarından bahsettiklerini ortaya çıkarmıştır. Bu duruma duygu-durumla tutarlı hatırlama denilmektedir. Elde edilen bilişsel psikoloji bulgularına göre bilişsel yetilerin işleyişinde duygu durumun önemli olduğu anlaşılmaktadır. Kişi mutlu zamanlarında mutlu hatıraları daha çok hatırlarken, üzüntülü zamanlarda ise olumsuz hatıralarını daha çok hatırlamaktadır⁹².

Bilişsel mekanizmalar bireyin hayatının tüm alanlarında benzer işlediğini dikkate aldığımızda duygu durum konusundaki bulgular bireyin dini uygulamaları için ipuçları verebilir. Bu açıdan duygu durum konusunda yapılan öğrenme çalışmalarında elde edilen veriler zikir uygulamasına ışık tutacak niteliktedir. Kutsalın tecrübesi, vecd ve ilham duygusu gibi olumlu dini duygular düzenli olarak tekrarlanan zikir uygulamasında duygusal bir bağlam oluşturmaktadır. Zikir yapısında kutsalın tecrübesi, vecd ve ilham duygularını barındırması nedeniyle duygusal bir coşkuya neden olmaktadır. Bu durum zikrin manevi hazzını artırıp bireyin iç dünyasında daha önce yaşamadığı ifadesi zor tecrübelerle neden olmaktadır.

Olumlu duyguların bilişsel faaliyetleri artırdığı gibi yoğun korku ve endişe bilişsel faaliyetleri azaltabilir. Bu durumla ilgili yapılan bir çalışmada orduya yeni katılmış askerler hayati tehlike içerdiğini düşündükleri bir durumda test edilmiştir. Farklı asker gruplarından, askeri bir uçağa binmeden önce acil durum yönergesi içeren bir metni öğrenmeleri istenmiştir. Deney grubu uçuş sırasında, aşırı duygusal gerginlik yaratan bir durumda bırakılmıştır. Uçağın bir motoru durdurulup, askerlerden okyanusa zorunlu iniş için hazırlık yapmaları; üzerlerindeki kişisel eşyaların bir listesini yaparak, bu listeyi acil iniş öncesinde su geçirmeyen bir kutuya koymaları istenmiştir. Sonuç olarak acil iniş korkusu yaşayan grup herhangi bir korku yaşamayan kontrol grubuna göre acil iniş bilgilerinin daha azını hatırladığı ortaya çıkmıştır. Bu

90 G. H. Bower, "Mood and memory", *American Psychologist*, 1981, 36, ss. 129-148.

91 Smith & Kosslyn, age, ss. 326-330.

92 Smith & Kosslyn, age, s. 352; Terry, age, ss. 527-530.

çalışma kandaki stres hormonlarının miktarı ile hatırlama arasında bir ilişki olduğunu göstermiştir. Aynı olumsuz olaylarla karşılaşan insanların duygusal tepkilerinin şiddeti bireysel özellikler nedeniyle farklı olabilir. Fakat genel olarak olumsuz duyguların şiddeti bilişsel yetileri olumsuz yönde etkilemektedir. Benzer bir çalışmada Benjamin ve arkadaşları yüksek düzeyde sınav kaygısı olan üniversite öğrencilerinin sınavlarda zayıf performans gösterdiklerini tespit etmişlerdir⁹³. Bu bulgulardan yola çıkarak zikirde genellikle olumlu duyguların oluşturduğu bir bağlam olmakla birlikte din eğitimindeki olumsuzluklara bağlı kişide gelişen korku temelli tanrı tasavvuru, aşırı günahkârlık duygusu gibi nedenler zikirden beklenen sonuçları engelleyebilir. Olumsuz duyguların bilişsel yetilerin faaliyetlerini kısıtlaması zikir uygulaması için de geçerlidir. Önemli mutasavvıfların yaşantılarından yola çıkarak tanrı tasavvurlarına aşk, yakınlık, sevgi gibi olumlu duygularının eşlik ettiği görülmektedir. Bu nedenle zikirden beklenen performansın gerçekleşmesi için olumlu duyguların canlı olması gerekir.

4.c. Zaman, Müzik Ve Beden Bağlamının Zikre Etkisi

Yapılan çalışmalar her gün belirli saatte yapılan öğrenme ve hatırlama çalışmalarında bilişsel faaliyetlerin daha etkili olduğunu, öğrenildiği saatler dışında yapılan ölçümlerde bilişsel yetilerin performans düzeyinin düştüğü ortaya çıkmıştır⁹⁴. Bunun yanında öğrenme ve hatırlama süreçlerindeki müziğin bilişsel yetileri desteklediği tespit edilmiştir⁹⁵. Tasavvuftaki zikir uygulamalarına bakıldığında zikir için belli zamanların seçildiği ve bazı tarikatlarda ise zikrin musiki eşliğinde yapıldığı görülmektedir. Bilişsel psikoloji bulguları ışığında zikrin belli zamanlarda ve musiki eşliğinde yapılmasının bilişsel yetileri aktive ettiği sonucu çıkarılabilir.

Yapılan bazı çalışmalarda öğrenme anındaki beden pozisyonunun daha sonraki aşamalarda öğrenilen bilgileri geri getirmede etkili olduğunu göstermektedir. Öğrenilen konuların öğrenildiği anındaki vücut pozisyonuna geçildiğinde hatırlama düzeyi artmaktadır. Oturma pozisyonundaki öğrenilen bilgiler oturma halinde, ayakta öğrenilen konular ise ayakta daha iyi ha-

93 M. Benjamin & W.I McKeachie & Y.G Lin & D. P. Holinger, "Test anxiety: Deficits in information processing" *Journal of Education Psychology*, 1981, 73, ss. 816-824.

94 E. A. Holloway, "State dependent retrieval based on time of day". In B.Ho, D. Richards & D. Chute(Eds.), "*Drug discrimination and state dependent learning*", New York: Academic Press, 1978, ss. 319-344.

95 S. M. Smith, "Background music and context dependent memory", *American Journal of Psychology*, 1985, 98, ss. 591-603.

tırlanmaktadır⁹⁶ Bu durum vücut pozisyonu ile bilişsel yetilerin performansı arasında ilişki olduğunu göstermektedir. Yapılan araştırmalarda alınan ilaçların, gıdaların, beden pozisyonun bilişsel faaliyetlerle ilişkili olduğu bu durumlarda öğrenilen bilgilerin daha sonraki benzer bağlamlarda daha iyi hatırlandıkları tespit edilmiştir. Tasavvuf geleneğindeki zikir uygulamalarına bakıldığında zikir anında belli beden pozisyonlarının olmasının yanında zikir öncesi ve sonrası uzak durulması gereken davranışların bulunması bilişsel psikolojinin bulgularıyla örtüşmektedir. Zikir uygulamalarındaki kurullarla bilişsel psikolojinin verilerin örtüşmesi kadim geleneklerin rast gele uygulamalar olmadığını her kuralın bir faydaya ve özellikle bilişsel faaliyetleri canlandırmaya dönük olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Zikrin anlamlarından birisinin Allah'ı hatırlama olması oldukça manidardır. Çünkü hatırlama ve tanıma farklı olup, hatırlamada kişi kendi bilişsel faaliyetleri sayesinde bilgileri geri getirirken tanımada ise dış kaynaklardan yardım almaktadır. Hatırlamada kodlama güçlü olup içsel derin analizler vardır. Bu nedenle zikir bir takım dini kelimelerin tekrarına bağlı olarak bilişsel yetilerin aktive olmasıyla gerçekleşen içsel bilgi üretme, olumlu duyguları uyarma, bilinç ve bilinçdışını güçlendirerek kendisini geliştirme ve dönüştürme eğitimi olarak değerlendirilebilir.

Araştırmada zikir uygulamaları ile bilişsel psikoloji alanında yapılan araştırmalardan elde edilen bulguların örtüştüğü, zikirde uygulanan yöntemlerle bilişsel yetilerin işleyişi arasında pozitif bir ilişki bulunduğu sonucuna varılmıştır. Uygulanan yöntemler bilişsel yetilerin performansını artırırken, aktive olmuş bilişsel yetiler de zikrin performansını artırmaktadır. Zikirde kısa kelimelerin tekrar edilmesi, dikkat ve bilinç yetilerinin yoğunlaşmasına neden olmaktadır. Lafızların uzun ve karmaşık olması odaklanmayı engelleyeceği gibi, tekrar yerine değişik lafızların okunması durumunda da bilincin yapı olarak yeni konulara ilgili duymasına bağlı olarak odaklanma istenilir düzeye erişmeyecektir. Tekrar yöntemiyle dikkatin bir lafız üzerine odaklanması bilincin ilgisini bu lafızlara yönlendirmekte, bilincin aktive olmasıyla birlikte duyuların içe dönmesi sonucu imgelem yetisinin uyarılmasıyla olu-

96 G. Rand & S. Wapner, "Postural states as a factor in memory", *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 1967, 6, ss. 268-271.

şan görüntüler ve yoğun duygular eşliğinde gerçekleşen dini algı bir takım içsel(subjektif) fakat birey için oldukça önemli sayılabilecek dinî bilgilerin kazanılmasını sağlanmaktadır. Bu süreçte kısa süreli bellek ve uzun süreli bellek arasında kurulan ilişkinin yanında uzun süreli bellekte zikredilen kelimeler etrafında oluşan aktivasyon yayılması dini algıyı güçlendirmektedir. Dini algı sonucu oluşan bilgiler sufinin iç dünyasında oluştuğu için sufinin kendisi için değer arz etmesinin yanında bazı sufilerde oluşan zikre bağlı bilgiler toplumsal ve evrensel olarak karşılık bulmaktadır. Sufinin zikir anında kalbine doğan bilgileri diğer insanlarla paylaşması sonucu insanların ilgisi zikirde oluşan bilgiyi kişisel olmaktan çıkarıp toplumsal ve evrensel boyuta taşıyabilmektedir. Büyük mutasavvıfların etkileyici yaklaşımları bir yerde zikir temelli özel tecrübelerin diğer insanlarda karşılık bulmasıdır. Bu bağlamda zikirde oluşan bilgiler bireysel değişim ve dönüşüm yanında toplumu ve tüm insanlığı besleyen önemli bir kaynaktır.

Zikirde uygulanan tekrarlama yöntemi yanında kodlamayı, depolamayı ve geri getirmeyi kolaylaştıran bağlam, bedensel pozisyon, musiki, belli zamanlarda uygulama, duygu durum gibi faktörler zikirde bilişsel yetilerin performanslarının artmasına neden olmaktadır. Yöntemlerin bilişsel yetilerin performansını artırmasına karşılık zikir sürecinde görev üstlenen bilişsel yetilerin yetersizlikleri zikrin işlevlerini azaltırken bilişsel yetilerin hasar görmesi ise zikrin gerçekleşmesini engelleyebilir. Bu nedenle zikir öncelikli olarak bilişsel bir faaliyettir.

Zikir olumlu yönlerinin yanında denetimden uzak uygulanması halinde bazı sapmalar yaşanabilir. Yaşadığı iç tecrübeleri yeterince anlamlandıramayan, nereden kaynaklandığını bilmeyen kişi yaşadıkları üzerinden kendisine payeler vererek zikirde yanılısına yaşayabilir. Bu nedenle zikir uygulaması tecrübeli bir kimsenin denetiminde olmalıdır.

Bir başka önemli nokta ise bireysel farklılıkların zikirde dikkate alınmasıdır. Bazı kişiler musiki eşliğinde zikre yoğunlaşabilirken bazı kişiler yoğunlaşamayabilir. Bu nedenle kişiye uygun yöntemin seçilmesi önem arz etmektedir. Zikre karar kılıp bunu hayatı boyunca uygulamak isteyen kişiler kendilerini tanıyıp uygun zikir yöntemini seçmeye çalışırken bu konuda birikime sahip kişilerde onlara yol gösterici olmalıdırlar. Günümüzde bu ilke göz ardı edilip her isteyenün uygunluğuna bakılmaksızın çeşitli kaygılarla sahiplenilmesi zikir geleneğinin bozulmasına neden olmaktadır.

Araştırma kapsamında bilişsel psikoloji verileriyle zikir uygulamaları arasında genel bir ilişki kurulmaya çalışılmış ve zikir uygulamaları ile biliş-

sel yetiler arasında pozitif bir ilişkinin olduğu sonucuna varılmıştır. Dinin en önemli boyutunun bilişsel olması nedeniyle dini biliş kapsamına giren dini algı, dini düşünce, din temelli problem çözme ve karar verme gibi konuların aydınlatılması için çalışmalar yapılmalıdır. Bunların yanında bilişsel yetilerin bireyin dini hayatında ne gibi görevler üstlendiklerinin araştırılması gerekmektedir. Dindarlık ve bellek, dindarlık ve algı, dindarlık ve bilinçdışı gibi konularda çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynakça

- A. Adler, İnsan Tanıma Sanatı, Çeviren Kamuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul 1985.
- A. B. Cohen.& P. Rozin, "Religion and the morality of mentality", *Journal of Personality and Social Psychology*, 2001, 81, pp. 697-710
- A. G. Kelly, *The Psychology of Personal Constructs*, New York: Norton 1955.
- A. M. Collins & E. F Loftus, "A spreading activation theory of semantic processing", *Psychological Review*, 1975, 82, pp. 240-247.
- A. Shariff & A. Norenzayan, "God is watching you: Priming god concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game", *Psychological Science*, 2007, 18, pp. 803-809.
- Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Adem Şahin, "Din Psikolojisinde Bilişsel Yaklaşım: McIntosh'un 'Bilişsel Bir Şema Olarak Din' Teorisi Örneği", *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, ss. 35-50.
- Ali Kuşat, "Bilişsel Gelişim Açısından Din- Fıtrat İlişkisi", *ERUİFD*, 2012/ 2, S. 15, ss. 35-53.
- Ali Tenik & Vahit Göktaş, "Tasavvufi Düşünce Zikir ve Zikrin Benlik İnşasına Etkisi", *Toplum Bilimleri*, Ocak-Haziran 8 (15), ss. 263-286.
- Ali Ulvi Memedoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş*, 1. Baskı, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2003.
- Bargh, J.A., Chen, M., & Burrows, L., (1996), Automaticity of social behavior: Direct effects of trait construct and stereotype activation on action, *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, pp. 230-240.
- Barnes-Holms, D., Hayes, S. C., & Greeg, J. (2001). Religion, spirituality, and transcendence. In S.C.Hayes, D.Barnes-Holmes & B. Roche (Eds.) *Relation frame theory: A post Skinnerian account of human language and cognition*, New York: Kluwer/Plenum, pp. 239-251.
- Bruning, Roger H., Schraw, George J., Norby, Monica M. (2014). *Bilişsel Psikoloji ve Öğretim*, Çeviri Editörü, Zehra Nur Erzözlü, Rıza Ülker, 5.Baskı, Nobel Yayınları, Ankara 2014.
- C. A.Ash & C. L. Crist & D. Salisbury, & M. Dewell. "Unilateral and bilateral brain hemispheric advantage on visual matching asks and their relationship to style of religiosity", *Journal of Psychology and Theology*, 1996, 24, pp. 133-154.
- C. Gustav Jung, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, Çeviri Engin Büyükinal, 1.baskı, Say Yayınları, İstanbul 1982.
- C. Gustav Jung, *Dört Arketip*, Çev.: Zehra Aksu Yilmazer, 2.baskı, Metis Yayınları, İstanbul 2005.
- D. Barnes-Holms & S. C Hayes & J. Greeg, Religion, spirituality, and transcendence. In S.C.Hayes, D.Barnes-Holmes & B. Roche (Eds.) *Relation frame theory: A post Skinnerian account of human language and cognition*, New York: Kluwer/Plenum, 2001, pp. 239-251.
- D. R. Godden & A.D. Baddeley, "Context dependent memory in two natural environments: On land and underwater", *British Journal of Psychology*, 1975, 66, pp. 325-332.

- David G. Myers, Sosyal Psikoloji, Çev.: Editörü Serap Akfırat, Nobel Yayınları, Ankara 2015.
- Duane P. Schultz & Sydney Ellen Schultz, Modern Psikoloji Tarihi, Çev.: Yasemin Aslay, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2007.
- E. A. Holloway, "State dependent retrieval based on time of day", In B.Ho, D.Richards & D. Chute(Eds.), "Drug discrimination and state dependent learning", New York: Acedemic Press, 1978, pp. 319-344.
- E. Bruce Goldstein, Bilişsel Psikoloji, Çev.: Okhan Gündüz, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2012.
- E. T. Lawson, "Psychological perspectives on agency", In J. Andresen(Ed.), Religion in mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual and experience, New York: Chambridge University Press, 2001, pp. 141-171.
- Ebul-Huseyn Müslim b.Haccâc, es-Sahîh (tahk.: M.Fuad Abdalbâki) Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Edward E. Smith & Stephen M. Kosslyn, Bilişsel Psikoloji Zihin ve Beyin, Çeviri Editörü Muzaffer Şahin, Nobel Yayıncılık, Ankara 2014.
- Edward E. Smith & Susan Nolen Hoeksema & Barbara Fredrickson & Geoffrey R. Lotus, Psikolojiye Giriş, Çev.: Öznur Öncül-Deniz Ferhatoğlu, 14.baskı, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2012.
- Elliot-Wilson Aronson & Timothy D. Wilson & Robin M. Akert, Sosyal Psikoloji, Çev.: Okhan Gündüz, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2012.
- Faruk Karaca, Din Psikolojisi, Eser Ofset, Trabzon 2011.
- G. H. Bower, "Mood and memory", American Psychologist, 1981, 36, pp. 129-148.
- G. Rand, & S. Wapner, "Postural states as a factor in memory", Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior, 1967, 6, 268-271.
- Gürsen Topses & Nergüz Serin Bulut, Psikolojik Danışma ve Kişilik Kuramları, Nobel yayınları, Ankara 2012.
- H. Kamil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.
- H. Newton Malony, "Behavioral Theory and Religious Experience", In ed.Ralp W. Hood JR Handbook of Religious Experience, Religious Education Press, Birmingham, Alabama, 1995, pp. 376-396.
- H. Whitehouse, H. Religious reflexivity and transmissive frequency, Social Anthropology, 2002, 10, pp. 91-103.
- Hasan Kayıklık, Din Psikolojisi, Karahan Kitabevi, Adana 2011
- Hayati Hökelekli, Din Psikolojisine Giriş, Dem Yayınları, İstanbul 2012.
- İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, Beyrut 1955.
- J. A. Bargh, M. Chen & L. Burrows, "Automaticity of social behavior: Direct effects of trait construct and stereotype activation on action", Journal of Personality and Social Psychology, 1996, 71, pp. 230-240.
- J. L Wenger, "The automatic activation of religious concepts: Implications for religious orientations", The International Journal for the scientific Study of Religion, 2004, 14, pp. 109-123.
- J. L, Barret "Smart gods, dumb gods and the social cognition in structuring ritual intuitions", Journal of Cognition and Culture, 2002, pp. 183-193.
- J. R. Anderson, "ACT: A simple theory of complex cognition" American Psychologist, 1996, 51, pp. 355-365.
- J.J. Exline, "Stumbling blocks on the religious road: Fractured relationships, nagging vices, and inners struggle to believe", Psychological Inquiry, 2002, 13, pp. 182-189.

- K.A. Mahaffy, "Cognitive dissonance and resolution: A study of lesbian Christians", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1996, 35, pp. 392-402.
- L. L. Jacoby & D. Witherspoon, "Rememebering without awareness", *Canadian Journal of Psychology*, 1982, 36, pp. 300-324.
- M. Benjamin & W.I McKeachie & Y.G Lin. & D.P. Holinger, "Test anxiety: Deficits in information processing" *Journal of Education Psychology*, 1981, 73, pp. 816-824
- M. Garry & C. G Manning & E.E Loftus. & S. J. Sherman "Imagination inflation: Imagining a childhood event inflates confidence that it occurred" , *Psychonomic Bulletin & Review*, 1996, 3, pp. 208-214
- M. Garry & C. G Manning & E.E Loftus. & S.J. Sherman Imagination inflation: Imagining a childhood event inflates confidence that it occurred, *Psychonomic Bulletin & Review*, 1996, 3, 208-214.
- Mehmet Kasım Özgen, "Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı, Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 1, S. 2 Aralık: 2013, 215-227.
- Mehmet Necmettin Bardakçı, "Arayışlar-Sûflilerin Zikir Yöntemlerinin Âdâb-Erkân Bağlamında Tasavvuf Kültürüne Katkıları", *İnsan Bilimleri Araştırmaları*, Yıl 9, S. 17, 2007, ss. 15-38.
- Michael A. Hogg, & Graham M. Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, 7.Baskı, Çev.: İbrahim Yıldız-Aydın Gelmez, Ütopya Yayınları, Ankara 2014.
- Muammer Cengil & Dila Baran Tekin. "Kutsal Zaman Algılanış Biçimi ve İbadet Hayatına Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/1, C. 15, S. 29, ss. 33-63.
- Musa Bilgiz, "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 25, Erzurum, 2006, ss. 209-236
- Musa Koçar, "İslam İnançları Açısından Zikir", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, S. 7, ss. 103-121.
- Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1985.
- N. J Cobb, A. D Ong & J. Tate, "Reason base devaluations of wrongdoing in religious and moral narratives", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2011, 11, pp. 259-276.
- Özer Çetin, "İmgelem Yetisi ve Bazı Dini Olgularla İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 20(1), ss. 157-190.
- P. Boyer, *Religion Explained*, New York: Basic Books 2001.
- R.Hastie, "Problems for judgement and decision making", *Annual Reivew of Psychology*, 2001, 52, pp. 653-683.
- R.N. McCauley & E.T.Lawson, *Bringing ritual to mind Psychological foundations of cultural forms*. New York; Chambridge University Press 2002, pp. 38-89.
- R.N. McCauley, *Ritual, memory and emotin: Comparing two cognitive hypoteses*. In J.Andresen (Ed.), *Religion in mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual and experience*, New York; Chambridge University Press , 2001, pp. 115-140.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredatü li-Elfâzı'l-Kur'ân* (tahk.: Savân Adnan Davudî), Beyrut 1988.
- Richard J. Gerring & Philip G. Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam*, Çeviri Editörü Asil Ali Özdoğru, Nobel Yayınları, Ankara 2015
- Robert L. Solso & M. Kimberly Maclin & Otto H. Maclin, *Bilişsel Psikoloji*, Çeviri Ayşe Ayçiçeği-Dinn, 5.baskı, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2013.
- Rod Potnik, *Psikolojiye Giriş*, Çev.: Tamer Geniş, 1.baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2009.
- Roger H. Bruning & George J. Schraw, & Monica M. Norby, *Bilişsel Psikoloji ve Öğretim*, Çeviri Editörü, Zehra Nur Erzözlü, Rıza Ülker, 5.Baskı, Nobel Yayınları, Ankara 2014.
- Rollo May, *Yaratma Cesareti*, Çev.: Ayşe Oysal, 1.Baskı Metis Yayınları, İstanbul 2013.

- S. Guthrie, "Why gods. Acognitive theory" .In J.Andresen(Ed.), Religion in mind: Cognitive perspectives on religious belief,ritual and experience, New York;Chambridge University Press 2001, pp. 94-111.
- S. M. Smith & E.Vela.&S.E.Williamson,"Shallow input processing does not include environmental contex dependent recognition", Bulletin of the Psychodynamic Society, 1988, 26, pp. 537-540
- S. M. Smith, "Background music and contexidepent memeory", American Journal of Psychology, 1985, 98, pp. 591-603.
- S. Romaine, Language in Society, New York: Oxford University Press 2000
- Şerife Işık Terzi & Bengü Ergüner Tekinanlp, Psikolojik Danışmada Güncel Kuramlar, 1.baskı, Pegem Yayınları, Ankara 2013
- Tuncay Aksöz, "İnancın Oluşumuna Dair Bilişsel Bir Yaklaşım", International Journal of Social Science Doi number:<http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2774>, 2015, Spring I, Number: 33, ss. 475-490.
- Victor Frankl, Psikoterapi ve Din, Çeviren Zeynep Taşkın, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- W. Scott Terry, Öğrenme & Bellek, Çeviri Editörü Banu Cangöz, Anı Yayıncılık, Ankara 2011.

KURTULUŞA EREN FIRKA/EL-FIRKATU'N-NÂCİYYE İNANCI

Özden KANTER*

Özet:

Kurtuluşa eren fırka hakkında yapılan çalışmalar, bu inanca temel oluşturan hadisin sahih kabul edilmesi ve fırkaların bu yargıya göre sınıflandırılmasında yoğunlaşmaktadır. Hadisin metin çözümlemesi ve Kur'an ayetlerine arz edilmesi çok az önemsenmiştir. Bu makalede amaç; bu inancın olduğu toplumsal yapıyı ve tarihsel süreçte ortaya çıkan eğilimleri çözümlemektir. Bu inanç; Kur'an'ın anlatımları doğrultusunda çözümlenmiş, fırkaların bu inançlarının toplumsal temelleri karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve oluşan anlayışlar kritik edilmiştir. Bu hadisin, Muhammed'in (a.s.) vefatından sonra ortaya çıkan eğilimleri meşrulaştırmak üzere oluşturulduğuna vurgu yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kurtuluş, Fırka, Cemaat, Azınlık ve Çoğunluk

The Belief Of Al-Fırkatu Nacıyah (The Section Which Has Salvation)

Abstract:

The studies about sects to salvation have centered on the authenticity of hadith as the basis of this belief and also on the classification of sects in accordance with this impression. They cover a little attention on the text analysis and its presentation to Qur'anic verses. The purpose of this article is to analyze the social construction of this belief and the tendencies that have emerged in the historical process. In the study, the social foundations of these beliefs were researched comparatively in the direction of the expressions of the Qur'an, and the understandings formed were criticized. It is emphasized that this hadith is designed to justify the tendencies that emerged after the death of Mohammad.

Key Words: Salvation, Sect, Community, Minority and Majority

Giriş

Kur'an, İslam'ı Hz. Muhammed'in yaşamında *olgunlaştırılmış* ve *İslam olarak razı olunmuş bir din* olarak tanımlamaktadır.¹ Bununla birlikte o, bu dinin kitabını da "*hiçbir şeyin kendisinde eksik bırakılmadığı*"² ve "*her şeyin ayrıntılı ola-*

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim" (Mâide 5/3) ayetinde İslam dininin bu özellikleri yer almaktadır.

2 bk. En'âm 6/38.

*rak açıklandığı*³ şeklinde nitelemektedir. Bu nitelemeler, dinin temelini/*aslını* oluşturan inançların da onda açıklanmış olması anlamına gelmektedir. Ancak Kur'an'ın Hz. Muhammed'in yaşamında tamamlanmış bir kitap oluşu sonrası dönemde, vahiyden bağımsız olarak bazı inançların Müslümanlar tarafından içten ve dıştan çeşitli etkilerle geliştirildiği bir gerçektir. Bununla bağıntılı olarak fırkaların oluşmasından sonra bazı inançların fırkaların amaçları doğrultusunda geliştirilmiş olduğu söylenebilir. İnançların oluşturulması sürecinde bazen bir fırka tarafından kendisini nitelemek üzere geliştirilen bir inancın, diğer fırkalar tarafından da kendilerini nitelemek üzere kullanıldığı görülmektedir. Kurtuluşa eren fırka inancının bu temele dayandığı söylenebilir. Çünkü sosyal psikoloji açısından, çatışan guruplardan birinin kendisini nitelemek için toplumsal bilinçte inşa ettiği bir inancın karşıtları tarafından da benimsendiği görülmektedir.

Türkçede “kurtulmak” sözcüğünün karşılığı olarak Arapçada çeşitli sözcükler mevcuttur. Bunlar arasında *felâh*, *fevz* ve *necât* (veya *necâ*) yer almaktadır. Bununla birlikte söz konusu sözcükler arasında anlam farklılığı mevcuttur. *Felâh* sözcüğünün temel iki anlamı vardır. Bunlardan birisi; yarmak anlamıdır ki bu anlam “demir demirle yarılır” sözünde mevcuttur. Çiftçi de toprağı yarıdığından ona *fellâh* denilmektedir. Diğeri ise; kurtuluş ve kalıştır. Oruca insanın gücünün yetmesi sahur ile mümkün olduğundan, ona *felâh* denilmektedir.⁴ Kur'an'da, Allah tarafından belirlenen eylemleri yapanların kurtuluşa erecekleri/*müflih* belirtilirken bu sözcük kullanılmaktadır.⁵ *Fevz*; güvenliğin oluşması ile birlikte hayır ile zafere ulaşmaktır.⁶ Kurtuluşa erecekleri ifade eden bu sözcük Kur'an'da *fâizûn* şeklinde yer almakta ve iyi olan fiilleri yapanlara atıfta bulunmaktadır.⁷ *Necât* ise asıl olarak bir şeyden ayrılmaktır. Akıntılardan korumak için kendisini çevreleyen şeylerden ayrılarak

3 bk. Yûsuf 12/111; Nahl 16/89; İsrâ 17/12 vd. Kur'an'ı nitelemek için kullanılan bu kavramlar diğerk kitaplar için de kullanılmaktadır. Sözcüğümlerim “*Sonra en güzeli yapanlara nimeti tamamlayıcı, her şeyi açıklayıcı, hidayet ve rahmete erdiren Mûsâ'ya Kitab'ı verdik ki, Rablerine kavuşacaklarına iman etsinler*” (En'âm 6 154) ayetinde Kur'an hakkında kullanılan nitelikler Tevrat hakkında da kullanılmaktadır.

4 Ahmet b. Fâris, *Mu'cem'u Mekâyisi'l-Lüğâ*, tahk.: Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), c. 4, s. 450.

5 Bakara 2/3-5; Âlû İmrân 3/104; A'râf 7/8, 157 vd. Bu sözcük fiil olarak da kullanılmaktadır ki yapılan bir iş sonunda başarılı olmaya atıfta bulunmaktadır. bk. Tâhâ 20/64; Mü'minûn 23/1; A'lâ 87/4; Şems 91/9.

6 Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, tahk.: Safvân Adnân ed-Dâvudî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, h. 1412), s. 647.

7 Tevbe 9/20; Mü'minûn 23/111; Nûr 24/52; Haşr 59/20; Fâiz sözcüğü ile birlikte Kur'an'da mefâze sözcüğü de kullanılmaktadır ki bu da azaptan kurtulmak anlamındadır. bk. Âlû İmrân 3/189.

yükseltilen yerlere *necve* veya *necât* denilmektedir.⁸ Bununla birlikte bu sözcük Kur'an'da, insanın dünyada kendisine zarar veren bir nedenden uzaklaşması ve kurtulması anlamında kullanılmaktadır.⁹ İnsan kendisine zarar veren bir nedenden ayrılmakta ve güvene ermektedir. Bu durumda *necât* ve *fevz* arasındaki anlam farklılığı, *necât* tiksnilen bir şeyden uzaklaşmayı ifade ederken, *fevz* tiksnilen bir şeyden uzaklaşmakla birlikte sevilen bir şeye ulaşmayı ifade etmektedir.¹⁰ *Felâh* ve *fevz* sözcükleri ahiretteki kurtuluş için kullanılmış olmasına karşın, *necât* sözcüğü daha çok dünyada insana zarar veren şeylerden kurtulmak anlamına gelmektedir. Kurtuluşa eren fırka hadisinde ve bununla ilişkili olarak kurtuluşa eren fırka inancında kurtulan fırkayı nitelemek için *necât* sözcüğünün tercih edilmesi, insanların kendilerine zarar veren ateşten yani azaptan kurtulmalarını ifade etmek içindir.

1-Fırkaları Niteleyen İfadeler

Her ne kadar kurtuluşa eren fırka hadisinde fırka-i nâciye dışındaki fırkalar herhangi bir sıfatla nitelenmiş olmasa da, bu hadisi sahih kabul edenlerin cehennemde olmalarından hareketle helak olan fırkalar/*el-fıraku'l-hâlkîn* veya dalalet fırkaları/*el-fıraku'd-dâlle*¹¹ olarak adlandırmaktadırlar. Bu hadiste tek bir fırkanın kurtulacağı ve diğerlerinin de ateşe gireceğinin açıklanması, Müslümanlar içerisinde "helak olan" insanların veya fırkaların varlığı anlamına gelir ki, Kur'an'ın anlatımları doğrultusunda bu düşüncüyü doğrulamak mümkün değildir. Her şeyden önce Kur'an, inananların kurtuluşa ereceğini ifade ederken, inkarcıların da helak olacağını açıklamaktadır. Kur'an'da "helak" sözcüğü dünyadaki yok oluşu ifade etmektedir.¹² Ancak kafirlerin ateşte olacağına ilişkin çok sayıda anlatım yer almaktadır.¹³ Bu durumda Kur'an'ın genel bir yargısı mevcuttur. Bu yargı da inananların kurtuluşa ereceği yani cennette nimetler içerisinde bir yaşam süreceği ve inkarcıların da azap içerisinde bir yaşam süreceğidir.

8 İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 792; Askerî, *necât* ve *hidâyet* sözcükleri arasında anlam farklılığına işaret etmektedir. Ona göre *necât* kötü olan bir şeyden kurtulmayı ve *hidâyet* ise bir şeye varmak için kalışı ifade eder. Arap, onu bir şeyden kurtardım ve bir şeye yönelttim der. Bu durumda *necât* bir şeyden ve *hidâyet* de bir şeye olur. bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, tahk.: Muhammed İbrâhîm Selîm, (Kahire: Dâru'l-Kalem, ts.), s. 210.

9 Sözelimi Musa ve iman edenlerin boğulmaktan kurtarılması (Bakara 2/55), Nuh ve gemide onunla birlikte olanların kurtarılması (A'râf 7/64; Yûnus 10/73), Hûd ve onunla birlikte olanların kurtarılması (Hûd 11/58) vd. anlatımlarında bu sözcük kullanılmıştır.

10 bk. Askerî, *el-Furûk*, 210.

11 İftirak hadisinde kurtuluşa eren fırkanın "*el-fıraku'd-dâlle*" olarak isimlendirilmesi hakkında bk. Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h.1421), c. I, s. 22.

12 Örneğin bk. Hûd 11/117; İbrâhîm 14/13; Hicr 15/4 vd.

13 Bu ayetler için bk. Hacc 22/51; Hadîd 57/19 vd.

Fırkaların oluşmasından sonra her fırkanın kendisini kurtuluşa eren fırka; diğerlerini de “dalâlet fırkaları” ve “helâk fırkaları” olarak nitelemesi, Müslümanlar içerisinde cehennemli hak eden insanların veya fırkaların olduğu sorununu çözmeyi gerekli kılmaktadır. Bu sorun, söz konusu hadiste “ümmetinden” ifadesinin yer alması ve onun ümmetinin kapsamını belirlemede de ortaya çıkmaktadır. Bu sorunu çözmek için Muhammed’in (a.s.) ümmeti “davet ümmeti/*da’vetu’l-umme*” ve “icabet ümmeti/*da’vetu’l-icâbe*” olarak sınıflandırılmakta ve “ümmetinden” ifadesinin çağrılan bütün herkesi kapsadığı ifade edilmektedir.¹⁴ Ancak bu hadisi dikkate alarak fırkaları tasnif eden milel ve nihâl yazarları, tasniflerinde sadece kendisini İslam içerisinde kabul eden veya en azından Müslüman olduklarını iddia eden fırkalara yer vermektedirler. Bu anlayışlar, fırkaların iman tanımları ve buna bağlı olarak mümin nitelendirmeleri açısından mümkün olsa bile, Kur’an’ın mümin nitelendirmeleri açısından doğru değildir. Çünkü o, inananların cennette olduğunu açıklamakta ve inanan bir insanın ateşten kurtulacağını genel bir yargı olarak sunmaktadır.¹⁵ Ümmet sözcüğü ise bir elçiyle ilişkili olarak kullanılmamakta ve sosyolojik anlamda bir topluluğu ifade etmektedir.

Kurtuluşa eren fırka Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilirken, bu fırkanın dışındakiler ise Ehl-i Bidat olarak adlandırılmaktadır. Bu adlandırmalarda yer alan sünnet ve bidat sözcükleri Kur’an’da fırkalarla ilişkili olarak kullanılmamakta; belirli nitelikteki bir sosyal yapıya karşı Allah’ın tekrarlanan fiilleri sünnet sözcüğü ile ifade edilmektedir ki bu ifade *sünnetullah* şeklindedir.¹⁶ Bir şeyin sonradan oluşması anlamında bidat sözcüğü, toplumsal alanda var olmayan ve bilinmeyen tutum ve davranışlara atıfta bulunmaktadır.¹⁷ Ehl-i

14 Ümmetin bu şekilde sınıflandırılması hakkında bk. Muhammed b. İsmâil el-Emîr es-San’ânî, *Hadîs’u İftirâki’l-Ümmet’i İlâ Neyyif’i ve Sebîne Firkate’n*, tahk.: Sa’d b. Abdullah b. Sa’d’u’s-Sa’dân, (Riyad: Dâru’l-Âsime, h. 1415), s. 56.

15 Örneğin bk. Nisâ 4/124; A’râf 7/42; Tevbe 9/111 vd.

16 Kur’an’da sünnet sözcüğü *sünneti’l-evvelîn* olarak yer almaktadır ki bu kullanım öncekilerin tekrar eden davranışlarına değil de Allah’ın öncekilerle ilgili tekrar eden fiillerine gönderme yapmaktadır. bk. Hicr 15/13; Kehf 18/55; Bu nedenle sünnetullah ifadesi Allah’ın önceki topluluklara tekrarladığı yasaları ve fiilleri anlamındadır. bk. İsrâ 17/77; Ahzâb 33/38, 62; Fetih 48/23. İsfehânî’ye göre *sünnetullah* ifadesi, Allah’ın hikmetinin ve taatının yolu anlamındadır. bk. İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 429.

17 Muhammed’in (a.s.) söz, fiil ve takrirleri anlamında sünnet sözcüğü Kur’an’da kullanılmadığı gibi, dine sonradan giren söz ve fiiller anlamında bidat sözcüğü de Kur’an’da kullanılmamaktadır. Ancak, “ben elçilerden yeni ortaya çıkmış/bida’ değilim. Bana da ve size de ne yapılacağını bilmem...” (Ahkâf 46/9) ayetinde bu sözcük yer almakta, elçinin gönderildiği toplumda Allah’ın daha önce gönderdiği elçilerin bilindiği ve dolayısıyla kendilerine gönderilen elçinin de bilinmeyen ve elçi olarak yeni ortaya çıkmış bir olmadığına atıfta bulunmaktadır. Allah’ın, örneksiz ve modelsiz yaratması anlamında ise *bed’i* yer almaktadır. bk. Bakara 2/117; En’âm 6/101.

Sünnet isimlendirmesinde ise sünnet, sosyal yapıda var olan ve Muhammed'e (a.s.) dayandığı kabul edilen söz, fiil ve takrirleri ifade ettiği gibi, Ehl-i Bidat da dinsel kabul edilen bir eylem olarak sosyal yaşamda var olmayan ve bu nedenle dine sonradan eklenen anlamıdır. Bunun içindir ki Ehl-i Sünnet açısından sünnet İslam'dır ve İslam da sünnettir ve birinin diğerinden ayrılması mümkün değildir.¹⁸

Kurtuluşa eren fırka dışındaki fırkaları nitelenmek için gelenekte kullanılan *ehlu'l-ehvâ* terimi ise asıl olarak insanın herhangi bir bilgi ve delile dayanmayan eğilimleri anlamında *hevâ* sözcüğünden türetilmiştir.¹⁹ Bu terim Kur'an'da *ehlu'l-ehvâ* biçiminde kullanılmasa da tekil olarak *hevâ* ve çoğul olarak da *ehvâ* şeklinde yer almaktadır. Ancak hevaya uymak Kur'an'da genel olarak vahye ve onu tebliğ eden elçiye ittiba etmeyenlerin tutumu olarak yer almaktadır.²⁰ Allah'ın gönderdiği elçi insanlara kendisine indirilen vahyi tebliğ ettiğinden, o kendi hevasından konuşmamakta²¹ ve kendisine indirilen vahye uymaktadır. Bununla birlikte bir davranış olarak hevaya uymak da, Kur'an'da yerilmektedir.²² Fırkaların heva ehli olarak nitelenmesi, asıl olarak onların benimsedikleri inançların ilahi bir kaynağa dayanmadığını belirtmek içindir.²³

18 *Berbehârî*, "biliniz ki İslam sünnettir ve sünnet de İslam'dır. Biri diğeri ile birlikte ancak var olur" demektedir. bk. Ali b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu's-Sunne*, tahk.: Ebû Yâsir Hâlid b. Kasım er-Redâdî, (Medînetu'l-Münevver: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1993), s. 67.

19 Arapça bir sözcük olarak *hevâ*; kişinin arzuladığı/*şehvet* bir şeye eğilim göstermesi anlamındadır. *Hüviyy* ise bir nesnenin yukarıdan aşağıya düşmesi anlamındadır. *Hev'ü* ise gök ve yer arasındaki alana denilmektedir. Rüzgarın esmesi için *heveti'r-rîh'u hüviyyen* denildiği gibi okun yukarıdan aşağı düşmesi için de *heveti's-sehm'u hüviyyen* denilmektedir. bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, tahk.: Mehdi el-Mahzûmî- İbrâhîm es-Sâmîrâî, (Dâr'u ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.) c. IV, ss. 103-105; Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhkem'u ve'l-Muhîtu'l-Azam*, tahk.: Abdulhamîd el-Handâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2000), c. IV, ss. 450-452; İsfehânî, *el-Müfredât*, 548; Cemaluddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâr'u Sadr, h. 1414), c. XIII, ss. 372-375.

20 Kur'an, Muhammed'i (a.s.) kendisine ilim, hak geldikten sonra putperestlerin ve kitap ehlinin hevalarına uymaması konusunda uyarmaktadır. Putperest veya kitap ehli olanların bir bilgi ve delile dayanmayan arzu istekleri heva sözcüğü ile ifade edilirken, elçiye indirilen ilim ve hak olarak nitelenmektedir. bk. Bakara 145 ,120/2; Mâide 5/48; Enâm 6/119; Ra'd 13/37 vd.

21 Necm 53/3-4.

22 Örneğin bk. Sad 38/26; Necm 53/23; Naziât 79/40.

23 Sözelimi dinlerin ve fırkaların inançlarını konu alan çeşitli eserlerde isim olarak *ehlu'l-ehvâ* ismi kullanılmaktadır. bk. Ebû Muhamed İbn Hazm, *el-Fasl'u fi'l-Milel'i ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal'i*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1986).

2-Kurtuluşa Eren Fırka İncasına Temel Oluşturan Hadis

Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında gelişen siyasal olaylar ve bununla bağıntılı olarak toplumsal fırkalaşmalar, sonuçta her fırkanın kendi inançlarını meşrulaştırmak için çaba sarf etmesini de beraberinde getirmiştir. Müslüman topluluklarda fırkalaşmanın çeşitli nedenlerine atıfta bulunulsa da, fırkaların oluşmasının temel nedeninin siyaset olduğu söylenebilir. Nevbahtî, ümmet içerisinde fırkalaşmanın imamet hakkında olduğunu belirtmekte, Hz. Muhammed'in vefatından beri her imamın yaşamında ve vefatından sonra ihtilaflar çıktığına dikkat çekmektedir.²⁴ Bu çabaların; fırkaların kendi inançlarının Hz. Muhammed'in döneminde varlığını iddia etmesi²⁵ ve kendisi tarafından benimsenen inançları hak, diğerlerinin batıl olduğu şeklinde bir kabulü benimseme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ancak fırkaların kendi inançlarının Kur'anî temellerini inşa etmekten çok, hadis temelini inşa etmek için çaba harcadıkları bir vakıadır. Bunun nedeni, vahyin ayrılmış fırka inançlarını kanıtlamaya elverişli olmamasına karşın, hadislerin toplumsal alanda bir amaca dönük olarak üretilmiş olmasından ötürü fırkalara ait inançları kanıtlamada daha elverişli ve açık olmasıdır. İnançların hak veya batıl olması, onun bir temele yani delile dayanmasına bağlıdır. Bu delilin Allah tarafından elçisine vahyedilen Kur'an olduğunda şüphe yoktur. Buna ek olarak Kur'an'ın kendisine vahyedildiği elçinin sözlerinin sonraki asırlarda etkili bir biçimde kullanımı ve inançlar için atıf oluşturması nedeniyle fırkaların inançlarının hadislerle dayandırılması, diğer bir deyişle bu inançlara delil olacak hadislerin oluşturulması bir yöntem olarak benimsenmiştir.

Fırkalaşmanın ve bununla bağıntılı olarak ihtilaf etmenin Kur'an tarafından eleştirildiği bir gerçektir. Bu bağlamda inananların fırkalara ayrılmaları konusunda uyarılar yer almaktadır. Fırka sözcüğünün türediği *fark* sözcüğü; asıl anlamıyla iki şey arasını ayırmak anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamıyla din bir bütün iken, ondan ayrılmalar fırkalaşma olarak isimlendirilmektedir. Bu bağlamda "*Şu dinlerini parça parça edenler ve kendileri de grup grup ayrılmış olanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkilerin yoktur. Onların işi ancak Allah'a kalmıştır. Sonra O, yapmakta olduklarını kendilerine haber*

24 Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, (Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 2012), s. 31.

25 Fırkaların literatür geleneğinde tabakât türü eserler mevcuttur. Bu eserlerde her fırkanın kendi inanç ve görüşlerinin Hz. Muhammed döneminde varlığını iddia ettiğini ve ondan sonra da her devirde bu inançların kimler tarafından benimsendiğini belirten ifadeler mevcuttur.

verecektir"²⁶ ayetinde dinde fırkalaşma eyleminin kötülüğü açıklanmaktadır. Allah'ın, yapmakta olduklarını kendilerine ahirette haber vermesi, bir eylemin insan tarafından kötülüğünün eylem esnasında fark edilmemesinden ötürüdür. Buna ek olarak "*Allah'a yönelmiş kimseler olarak yüzünüzü hak dine çevirin, O'na karşı gelmekten sakının, namazı dosdoğru kılın ve müşriklerden; dinlerini darmadağın edip grup grup olan kimselerden olmayın. Her bir grup kendi katındaki ile sevinip böbürlenmektedir*"²⁷ ayetinde de dinde fırkalaşma eyleminin olumsuzluğu ifade edilmekte, insanların kendi benimsedikleri görüşlerinden ötürü sevinçlerine atıfta bulunulmakta ve bu insanların psikolojilerine vurgu yapılmaktadır. Kur'an'ın ilk muhataplarına kendilerinde önce yaşayan topluluklar hakkındaki anlatımlarının onlara dönük bir amacının olduğu açıktır. Kur'an bu nedenle tarihsel olaylardan örnekler vermektedir. Nitekim kendilerine kitap verilenlerin durumu "*Kendilerine kitap verilenler, ancak kendilerine o apaçık delil geldikten sonra ayrılığa düştüler*"²⁸ ayetinde ifade edilmekte ve apaçık işaretler geldikten sonra fırkalaşmanın olumsuz bir eylem olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Kurtuluşa eren fırka inancına temel oluşturmak üzere kullanılan hadisin, "kurtuluşa eren fırka hadisi" veya "ayrışma/iftirâk hadisi"²⁹ olarak adlandırılmasının psikolojik nedenden öte bir anlamı yoktur. Kendi inançlarının kurtuluşu gerektirdiği inancında olan insanların psikolojik bir nedenle bu hadisi kurtuluşa eren fırka hadisi olarak isimlendirmeleri veya fırkalaşma olgusunu dikkate alanların ise bu hadisi ayrışma hadisi olarak isimlendirmeleri bu nedenden ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte bu hadisin fırkaların sayısı dikkate alınarak 73 fırka hadisi olarak isimlendirilmesi de günümüzde yaygındır.³⁰

Olguda inançları nitelirmede işlev gören bu hadisin çeşitli rivayetlerini senet yönünden incelemek ve ravilerini cerh ve ta'dil açısından tenkide tabi tutmak bu çalışmanın amacı olmadığı gibi kelimelerin ilminin inceleme alanında

26 Enâm 6/159.

27 Rûm 30/32.

28 Beyyine 98/4.

29 Bu hadisin iftirak hadisi olarak isimlendirilmesi hakkında bk. Muhammet Emin Eren, "Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:2, 2014, ss. 60-97.

30 Örneğin bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, (İstanbul: Nun Yayıncılık 1996); Eren, agm, ss. 60-97.

da yer almaz.³¹ Ancak bu hadis, tarihsel süreçte mezheplerin tasnifinde de rol oynamıştır.³² Bu anlamı dikkate aldığımızda bu sözün Hz. Muhammed'e ait olmasının imkansızlığı bağlamında şunlar söylenebilir:

İlk olarak; bu hadis metin yönünden incelendiğinde hadisin sadece kurtuluşa eren fırkayı belirlemek ve açıklamak üzere işlev görmediği, aynı zamanda kurtuluşa eren fırkanın bazı niteliklerine dikkat çektiği görülmektedir. Bu nitelikler de Hz. Peygamberden sonra oluşan herhangi bir fırkanın ve özellikle de tarihsel süreçte birbirine karşıt olarak konumlanan Ehl-i Sünnet ve Şia'nın nitelikleridir. Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilen rivayetlerde kurtuluşa eren fırka olarak cemaat,³³ İslam ve onların cemaati,³⁴ sevâdu'l-a'zam,³⁵ benim ve ashabımın bugün üzerinde olduğu³⁶ gibi ifadeler yer almaktadır. Bununla birlikte bazı alimler hadiste kurtuluşa eren fırkayı

31 Bu değerlendirmeler için bk. Özler, *age*, 21-39; Hüseyin Ahmed Haşin, *Helil Cennet'u li'l-Müslimine Vahdihim*, (Lübnan: el-Merkezu'l-İslâmiyyi's-Sekâfi, 2011), ss. 168-182; Ahmet Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife* (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), yıl: 5, sayı: 3, Konya, Kış 2005, ss. 25-45.

32 Bu hadisi esas alarak fırkaların tasnifi için bk. Abdulkâhirel-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciyyet'i*, (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), ss. 4-6; Fahrüddîn er-Râzî, *İ'tikâdât'u Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Kahire 1978, 118; Râzî tefsirinde ise insanların dalalete düştüğü konuları zikrettikten sonra bu ümmetin dışındaki fırkaların yedi yüzden fazla olduğunu, bu ümmetin içerisinde ise ilahiyata, zat ve sıfatın hükümlerine ilişkin akli konularda çeşitli dalaletlere dikkate alındığında bunların sayısının büyük bir yekun oluşturacağını ifade etmektedir. bk. Râzî, *Mefâtiḥ Kelam Araştırmaları*, 12:2, (2014), ss. 295-314.

33 İbn Mâce, *Sünen*, Bâb'u İftirâki'l-Ümem, tahk.: Şuayb el-Arnaût vd., (Dimeşk: er-Risâlev tu'l-İlmiyye, 2009), c.2, s. 1322; Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as, *Sünen*, tahk.: Şuayb el-Arnaût- Muhammed Kâmil Karabeleli, (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009), c. IV, s. 198; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tahk.: Şuayb el-Arnaût- Âdil Mürşid, (Müessesetu'r-Risâle, 2001), c. XIX, s. 462; Ebû Bekr Muhammed el-Acurrî, *eş-Şerîa*, tahk.: Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Dumeycî, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999), c. I, s. 302; Ebû Bekr el-Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâyet'u İllâ Sebîli'r-Reşâd Alâ Mezhebi's-Selefi ve'l-Ashâbi'l-Hadîs*, tahk.: Ahmed İsmâ el-Kâtib, (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, h. 1401), s. 233.

34 Beyhakî, *el-İ'tikâd*, s. 233.

35 Acurrî, *eş-Şerîa*, c. I, s. 312.

36 Tirmizî'nin rivayetinde kurtuluşa erenler fıkrası hakkında "benim ve ashabımın yolu üzerinde olanlar" ibaresi yer almaktadır. Bununla birlikte Hıristiyanların fırkalarının sayısı yer almazken, Benû İsrâil'in fırkalarının sayısı yetmiş iki olarak gösterilmektedir. bk. Tirmizî, Muhammed b. İsmâ, *Sünen*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Mısır: Mustafa Bâbî el-Halebî, 1975), Hadis No: 2645, 5/26; Bu ifade genellikle Ashâbu'l-Hadîs ekolüne mensup alimlerin eserlerinde yer alan rivayetlerde mevcuttur. bk. Acurrî, *eş-Şerîa*, 1/302; Berbehârî, *Şerhu's-Sunne*, 105; Beyhakî, *el-İ'tikâd*, 233; Zemahşerî, bu hadisi zikretmekte, ancak bu rivayette bir fırkanın kurtulacağı ibaresi yer almakta ve kurtuluşa eren fırkanın kimliği yer almamaktadır. bk. Zemahşerî, *Ebu'l-Kâsım, el-Keşşâfu An Hakâik'i Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Beirut 1407, c. 2, ss. 82-83.

niteleyici farklı ibarelerin aslında aynı anlama geldiğini söylemektedirler.³⁷ Bu tutumun; hadisteki nitelermelerin kurtuluşa eren fırkanın birden çok olmasına imkan vermesinden ötürü, bu fırkayı bire indirgeme arzusundan kaynaklandığı söylenebilir.

Kur'an, insanların benimsedikleri inançları yönünden sevap ve azabı hak ettiklerini ifade etmektedir.³⁸ İnsan fiilleri ile ilgili olarak vahyin anlatımları doğrultusunda hakediş/*istihkâk* kanunlarını oluşturmak mümkündür.³⁹ Bu ilkeler; herkesin kendi fiilinin karşılığını görmesi,⁴⁰ kimsenin günahının kimseye yüklenmemesi,⁴¹ sevap ve azabı hak etmenin bireyselliği⁴² vs. şeklinde belirlenebilir. Bununla bağıntılı olarak inançlar özü itibarıyla "kurtuluşa erdiren" veya "dalalete düşüren" olarak nitelenirler ve bu inançları benimseyenlerin kurtuluşa ereceği veya dalalete düşeceği bir yargı olarak ifade edilebilir. Kurtuluşa eren fırka inancında ise azaptan kurtuluş veya azaba düşer olma bir fırkaya mensubiyetle ilişkilendirilmektedir. Hâlbuki inanç, ancak onu benimseyen için bir anlam ifade eder. Bu inançları benimseyenler hakkında mümin, kâfir, müşrik, münafık isimlerinin kullanılması bu bakımdan anlamlı olmaktadır. Bu durumda birey, kendi inancı ile övgü/*medh* ve yergiyi/*zem* hak etmektedir.

37 Arap dilinde topluluk anlamında kullanılan *şerzeme* sözcüğü geriye kalan artık veya küçük bir parça anlamında kullanılmaktadır. Askerî, *el-Furûk*, s. 281; *Mele*; güzellik yönünden gözleri ve heybet yönünden de kalpleri dolduran eşraf için kullanılır. Bu nedenle sözleriyle işleri yöneten topluluk anlamına gelmektedir. Askerî, *el-Furûk*, s. 281; Savaş vb. olaylara katılan erkeklerden on kişiye kadar olan topluluk için *nefer* sözcüğü kullanılmaktadır. Askerî, *el-Furûk*, s. 281; Bir kişiye karşı beslenen sevgi nedeniyle o kimsenin etrafında toplananlara *şâa* denilmektedir. Askerî, *el-Furûk*, s. 279; Birbirinden bağımsız kişilerin oluşturdukları topluluğa *fie* denilmektedir. Askerî, *el-Furûk*, s. 279; Çok sayıda insana *fevç* denilmektedir. *Sille* herhangi bir işe toplu olarak gönderilenler için kullanılmaktadır. *Zümre*; sesi yükselen fakat anlaşılmayan topluluk anlamındadır. *Hizb* ise herhangi bir işe guruplara ayrılan yani yardımlaşanlara delalet etmektedir. Askerî, *el-Furûk*, s. 277.

38 bk. Hacc 22/18; Zümer 39/19.

39 İnsanın sevap ve ıkabı kendi fiilleriyle hak ettiği görüşünde olan Mutezile açısından *istihkâk* mümkündür. bk. Ebu'l-Hasen Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tahk.: Muhammed Alî en-Neccâr- Abdulhalîm en-Neccâr, yy. c. XI, s. 506. Ehl-i Sünnet açısından ise sevaba ulaşması Allah'ın fadlı ve azaba ulaşması ise Allah'ın adaletiyledir. bk. Ebü'l-Meâlî Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, tahk.: Esad Temîm, Beyrut: Müessesetu'l-Kütübu's-Sekâfiyye, 1985, s. 321.

40 Necm 53/59.

41 İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; Zümer 39/7; Necm 53/38.

42 İsrâ 17/19; Tâhâ 20/15; Enbiyâ 21/94; Necm 53/40 vd.

Kur'an, kimlerin kurtuluşa ereceğini ve kimlerin de helak olacağını açıklamaktadır. Kurtuluşa erenler/*müflihûn* iman edenler ve Allah tarafından kendilerine emredilenleri yapanlar yani salih amel işleyenler olarak belirlenmiştir.⁴³ Buna karşılık kafirlerin ve zalimlerin ise helak olacağı ifade edilmektedir.⁴⁴ Bu kullanımlarda müminlerin kurtuluşa erecekleri, kafirlerin ve zalimlerin ise kurtuluşa ermeyecekleri ifade edilirken, dünya yaşamı ve ahiret yaşamı ayrımı yapılmamaktadır. Kur'an'daki bazı anlatımlar ahiretteki felahı açıklarken, diğer bazı anlatımların da salih amellerin işlenmesinin dünyadaki felahı ifade ettiği de söylenebilir.

İkincisi; Bu hadiste belirtilen Yahudi ve Hıristiyan fırkalarına ait bilgi geçmişe ait gayb bilgisi ve Müslümanların fırkalarına ilişkin bilgi ise geleceğe ait gayb bilgisidir. Gayb; insanın görme duyusu ile doğrudan veya bir araç aracılığıyla dolaylı olarak kavrayamadığı alandır. Gaybın zıddı şahâdetir. Bu alanların göz ile ilişkilendirilmesi, insanın bilgi edinme duyuları arasında en etkili olarak gözü kullanmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın geçmiş hakkındaki bilgisi haber ile sabit olduğu gibi, geçmişin kalıntıları üzerinde insanın yaptığı incelemeler ile elde edilmektedir. Ancak Hz. Muhammed'in geçmiş hakkındaki bilgisinin kendi yaşadığı toplumdaki söylenceler ve Kur'an'ın kendisine haber verdiği ile sınırlı olduğu söylenebilir. Onun vahiy öncesi yaşamında Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında bazı söylencelere dayalı olarak bilgi elde etmesi mümkündür. Ancak, Yahudi ve Hıristiyan fırkalarının sayısını bu fırkaların ayrılmış inançlarının bilgisine sahip olacak kadar bu dinler hakkında bilgisinin olması, onun bilgi kaynakları dikkate alındığında gerçekçi görünmemektedir. Kur'an'ın Yahudilik ve Hıristiyanlığı bir din olarak kabul edenlerin tarihi hakkında anlatımının olmadığı; onlar hakkındaki tarihsel olayları sadece elçilerle ve muhatapların elçilere karşı tutumlarıyla ilişkili olarak anlatmaktadır. Bu nedenle Kur'an, Yahudi ve Hıristiyanların, bu dinlerin elçilerinin ölümünden sonraki tutumlarına ilişkin genel yargılar dışında herhangi bir bilgiye yer vermemektedir. Müslümanların fırkalarına ilişkin hadiste yer alan belirlemeler ise geleceğe ait gayb alanında yer almaktadır. Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan fırkalar, bu fırkaların isimleri, görüşleri, inançları vs. fırkaların ayrıştığı konular hakkında Hz. Muhammed'in bilgi sahibi olması düşünülemez. Her şeyden önce bu fırkalar sosyal, siyasal, dış etkiler gibi bazı nedenlere bağlı olarak ortaya çıkmışlardır.

43 bk. Bakara 2/5, 89; Âlû İmrân 3/104 vd.

44 En'âm 6/47; İbrâhîm 14/13; Mülk 67/28 vd.

Muhammed'in (as.) ğayb hakkında bilgisinin olmadığı, Kur'an'da açıklanmaktadır. Onun ğayb hakkındaki bilgisi, Allah'ın ona bildirmesi ile sınırlıdır. Nitekim "Allah size ğaybı bildirecek değildir. Fakat o, elçilerinden dilediğini seçer"⁴⁵ ayetinde Allah'ın dileyerek seçtiği elçilere ğaybı bildireceği açıklanmaktadır. Bunun içindir ki önceki topluluklara ait bilgiler ğayb olarak nitelenmekte ve elçilere vahiy olarak indirilmektedir. Elçiler, ğayb alanına giren bilgilere ancak Allah'ın onlara inzal etmesiyle erişebilirler. Elçilerin ğaybı bilmediği "Deki: Allah'ın hazinelerinin benim katımda olduğunu söylemiyorum. Ben ğaybı da bilmem. Melek olduğumu da size söylemiyorum"⁴⁶ ve "Eğer ğaybı bilseydim, çokça iyilik elde etmek isterdim ve kötülük de bana dokunmazdı"⁴⁷ ayetlerinde ifade edilmektedir. Muhammed'in (as.) ğaybı bilmediği "Allah elçileri toplayacağı gün "size ne cevap verildi?" diye sorar ve onlar da "bizim bilgimiz yoktur, ğaybları bilen sensin" derler"⁴⁸ ayetinde açıklanmaktadır. Elçilerin, kendi yaşadıkları dönemde kendi çağrılarına kimlerin icabet ettiği konusunda bilgileri vardır. Ancak ölümlerinden sonra da insanların onların çağrılarına icabet etmeleri devam etmektedir. Buna ek olarak, ğaybı sadece Allah'ın bileceği de Kur'an'da yer almaktadır.⁴⁹

Bu hadiste dalalet fırkalarının yetmiş iki sayısı ve bir de kurtulan fırka olmak üzere yetmiş üç sayısı, asıl olarak Nuh tufanından sonra kurtulan milletleri ifade etmektedir. İslam öncesi dinsel geleneklere göre bu tufandan sonra yetmiş millet geriye kalmış ve bunların kullandıkları diller de yetmiş adettir. Tevrat'ta, tufandan sonra kayda geçen, ulus ulus, boy boy yeryüzüne yayılan bütün bu insanların Nuh'un soyundan geldikleri açıklanmakta⁵⁰ ve bu toplulukların isimleri zikredilmektedir.⁵¹ Buna bağlı olarak da yetmiş millet ve yetmiş dil teorisi geliştirilmiştir.⁵²

3. Kurtuluşa Eren Fırkanın Nitelikleri

Kurtuluşa eren fırka inancı ve bunu temellendirmede kullanılan hadisler genel olarak kurtuluşun şu niteliklere sahip olanlar için mümkün olduğunda odaklaşmaktadır.

45 Âlu İmrân 3/179.

46 el-En'âm 6/50; Krş. Hûd 11/31.

47 el-A'râf 7/188.

48 el-Mâide 5/109.

49 el-En'âm 6/59; Yûnus 10/20; Hûd 11/123 vd.

50 Yaratılış 10:32.

51 Yaratılış 10:1-31.

52 Kaufmann Kohler-Isaac Broydé, "Nationas and Lanuages, The Seventy", *The Jewish Encyclopedia*, New York 1905, c. 9, ss. 188-190.

a. Nicelik/Sayı Bakımdan Çokluk

Sözcük olarak topluluk anlamına gelen *cemaat* sözcüğünün, merkezde yer alan insanları ifade etmek üzere kullanıldığı ve çoğunluğa atıfta bulunduğu söylenebilir. Arap dilinde çokluğa delalet eden pek çok sözcük kullanılmaktadır. Bunlar içerisinde cemaat sözcüğü, herhangi bir amaca dönük olmaksızın bir araya gelen aynı özelliklere sahip niceliğe gönderme yapmaktadır. Bunun içindir ki sadece insan topluluğuna cemaat denmemekte; bitki, hayvan vb. varlıklardan çok olanlar için de cemaat ifadesi kullanılmaktadır.⁵³

Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan ilk buhran döneminde Müslüman toplumunun inanç ve eylem bakımından yönlendirilmesinde çoğunluğa uymanın bir yöntem olarak benimsendiği görülmektedir. Osman'ın kanını talep ederek daha önce Muaviye'ye biat eden Şam ehli, h. 37 yılında hakemlerin dağılmasından sonra ona biat etmiş, o daha sonra Hasan b. Ali ile barış yapmış ve Hasan h. 41 yılında işleri ona devretmiş ve herkes Muaviye'ye biat etmiştir. Bu nedenle bu yıla cemaat yılı/*âmu'l-cemâ* denilmiştir.⁵⁴ Bu yılın topluluk yılı olarak adlandırılması, her ne kadar toplumu oluşturan fertlerin ona biat etmesine atıfta bulunsa bile, asıl olarak bu ismin muhalefetin ötekileştirilmesini ifade ettiği söylenebilir. Dolayısıyla bu adlandırmada cemaat terimi, toplumun tüm fertlerini ifade etmemekte, çoğunluğa gönderme yapmaktadır. Nitekim bu dönemden sonra yönetimin Muhammed'in (a.s) ailesinin hakkı olduğunu söyleyen ve Hüseyin'in hilafetini kabul eden toplulukların ortaya çıktığı görülmektedir.

Cemaat hakkındaki hadisler incelendiğinde, bu hadislerde insanların çoğunluğa/*cemaât* uymasının gerekliliği,⁵⁵ topluluktan ayrılmanın yerilmesi,⁵⁶ cemaatten ayrılanın cahiliye ölümü üzere öleceği,⁵⁷ Şeytan'ın bir topluluğa

53 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.8, s.53.

54 Ebû Cafer et-Taberî, *Târihu'l-Mülük ve'r-Rusul*, (Beyrut: Dâru't-Turâs h.1387), c. V, s. 324; İbn Esîr, tarihçilerin her ne kadar bu ismin h. 41 yılında gerçekleşen olaylara bağlı olarak verildiğini söyleseler dahi bu olayın h. 40 yılında gerçekleştiğini ifade etmektedir. bk. Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Esîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Dâru'l-Fikr, 986), c. VIII, s. 17.

55 Hadis eserlerinde cemaata uymanın gerekliliği ve ayrılmanın yerilmesine ilişkin bab başlıkları bulunmaktadır. bk. Acurrî, *eş-Şerîa*, c. I, s. 272.

56 bk. Ebû Dâvud, *Sünen*, 4/241; Acurrî, *eş-Şerîa*, c. I, s. 272.

57 Bu anlamdaki hadislerde itaatten çıkıp cemaatten ayrılanın cahiliye ölümü üzere öleceği belirtilmektedir. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahih*, tahk.: Muhammed Zühêyr b. Nâsîru'n-Nâsîr, (Dâr'u Tûku'n-Necât: h. 1422), c. IX, s. 47; Müslim b. Haccâc, *Sahih*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdalbâce, (Beyrut: Dâru't İhyâ'i Turâsi'l-Arabî, ts.), c. 3, s. 1476; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 290; Acurrî, *eş-Şerîa*, c. I, ss. 274, 288.

değil de tek kalan kişiye hükmedeceği,⁵⁸ Allah'ın emrettiği beş şeyden birinin cemaat olduğu,⁵⁹ Allah'ın elinin yani desteğinin cemaatin üzerinde olduğu⁶⁰ vd. şeklindedir. Söz konusu hadislerde cemaatle ilişkili olarak anlatılan özellikler, asıl olarak Muhammed'in (a.s.) vefatından sonra ortaya çıkan sosyal ve siyasal bir eğilimin özellikleridir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat isimlendirmesinde de sünnet taraftarlığı bidate karşı olmaya ve cemaat da çoğunluğa gönderme yapmaktadır. *Sünnet*; sözcük anlamında tekrar eden olaylar anlamına gelmektedir. Hz. Muhammed'in yaşam tarzını ifade etmek üzere kullanılan bu sözcük, onun yaşam tarzından öte, ondan sonra oluşan yani tekrar eden ve toplumda bilinen eylemleri ifade eden bir anlama sahiptir. Diğer bir deyişle sünnet sözcüğü sadece Hz. Muhammed'in söz, fiil ve takrirleriyle ilişkili olmayıp, genel olarak toplumda bilinen söz, fiil ve takrirlerdir.

Ayrışma hadisinde yer alan kurtuluşa eren fırkanın büyük karaltı/*sevâdu'l-a'zam* olarak nitelenmesi, bu kavramın da cemaat kavramında olduğu gibi sosyolojik olarak büyük çoğunluğa işaret etmesindedir. Bir topluluğun *sevâd* yani kara sözcüğüyle ifade edilmesi, uzaktan bakıldığında insanların karaltı olarak görünmesindedir.⁶¹ Büyük karaltı hakkındaki hadislerde de ihtilaf anında büyük çoğunluğa uymak⁶² bir davranış olarak belirlenmektedir. Tarihsel süreçte çoğunluğu elinde bulunduran Ehl-i Sünnet kelim ekolünün inançlarının doğruluğu ve dolayısıyla kurtuluşa ereceği bu nedenle bu kavramla ifade edilmiştir.

b. Geleneksel Din Anlayışını Muhafaza Etme

Hadis külliyatında sahabeyi öven ve davranışlarını benimsemeye çağıran hadislerin, Hz. Peygamber'den sonra oluşan sahabe hakkındaki görüşlerin bir yansıması olduğu söylenebilir. Hariciler ve Şia'nın sahabeyi yeren ve hatta tekfir eden anlayışlarına karşılık, Ehl-i Sünnet sahabeyi övmeye ve onların fiillerinin önderliği üzerine yargılar geliştirmiştir. Kur'an açısından bakıldığında

58 bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 1, s. 268; Acurrî, *eş-Şerîa*, c. 1, s. 273.

59 Bu hadiste emredilen beş şey; cemaat, dinlemek, itaat etmek, cihat etmek ve hicret etmektir. Ancak hadisin devamında cemaatten bir karış arılanın geri dönünceye kadar boynundaki islam bağını çıkarmış olacağı belirtilmektedir. bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 10, s. 307; Acurrî, *eş-Şerîa*, c. I, s. 273.

60 Tirmizî, *es-Sünen*, c. IV, s. 466.

61 Sözcük olarak *sevâd*; bir kimsenin şahsı anlamına gelmektedir. Halil b. Ahmed, *Kîtâbu'l-Ayn*, c. VII, s. 281; İnsanlardan cumhuruna ve çok sayıda olanına denilir. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. III; s. 225.

62 İbn Mâce, *Sünen*, c. II, s. 1303.

iyi fiil işleyenler övülür ve kötü fiil işleyenler yerilir. Bu yargı sahabenin fiilleri için de geçerlidir. Bu hadiste Hz. Muhammed'in kendi dönemindeki fiillere insanları çağırması ve bu hadisin bazı rivayetlerinde yer alan "bugün" ifadesi de aynı anlayışın bir ürünüdür. Bu ifadeler, insanları Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemde geçerli olan dinsel düşünce ve eyleme dönmleri doğrultusunda emir veya tavsiyeyi ifade etmektedir.

Hadiste yer alan benim ve ashabımın yolunu takip edenler ifadesi,⁶³ Kur'an'ın Hz. Muhammed hakkındaki anlatımları dikkate alındığında tutarlı değildir. Bu rivayetlerde sahabenin zikredilmesi anlamlıdır. Sahabe; Hz. Muhammed'in yolunu takip ettiğine göre benim yolunu takip edenler kurtuluşa erecektir ifadesinin yeterli olması gerekirdi. Hz. Muhammed de kendisine vahyedilenlere uymakla/ittiba emrolunduğuna göre Kur'an'a uymanın kurtuluşa ermek için yeterli bir neden olması gerekirdi. Çünkü Allah elçisine "De ki: *"Ben size, "Allah'ın hazineleri benim yanımdadır" demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size "Ben bir meleğim" de demiyorum. Ben sadece, bana vahyedilene uyuyorum."* De ki: *"Görmeyenle gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?"*⁶⁴ demesini emretmektedir. Bununla birlikte Hz. Muhammed insanları kendisine vahyedilene ittiba etmeye çağırılmaktadır. Örneğin "Onlara, *"Allah'ın indirdiğine uyun!"* denildiğinde, *"Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuza uyarız!"* derler. Peki ama, *ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı"*⁶⁵ ayetinde, insanları Allah'ın indirdiğine uymaya çağırıldığı açıklanmıştır. Bu durumda insanların Hz. Muhammed'e indirilene uymalarının kurtuluş için yeterli olacağı ifade edilmeliydi.

c.Nitelikli Azınlık

Tarihsel süreçte kendisini Müslüman olarak adlandıranların büyük çoğunluğunu temsil etme gücünü gösteremeyen ekoller, çoğunluğa uymanın kötülüğüne ilişkin bir anlayış geliştirmişlerdir. Zeydiyye'nin ve Mutezilenin benimsemiş olduğu tavır buna örnek gösterilebilir. Zeydiyye ekolünün çoğunluk/cemaât hakkındaki görüşü genel olarak çoğunluğun hak üzere olmadığı, çoğunluğun yerildiği ve azınlığın övüldüğü şeklindedir. Bu ekolün çoğunluk hakkındaki tavrı, Zeyd b. Alî'ye nispet edilen bir risalede açıkça ortaya konmaktadır ki o bu tavrını Kur'an'da çoğunluğun yerildiği ve azınlığın övüldü-

63 Acurrî, eş-Şerîa, c. 1, s.302.

64 En'âm 6/50; Krş. A'râf 7/203; Yûnus 10/15; Lukmân 31/21; Allah, elçisine kendisine indirilene uymasını da emretmektedir. bk. En'âm 6/106; Yûnus 10/109.

65 Bakara 2/170.

ğüne ilişkin ayetler üzerine inşa etmektedir.⁶⁶ Bu risaleyi rivayet eden Hâlid b. Safvân, onun Allah'ın kitabından pek çok ayet zikrettiğini, bu kitapta zikredilenleri ancak hatırlayabildiğini, çokluk zikredildiğinde yerildiğini ve azlık zikredildiğinde ise övüldüğünü, taatta az olanların cemaat ve kötülükte çok olanların da bidat ehli olduklarını söylemektedir.⁶⁷

Mutezile kelamcısı Abdulcebbâr, kendilerinin sünnet ve cemaat ehli olduğunu belirtmektedir. Ona göre sünnet, Muhammed'e (a.s.) izafe edildiğinde devam edilmesi gerekli onun emirleri ve uygulanması gerekli onun fiilleri anlamındadır. O, tek kişinin verdiği habere de kabul şartlarına uygunluk koşulunu sağlarsa sünnet denileceğini belirtmektedir. O, cemaat ile ümmetin icmasının kastedildiğini, ona ait olduğu sabit olmayana bağlanmanın da caiz olmadığını ve o haberin haber-i vahid olduğu, sünnet ve cemaat ile ilgili bu özelliklere sahip olanın da kendi ashâbı olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Buna ek olarak o, İbn Abbâs'tan rivayet edildiğini söylediği "*cemaat; bir tek kişi olsa bile Allah'a taata uyandır*" sözüne da atıfta bulunmakta ve Kur'an'dan ayetlere gönderme yaparak Allah'ın azınlığı övdüğünü ve çoğunluğu yerdini belirtmektedir.⁶⁹

Kur'an'ın anlatımlarında çoğunluğun yerildiği doğrudur. Ancak bu anlatımlarda çoğunluk olarak belirli bir zaman ve mekanda yaşayan insanların sayı bakımından çok olanına işaret edilmektedir. Bu zaman ve mekânın özelliği, çoğunluğu oluşturan bireylerin niceliklerinin ötesinde, belirli bir siyasal, inançsal ve sosyal yapı içerisinde yaşayan insanlar olmasıdır. Çoğunluğu yeren ayetlerin muhatap kitlesi, özgür bir ortamda kendi özgür iradeleriyle inançlarını seçebilen insanlardan oluşmamakta; aksine dinsel, feodal, siyasal ve hatta ekonomik otoritelerin baskısı altında yaşayanlardan oluşmaktadır. Vahyin ilk muhatapları dikkate alındığında dinsel otorite olarak şirk inancının kurumsal yapısı içerisinde yer alan din adamları, feodal otorite olarak toplumun kabile temelindeki yapısı ile hür ve köle ayırımına dayanan sosyal yapısı, siyasal otorite olarak iktidarı elinde bulunduran kabilenin belirlediği yönetim biçimi

66 Zeyd b. Alî'nin Şamlı biriyle karşılaşmasında o kişinin cemaati övmesine karşı onun Kur'an'ın azınlığı övdüğü ve çoğunluğu yerdine ilişkin temellendirmesi Halid b. Safvân tarafından rivayet edilmektedir. bk. Zeyd b. Alî, *Kîtâb'u Medhi'l-Kille ve Zemmi'l-Kesre*, (Mecmû Kütüb'i ve'r-Rsâl'i İmâmi'l-A'zâm'i Emîri'l-Mü'min'i Zeyd b. Alî b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'i), ss. 100-127.

67 Zeyd b. Alî, age, s. 127.

68 Abdulcebbâr, İmâduddîn, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabâkâtu'l-Mu'tezile*, Tunus 1974, s. 186.

69 Abdulcebbâr, age, s. 186.

ve ekonomik otorite olarak da zenginlerin fakirler üzerindeki baskısı örnek olarak verilebilir. İşte bütün bu nedenlerden ötürü azınlık, ancak baskı aracı olarak kullanılan bu etkilerden sıyrılmakta ve kendi fiillerini özgür olarak gerçekleştirebilmektedir.

d.Kurtuluşun Ehl-i Beyt'e Bağlılıkla İmkânı

Muhammed'in (as.) ölümünden sonraki siyasal olayların kabile taassubu temelinde geliştiği bir gerçektir. Bu dönemde etkin kabileler Ümeyyeoğulları ve Haşimoğullarıdır. Çoğunluğu oluşturan Benû Ümeyye, kurtuluşun cemaate bağlılıkla mümkün olacağı tezini geliştirirken, muhalifler yani Benû Hâşim de kurtuluşun ancak Ehl-i Beyt'e bağlılıkla mümkün olacağı tezini geliştirmiştir. Şia'nın imamet inancı sadece yönetimin Muhammed'in (as.) ev halkına/*ehl-i beyt* özgü kılınmasını değil, aynı zamanda kurtuluşun da onlara ittiba ile gerçekleşeceğini içermektedir. Bu inancı temellendirmede kullanılan "Size iki şey bırakıyorum. O ikisine sarıldığınızda asla dalalete düşmezsiniz. Onlar da Allah'ın kitabı ve ehl-i beytimdir"⁷⁰ hadisinin Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilen rivayetlerinde "Allah'ın kitabı" ile birlikte "elçisinin sünneti" ibareleri yer almaktadır.⁷¹ Fırkalar teolojisi dikkate alındığında, bu iki hadis de Muhammed'den (as.) sonra oluşan eğilimlerin ve inançların meşrulaştırılmasını amaçlandığı söylenebilir. Muhammed'in (a.s.) kendinden sonra ümmetine Kur'an'ı bıraktığında, fırkalar arasında bir ihtilaf ortaya çıkmamıştır.

Sonuç

Müslümanlar arasında fırkalaşma olgusu Muhammed'in (a.s.) ölümünden sonra etkin bir biçimde var olmuştur. Allah'ın elçisine indirilen vahiy, fırkalara ayrılmayı ve ihtilaf etmeyi olumsuzlamış olmasına rağmen, elçinin vefatından sonra olguda ortaya çıkan fırkalara ayrılmanın başta siyasal ve toplumsal olmak üzere çeşitli nedenlerinden söz edilebilir. Bu nedenler, fırkaların genel

70 Şia literatüründe bu hadis "sekaleyn hadisi" olarak adlandırılmaktadır. Bu rivayetlerde Allah'ın kitabı semadan yeryüzüne uzatılmış bir ip ve *itre de ehl-i beyt* olarak tanımlanmaktadır. Ehl-i beyt kavramı ise Muhammed, Fatıma, Ali, Hasan ve Hüseyin şeklinde tahsis edilmektedir. bk. Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin Bâbeveyh el-Kummî, *Meâni'l-Ahbâr*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1979), ss. 90-93; Bu hadis, "Allah'ın kitabı ve ehl-i beytim" şeklinde Ehl-i Sünnet'in hadis kaynaklarında da yer almaktadır. Örneğin bk. Müslim, *Sahih*, IV, 1873; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVII, 170; Acurrî, *eş-Şerîa*, V, 2216.

71 Sekaleyn hakkında bk. Muztafa Öz, "Sekaleyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), c. 36, ss. 326-325.

özelliklerini ve niteliklerini de belirlemiştir. Bu nitelikler arasında onun söz ve uygulamalarını ölçü olarak kabul etme, çoğunluğa uyma, onun ashabına nispet edilen söz ve davranışları benimseme, korunmuşluk/ismet niteliğine sahip onun ehl-i beytine uyma, azınlık olsa da iman ve eylemde düşünce temelli bir yapıyı savunmak şeklinde varlık bulmuştur.

Mezheplerin teşekkülünden sonra inanç, eylem ve tutumların en önemli meşrulaştırma aracının hadisler olduğu görülmektedir. Her fırka kendi görüş ve düşüncesine temel oluşturan hadislere atıfta bulunmak suretiyle ayrışmasını meşru bir zemine dayandırma arzusunda olmuştur. Toplumsal zeminde kabullenilen bir inanç, karşıt ekoller tarafından da kullanılmış; ancak her fırka kendini niteliklerini de söz konusu inanç içerisine derc etmiştir. Müslümanlar arasında ortaya çıkan tarihsel ve güncel ihtilafları tanımlamak, bunların nedenlerini belirlemek ve çözüm yollarını araştırmak, kurtuluşa eren fırkanın özelliklerini ve inançlarını belirlemekten daha önemlidir. Kurtuluş yani ölümden sonraki yaşamda cehennem azabından uzak olmak ve nimetlere erişmek, herhangi bir fırkaya özgü olmayıp, vahiy tarafından açıklanan inanç, eylem ve ahlak ile mümkündür.

Kaynakça

- Abdulcebâr, Ebu'l-Hasen, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tahk.: Muhammed Alî en-Neccâr-Abdulhalîm en-Neccâr, Bsy.
- Abdulcebâr, İmâduddîn, Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile, Tunus 1974.
- Acurrî, Ebû Bekr Muhammed *eş-Şeria*, tahk.: Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Dumeycî, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tahk.: Şuayb el-Arnaût- Âdil Mürşid, Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, tahk.: Muhammed İbrâhîm Selîm, Kahire: Dâru'l-Kalem, trs.
- Bağdâdî, Abdulkâhir *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciyyet'i*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Berbehârî, Ali b. Halef, *Şerhu's-Sunne*, tahk.: Ebû Yâsir Hâlid b. Kasım er-Redâdî, Medînetu'l-Münevver: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1993.
- Beyhakî, Ebû Bekr, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâyet'u İlâ Sebîli'r-Reşâd Alâ Mezhebi's-Selef'i ve'l-As-hâbi'l-Hadîs*, tahk.: Ahmed Isâm el-Kâtib, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, h. 1401.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, tahk.: Esad Temîm, Beyrut: Müessesetu'l-Kütübu's-Sekâfiyye, 1985.
- Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as, *Sünen*, tahk.: Şuayb el-Arnaût- Muhammed Kâmil Karabeleli, Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil *Sahih*, tahk.: Muhammed Züheyr b. Nâsıru'n-Nâsır, Dâr'u Tûku'n-Necât: h. 1422.

- Eren, Muhammet Emin, "Bir Rivayetin Kısa Anatomisi: Tarihsel Süreçte İftirak Hadisinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:2, 2014, 60-97.
- Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 14, sayı: 2, (2005), 147-160.
- Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, tahk.: Mehdi el-Mahzûmî- İbrâhîm es-Sâmîrâî, Dâr'u ve Mektebetu'l-Hilâl, trs.
- Haşin, Hüseyin Ahmed, *Helil Cennet'u li'l-Müslimine Vahdihim*, Lübnan: el-Merkezu'l-İslâmiyyi's-Sekâfi, 2011.
- İbn Esîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, 986.
- İbn Fâris, Ahmet, *Mu'cem'u Mekâyisi'l-Lüğa*, tahk.: Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979
- İbn Hazm, Ebû Muhamed, *el-Fasl'u fi'l-Milel'i ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal'i*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1986.
- İbn Mâce, *Sünen*, Bâb'u İftirâki'l-Ümem, tahk.: Şuayb el-Arnaût vd., Dımeşk: er-Risâletu'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Cemaluddîn, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâr'u Sadr, h. 1414.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâil, *el-Muhkem'u ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, tahk.: Abdulhamîd el-Handâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2000.
- İsfehânî, Râğîb , *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, tahk.: Safvân Adnân ed-Dâvudî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, h. 1412.
- Kaufmann Kohler-Isaac Brody, "Nationas and Lanuages, The Seventy", *The Jewish Encyclopedia*, New York 1905, 9/188-190.
- Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, yıl: 5, sayı: 3, Konya, Kış 2005, ss. 25-45.
- Kummî, Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin Bâbeveyh *Meâni'l-Ahbâr*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1979.
- Müslim b. Haccâc, *Sahih*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdulbâce, Beyrut: Dâru't İhyâ'i Turâsi'l-Arabî, trs.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa, *Fıraku's-Şia*, Beyrut: Menşûrâtu'r-Rızâ, 2012.
- Öz, Muztafa, "Sekaleyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), cilt: 36, sayfa: 325-326.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 1996.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâr'u İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, h.1421.
- Râzî, Fahrüddîn, *İ'tikâdât'u Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Kahire 1978.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr, *Hadîs'u İftirâki'l-Ümmet'i İlâ Neyyif'i ve Sebîne Firkate'n*, tahk.: Sa'd b. Abdullah b. Sa'du's-Sa'dân, Riyad: Dâru'l-Âsime, h. 1415.
- Taberî, Ebû Cafer, *Târihu'l-Mülük ve'r-Rusul*, Beyrut: Dâru't-Turâs h.1387.
- Tirmizi, Muhammed b. îsâ, *Sünen*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Mısır: Mustafa Bâbî el-Halebî, 1975.
- Ural, Osman, "73 Fırka Hadisinin Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Kelam Araştırmaları*, 12:2, (2014), 295-314.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf'u An Hakâik'i Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut 1407.
- Zeyd b. Alî, *Kitâb'u Medhi'l-Kille ve Zemmi'l-Kesre*, (Mecmû Kütüb'i ve'r-Rsâl'i İmâmi'l-A'zâm'i Emîri'l-Mü'min'i Zeyd b. Alî b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'i) 100-127.

İNANÇ VE DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ BAĞLAMINDA İSLÂM'IN KILIÇ ZORUYLA YAYILDIĞI İDDİALARINA KARŞI İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN YAKLAŞIMI

Recep ÖNAL*

Özet:

Kur'an, Gayr-ı Müslimlere ilişkin istedikleri inançları özgürce seçebilmeleri ve yaşayabilmeleri için pozitif bir tutum sergilenmiştir. Bununla birlikte Müslümanlara, insanlığın huzurunu bozdukları için başta Arap müşrikleri olmak üzere Gayr-ı Müslimlere karşı savaşmaları da emredilmiştir. Tefsir literatüründe "kital ve seyf ayetleri" olarak bilinen ayetlerin İslâm'ın insanlar için benimsediği din hürriyetiyle nasıl bağdaştırılacağı meselesi tartışmalara neden olmuştur. Özellikle bu tür ayetlerden hareketle İslâm'da din özgürlüğünün olmadığı, İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığına yönelik iddialarda bulunulmuştur. Bu iddialar karşısında Müslüman âlimler İslâm'ın barış dini olduğu, bu nedenle dinde zorlamanın olamayacağı hususu üzerinde durarak, ileri sürülen iddialara cevap vermeye çalışmışlardır.

Bu makalede İmam Mâtürîdî'nin seyf ve kital ayetlerini nasıl yorumladığı ve İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığı iddialarını nasıl değerlendirdiği ele alınacaktır. İmam Mâtürîdî Te'vîlât'ın farklı yerlerinde bu konuya ayrıntılı olarak temas etmiş, bununla ilgili iddiaları naklederek aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışmıştır. Ayrıca bu tür ayetlerinin nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin önemli değerlendirmelerde bulunmuştur.

Anahtar Kavramlar: Mâtürîdî, Din Özgürlüğü, Savaş, Seyf, Gayr-ı Müslim

Maturidi's Approach to the Assertion Claiming that Islam Had Been Spread by Force of Sword in the Context of Freedom of Faith and Thought

Abstract:

Quran adopts a positive attitude towards Non-Muslims, due to they can choose the religion that wish to follow and live it freely. On the other hand, Muslims were commanded to fight with Non-Muslims, especially the Arabian polytheists because of making humanity restless and peaceless. In tafseer literature, there has been a controversy on how to be associated the 'kital' and 'seyf' verses with the freedom of faith that Islam suggests to people. By citing these verses, many assertions have been made claiming that Islam was spread by the force of sword and it has no freedom of faith. As an answer to these assertions, Muslim scholars have stressed the fact that Islam is a religion of peace, thus there is no compulsion in Islam.

This article focuses on the interpretations of Maturidi on 'kital' and 'seyf' verses, and also against the claim that Islam was spread by the force of sword. Maturidi draw a detailed framework in his book Te'vîlât and tried to refute this claim with rational evidences and Islamic citations. Also he made significant assessments on how to interpret these verses.

Keywords: Maturidi, Freedom of Faith, War, Sayf (Sword), Non-Muslims

* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Giriş

Genel olarak Kur'an'a baktığımızda İslâm dışı din mensuplarına yönelik, ilk bakışta çelişkili gibi görünen ayetlerin varlığına şahit olmaktayız. Örneğin kimi ayetlerde Müslümanlara, İslâm'a inanmayanlarla barış içinde yaşamaya yönelik tavsiyelerde bulunulurken¹ bazen bu kimselere karşı savaşla mücadele edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.² Bazen de bu mücadelenin hikmet ve güzel öğütle olması gerektiği ifade edilmektedir.³

Söz konusu bu ayetler gerekçe gösterilerek, kimileri İslâm'ın zorla yayıldığını iddia etmiş, kimileri de tam aksini savunmuştur. Biz burada bu tartışmaları⁴ uzun uzadıya anlatmaktan ziyade Mâtürîdî'nin bu tür ayetleri nasıl değerlendirdiğini ve iddiaları nasıl cevaplandırıldığını tespit etmeye çalışacağız.

I. Mâtürîdî'ye Göre İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığına Yönelik İddialar

Mâtürîdî, İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığına dair ileri sürülen iddialara yönelik cevap ve eleştirilerine *Te'vîlât'ın* farklı yerlerinde yer verir. Mâtürîdî, konuyla ilgili iddia ve itirazları herhangi bir din, mezhep veya grup ismi belirtmeksizin nakleder ve her birini ayrıntılı olarak cevaplandırmaya çalışır. Mâtürîdî'nin verdiği bilgilerden hareketle bu iddia ve itirazları maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

(1) Siz (Müslümanlar) kâfirlerle inkâr etmelerinden dolayı savaşıyorsunuz.

(2) Siz kâfirlerle inkârları sebebiyle savaşıyorsunuz, size bir şey (cizye) verilerse savaşı bırakıyorsunuz.

(3) Kâfirlerle savaşınız, dünyalık için değil de inkâr etmelerinden dolayı olsaydı, size verdikleri bir şeyden dolayı onlarla savaşmaktan caymaz, iman edinceye kadar onlara karşı savaşa devam ederdiniz.

1 el-Bakara, 2/256; el-Mâide, 5/48; el-Kâfirûn, 106/1-6.

2 el-Bakara, 2/190; en-Nisâ, 4/84; el-Enfâl, 8/39; et-Tevbe, 9/13, 29; el-Hac, 22/39.

3 el-Ankebût, 29/46; en-Nahl, 16/125.

4 Konuyla ilgili tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Ali Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, İlim Yay., İstanbul 1987; Muhammed Ammâra, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, çev.: Ahmet Karababa, Endülüs Yay. İstanbul 1991; M. Hüseyin Fadlallah, *İslâm ve Kuvvetin Mantiği*, çev.: Vahdettin İnce, Yöneliş Yay. İstanbul 1997; Ahmed Keleş, "Cihâd-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslâm'ın Yayılışı", *Cahiliyye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, Yöneliş Yay., Ankara 2007, ss. 249-280; Saffet Köse, "Cihad Şiddete Referans Olabilir Mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2007, c. 9, ss. 37-70.

(4) Eğer inkârlarından dolayı savaşmış olsaydınız, erkeklerle savaştığınız gibi kadınlarla da savaşırdınız. Çünkü her ikisi de inkârda şer'an eşittirler.

(5) Eğer kâfirlerle savaş bir hikmet gereği ise ve bunu emreden (Allah) de hikmet sahibi ise, bütün insanlar bu konuda eşit olurdu. Zira bu konuda hiçbir kimse affedilmez, iman (İslâm'ı kabul etmeleri) dışında kendilerinden bir şey (cizye) de kabul edilmez, bu nedenle de onlarla savaşmaktan asla geri durulmazdı.⁵

(6) Müslümanların görevi el-Fetih 48/16. ayetinde ifade edildiği üzere kâfirlerle Müslüman oluncaya kadar savaşmaksa, bu onların zorla Müslüman yapılması anlamına gelmez mi? Hz. Peygamber de: "İnsanlar, Allah'tan başka ilah yoktur! deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum" buyurmaktadır.⁶ Buna göre eğer onlar kılıç korkusundan dolayı Müslüman olurlarsa Müslümanlıkları gerçekte değil sözde/görünürde olacaktır. Aynı şekilde inkâra zorlanan kişinin, diliyle inkârcıda gerçekte değil sözde olacaktır. Buna göre baskı ve zorlamayla Müslüman olanla baskı ve zorlamayla inkâr edenin durumu hüküm itibarıyla aynı değil midir? Ya da bu iki durum arasında herhangi bir fark var mıdır?⁷

(7) Ehl-i Kitap ve Mecûsîlerden cizye alınırken, Arap Müşriklerinden cizye kabul edilmemesinin sebebi nedir?"⁸

(8) Gay-ı Müslime karşı güzel mücadele edilmesini öğütleyen ayetler, seyf ayetleriyle nesh edilmiştir. Bu nedenle bu tür ayetlerin bir hükmü kalmamıştır.⁹

5 Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, edit.: Bekir Topaloğlu, Daru'l-Mîzân, İstanbul 2004- 2010, c. VI, s. 330. Bu çerçevede günümüzde de müstesrikler tarafından da benzer iddialar ileri sürülmektedir. Bu iddialar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ignaz Goldziher, *el-Akâdeve's-Şerâfi'l-İslâm*, Kahire 1959, s. 27 vd.; Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, çev.: Fatih Taşar, Rey Yay., Kayseri 1992, s. 115,111; İbn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, New York 2003, s. 217-218; Rudolph Peters, *İslam ve Sömürgecilik, Modern Zamanlarda Cihad Öğretisi*, çev.: Süleyman Gündüz, İstanbul 1989, s. 179-180; Macid Haddûrî, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, çev.: Fethi Gedikli, Yöneliş Yay., İstanbul 1999, s. 62-63; E. Royston Pike, "Jihad", *Encyclopaedia of Religionand Religions*, London 1951, s. 212.

6 Hadisin farklı varyantları için bk. Buhârî, *es-Sahîh*, İman 17; Müslim, *es-Sahîh*, İman 8; Tirmizî, *Sünen*, İman 1, 2.

7 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VIII, s. 198.

8 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 331.

9 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. II, s. 160; VI, 256-257; XI, 129-130.

II. İmam Mâtürîdî'nin İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Yaklaşımı

Mâtürîdî, yukarıda naklettiği iddialara cevap vermek için savaşın gerekçelerine temas eder ve iddiaları aklî ve naklî deliller kullanarak tek tek cevaplandırmaya çalışır. Bu bağlamda o, savaşın amacı, hikmetleri ve gerekçeleri üzerinde ayrıntılı olarak durur. Mâtürîdî'nin yaptığı açıklamalarından hareketle konuyu nasıl ele aldığını ve yapılan itirazlara nasıl cevap verdiğini maddeler halinde şu şekilde izah edilebiliriz:

1. Mâtürîdî'ye Göre Savaşın Hikmet ve Gerekçeleri

İslam âlimleri savaşın meşru sayılabilmesi için hukukî ve ahlâkî açıdan bir takım temel şartlar belirlemişler, bunlara uygun olmayan savaşları ise meşru kabul etmemişlerdir. Belirlenen bu şartlar arasında savaşta Allah rızasının gözetilmesi, Müslümanlara yönelik saldırılara karşı onları savunulması inananlarayapılan baskı, eziyet ve zulümlerin ortadan kaldırılması, savaşta aşırıya kaçarak herhangi bir tecavüzde/saldırganlıkta bulunulmaması, savaşın maddi çıkar sağlamaya yönelik olmaması, insanları zorla İslam'ı kabul ettirmeye yönelik olmaması, kâfirlerle yapılan anlaşmalara riayet edilmesini sayabiliriz.¹⁰

Mâtürîdî de bu temel kriterlerden hareketle bu konuyu ele almış, *Te'vîlât*'ın değişik yerlerinde naklettiği itirazlara savaşın amacı, hikmeti ve gerekçeleri bağlamında cevap vermeye çalışmıştır. Onun açıklamalarından hareketle konuya ilgili görüşlerini müstakil başlıklar altında şu şekilde özetleyebiliriz:

a. İslam'ı inkâr savaş gerekçesi olarak görülemez

İnkâr ve küfrün savaş sebebi olmadığına dikkat çeken Mâtürîdî'ye göre kâfirlerle inkârları sebebiyle savaşılmaz. Aksine İslam'ın yayılmasını ve yaşanmasını engellenmeye çalışılmaları durumunda kendileriyle savaşılır. Ayrıca bu savaşa en son çare olarak başvurulur. Zira savaş ilan edilmeden önce karşı taraf öncelikle İslam'a davet edilir. Kabul ederlerse kendileriyle

10 Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev.: Hamdi Aktaş, Beyan Yay., İstanbul 2007, s. 206; Ammara, *Laiklik ve Dini fanatizm*, s. 149; Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Savaş Kavramı*, çev.: Cemal Karaağaçlı, Fikir Yay., İstanbul 1985, s. 40-47; Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, Beyan Yay., İstanbul 1998, s. 79; Keleş, "Cihâd-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslâm'ın Yayılışı", *Cahiliyye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, s. 18.

savaşılmaz ve İslam'ı kabul etme anlamında onlara hiçbir şekilde baskı da uygulanmaz.¹¹ Dolayısıyla ona göre mutlak anlamda küfür veyadin farklılığı savaş sebebi olamaz. Bu nedenle Müslüman olmayanlara sırf inançsızlıkları sebebiyle savaş açılmaz.

b. Kâfirlere karşı savaş Müslümanlara yönelik saldırılara karşı koyma ve savunma amaçlı olmalıdır.

Mâtürîdî'ye göre savaş, karşı tarafın savaş açması ve saldırması durumunda kendini savunmak için yapılır.¹² Nitekim et-Tevbe 9/36. ayetinde belirtildiği gibi kâfirler tarafından Müslümanlara karşı yapılan saldırılar söz konusu olduğunda kendileri ile savaşılır. Bu nedenle kâfirlere karşı yapılan savaşın gerekçelerden biri iddia edildiği üzere kâfirlerin İslam'ı inkâr etmelerinden dolayı değil, Müslümanların kendilerini savunma mecburiyetinde kalmalarıdır. Müslümanlar kendilerine yönelik saldırılar karşısında kendilerini korumanın dışında başka türlü hareket imkânı kalmadığı için savaşmışlardır. Bu açıdan Müslümanların kâfirlere yönelik bu tür savaşları savunmaya yöneliktir.¹³

Diğer taraftan Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın sebepsiz olarak Müslümanlara savaşmayı emredebileceğini, ancak böyle yapmadığını; ölüm, hayat ve bunun gibi dünyaya ait olan işleri belli sebeplere bağladığını belirtir. Buradan hareketle aynı durumun savaş için de geçerli olacağına, dolayısıyla karşı tarafa savaş açılabilmesi için bazı şartların oluşması gerektiğine dikkat çeker. Ona göre dünyayı imar etmek, fitne ve fesadın önünü alarak huzur ve güvenliği sağlamak, inananların maruz kaldığı baskı ve zulmü ortadan kaldırmak ve inançların özgürce yaşanabileceği bir ortam sağlamak karşı tarafa savaş açabilmek için aranan temel şartlar arasındadır.¹⁴

Bu açıklamalara göre diyebiliriz ki Allah-u Teâlâ, Müslümanlara kendilerinin ve diğer din mensuplarının inançlarını açıklama, anlatma ve

11 Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 330.

12 Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. III, s. 379.

13 Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. III, s. 378-379; VI, 216, 260, 313-315; IX, 383.

14 Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. III, s. 378-379; VI, 216, 260, 313-315; IX, 383. İslam dininin insanlara sunmuş olduğu din özgürlüğünün dört temel unsuru vardır. Bunlar şunlardır: (1) İman etme hürriyeti: İnsanların istedikleri dini serbestçe seçebilmeleri, (2) İbadet etme (amel) hürriyeti: inandıkları dinin emir ve yasaklarını özgürce yerine getirebilmeleri, (3) Tebliğ etme hürriyeti: dinin eğitim ve öğretimini serbestçe yapabilmeleri ve inancını yayabilmeleri, (4) Cemaat oluşturma: sosyal birlik kurabilmeleri (Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, İz Yay., İstanbul 2003, s. 15).

yaşama hususunda özgür ve rahat bir ortam sağlamak, bunu engellemeye yönelik baskı, zulüm ve işkenceleri ortadan kaldırmak için müşriklere karşı aynı ile mukabele edilmesi şartıyla savaşa izni vermiştir. Buna göre savaşın sebebi, müşriklerin inkârları değil insanlara inançları sebebiyle uyguladıkları baskı ve işkenceleridir.

c. Savaşın asıl hedefi ebedi kurtuluşu sağlamak olduğu için savaşa en son çare olarak başvurulmalıdır.

Mâtürîdî'ye göre kâfirlere karşı savaşın bir diğer gerekçesi de savaşın kendilerini ebedî kurtuluşa ve nimetlere ulaştıracak olmasıdır. Yani İslam'ı kabul etmek suretiyle hidayete erecek olmalarıdır. Bu anlamda o, savaşı kâfirlerin hidayet bulup, ebedî kurtuluşa ve nimetlere ulaşacakları bir araç olarak değerlendirir. İşte bu nedenle kâfirlere karşı savaşı zorunlu olarak görür. Ancak ona göre savaşa en son aşamada müracaat edilmelidir. Çünkü savaşın asıl hedefi karşı tarafın ebedî kurtuluşunu sağlamaktır. Bu nedenle kâfirlerle savaşmadan önce bütün aklî ve naklî delillerle kendileri ikna edilmeye çalışılmalıdır. Ancak bu aşamada onları delilleri düşünmekten alı koyan ve bunları kabul etmelerini engelleyen bir durum söz konusu olursa, işte bu durumda o engelleri ortadan kaldırmak için son çare olarak savaşa başvurulur. Bu esnada karşı taraf cizye vermeyi kabul ederse, oldukları hal üzere bırakılır. Böylece onlar engeller ortadan kaldırıldığı yani gerekli din ve düşünce özgürlüğü sağlandığı için kendilerine sunulan delilleri düşünüp davet edildikleri şeyi kabul etmiş olurlar. Bu da onların ebedî kurtuluşlarına vesile olmuş olur.¹⁵

d. Kâfirlerle yapılan savaş münafıkları ortaya çıkarması bakımından gereklidir.

Mâtürîdî, Müslüman olduğunu iddia eden ama gerçekte böyle olmayan kimseleri (münafıkların) ortaya çıkarmak için kâfirlerle savaşı gerekli görür. Çünkü hakiki Müslümanlar, sözde Müslüman olduğunu iddia eden kimselerin (münafıkların) iç yüzlerini bilememektedirler. Ancak savaş kararının alınmasıyla bu kimseler bir nevi imtihan edilmekte, imanlarında samimi olup olmadığı denenmektedirler. Mâtürîdî, Müslüman olduklarını dile getirmelerine rağmen bu kimselerin imtihan edilmeleri gerektiğine yönelik bu görüşünü el-Mümtehine 60/10. ayetiyle temellendirmeye çalışır. Ona göre ayette kendilerine mümin kadınlar denildiği halde "Onları imtihan

15 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 341-342.

edin" ifadesiyle imtihana tabi tutulması emredilmiştir. Bu nedenle onlar, imanlarının hakikati ortaya çıksın diye imtihana tabi tutulmuşlardır. Aksi takdirde ayette geçen imtihanın bir anlamı olmazdı.¹⁶

e. Kadınlar dinî tercihte erkeklere tabi oldukları için kâfir kadınlarla değil kâfir erkeklerle savaşılır.

Karşı tarafın kadınlarla ilgili itirazlarına gelince; Mâtürîdî'ye göre kadınlar erkeklere tabidirler ve onların hizmetindedirler. Bu nedenle kadınlar dinî tercih noktasında erkeklere tabi olurlar. Bu gerçek karşı taraf dahil herkes tarafından bilinen bir durumdur. Buradan hareketle Mâtürîdî, erkeklerin Müslüman olmaları durumunda kadınların da Müslüman olacaklarını, bu nedenle kadınlarla savaşmaya gerek olmadığına dikkat çekerek bu yöndeki itirazları cevaplamaya çalışmıştır. Dolayısıyla ona göre kadınlar her ne kadar kâfir olsalar da dinî tercih noktasında erkeklere tabi oldukları için kendileriyle savaşılmamıştır.¹⁷ Bu nedenle onlardan cizye de alınmamıştır. Çünkü Allah Teâlâ, kendisiyle savaşılan kişiden cizye alınmasını emretmiştir. Bu sebeple Müslümanlara karşı doğrudan savaşan ve düşmanlık yapanların dışında kadın, çocuk ve yaşlılarla savaşılmadığı için kendilerinden cizye alınmamıştır. Mâtürîdî, bu görüşünü Hz. Ömer'in konuyla ilgili uygulamasını örnek göstererek temellendirir. Bu çerçevede Hz. Ömer ve diğer halifelerin kadın ve çocuklardan cizye almadığına dikkat çeken Mâtürîdî, Hz. Ömer'in komutanlarına şunu emrettiğini nakleder: "Sizinle savaşmayanla savaşmayın, çocukları ve kadınları öldürmeyin, akıl baliğ olandan başkasını da öldürmeyin". Ayrıca Hz. Ömer'in cizye alınmamasıyla ilgili olarak vergi memurlarına şu talimatı verdiğini de nakleder: "Cizyeyi kadınlar ve çocuklar dışındaki kimselerden alın". Yine bu bağlamda Mâtürîdî, Hz. Ömer'in, ordu komutanlarına akıl baliğ olmayanlardan cizye almamalarını emrettiğine ilişkin çeşitli rivayetleri de naklederek, bu yöndeki itirazlara hem akli hem de nakli deliller kullanmak suretiyle cevap vermeye çalışır.¹⁸

f. Cizye vergisi maddi kazanç sağlamak için alınamaz, savaş gerekçesi de olamaz.

Mâtürîdî, cizye vergisiyle maddî bir kazanç elde etmek gibi bir amaç taşımadığı; aksine bu uygulamayla kâfirlerin can ve mal güvenliği ile din ve vicdan özgürlüğünün garanti altına alındığı gibi hususlara temas

16 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VIII, ss. 199-200

17 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 330-331.

18 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 337-338.

ederek, cizyenin iddiaların aksine gerçekte kâfirlere yönelik birçok faydası bulunduğunu söyler. Bu çerçevede Mâtürîdî, kâfirlerin İslâm'ı kabul etmemeleri durumunda cizye vermek suretiyle kendi inançları üzerine güvenli şekilde yaşayabileceklerini söyler. Mâtürîdî için kâfirlerden alınan cizye vergisi İslâm'ın yayılmasında da önemle rol oynar. Bunun en önemli sebebi cizyenin kâfirlere İslâm'ı daha yakından tanıma fırsatı sunacak bir ortamı sağlayacak olmasıdır. Çünkü kâfirler cizye vermeyi kabul ederlerse İslâm'ın kanun ve hükümlerini bizzat yakından görecekler ve bu sayede İslâm dinine rağbetleri artacaktır. İşte kâfirlerin cizye alınmak suretiyle inançları üzerine bırakılmaları bu sebeplerden dolayıdır. Yoksa iddia edildiği üzere kâfirlerden alınan cizye, dünyalığa rağbet/tamah etme ya da maddi kazanç sağlama anlamına gelmez.¹⁹

Diğer taraftan Mâtürîdî, cizyenin maddî kazanç sağlamaya yönelik bir uygulama olmadığını ispat etmek için, gerek Ehl-i Kitap mensuplarına gerekse Mecûsîlere cizye konusunda pek çok kolaylık tanıdığına dikkat çekmiş ve bunları tarihten örnekler vererek ayrıntılı olarak anlatmıştır. Bu çerçevede Mâtürîdî, kadınlar, çocuklar ve savaşıyor durumda olmayan yaşlıların yanı sıra güçsüz ve fakir olan kişilerden de cizye alınmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî açısından şayet cizye ile maddi kazanç sağlamak amaç olsaydı hiç şüphesiz tüm bu sayılan zümrelerden mutlaka cizye alınırdı.²⁰ Diğer taraftan ona göre cizye miktarı eşitlik ve adalet prensibine göre belirlenmiş, bu anlamda zimmîlerin hepsinden eşit olarak alınmamış; kendilerinin ekonomik durumları dikkate alınarak cizye miktarı her bir kimse için ayrı ayrı tespit edilmiştir.²¹ Dolayısıyla cizyedeki bu uygulama zimmîlerin ekonomik durumu ne olursa olsun ödemek zorunda oldukları bir vergi olarak uygulanmadığını göstermektedir. Ayrıca ister Ehl-i kitap olsun ister Mecûsî olsun, bir kimse İslâm'ı tercih ettiği takdirde kendisinden cizye de alınmaz. Bu noktada Mâtürîdî, İslâm'a giren bir kimseden cizye alınamayacağına dair Hz. Ömer'in "İslâm'da kurtuluş vardır. Bunu yaparsa kendisinden cizye kaldırılır" sözünü nakleder. Yine konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in "Müslümana cizye yoktur"²² dediğini rivayet ederek bu görüşünü temellendirmeye çalışır.²³ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre

19 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 330, 341.

20 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 337-338.

21 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 335-336.

22 Tirmizî, *Sünen*, Zekât: 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 223

23 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 339-340.

kendilerinden alınan cizye sayesinde zimmîler, gerek canları ve mallarının korunması gerekse inanç ve dini merasimlerde özgür olmaları hususunda garanti altına alınacaklar ve bu suretle Müslümanlarla birlikte güven içinde yaşama imkânı elde etmiş olacaklardır. Böylece İslâm'ın inanç ve hükümlerini kendi dinlerinininkine kıyasla daha üstün olduğunu ve kendilerine tanınan bu özgürlük sayesinde İslâm dininin yüceliğini anlayıp, onu tercih edeceklerdir.

g. İslam'ın cizye uygulaması kâfirlerin inançlarını onaylamak ve onlardan maddi kazanç sağlamak anlamına gelmez.

Mâtürîdî'ye göre Gayr-i Müslime yönelik cizye uygulaması onların ne inkârlarına razı olmak ne de mallarını almak için onlara karşı savaşmak anlamına gelir. Aksine onları olduğu hal üzerine bırakmak yani inançlarına göre özgürce yaşamalarına müsaade etmek anlamına gelir. Bu durum tıpkı her nefis üzerine ölüm yazıldığı halde seçtikleri yoldan (inançtan) razı olunmasa da benimsedikleri farklı dinler üzerine kalmalarına müsaade edilmesi, yaşamalarına izin verilmesi gibidir.²⁴

h. Kâfirlere karşı yapılan/yapılacak savaş bazı durum ve şartlarda rahmet olarak değerlendirmek gerekir.

Mâtürîdî, yukarıda zikredilen iddialara cevap verme saadetinde savaşta rahmet bulunduğuna dikkat çeker. Bu çerçevede o, Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'i âlemlere rahmet olarak gönderdiğini ve onun ümmetinin de kıyamete kadar kalmasını istediğini, bunu gerçekleştirmek için savaşa izin verildiğini belirtir. Zira ona göre inkârcularla yapılacak olan savaşta Hz. Muhammed'in âlemlere rahmet olarak gönderildiğine dair bir takım deliller vardır. Mâtürîdî, bu görüşünü ispat etmek için peygamberlerin mucizeleri ve Allah-u Teâlâ'nın bu mucizelerle ilgili belirlemiş olduğu hükümler üzerinde durur.

Bu hususta Mâtürîdî, mucize talebinde bulunan kimselerin, istedikleri mucize gerçekleşir de onlar buna iman etmezler ise sünnetullah (Allah'ın hükmü) gereği dünyada helak olacaklarını belirtir. Bu bağlamda o, Semud kavminin başına gelenleri buna örnek gösterir. Çünkü ona göre Semud kavmi peygamberlerinden mucize talebinde bulunmuşlar hem de isteklerine göre gerçekleşmesine rağmen bu mucizeleri yalanlamışlardır. Bunun sonucunda da sünnetullah gereği helak olma ile cezalandırılmışlardır. Mâtürîdî, bu görüşünü

24 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 341.

el-İsrâ 17/59. ayetini delil göstererek temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda o, Allah-u Teâlâ'nın, inkârcıların Hz. Peygamber'den isteyip durdukları mucize taleplerini "Bizi, (Kureyş'in istediği) mucizeleri göndermekten, ancak, öncekilerin onları yalanlamış olması alıkoymdu. (Nitekim) Semud kavmine o dişi deveyi açık bir mucize olarak verdik de onlar bu yüzden zalim oldular. Oysa biz mucizeleri sırf korkutmak için göndeririz."²⁵ ayetiyle reddettiğini söyler. Ona göre bu ayet Mekkeli müşriklerin istedikleri mucizelerin gönderilmeme sebebini açıklar. Şöyle ki; Şayet Hz. Peygamber onların istedikleri mucizeleri göstermiş olsaydı, onlar inanmamakta inat edecekler ve sonuçta topluca helak olacaktı. Hâlbuki Allah-u Teâlâ, Hz. Muhammed'i âlemlere rahmet olarak göndermiş, ümmetini de kıyamete kadar kalmasını istemiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre savaşı da bu açıdan değerlendirmek gerekir. Zira Mekkeli müşriklerin istedikleri mucizelerin kendilerine gösterilmemesi onların topluca helak olmalarını engellemiştir. Buna mukabil Müslümanlara onlara karşı savaş izninin verilmesi ise rahmete daha uygun düşmüştür. Çünkü yapılan savaşlarda toplu helak olma değil birkaç kişinin ölmesi söz konusudur. Ayrıca bu savaş sayesinde iman etmek isteyenlere uygulanan baskı ve engeller kaldırılacak ve bu sayede birçok insan iman ederek ahiret mutluluğunu kazanmış olacaktır. Dolayısıyla kâfirlere karşı yapılan savaşlara bu açıdan bakıldığında savaşta rahmet olduğu ve bunun hikmete daha uygun düştüğü görülecektir.²⁶

Yine bu bağlamda Mâtürîdî, savaşın âlemlere rahmet olduğuna dair birtakım delillerin olduğuna dikkat çekerek, bunları izah etmeye çalışır. Örneğin ona göre inkârcılar dünya sevgisi ve şehvetlerinden dolayı Hz. Muhammed'e iman etmiyorlardı. Çünkü dünya sevgisi ve şehvetleri onları Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğuna dair delil ve mucizelerini düşünmekten alıkoymuştu. Savaşta ise, onların dünyaya olan düşkünlüklerini azaltan ve Hz. Peygamber'in hak olduğuna ilişkin delilleri düşünmeye zorlayan bir durum söz konusudur. İşte bu durum onları Hz. Peygamber'i tasdik edip, iman etmeye sevk edecektir. Dolayısıyla kâfirlere karşı yapılan savaş bu bakımdan değerlendirildiğinde onlar için bir rahmet olduğu anlaşılır.²⁷ Kaldı ki Mâtürîdî'ye göre onlarla yapılan savaşta kendilerinden intikam alma durumu da söz konusu değildir. Aksine savaşta Allah'a ve

25 el-İsrâ, 17/59.

26 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XVII, s. 225.

27 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XVII, s. 226.

resulüne davet bulunmaktadır. Şayet onlar buna iman ederlerse hem ebedi cezadan kurtulurlar hem de büyük bir sevap kazanırlar. Böylece savaş kendileri için ceza değil rahmet olur.²⁸

Mâtürîdî'ye göre savaşın rahmet kılınmasının bir diğer sebebi de şudur. Sayıca az olmaları ve Allah'a ibadet etmeğe şgul olmaları nedeniyle bedenleri zayıf düşmelerine rağmen Müslümanlar, sayıca çok olan ve bedenleri güçlü olan Müşriklere karşı galip gelmiştir. Bu galibiyet de Müslümanların kendi gayretleri veya hilelerle değil Allah-u Teâlâ'nın kendilerine yardım etmesiyle elde edilmiştir. Dolayısıyla müşrikler bu gerçeği yani Allah'ın Müslümanlara olan yardımını görmüş olacaklardır. Böylece müşrikler Müslümanların hak üzere olduklarını anlayacak ve gerçeği (İslam'ı) kabul edecekler, bu sayede sevaba ve güzel bir sonuca/ebedî kurtuluşa kavuşacaklardır. Bu bakımdan savaş, müşrikler için yaptıkları kötü işlere karşı bir ceza değil, aksine onlar için bir rahmet olarak değerlendirmek gerekir.²⁹

Mâtürîdî bu açıklamalardan sonra karşı tarafın savaşın rahmet olarak yorumlanamayacağına ilişkin şu itirazını nakleder: "Allah Teâlâ, peygamberine 'Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik'³⁰ demiştir. Oysa savaşta rahmeti terk etme söz konusudur. Bu durumda peygambere rahmet nasıl farz kılındı?"

Mâtürîdî bu itirazı çeşitli açılardan cevaplama çalışır. İlk olarak savaşta rahmeti terk etmenin söz konusu olmadığını ifade eden Mâtürîdî, müşriklere karşı yapılan savaş, rahmetin en iyi göstergesi ve en mükemmeli olarak değerlendirir. Çünkü ona göre bu savaş onları iman etmeye ve yalanlamayı terk etmeye sevk edecektir. Bu sayede onların mertebeleri ve dereceleri yükselecek ve mükâfatları dünya ve ahirette büyük olacaktır.³¹

Mâtürîdî, bu itiraza karşı verilebilecek diğer bir cevap ise savaşta rahmetin olduğunu gösteren hüccetin/delilin öldürmede değil savaşta olmasıdır. Çünkü ona göre eğer müşrikler savaştan korkarlarsa yalanlamayı terk ederek davetçinin davetine icabet edeceklerdi. Nitekim Muhammed ümmetinin üzerine savaş farz kılınmadan önce kâfirler tek tek bu dine giriyorlardı. Savaş farz olduğunda ise grup grup, kabile kabile girmeye başlamışlardı. Çünkü

28 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XVI, s. 208.

29 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XVI, s. 208.

30 el-Enbiyâ, 21/107.

31 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XVI, s. 208.

onlar öldürüleceklerini anlamasaldı savaştan korkmayacaklardı. Korkmayınca da davete icabet etmeyeceklerdi. Bu nedenle savaşta öldürmenin caiz olması zarurete binaen olmuştur. Bir diğer ifadeyle savaş esnasında öldürme, ölüm korkusunun yerleşmesi için meşru kılınmıştır. Bu açıdan kâfirlerle yapılan savaşta rahmetin terki söz konusu değildir. Mâtürîdî, bu görüşünü temellendirmek için “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz.”³² mealindeki kısas ayetini delil olarak gösterir. Çünkü ona göre kısası uygulamada yaşatmayı yok etme değil nefsi yok etme esastır. Fakat buradaki yaşatmayı şu şekilde anlamalıdır: katil arkadaşını öldürmekle kendini de öldüreceğini düşünür. Bu düşünce kendisini öldürme eyleminden alıkoyar. Bunda bütün canları yaşatma söz konusudur. Dolayısıyla kısas dış görünüşü itibariyle öldürmeye yol açsa bile hakikatte yaşatmaya vesile olmaktadır. Aynı şekilde kâfirler, davete icabet etmemekle öldürüleceklerini düşünecekleri için davete icabet edeceklerdir. Bu durumda öldürme, dış görüntüsüyle rahmete aykırı gibi görünse de de hakikatte kâfirler için bir rahmettir.³³

i. Bu dünya yapılanların karşılığını görme dünyası değil sınav dünyası olduğu için insanlar bazen savaşın emredilmesiyle de imtihan edilir.

Mâtürîdî yukarıda zikredilen üçüncü iddiayı, bu dünyanın yapılanların karşılığını görme dünyası değil, sınav dünyası olduğu; bu nedenle tüm insanların el-Bakara 2/155, el-Enbiyâ 21/35 ve el-A'râf 7/168. ayetlerinde ifade edildiği üzere mallardan eksiltme, zorda bırakma ve savaşma gibi şeylerle imtihan edileceğinden hareketle cevaplamaya çalışır. Bu bağlamda Mâtürîdî, savaşı bir imtihan vesilesi olarak değerlendirir. Çünkü ona göre içinde bulunduğumuz dünya imtihan dünyasıdır. Allah-u Teâlâ, dilediğini savaşla, dilediğini malını almakla, dilediğini de bunların dışında bir şeyle imtihan eder. Şayet karşı tarafın iddia ettiği gibi savaşmak kendilerine inkârları sebebiyle karşılık vermek olsaydı, bütün kâfirleri aynı şeyle karşılaştırırdı ki, bu durumda onların cezası cehennemde ebedi kalmak olurdu.³⁴ Ancak Allah-u Teâlâ böyle yapmamış, bazen savaşı hidayete vesile kılarak, kâfirlere ebedî kurtuluşa erme imkânı sunmuştur.

32 el- Bakara, 2/179.

33 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XVI, s. 209.

34 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 330-331.

Mâtürîdî'ye göre imtihanlar iyi-kötü, hayır-şer gibi toplumdan topluma, insandan insana farklılık arz ettiği gibi İslâm'a davet etmede de kullanılacak yöntemler de aynı şekilde farklılık arz eder. Kimi zaman el ile kimi zaman dil ile kimi zaman da oldukları hal üzere bırakılarak karşı taraf İslâm'a davet edilir. Mâtürîdî, bu tespiti yaptıktan sonra inkârcı toplumların durumları göz önünde bulundurularak bu üç metottan hangisi o topluma uygunsa o metodu kullanarak İslâm'a davet edilebileceğine işaret eder. Bu bağlamda o, bazı toplumlarla savaşma, bazılarını affetme, bazılarını İslâm'a davet etme, bazılarını da zilleti kabul ettirme/boyun eğdirme şeklinde farklılık arz edeceğini belirtir. Ona göre bu farklı muamelelerinin her biri için Allah indinde bir maslahat ve hikmet vardır.³⁵

Diğer taraftan Mâtürîdî, insanların dış görünüşleri itibariyle birbirine benzer olarak yaratıldığına, bununla birlikte insanlar arasında bir takım farklılıkların da olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre bu farklılıklar bazı durumlarda ve farklı imtihanlarla ortaya çıkar. Nitekim "Eğer Allah dileseydi onlardan ölç alırdı. Fakat sizi birbirinizle denemek için böyle yapıyor"³⁶ mealindeki ayet de bu gerçeği ifade eder. Zira Mâtürîdî'ye göre ayette, insanların bir kısmı, diğerleri ile savaşmaları gibi çeşitli imtihanlarla deneneceğine işaret edilmektedir. Örneğin hakkı tasdik edeni, hakkı inkâr edenden; hakkı kabul edeni, batılı kabul edenden; uyumlu olanı uyumsuz olandan; hakiki anlamda iman edeni, şüphe ile iman edenden ayırt edilebilmesi ancak çeşitli bela ve imtihanlar vesilesiyle gerçekleşir. Nitekim el-A'râf 7/168, el-Enbiyâ 21/35 ve Mülk 67/2. ayetlerinde de buna işaret edilmektedir. Mâtürîdî'ye göre kâfirlere karşı savaşmak gibi bir durum söz konusu olmasaydı, bunun yerine Allah-u Teâlâ, düşmanlarına karşı dostlarına/Müslümanlara yardım etmiş olsaydı, bu durumda kâfirlerin, Allah'ı birlemeleri ve peygamberini tasdik etmeleri kaçınılmaz olacaktı. Yani onların imanı kendi özgür iradeleriyle değil buna mecbur kaldıkları için gerçekleşmiş olacaktı. Çünkü bu kimseler, Müslümanlara muhalefet ettikleri (Allah ve resulünü inkâr ettikleri) için helak edileceklerini anlayacaklar, bu nedenle Müslümanlara muhalefet etmeyeceklerdi. Helak ve yok olma korkusuyla onlarla uyum içerisinde olacaklardı. Bu durum sınav ve imtihanı ortadan kaldırır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre savaş ve bunun gibi durumları birer imtihan vesilesi olarak değerlendirilmelidir.³⁷

35 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 342.

36 Muhammed, 47/4.

37 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XIII, s. 389.

Mâtürîdî Âl-i İmrân 3/140. ayetini de bu bağlamda anlaşılması gerektiği söyler. Ona göre ayette geçen “İşte günleri insanlar arasında döndürür dururuz.” ifadesi insanların çeşitli bela ve musibetlerle imtihan edileceğini ifade eder. Buna göre müminlerin kâfirlere karşı savaşarak mücadele etmesini Allah’ın bir imtihanı olarak değerlendirmek gerekir. Zira Allah-u Teâlâ, “Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz.”;³⁸ “Biz onları yeryüzünde parça parça topluluklara ayırdık. Onlardan iyi kimseler vardır. İçlerinden öyle olmayanları da vardı. Belki dönüş yaparlar diye de onları güzellikler ve kötülükler ile sınadık.”³⁹ ayetlerinde belirttiği üzere müminleri bazen zaferle bazen de mağlubiyetle imtihan eder. Mâtürîdî’ye göre eğer Allah-u Teâlâ, zafer ve galibiyeti her zaman müminlere vermiş olsaydı; bu durumda inkâr edenler, devletin ve zaferin devamlı olarak müminlerin olduğunu göreceklere, mağlup ve helak olacakları endişesiyle İslâm’ı seçmiş olacaktı. Onların bu şekilde imanları ise ihtiyarî değil mecburî ve zoraki iman olacaktı. Diğer taraftan eğer zafer ve galibiyet her zaman inkâr edenlerin olsaydı, bu durumda inkârcılar kendilerinin hak üzere olduklarını düşüneceklerdi. Bu da onları İslâm’a girmekten engellemiş olacaktı.⁴⁰ Dolayısıyla tüm bu sayılanlar bir sınavdır ve bunun olması da Allah Teâlâ’nın hikmetinin bir sonucudur.⁴¹

2. Mâtürîdî’ye göre kılıç zoruyla Müslüman olan kişi, hakikatte Müslüman olmasa da onun Müslümanlığına itibar edilmeli ve kendisine Müslüman muamelesi yapılmalıdır.

Öncelikli olarak şunu ifade edelim ki, Mâtürîdî’ye göre inkâra zorlanan kişi kalben inkâr etmediği sürece dili ile inkârı zikretse bile o kişi mümin kabul edilir. Zira Allah-u Teâlâ, Nahl 106. ayetinde de işaret edildiği üzere iman ve inkârın aslını (yerini) dil ve diğer azalar değil de kalp olarak belirlemiştir. Çünkü diğer organlara zorlamayla müdahale edilebilir. Kalbin durumu ise bundan farklıdır. Ona dışarıdan müdahale söz konusu olamaz. Hiçbir kimse kalbi dışarıdan müdahale ile etkisi altına almaya güç yetiremez. İşte kalbin böyle bir özelliğe sahip olması ve iman ile inkârın asıl yeri olarak belirlenmesi Allah-u Teâlâ’nın kullarına bir fazlı ve nimetidir. İşte bu nedenle inkâra zorlanan kişi, kalbiyle değil de diliyle inkâr etse o yine de mümindir. Bunun aksine kişi diliyle değil de kalbiyle inkâr ederse bu durumda kâfir olur.⁴²

38 el-Enbiyâ, 21/35.

39 el-A’râf, 7/168.

40 Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. II, s. 432; XVI, 205 vd.

41 Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. VI, s. 330; VI, 342.

42 Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. VIII, ss. 199-200.

3. Mâtürîdî'ye göre savaşta Ehl-i Kitap ve Mecûsîler ile müşriklere farklı hükümler uygulanır.

Mâtürîdî'ye göre İslam'ın savaş hukukunda Ehl-i Kitap ve Mecûsîlere nispeten müşriklere farklı hükümler uygulanır. Onun konuyla ilgili açıklamalarını iki madde de şu şekilde özetleyebiliriz:

a. Ehl-i Kitap ve Mecûsîler cizye vergilerini ödemeleri şartıyla kendi dinleri üzerine özgürce yaşayabilir veya tercihini İslam'ı seçmekten yana kullanabilir. Bunları tercih etmede özgürdürler.

Mâtürîdî, ilk olarak Ehl-i Kitap ve Mecûsîlerden cizye kabul edilip edilemeyeceği konusuna değinir. Ona göre iki inanç mensuplarından cizye vergisi alınır. Bu sayede onların can ve mal güvenliği garanti edilmiş olur. Mâtürîdî, Ehl-i Kitap kabul ettiği Yahudi ve Hıristiyanlardan cizye alınması ve dinleri üzere serbest bırakılması konusunda İslâm âlimlerin ittifak ettiklerini,⁴³ fakat Mecûsîler hakkında ihtilafa düştüklerini söyler. Ona göre hem Hz. Peygamber döneminde hem de dört halife döneminde Mecûsîlerden cizye alınmıştır. Onların bu uygulamaları kendilerinden cizye alınabileceğine delalet eder.⁴⁴ Kendilerinden cizye alınma sebebi ise et-Tevbe 9/29. ayetinin bir gereği değil de Hz. Peygamber'den nakledilen "Arap (müşrikler)'tan bir şey kabul edilmez, Ehl-i Kitap ve Mecûsîlerden cizye kabul edilir" hadisinin hükmü gereğidir. Ayrıca sahabe uygulaması da bu yönde olmuştur.⁴⁵ Mâtürîdî, bu görüşünü temellendirmek için tarihî verilere müracaat eder ve konuyla ilgili çeşitli rivayetleri ve bu yöndeki uygulamaları ayrıntılı olarak nakleder.⁴⁶ Daha sonra o, dört halifenin onlardan cizye almalarını ve seleften hiçbir kimsenin de bu uygulamaya itiraz etmemelerini delil göstererek görüşünün haklılığını ortaya koymaya çalışır.⁴⁷ Bu açıklamalardan hareketle Gayr-i Müslimden cizye alınması hususunda Mâtürîdî'nin görüşünü, "Kur'an'ın tasrihiyle Ehl-i Kitaptan, sünnetin tasrihiyle de Mecûsîlerden alınır, başkalarından alınmaz", şeklinde özetleyebiliriz.

Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre Ehl-i Kitap ve Mecûsîler cizye vergisini ödemeleri şartıyla kendi dinleri üzere serbest kalma ya da İslâm'ı kabul etme

43 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 333.

44 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 333-334.

45 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. II, ss. 159, 328.

46 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 334-335.

47 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 335. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Recep Önal, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*, Emin Yay., Bursa 2013, ss. 93-115.

arasında bir tercih yapma hakkına sahiptirler. Mâtürîdî, bu görüşüne delil olarak “Dinde zorlama yoktur”⁴⁸ ifadesiyle her iki inanç mensubunun da din konusunda zorlanamayacağı kastedilmiştir, şeklinde yapılan yorumu nakleder ve bu kimselerden cizyenin kabul edilebileceğine, dolayısıyla din konusunda onlara hiçbir zorlamanın yapılamayacağına dikkat çeker. Ancak ona göre aynı durum Arap müşrikleri için söz konusu değildir. Çünkü Hz. Peygamber “Arap’tan (Arap müşriklerinden) İslâm veya kılıçtan birini seçinceye kadar bir şey kabul edilmez. Ancak Ehl-i Kitap ve Mecûsîler’den cizye kabul edilir” buyurmak suretiyle Ehl-i Kitap ve Mecûsîlere cizye vermeyi kabul etmeleri durumunda inançlarını terk etmeleri konusunda baskı yapılamayacağını, ancak müşriklerin bu hükme dâhil olmadıklarını belirtmiştir. Buna göre Arap müşrikleriyle İslâm’ı kabul edinceye kadar savaşılmaması gerekir.⁴⁹

b. Arap Müşriklerinden cizye kabul edilmez. Onlara İslam’ı veya savaşı tercih etmenin dışında bir seçenek de sunulmaz.

Yukarıda kısaca bahsedildiği üzere Mâtürîdî, Ehl-i Kitap ve Mecûsîleri Arap müşriklerinden ayrı değerlendirmiştir. Bu anlamda onlara tanıdığı din özgürlüğünü Arap müşriklerine tanımamış, kendilerinden cizyenin kabul edilmeyeceğini belirterek Müslüman oluncaya kadar onlarla savaşılmaması gerektiği söylemiştir.

Bununla ilgili bir itiraz gelebileceğinin farkında olan Mâtürîdî, “Kâfir olan Ehl-i Kitap ve Mecûsîlerden cizye alınıyorken, kâfir olan Arap müşriklerinden neden cizye kabul edilmiyor, bunun sebebi nedir?” şeklinde bir itirazda bulunabileceğini belirtir.⁵⁰

Daha sonra bu yöndeki itirazları çeşitli açılardan ele alarak aklî ve naklî delillerle cevaplandırmaya çalışır. İlk olarak o, Arap müşriklerinin uğruna savaşacakları bir dinleri, işlerini idare etmesi için danışacakları bir (ilahî) kitapları olmadığına dikkat çeker. Çünkü Mâtürîdî’ye göre Arap müşrikleri, kabileleri için savaşan ve kabilelerinden yardım alan bir topluluktur. Ayrıca inandıkları ve başkalarını delillerle davet edecekleri bir dine sahip değildirler. Halbuki onlar dışındaki kafirlerin (Ehl-i Kitap ve Mecûsîlerin) takip ettikleri bir dini, güvendikleri bir asılları (dinî geçmişleri) vardır. Dolayısıyla dinî konulara aşınadırlar ve bu nedenle onlar delil getirmek suretiyle insanlarla

48 el-Bakara, 2/256.

49 Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. II, s. 159; VI, 331.

50 Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. VI, s. 331.

dinî tartışmalarda bulunabilirler. Mâtürîdî'ye göre bu açıdan bakıldığında dinî konularda Ehl-i Kitap ve Mecûsîlere karşı delil getirmek ve onlarla tartışmak mümkünken, Arap müşrikleri için böyle bir durum söz konusu değildir. Arap müşriklerinden değil de diğer din mensuplarından cizye alınmasının temel sebebi budur. Yani müşrikler insanları davet edecekleri bir dini ve bu yönde kullanacakları delilleriolmadığı için kendileriyle savaşılmaması gerekli kılınmıştır. Bu nedenle de onlardan cizye alınmasına müsaade edilmemiştir.⁵¹

Mâtürîdî'ye göre bunun bir diğer sebebi de Arap müşriklerinin işlerini temellendirmek için müracaat edecekleri dinî önderlerinin olmamasıdır. Halbuki siyasî, sosyal ve malî gibi bütün alanlarda olduğu gibi dinî konularda da yapılması gerekenlerin yürütülebilmesi için bir öndere ve lidere ihtiyaç vardır. Fakat Arap ile müşrikleri bundan yoksundurlar. Ayrıca dinî konularda bir geleneği (atalarını) takip etmişler ve sadece kabileleri için savaşmışlardır. Bu nedenle onlar gerçekte yaratılışın dışına çıkan bir geleneği (atalarının batıl yolunu) takip etmekten başka bir şey yapmamışlardır.⁵² Hâlbuki onların dışındaki Ehl-i Kitap ve Mecûsîler ise, mezheplerini dinlerinin emirlerine göre tesis etmişlerdir. Bu nedenle onlar boyun eğerse –isyan etmeleri dışında oldukları hal üzere bırakılırlar. Yani itaat etmeleri şartıyla kendilerine dinlerine göre yaşamalarına izin (eman) verilir, düşünüp öğüt almaları için onlara savaş açılmaz. Halbuki Arap müşriklerinin kendi örf ve adetlerini uygulamaktan ve atalarını taklit etmekten başka bir özelliği yoktur. Bu durumda olan kimsenin düşünecek başka bir şeyi olmadığı yani atalarını taklit edip, gelenekle hareket ettikleri için kendilerine düşünme mühleti verilmez.⁵³ (Din ve mezhepler tarihi) kitaplarında da her bir dinî grup ve mezheplerinden söz edilirken, Arap müşriklerinin bilinen hiçbir dinî mezhebi olmadığı için bu konuda hiçbir bir malumat verilmemiştir. Bu tespiti yaptıktan sonra Mâtürîdî, işlerini geleneklere göre yürüttüklerini tekrar hatırlatarak geleneklerin sadece savaş ve çarpışma sonucu terk edilebileceğine dikkat çeker. Buradan hareketle Mâtürîdî, Arap müşriklerinin ancak kendileriyle savaşılmaması durumunda geleneklerini terk edeceklerini, bu sebeple onlarla savaşıldığını söyler.⁵⁴

Mâtürîdî'ye göre bu durum herhangi bir dini mezhebe bağlı olanlar için söz konusu değildir. Çünkü onlar mezheplerini birtakım deliller üzerine inşa

51 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 331.

52 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 343-344; c. XII, ss. 291-293.

53 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 343.

54 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 344.

ederler. Bu sebeple onlar oldukları hal üzere bırakılır ve kendilerine karşı deliller getirmek suretiyle mücadele edilir. Ancak onlara bu özgürlüğün verilmesi zimmeti ve anlaşmayı kabul etmeleri şartıyla sağlanır. Bu çerçevede Mâtürîdî, her mezhep sahibinin, mezhebinde İslâm'ı kabul etmeyi sağlayacak bir şeyi/delili bulabileceğine dikkat çeker ve kendileriyle yapılan sözleşme sayesinde onların kendi mezhebinde İslâm'la ilgili bir gerçeğe ulaşmalarının mümkün olduğunu söyler.⁵⁵

Görüldüğü üzere Mâtürîdî'nin müşriklere karşı sert tavır takınmasının temel sebebi olarak akla ve tefekküre verdiği önemi söyleyebiliriz. Çünkü ona göre insanı hakikate ulaştıracak tek yol taklit değil vahiy ve akıldır. Bu nedenle Mâtürîdî, taklitçi zihniyete sahip olanların mazur görülemeyeceğini önemle vurgulamıştır.⁵⁶

Mâtürîdî'nin bu açıklamalarında hareketle diyebiliriz ki; Müslüman toplumda yaşayan Ehl-i Kitap ve Mecûsîler cizye vermek şartıyla inançları üzerine herhangi bir baskıya maruz kalmadan özgürce yaşayabilirler. Çünkü onların inançlarındaki yanlışlıklar deliller anlatılarak düzeltilebilir. Böylece onlar gerçeği görerek Müslüman olabilirler. Bunun olması mümkündür. Buna karşılık müşriklerin inançlarını düzeltmek daha zordur. Bu zorluğun sebebi, onların sağlam deliller kullanarak inançlarını çok iyi savunmaları değil, din konusunda atalarını körü körüne taklit etmeleri ve dinî işlerini nakil ve akla göre değil örf ve adetlerine göre yapmalarındır.

Mâtürîdî'ye göre, Arap müşrikleriyle savaşılmasının bir diğer sebebi de, kendilerine kendi içlerinden bir peygamber gönderildiği takdirde ona iman edip yardım edeceklerine dair daha önceden söz vermelerine rağmen, bu sözlerini tutmamış olmalarındır. Bu nedenle verdikleri sözleri yerine getirinceye kadar onlara karşı savaşılması gerekli görülmüştür. Mâtürîdî'ye göre "Müşrikler, eğer kendilerine bir uyarıcı gelirse, ümmetlerden herhangi birinden daha çok doğru yol üzere olacaklarına dair en güçlü şekilde Allah'a yemin etmişlerdi"⁵⁷ mealindeki ayet bu duruma işaret etmektedir. Zira ayette müşriklerin daha önceden kendilerine gönderilecek olan peygambere yardım edeceklerine dair söz verdikleri açıkça ifade edilmektedir.⁵⁸ Ancak onlar, kendilerine uyarıcının gelmesine rağmen ve el-En'âm 6/109. ayetinde ifade

55 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 344.

56 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev.: Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2009, ss. 3-4.

57 el-Fâtır, 35/42.

58 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 331.

edildiği üzere istenilen mucizenin de gösterilmesine rağmen o uyarıcıya iman etmediler. Bu sebeple müşriklerle verdikleri sözleri yerine getirinceye kadar savaşılmıştır. Bununla birlikte Allah Teâlâ, En'âm 6/110. ayetinde işaret ettiği üzere dilediği kimselerin dışındakilerle ilgili iman edeceklerine dair bir beklenti içerisinde olunmaması gerektiğini belirtmiştir.

Çünkü Mâtürîdî'ye göre, söz konusu ayette iki temel hususa dikkat çekilmiştir. Birincisi, yukarıda ifade edildiği üzere müşriklerinin iman etmeleri konusunda Müslümanların herhangi bir beklenti içerisinde girmemeleri; ikincisi onların dışında kalan Ehl-i Kitap ve Mecûsîlerden cizye kabul edilerek, kendilerine Müslümanlar arasında yaşamalarına fırsat verilmesidir. Çünkü onlar, bu sayede delilleri Müslümanlardan duyacaklar, Hz. Peygamber'in övülmüş fiillerini ve getirdiği güzel ahlakını görme imkânı elde etmiş olacaklar ve bunun sonucunda da iman edecekler. Arap müşrikleri ise ahitlerini devamlı bozdukları için onlarla bir anlaşma yapılmamıştır.⁵⁹ Bu nedenle el-Fetih 48/16. ayetinde ifade edildiği üzere Arap müşrikleriyle ahitlerini yerine getirinceye kadar savaşılacaktır.⁶⁰ Ayrıca onlar, daha önce zikredildiği gibi dinî işlerde geçmişi taklit edip, geleneklere göre hareket etmeleri, bunun yanı sıra kendilerine gösterilse bile mucizelere inanmayacak olmaları sebebiyle Allah Teâlâ, iman edinceye kadar da onlarla savaşılmasını Müslümanlara farz kılmıştır.⁶¹

Mâtürîdî, el-Kâfirûn suresini de bu bağlamda değerlendirir. Çünkü ona göre bu sûre, küfürde ısrar edip hiçbir zaman iman etmeyecek olan, haddi aşmış inatçı kimseler hakkında inmiştir. Gerçekte de durum böyle olmuş, surede bahsedilen kâfirler iman etmemiş ve küfür üzere ölmüşlerdir. İşte bu nedenle Allah Teâlâ, Müslümanlardan kâfirlerin iman edeceklerine dair beklenti içerisinde girmemelerini, bu konudaki arzu ve isteklerinden vazgeçmelerini istenmiştir.⁶²

Mâtürîdî'ye göre bunun bir diğer sebebi de Arap müşriklerinin sayıca diğer din mensuplarından daha az olmasıdır. Buna göre Arap müşrikleriyle savaşmak daha kolay ve Müslümanlara zararı daha az olacaktır. Arap Müşriklerinin dışındaki kâfirler (Ehl-i Kitap ve Mecûsîler) ise sayıca daha çoktur ve yeryüzünün farklı yerlerinde yaşamaktadırlar. Onlar bir araya

59 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 342-343.

60 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 331-332.

61 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 343-344

62 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XVII, ss. 351-352; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 73-74.

geldikleri takdirde hepsine karşı Müslümanların savaşması ve karşı gelmesi mümkün değildir. Çünkü bu kimseler, Müslümanlara karşı yapacakları bir savaşta, birbirlerine destek olup yardım edecekler, böylece sayıca Müslümanlara göre fazla olacak, bu durumda Müslümanlar yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Arap müşrikleri ise Ehl-i Kitaptan yardım almadıkça ayakta kalamayacak kadar sayıca azdır. Bundan dolayı onlardan cizye kabul edilmemiş, kendileriyle İslâm'ı kabul edinceye kadar savaşılmıştır.⁶³

4. Mâtürîdî'ye göre "fitne tamamen yok edilinceye ve din de yalnız Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın..."⁶⁴ ayetinde geçen "fitne" ifadesiyle "şirk"; "hum (onlar)" zamiriyle de "Arap müşrikleri" kastedilmiştir.

Kur'an'da birbirinden farklı pek çok anlamda kullanılan fitne kelimesi otuz dört yerde geçmektedir.⁶⁵ Konumuzla yakından ilgili olarak kullanıldığı yerler ise el-Bakara 2/191, 193, 217 ve el-Enfâl 8/39. ayetleridir. Müfessirlerin çoğunluğu bu ayetlerde geçen fitne kelimesinin "şirk ve küfür" anlamlarında kullanıldığı kanaatindedirler.⁶⁶

Mâtürîdî, el-Bakara 2/193. ve el-Enfâl 8/39. ayetlerini⁶⁷ Arap müşriklerine savaşma ya da İslam olmanın dışında bir seçeneğin niçin sunulmadığını izah etme bağlamında yorumlamıştır. Ona göre bu ayetlerde kâfirlerle Müslüman oluncaya kadar savaşılması emredilmiştir. Bunun sebebi de onların, kendileriyle savaşılmadığı sürece Müslüman olmayacaklarıdır.

63 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 332, ss. 343-344.

64 el-Bakara, 2/193; el-Enfâl, 8/39.

65 Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Çağrı Yay., İstanbul 1990, s. 512.

66 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et- Taberi, *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Merkezi'l-Buhusve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Kahire 2001, c. III, ss. 293-659; Ebü'l-Fidaîmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, tahk.: Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr., Kahire 2000, c. II, s. 218, 288; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf*, tahk.: Halil Memûn, Dâru'l-Marife, Beyrut 2002, s. 127, 413; Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut 1981, c. V, s. 141; Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nâsiruddin el- Beydâvî, *Envârut-Tenzîl ve Esrârut-Te'vil*, tahk.: Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk ve diğerleri, Dâru'r-Reşid, Beyrut 2000, c. I, s. 173, 187; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubi, *el-Câmi liahkâmi'l-Kur'an*, tahk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî, Muesse-setu'r-Risâle, Beyrut 2006, c. III, s. 242, 427; X, 504; Ebü'l-Leys Nasr b. Ahmed Semerkandi, *Tefsîru's-Semerkandi: Bahru'l-Ulûm*, tahk.: Ali Muhammed Muavviz ve diğerleri, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2006, c. I, s. 189, 201; II, 18.

67 Konuyla ilgili ayetlerin meali şöyledir: "Fitne ortadan kalkıncaya kadar ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın..." (el-Bakara, 2/193; el-Enfâl, 8/39).

Ancak burada kastedilen kâfirler, Ehl-i Kitap ya da diğer din mensupları (Mecûsîler, Sâbiîler vs.) değil, Allah'a şirk koşan Arap müşrikleridir. Zira zikredilen ayetlerde geçen "fitne" kavramı, "Allah'a şirk koşmayı" ifade eder. Bu bakımdan savaşın amaçlarından biri de şirki ortadan kaldırmaktır. İşte bu nedenle müşriklerle yeryüzünde şirk ya da şirkten kaynaklanan fitne ve sıkıntılar ortadan kalkıncaya kadar savaşılır. Çünkü bu sayede yeryüzünde hâkim olacak din şirk değil, Allah'ın dini olacaktır.⁶⁸

Ancak burada konuyla ilgili Mâtürîdî'nin dikkat çektiği bir husus oldukça önemlidir. Bu da daha önce zikredildiği üzere Arap müşrikleri dahil bütün kâfirlere karşı Müslümanlara savaşma izni, düşmanlık ve saldırganlığın en son aşamaya varması durumunda, yani bazı şartlar gerçekleştikten sonra verilmesidir. Çünkü ona göre Müslümanlara Arap müşriklerine karşı savaşma izni, risaletin ilk zamanlarında (Mekke döneminde) verilmemiştir. Zira bu dönem, akıl ve insaf yoluyla sözün ve hakkın kabul yönünün olduğu bir zaman dilimidir. Yani tebliğin ilk yılları Arap müşriklerin gerçeği görüp anlayarak iman edebilecekleri bir dönemdir. İşte bu nedenle ilk yıllarda onlara karşı savaşmaya müsaade edilmemiştir. Fakat ne zamanki Arap müşrikleri Müslümanlara işkence yapmaya, insanları inkâra zorlamaya, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları öldürmeye çalışmışlar, yurtlarından çıkarmaya zorlamışlar; işte o zaman Allah-u Teâlâ son çare olarak (Medine döneminde) Müslümanlara kâfirlere karşı savaşmalarını emrederek, savaş izni vermiştir.⁶⁹ Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Mâtürîdî, Müşriklere iman etmeleri dışında savaşmaktan başka bir yol tanımamış izlemini verse de gerek onlarla gerekse diğer kâfirlerle savaşmayı belli şartlarla sınırlandırmıştır. Buna göre müşriklere karşı yapılan savaşın temel sebebi, ne onların inkâr ve küfürleridir ne de kendilerine zorla İslam'ı kabul ettirmektir. Aksine müşriklerin inananlara uyguladıkları baskı, zulüm ve eziyetlerdir. Dolayısıyla Müslümanlar, inanç ve düşüncelerin açıklanması, anlatılması ve yaşanmasına engel olan bu tür baskı ve zulümlere son vermek, kendilerine karşı düzenlenen saldırılar karşısında kendilerini korumak ve savunmak için müşriklere karşı savaşmışlardır.

Buna ilave olarak Mâtürîdî, et-Tevbe 9/6. ayetine işaret ederek Allah-u Teâlâ'nın müşriklerin Kur'an'ı işitip onun muhtevasına vakıf oluncaya kadar İslâm ülkesinde girmesine müsaade ettiğine de dikkat çekmiştir. Ona göre Allah-u Teâlâ'nın bu müsaadesi onların Müslümanlar arasında yaşamalarına

68 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. I, s. 375, 377; III, 379-380; VI, 215-216; XIII, 388.

69 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. II, ss. 322-323; VI, 260; IX, 383.

imkân vermektedir. Bu durum karşısında onlar, Müslümanların davranışlarını, hüküm ve kararlarını görüp inceleyerek gerçeği anlamış olacaklardır. Yani kendilerine böyle bir imkân sunulmasının nedeni, Müslüman toplumunun düzenini bizzat müşahede etmek suretiyle müşriklerin iman etmeye yatkın hale gelerek ruh dünyalarının İslâm'a evet diyecek duruma gelmesi içindir.⁷⁰ Ancak burada o, müşriklerin İslâm toplumunda buldukları süre içinde şirk ve küfür inançlarını izhar etmemeleri yani inançlarını propaganda yapmamaları şartını koyar. Yani şirk ve küfür şeklinde açık bir yalanlamada bulunmadıkları sürece müşriklerin hakkı ve gerçeği anlamaları için Müslümanların arasında yaşamalarına müsaade etmiştir. Bu durumda Mâtürîdî, müşriklere din ve inanma özgürlüğü tanımakta, fakat kalplerindeki bu inançlarını ifade etme ve eyleme dönüştürme özgürlüğü tanımamaktadır. Ona göre et-Tevbe 9/5, 36, 123. ayetlerde “müşriklere karşı savaşın” şeklinde geçen ifadeler kendileriyle kalplerinde sakladıkları küfür ve şirk inançlarından dolayı değil de bu inançlarını açıkça izhar ettikleri için yani dile getirdikleri için savaşılar, şeklinde anlaşılmalıdır.⁷¹

Mâtürîdî et-Tevbe 9/123. ayetini de bu bağlamda yorumlayarak konuyu biraz daha detaylı ele alır. Ona göre bu ayette müşriklerin “necis/pis” oldukları haber verilerek bu yıldan (Hicrî 9. yıl) sonra Mescid-i Harama girmeleri yasaklanmıştır. Mâtürîdî, söz konusu bu yasağın Mescid-i Haram'ın kendisi için geçerli olmadığını yani girilmesi yasak edilen yerin zahiri anlamda Mescid-i Haram'ın olmadığını belirtir. Ona göre burada yasak edilen şey, müşriklerin Allah'tan başka şeylere (putlara) ibadet gayesi ile oraya hac için gelmeleridir. Diğer bir ifadeyle onların küfür ve şirkten ibaret olan inançlarını Mescid-i Haram'da eyleme dökmeye çalışmalarıdır.⁷² Bu noktada o, müşriklerin bu gayeleri dışında ticaret, alış veriş ve hizmet gayesi gibi başka amaçlarla bu beldeye girebileceğini belirtir.

Zira ona göre ayette Mescid-i Haram, hac ibadetinden kinaye olarak zikredilmiştir. Mâtürîdî, bu görüşünü temellendirmek için Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından hac mevsiminde Mekke'ye gönderildiği ve orada müşriklerin bir daha Kâbe'yi çıplak olarak tavaf etmemeleri ve o yıldan sonra (Hicrî 9. yıl) bir daha bir müşrikin Kâbe'yi haccetmemesi için ilan yaptığına dair uygulamasını delil olarak gösterir. Yine bununla ilgili

70 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 491 ; a. mlf., *Te'vilât*, c. VI, s. 295.

71 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 492.

72 Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. VI, s. 324.

olarak Hz. Peygamber'in "Bu yıldan sonra müşrikler bir daha Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar, ancak erkek veya kadın köle bu yasaktan istisna edilmiştir. Bazı rivayetlerde de "Ancak zimmet ehlinde herhangi bir kişi bu yasaktan istisna edilmiştir" şeklinde gelen sözünü delil getirerek, erkek ve kadın kölelerin, zimmlilerin bu yasağın dışında tutulduğunu, onların hizmet gayesi ile Mescid-i Haram'a girebileceklerini ifade etmektedir. Ayrıca meselenin insani ve toplumsal boyutuna da değinerek, şayet insanlar hac gayesi dışında, Mescid'e ve Mekke'ye yaklaşmaktan men edilirlse İslâm'ı duyamayacaklarını, hakkı işitemeyeceklerine dikkat çeker. Dolayısıyla ona göre insanların bu beldeye girmelerine müsaade edildiği takdirde onlar, İslâm'ı ve Müslümanları daha yakından tanıma imkânı elde etmiş olacaklar ve belki de bu sayede Müslüman olacaklardır. Bu bağlamda o, Ebu Hanîfe'nin kâfirlerin mescide girmesinde bir beis olmadığına dair görüşüne dikkat çeker ve "Şayet inkârcı kimse iman etmek için Allah'ın kelâmını duymak ister ve bundan men edilirse durum ne olur!" şeklinde gelen sözlerini naklederek onun bu konudaki görüşüne katılır.⁷³

Mâtürîdî, Müslüman toplumunda yaşayan Ehl-i Kitaba hem inanma, hem inancını ifade etme hem de bu inançlarını uygulama hürriyeti tanırken, aynı hürriyeti müşriklere tanımamıştır. Onlara sunduğu din hürriyetini sadece inanma hürriyeti ile sınırlandırmıştır. Görüldüğü üzere Mâtürîdî, müşriklere karşı Ehl-i Kitaba kıyasla daha sert bir tutum sergilemiş, kendilerine tanınan hakları oldukça sınırlı tutmuştur.

Onun müşriklere karşı böyle bir tavır sergilemesinin en önemli sebebi, muhtemel şirkin Allah'a karşı işlenmiş olan günahların en büyüğü olmasıdır. Zira ona göre, Allah'a şirk koşmak kibir ve inadın en üst aşaması olup çeşitli ayetlerde⁷⁴ de ifade edildiği üzere affedilmeyecek en büyük günahdır. Bunun cezası da ebedi olarak cehennemde kalmaktır.⁷⁵ Mâtürîdî'nin bu şekilde düşünmesinde Hz. Peygamber'den gelen haberler ile Hz. Ebu Bekr'in ridde savaşları esnasında sergilediği tutumun etkili olduğu söylenebilir. Çünkü o, konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in aynı hadisinin üç farklı varyantını nakleder ve görüşlerini de bunlar çerçevesinde şekillendirir. Bu hadislerin anlamları şöyledir: (1) "Ben insanlar ile 'Allah birdir ve ondan başka ilah yoktur' deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim bunu söylerse

73 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 326.

74 en-Nisâ, 4/48, 116; Lokmân, 31/13.

75 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. III, s. 257; V, 274; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 469.

malını ve canını benden korumuş olur. Ancak İslâm'ın hakkı hariçtir. Onun hesabı Allah'a aittir." (2) "İnsanlar, Allah'tan başka ilah olmadığını ve benim de O'nun elçisi olduğumu söyleyinceye kadar, onlarla savaşmakla emrolundum, eğer bunu söylerlerse malını ve canını benden korumuş olur." (2) Ben, insanlar Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim de Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik edip, namazlarını kılıp zekâtlarını verinceye kadar onlar ile savaşmakla emrolundum. İşte bunu yaptıklarında, canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar."⁷⁶

Mâtürîdî'ye göre birinci rivayet Allah'ın birliğini kabul etmeyen müşrikler hakkındadır. Şayet onlar Allah'ın birliğini kabul ederlerse kendileriyle savaşılmaz. İkinci rivayet ise Allah'ın birliğini kabul edip peygamberlerini kabul etmeyenler hakkındadır. Eğer bunlar risalete iman ederlerse onlarla da savaşmaktan vazgeçilir. Üçüncü rivayet ise Allah'ın varlığını kabul edip O'nun peygamberine (Hz. Muhammed'e) iman ettikleri halde Kur'an'ın hükümlerini inkâr edenler hakkındadır. Bu hükümleri kabul ederlerse kendileriyle savaşmaktan vazgeçilir.⁷⁷ Mâtürîdî, bu üç rivayeti genel itibariyle Arap Müşrikleri ile Müslüman olduklarını söyledikleri halde Kur'an'ın (Zekâtın ve namazın farzı gibi) hükümlerini inkâr eden münafıklar ve dinden dönen mürtetler bağlamında yorumlamıştır. Hz. Ebu Bekir'in ridde savaşlarında sergilemiş olduğu tutumunu da buna örnek göstermiştir.⁷⁸ Buradan anlaşılıyor ki Mâtürîdî, münafıklığı, namaz ve zekat gibi Kur'an'ın temel hükümlerini inkar ederek dinden çıkmayı (irtidat) savaş sebebi olarak değerlendirmiştir. Buradan hareketle o, Arap müşrikleri ve mürtetlerin dışında kalan Mecûsîler ile Ehl-i Kitabı bu rivayetlerin dışında tutmuş, kendilerine -cizye ödeme şartıyla- inançlarını özgürce yaşayabilme imkânı sunmuştur.

76 Zikredilen hadisin çeşitli varyantları ve tahlili için bk. Keleş, "Savaşmakla Emrolundum Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi", ÇÜİFD, 4 (2), ss. 33-60; a. mlf., "Cihâd-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslâm'ın Yayılışı", *Cahiliyye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, ss. 249-280. Ebetteki hadis usulü kriterlerine göre bir rivayetin birden fazla varyantları olabilir. Söz konusu bu varyantlardan hangisinin sıhhat ölçülerine göre uygun olduğunun tespiti hadis usulcülerinin işidir. Hadislerin sıhhati konusunda da ele alınacak en temel mesele ise sahih hadistir ve bunun sıhhatinin tespitidir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Veli Aba, *Hatip el-Bağdâdî'nin Hadis Usulü Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, ss. 240-248.

77 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. IX, s. 384.

78 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, ss. 291-293; c. VIII, ss. 198-200.

6. Mâtürîdî'ye göre İslam dışı din mensuplarına karşı güzel mücadele edilmesini öğütleyen ayetler, kılıç ayetleriyle nesh edilmemiştir.

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili temas ettiği bir diğer konu da klasik nesh mekanizmasının devreye sokulmak suretiyle, İslam dışı din mensuplarına karşı hoşgörüyü, müsamahayı ve güzel mücadele edilmesini öğütleyen ayetlerin⁷⁹ işlevselliklerine son verilmesidir. Ayrıca kılıç ayetleri gerekçe gösterilerek İslam'ın onlara karşı savaşı teşvik eden bir din haline getirilmesi ve böylece İslam'ın savaş dini gibi algılanmasına sebep olunmasıdır.⁸⁰

Mâtürîdî, konuyla ilgili ayetleri tefsir ederken bu meseleye temas etmiş, bazı müfessirlerin kılıç ayetlerinden⁸¹ hareketle özellikle Ehl-i Kitaba karşı güzel mücadeleden ya da hoşgörüden bahseden ayetlerin nesh edildiğine dair görüşlerini nakletmiştir. Mâtürîdî'nin konuya ilişkin görüşleri ilgili ayetlere getirdiği yorumlardan hareketle tespit edebilmeye çalışılacaktır.

Müfessirler arasında hangi ayetlerin kılıç ayeti olduğu hususunda ihtilaf vardır. Kimine göre et-Tevbe 9/5. ayet, kimine göre et-Tevbe 9/38. ayet, kimine göre de her iki ayet kılıç ayeti olarak tanımlamışlardır. Diğer taraftan kılıç ayetlerinin bunlardan çok daha fazla olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Bunlara göre de et-Tevbe 9/5, 29, 36, 73, 38, el-Enfâl 8/39 ve Hucurât 49/9. ayetleri seyf ayetlerindedir.⁸² Çoğu müfessire göre et-Tevbe 9/5. ayet müşriklere karşı barış ve güzel muameleden bahseden ayetleri nesh etmiştir.⁸³

Bir diğer ifadeyle Müslümanların dışındaki diğer din mensuplarına karşı hoşgörü ve müsamaha ile davranmayı, affetmeyi ve sevgiyle yaklaşmayı tavsiye eden tüm ayetlerin hükmünü ortadan kaldırmıştır.⁸⁴

79 bk. el-Bakara, 2/256; Âl-i İmrân, 3/64; el-Mâide, 5/5; el-Enfâl, 8/61; Yûnus, 10/108; el-Hicr, 15/94; en-Nahl, 16/82, 125; el-Furkân, 25/63.

80 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk ve diğerleri, "Kur'an Verilerine göre Ötekinin Konumu", İslâm ve Öteki, Edit.: C. Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s. 186-194.

81 bk. el-Bakara, 190-193, 217, 244; en-Nisâ, 4/76, 84, 90; el-Mâide 5/33; et-Tevbe, 9/5, 13, 29, 36, 41, 11, 123; el-Hacc, 22/39; Muhammed, 47/4, 35.

82 İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, c. II, s. 446; X, 148; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 146; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, c. V, ss. 138-139; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, tahk.: İbrahim Şemseddin, Beyrut 2011, c. III, s. 31; X, 161.

83 Taberi, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, c. IV, s. 546; c. XI, ss. 348-349; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, c. II, s. 446; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, c. VII, s. 15; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Ekin Yay., İstanbul 1997, c. VII, ss. 278-279; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1998, c. IV, s. 30

84 Ebü'l-Leys Nasr b. Ahmedes-Semerhandi, *Bahru'l-Ulûm*, tahk.: Ali Muhammed Muavviz ve diğerleri, *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrût 2006, c. II, s. 34; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, c. III, s. 31; X, 161; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c. IV, s. 30.

Mâtürîdî, bazı müfessirlerin Ehl-i Kitapla güzel mücadele edilmesini öğütleyen el-Ankebût, 29/46. ayetinin et-Tevbe, 9/29. Ayetiyle nesh edildiğini savduklarını belirtir. Onlara göre Ehl-i-Kitap ile mücadeleye (sözlü münakaşaya etmeye) gerek kalmamıştır. Onlar ya Müslüman olacaklar, ya cizye verecek ya da kılıca/savaşa razı olacaklar. Bunun dışında onlarla bir mücadele söz konusu değildir.⁸⁵

Mâtürîdî, bu ayetin nesh olduğu yönündeki görüşleri kabul etmez ve bu görüşte olanları da İslâm'ın delillerini idrak edemeyen cahiller olarak nitelendirir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre bu görüşün aksine Âl-i İmrân 3/64. ve en-Nahl 16/125. ayetlerinde ifade edildiği üzere akla ve insan fitratına, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in metoduna uygun deliller kullanmak suretiyle Ehl-i Kitapla din konusunda güzel mücadele ve tartışma yapılması gerekir. Ancak onların içinde insanlara zulmedenler hariç tutulmalıdır. Çünkü bu kimselerle tartışmak faydadan çok zarar getir.⁸⁶ Dolayısıyla Mâtürîdî, İslâm'ı tebliğde temel ilke olarak farklı din mensuplarıyla dinî konularda tartışmayı ve güzel mücadele etmeyi gerekli görmüş, bu bağlamda Ehl-i Kitaba karşı iyi davranılmasını; onlara karşı akla ve mantığa uygun hikmet ve burhanlarla (şüpheyi gideren açık ve kesin delillerle) tartışarak mücadele edilmesini tavsiye etmiştir. Bununla birlikte Mâtürîdî, Ehl-i Kitabın hepsini anlayış açısından bir görmemiştir. Gerçeği kabul etmeme konusunda aralarında inatçılık eden ve kibirlenenler olabileceğini, böylesi bir tutum içinde olanlar ile fikrî tartışmaya girilmemesi gerektiğinin altını çizmiştir. Bu anlamda Mâtürîdî, onların tamamını aynı kefeye koymamış, aksine içlerinde insaf sahibi, inat ve kibirden uzak, anlayışlı kimselerin olabileceğine dikkat çekmiştir. Dinî tebliğde muhatap alınması ve kendileriyle güzel mücadele edilmesi gerekenlerin de bu kimselerin olacağını söylemiştir.⁸⁷ Mâtürîdî, bu görüşünü el-Ankebût 29/46. ayetiyle temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre ayette Ehl-i Kitapla güzel mücadele edilmesi emredilmiş, içlerinde zalim olanlar bundan müstesna edilmiştir. Çünkü zalim olanlar inat ve kibir ehlidirler. Bunlarla tartışmaya girilse bile onlar asla iman etmeyeceklerdir. Bu nedenle onlarla mücadeleye girilmemelidir. Bununla birlikte Ehl-i Kitabın içinde insaf sahibi, inat ve kibirden uzak, delilleri

85 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XI, s. 130.

86 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XI, ss. 129-130.

87 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XI, ss. 129-130; c. XIV, s. 154.

kabul edip iman etmeye meyilli kimseler de vardır. Bu kimselerle güzel mücadele edilmeli ve tartışılmalıdır.⁸⁸

Mâtürîdî'ye göre el-En'am, 6/91. ayette de bu konuya dikkat çekilmiş, Ehl-i Kitabın olumsuz davranışlarından Hz. Peygamber'in sorumlu olmadığı, onun görevinin sadece Allah'ın emirlerini tebliğ etmek olduğu, bu görevini yerine getirirken inatçılık edip kibirlenenleri ikna etmeye çalışarak vakit geçirmemesi gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca el-Mâide 5/13. ayetinde de ifade edildiği üzere Hz. Peygamber'in, söz konusu bu kimselere gerçeği kabul etmeleri için gerekli delil ve burhanları sunmuş olmakla görevini yerini getirmiştir. Bundan sonra onların inanıp inanmaması hususunda Hz. Peygamber sorumlu değildir. Bu nedenle mezkûr ayette kendisinden Ehl-i Kitaptan inatçılık edenleri kendi halleri üzerine bırakması; akıl ve insaf sahibi olan kimseleri ise dinî tebliğde ihmal etmeyip, tevhid dinine davet etmesi istenmiştir.⁸⁹

Bu açıklamalara göre inkâr edenleri İslâm'a davet ederken, Hz. Peygamber'in yöntemlerine başvurmalı, inanma hususunda kendilerine hüccet ve deliller sunulsa bile kibirlerinden dolayı bunları kabul etmeyip inatçılık eden kimselerle meşgul olarak zaman kaybetmemelidir. Zira bu faydadan çok zarar getirecektir. Bunun yerine inanma ihtimali olan akıl ve insaf sahibi kimselerle muhatap alınmalı, onlara İslâm'ın güzel ve üstün özellikleri delil ve burhanlara başvurarak anlatılmalıdır.

Güzel mücadele edilmesine yönelik ayetlerin kılıç ayetleriyle nesh edilmediğine dikkat çeken Mâtürîdî, bu görüşün aksini savunanların görüşlerine yer vererek eleştiriler yöneltir. Bu bağlamda o, "Dinde zorlama yoktur..."⁹⁰ ayetinin de Hz. Peygamber'in: "İnsanlar Allah'tan başka ilah yoktur, deyinmeye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Bunu dedikleri zaman mallarını ve canlarını benden korumuş olurlar..."⁹¹ hadisiyle nesh

88 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XI, s. 129.

89 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. V, s. 141.

90 el- Bakara, 2/256.

91 Buharî, *es-Sahih*, İman 17; Müslim, *es-Sahih*, İman 32-36.

olduğuna dair görüşleri nakleder.⁹² Mâtürîdî bu görüşe katılmaz. Çünkü ona göre burada el-Hac 22/78. ayetinde de ifade edildiği üzere doğru ile yanlışın, İslâm ile küfür birbirinden ayrıldığı belirtilmiştir. Buna göre hakk ile batıl belli olduktan sonda kimseye dinde zorlanama yapılamaz.⁹³

92 Müfessirler bu ayetin nesh olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Konuyla ilgili ileri sürülen farklı görüşler için bk. Taberi, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, c. IV, s. 546 vd.; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, c. II, s. 446; Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nâsiruddin el-Beydâvî, *Envârut-Tenzîl ve Esrârut-Te'vil*, tahk.: Muhammed Subhi ve diğerleri, Dâru'r-Reşid, Beyrut2000, c. I, s. 219; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 146; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. VII, s. 15; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el- Kurtubi, *el-Câmi liahkâmi'l-Kur'an*, tahk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2006, c. IV, s. 280). Mâtürîdî, *Te'vilât*'ta söz konusu ayeti tefsir ederken kendisinden önce ve kendi dönemindeki İslâm âlimlerinin bu ayet çerçevesinde din özgürlüğü ya da dinde zorlama olamayacağı ile ilgili yorumlarını toparlar mahiyette beş farklı görüş nakleder. Onun vermiş olduğu bilgilere göre bu görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz:

(1) Birinci görüşe göre, bu ayet Mecûsiler ile Ehl-i Kitaptan Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgilidir. Zikredilen bu din mensuplarından sadece cizye kabul edilir ve kendilerine din konusunda yani İslâm'a girme konusunda zorlama yapılamaz. Bu görüşte olanlara göre Arap müşriklerinden cizye kabul edilmez. Bu nedenle onların İslâm'ı kabul etme veya kılıç dışında (savaşmaktan) başka bir seçenekleri yoktur. Onlar ya Müslüman olacaklar ya da öldürüleceklerdir. Bu görüşü destekler mahiyette Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in Münzir b. Fûlan'a göndermiş olduğu mektupta "Araplara gelince onlardan İslâm veya kılıç (savaş) dışında bir şey kabul edilmez. Ehli Kitap ve Mecûsilere gelince onlardan cizyeyi kabul edim yorum" şeklinde yazdığını ayrıca Fetih, 48/16. ayetinin de buna işaret ettiğini belirtir.

(2) İkinci görüşü göre, Hiçbir din zorlamayla kabul edilmez. Kaldı ki zorlamayla kabul edilse bile o, iman olmaz. Çünkü doğruluk yanlışlıktan ayrılmıştır. Yani Allah'a iman (rüşd) küfürden (ğayy) ayrılmış, bu durum herkese de açıkça beyan edilmiştir. Buna göre din, zorlama ve baskıyla değil açık seçik olduğu için kabul edilir.

(3) Üçüncü görüşe göre, İslâm'dan sonra Müslümanlara, İslâm'ın emir ve yasaklarına uyulması için zor kullanılamaz. Zira Allah-u Teâlâ, bu itaati müminlerin kalplerine sevdirmiştir. Bu şu anlama gelmektedir; daha önceki kavimlere bir takım zorluk ve sıkıntılar verilmişti. Fakat bu zorlukları Allah Teâlâ, bu ümmetin üzerinden hafifleterek kaldırmıştır. Nitekim Bakara 286. ile A'râf 157. ayetleri buna işaret etmektedir. İşte geçmiş ümmetlere ağır olan yükümlülükler bu ümmete hafifletildiği için din konusunda bunlar zorlama ile karşılaşmazlar.

(4) Dördüncü görüşe gelince; bu görüşte olanlar söz konusu ayetin Hz. Peygamber'in "İnsanlar Allah'tan başka ilah yoktur sözünü söyleyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum..." sözüyle nesh edildiğini belirtirler. Buna göre Ehl-i kitap-müşrik ayrımı yapılmaksızın, Müslüman olmayan kimseler İslâm'ı kabul etmeye zorlanabilirler.

(5) Son görüşe göre; söz konusu ayet süt emzirilmek üzere Yahudilere verilen Ensar çocukları hakkında inmiştir. Ensarın çocuklarını Yahudiler emziriyordu. İslâm gelince ensar topluluğu Müslüman olmuştu. Fakat Yahudilerin yanında kalan bu çocukların bir kısmı babalarının eski dinlerinde kalmaya devam etmişlerdi. Bu durum karşısında çocukların babaları onları İslâm'ı kabul etmeye zorlamak istemişlerdi. İşte bu olay karşısında söz konusu ayet inmiştir. (Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 159-160.) Söz konusu bu görüşlerin değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bk. Halil Altuntaş, *İslâm'da Din Hürriyetinin Temelleri*, DİB Yay., Ankara 2001, s. 29-72.

93 Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. II, s. 160.

Yûnus, 10/108. ayetini de bu bağlamda değerlendiren Mâtürîdî'ye göre, bu ayet de savaş ayetleri ile nesh olunmamıştır. Çünkü ayette Hz. Peygamber'in görevine işaret edilmiş, kendisine inanmayanların zorla doğru yola getirmek gibi bir görevi olmadığına, onun görevinin sadece tebliğ olduğuna dikkat çekilmiştir.⁹⁴

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili yer verdiği bir diğer ayette el-Hicr 15/94. ayettir. Mâtürîdî bu ayetin iddia edildiği şekilde savaş ayetleriyle nesh edilmediğini ifade ettikten sonra söz konusu ayet ile bazı özel durum ve zamanlarda amel edilebileceğini söyler. Böylece o, ayetin hükmünün indiği zaman dilimindeki birtakım siyasî ve sosyal şartlar dikkate alınarak özel bir toplum ve olay için uygulama alanının olabileceğine, dolayısıyla zamana ve şartlara göre ayetin hükmünün farklılık arz edeceğine dikkatimizi çeker.⁹⁵

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili ayrıntılı olarak temas ettiği bir diğer ayet ise "Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de barışa yanaş ve Allah'a tevekkül et, çünkü O işitendir, bilendir"⁹⁶ mealindeki ayettir. Mâtürîdî, bu ayetin et-Tevbe 9/29. Ayetiyle nesh edildiğine dair Hasan Basri'nin görüşünü nakleder. Bunun dışında bazılarına göre et-Tevbe 9/36. ayetiyle; bazılarına göre de Muhammed 47/35. ayetiyle nesh edildiğine dair görüşlere de yer verir. Bu görüşleri naklettikten sonra Mâtürîdî, söz konusu ayetin nesh edildiğine dair kesin bir bilginin olmadığına işaret ederek ayette bahsedilen durumu, savaş esnasında takip edilecek stratejik bir konu olarak değerlendirir. Ona göre burada vurgulanmak istenen temel husus, düşmanla savaş veya barış yapılmasında kararın imama/lidere bırakılmasıdır. Savaş esnasında Müslümanlara liderlik yapacak olan kişi, Müslümanların menfaatini göz önünde bulundurarak düşmanla barış yapma ya da savaşa devam etmede muhayyer olmalıdır. Yani lider kişi Müslümanların lehine olduğuna kanaat getirirse ise onlarla barış yapar. Fakat barışı Müslümanların aleyhine olacağına dair bir endişeden dolayı uygun bulmazsa, savaşa devam eder.⁹⁷

Mâtürîdî'ye göre Yûnus 10/108. ayetinin de iddia edildiği üzere savaş ayetleri ile nesh edildiği görüşüne de katılmaz. Çünkü ona göre Hz. Peygamber'in görevi Kur'an'da işaret edildiği⁹⁸ üzere sadece tebliğ etmektir.

94 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VII, ss. 122-123.

95 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VIII, s. 65.

96 el-Enfâl, 8/61.

97 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 256-257. Ayrıca bk. a. mlf., *Te'vîlât*, c. XIII, 386; Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 218.

98 İlgili ayetler için bk. el-En'âm, 6/52, en-Nûr, 24/54; eş-Şû'râ, 42/48.

Yani insanları inanmaya zorlamak değil, Allah'ın mesajlarını insanlara açıklamaktır. İşte bu nedenle ayette kendisine inanmayanların koruyucusu olmadığı bildirilmiştir.⁹⁹ Ona göre el-Ğâşiye 88/21-22 ayetini de bu bağlamda yorumlamak gerekir. Mâtürîdî, bazı müfessirlerin bu ayetin et-Tevbe 9/29. ayeti ile nesh edildiğine, çünkü Hz. Peygamber'e Ehl-i Kitaba karşı savaşmaya, onları esir etmeye ve onlardan cizye almaya izin verdiğiğine, bu nedenle onlara zorlama yapabileceğine dair görüşlerini nakleder. Ancak bu görüşleri doğru bulmaz. Çünkü Allah-u Teâlâ, bu ayette Hz. Peygamber'den inkâr edenleri hakir görmemesi ve kendisine yaptıkları olumsuz tavırlarından dolayı da onlara hemen karşılık vermemesi gerektiğini, onları cezalandırma işinin Allah'a ait olduğunu, bu nedenle kendilerine Allah'ın nimetlerini ve peygamberlerini yalanlayanların nasıl helak edildiğini hatırlatmasını istemiştir. Bu nedenle Mâtürîdî, zikredilen ayetin et-Tevbe suresiyle nesh edilmediğini, dolayısıyla, inkâr eden ve yüz çevirenlere karşı zorlama yapılamayacağını söyler.¹⁰⁰

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüş beyan ettiği bir diğer ayet de "Onların söylediklerine sabret ve onlardan güzellikle ayrıl."¹⁰¹ mealindeki ayettir. Ona göre iddia edildiği üzere bu ayet kılış ayetleriyle nesh edilmemiştir. Çünkü ayette geçen "Onlardan güzellikle ayrıl" ifadesinde Hz. Peygamber için kendisine reva görülen eziyetlere misliyle karşılık verme yasağı vardır. Bu nedenle Hz. Peygamber'in inanmayanlar tarafından kendisine yapılan eziyetlere karşılık vermesi ve onlardan intikam alması için kendisine savaşma izni verilmemiştir. Çünkü onlarla savaşmanın sebebi intikam almak değil, Allah'ın dinine yardım etmektir.¹⁰²

Sonuç

Mâtürîdî, kılıç ve savaş ile ilgili ayetleri tarihi bağlamda değerlendirmek gerektiğine dikkat çekmiş, bu tür ayetlerle bazı özel durum ve zamanlarda amel edilebileceğini söylemiştir. Böylece o, söz konusu ayetlerin hükmünün indiği zaman dilimindeki birtakım siyasî ve sosyal şartlar dikkate alınarak özel bir toplum ve olay için uygulama alanının olabileceğine, dolayısıyla zamana ve şartlara göre hükümlerinin farklılık arz edebileceğine dikkatimizi çekmiştir.

99 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. V, s. 169; c. VII, ss.122-123.

100 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XVII, ss. 184-185.

101 el-Müzzemmil, 73/10.

102 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. XVI, s. 208.

Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in savaşlarını saldırı ya da intikam almak için değil, Müslümanlara yönelik saldırılara karşı koyma ve savunma amacıyla yapıldığını belirtmiştir. Bu bakımdan ona göre Müslümanlar, kâfirlere karşı inançlarından dolayı değil kendilerini savunmak için savaşmaya mecbur kalmışlardır.

Diğer taraftan ona göre, kâfirlere karşı yapılan/yapılacak olan savaşın sebebi ne onların inkârları ve inançsızlıkları ne de Müslümanların dünyevî çıkar ve menfaat elde etmeleridir. Savaşı meşru kılan sebep ya karşı tarafın Müslümanlara karşı saldırması ya inananların maruz kaldığı baskı ve zulümler ya da insanların inançlarını özgürce yaşamalarına engel olunmasıdır. Bu bakımdan Mâtürîdî'ye göre Müslümanlara kendileri ve diğer din mensuplarının inançlarını açıklama, anlatma ve yaşama hususunda özgür ve rahat bir ortam sağlamak, bunu engellemeye yönelik baskı, zulüm ve işkenceleri ortadan kaldırmak, fitne ve fesadın önünü alarak huzur ve güvenliği sağlamak için müşriklere karşı savaşma izni verilmiştir. Buna göre savaşın sebebi, müşriklerin inkârları değil insanlara inançları sebebiyle uyguladıkları baskı ve zulümleridir.

Mâtürîdî, savaşın asıl hedefleri arasında karşı tarafın ebedî kurtuluşunu sağlamak olduğunu, bu nedenle kâfirlerle savaşmadan önce kendilerinin akli delillerle ikna edilmeye çalışılması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre bu süreçte insanların delilleri düşünmekten ve kabul etmekten engellenmesi ya da İslam'ı tercih eden insanlara baskı ve zulüm yapılması durumunda, kâfirlere karşı savaşma meşruiyet kazanır.

Mâtürîdî, "Fitne ortadan kalkıncaya kadar ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın" mealindeki ayeti ise kâfirlerle Müslüman oluncaya kadar savaşılması gerektiği şeklinde yorumlamıştır. Ancak ona göre burada kastedilen kâfirler, Ehl-i Kitap ya da diğer din mensupları (Mecûsîler, Sâbiîler vs.) değil, Allah'a şirk koşan Arap müşrikleridir. Zira zikredilen ayetlerde geçen "fitne" kavramı, "Allah'a şirk koşmayı" ifade eder. Savaşın amacı şirki ortadan kaldırmak olduğu için müşriklerle yeryüzünde şirk ya da şirkten kaynaklanan fitne ve sıkıntılar ortadan kalkıncaya kadar savaşılır.

Mâtürîdî, Müşriklere iman etmeleri dışında savaşmaktan başka bir yol tanınamış izlemine verse de gerek onlarla gerekse diğer kâfirlerle savaşmanın meşru olabilmesi için bazı şartların gerçekleşmesi gerektiğini söylemiştir. Nitekim ona göre Allah Teâlâ, Müslümanlara kendilerini korumak, inançlarını özgürce yaşayabilmek, din ve imanın önündeki baskı, işkence

ve zulüm gibi engelleri kaldırarak, kendileri dışındaki insanların da rahatça inanıp inandıklarını yaşayabilecekleri bir ortamı sağlamak için, kendilerine düşmanlık edip engel olan müşriklere karşı aynı ile mukabele edilmesi şartıyla savaşıma izni vermiştir.

Mâtürîdî “Ben insanlar ile ‘Allah birdir ve ondan başka ilah yoktur’, deninceye kadar savaşmakla emrolundum...” şeklindeki rivayetleri genel itibariyle Arap müşrikleri ile Müslüman olduklarını söyledikleri halde Kur’an’ın hükümlerini inkâr eden münafıklar ve dinden dönenler (mürtedler) bağlamında yorumlamıştır. Bu iki grubun dışında kalan Mecûsîler ile Ehl-i Kitap bu rivayetlerin dışında değerlendirmiş, kendilerine -cizye ödeme şartıyla- inançlarını özgürce yaşayabilme imkânı sunmuştur.

Mâtürîdî’ye göre kendilerinden cizye alınan Ehl-i Kitap, İslâm topraklarında dinî inanç ve yaşantılarında serbest kalabilirler. Bu kimselerle güzel mücadele yapılarak onları İslâm’a davet etmek gerekir. Fakat o, aynı tutumu Arap müşriklerine sergilememiş, kendilerinden cizye kabul edilemeyeceğini belirtmiş, kurtuluşlarının tek yolu olarak İslâm’ı kabul etmek olduğunu aksi takdirde kendileri ile savaşarak mücadele edileceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte şirke dayalı inançlarını propaganda etmemek ve açıkça dile getirmemek şartıyla gerçeği görüp anlayabilmeleri için müşriklerin İslâm topraklarına girmelerine müsaade edilebileceğini de dikkat çekmiştir. Böylece Mâtürîdî, müşriklere inanma hürriyeti tanımış, fakat bu inançlarını eyleme dökme ya da açıkça dile getirme imkânı sunmamıştır.

Buradan da anlaşıldığı üzere Mâtürîdî, İslâm toplumunda yaşayan Ehl-i Kitap, Mecûsîler ve Sâbiîler gibi dini topluluklara hem inanma, hem inancını ifade etme hem de bu inançlarını uygulama hürriyeti tanırken, aynı hürriyeti Arap müşriklere tanımamıştır. Onlara tanımış olduğu din hürriyetini sadece inanma hürriyeti ile sınırlandırmıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî, müşriklere karşı daha sert bir tutum sergilemiş, kendilerine tanınan hakları oldukça sınırlı tutmuştur. Onun müşriklere karşı böyle bir tavır sergilemesinin en önemli sebebi, muhtemel şirkin Allah’a karşı işlenmiş olan günahların en büyüğü olmasıdır.

Mâtürîdî, Gayr-i Müslimlere karşı delil ve burhanlar ile ve hoşgörüyle güzel mücadele edilmesini öğütleyen ayetlerin kılıç ayetleriyle nesh edildiğine ilişkin iddiaların geçersiz olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede o, kılıç ayetleri ile hoşgörüyü ifade eden ayetleri farklı bağlamlarda değerlendirmiş, bazı durum ve şartlarda kılıç ayetleriyle bazen de hoşgörü ayetleriyle amel

edilebileceğine, bu nedenle söz konusu ayetlerin nesh edilmediğine dikkat çekmiştir.

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili bu yaklaşımı din ve inanç hürriyeti açısından ele alındığında büyük önem taşımaktadır. Zira özellikle son zamanlarda Ortadoğu'da şiddet yanlısı faaliyet gösteren Taliban, El-Kaide, İŞİD gibi radikal İslâmî gruplar, kılıç ayetlerinin anlamlarını çarpıtıp terör eylemlerine gerekçe göstererek masum insanların canına kıymakta ve bu eylemlerini de din adına yaptıklarını iddia etmektedirler. Onların bu tutumları İslam'ın terörü, şiddeti ve savaşı teşvik eden bir dinmiş gibi algılanmasında ve özellikle Batı'da "İslâmî Terör" gibi tabirlerin kullanılarak İslam ile terörün yan yana zikredilmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle Mâtürîdî'nin hoşgörü ve güzel mücadeleyi teşvik eden ayetler ile kılıç ayetlerinin doğru ve sağlıklı bir şekilde nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin bu yaklaşımı günümüzde din adına yapılan terör ve şiddet eylemlerinin önlenmesi ve İslam'ın barış dini olduğunun ortaya konması bakımından büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Aba, Veli, *Hatip el-Bağdâdî'nin Hadis Usulü Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013.
- Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Çağrı Yay., İstanbul 1990.
- Altuntaş, Halil, *İslâm'da Din Hürriyetinin Temelleri*, DİB Yay., Ankara 2001.
- Ammâra, Muhammed, *Laîklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, çev.: Ahmet Karababa ve diğerleri, Endülüs Yay., İstanbul 1991.
- Ateş, Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1998.
- Bebek, Adil, *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, Rağbet Yay., İstanbul, 1998.
- Beydâvî**, Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nâsiruddin el-, *Envârut-Tenzîl ve Esrârut-Te'vil*, tahk.: Muhammed ve diğerleri, Dâru'r-Reşid, Beyrut 2000.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Savaş Kavramı*, çev.: Cemal Karaağaçlı, Fikir Yay., İstanbul 1985.
- Fadlallah, M. Hüseyin, *İslâm ve Kuuvetin Mantiği*, çev.: Vahdettin İnce, Yöneliş Yay., İstanbul 1997.
- Fahredden er-Râzî, A. Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut 1981.
- Goldziher, Ignaz, *el-Akîdeve's-Şerîafi'l-İslâm*, Kahire 1959.
- Haddûrî, Macid, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, çev.: Fethi Gedikli, Yöneliş Yay., İstanbul 1999.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev.: Hamdi Aktaş, Beyan Yay., İstanbul 2007.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidaîmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, tahk.: Mustafa Seyyid Muhammed ve diğerleri, Kahire 2000.
- İbn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, New York 2003.

- Derveze, İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Ekin Yay., İstanbul 1997.
- Kapar, Ali, Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti, İlim Yay., İstanbul 1987.
- Keleş, Ahmed "Savaşmakla Emrolundum Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi", ÇÜİFD, Adana 2004, c. 4, Sayı: 2, ss. 33-60.
-, "Cihâd-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslâm'ın Yayılışı", *Cahiliyye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, Fecr Yay., Ankara 2007, ss. 249-280.
- Kurtubi, Ebû Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-, *el-Câmi lihâkâmi'l-Kur'an*, tahk.: A. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2006.
- Lewis, Bernard, İslam'ın Siyasal Dili, çev.: Fatih Taşar, Rey Yay., Kayseri 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev.: Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2009.
- *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Edit.: Bekir Topaloğlu, Daru'l-Mîzân, İstanbul 2004- 2010.
- Peters, Rudolph, İslam ve Sömürgecilik, Modern Zamanlarda Cihad Öğretisi, çev.: Süleyman Gündüz, İstanbul 1989.
- Pike, Royston, "Jihad", *Encyclopaedia of Religion and Religions*, London 1951.
- Önal, Recep, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, Emin Yay., Bursa 2013.
- Mustafa Öztürk ve diğerleri, "Kur'an Verilerine göre Ötekinin Konumu", İslâm ve Öteki, Edit.: C. Sadık Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, ss. 163-216.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Menâr*, tahk.: İ. Şemseddin, Beyrut 2011.
- Semerkandi, Ebü'l-Leys Nasr b. Ahmed, *Tefsiru's-Semerkandi: Bahru'l-Ulûm*, tahk.: A. Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2006.
- Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-, *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Merkezu'l-Buhus, Kahire 2001.
- Yaman, Ahmet, İslam Devletler Hukukunda Savaş, Beyan Yay., İstanbul 1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, tahk.: Halîl Memûn, Dâru'l-Marife, Beyrut 2002.

İBN TEYMIYYE'NİN SELEFİ KELÂMI: TARİHSEL VE YAPISAL BİR ANALİZ

Erkan KURT*

Özet:

Kelamın, hususen cedelci yapıda icra edilen kelamın reddedilmesi, selefi geleneğin asli bir unsuru olarak bilinir. Mezhepler tarihinin modern literatüründe sıkça rastladığımız bu genel kabul kimi zaman bir indirgeme hatası, kimi zaman da bir kavram kargaşası olmalıdır. Çünkü itikad sahasında konuşmak, tartışmak, yorum yapmak anlamında kelam söz konusu gelenek içinde baştan beri nisbeten uygulanmış, nihayet İbn Teymiyye'nin şahsında tamamen benimsenmiştir. İbn Teymiyye'nin selefi kelamı, mufassal tahlil ve münakaşa üzere icra edilmesi bakımından Eş'arî kelamına benzer, ne var ki ilk dönem selefi literatürü gibi meseleci yapıda olduğundan sistematik değildir. İbn Teymiyye'nin sünî-selefi bir kelamcı sayılabileceğini savunan bu makale, onun geliştirdiği kelamın temel yapısını irdelemekte, tarihî kökenini ve âkıbetini sorgulamaktadır.

Anahtar kelimeler: İbn Teymiyye, Selefiyye, ehl-i hadis, selefi kelam

Ibn Taymiyya's Traditionalist Kalam: A Historical and Structural Analysis

Abstract:

Although rejection of dialectical theology is generally claimed to be essential to the salafi tradition, theology or kalam in the sense of discussing creedal matters was practiced to some extent in the same tradition from the very beginning and finally fully adopted by Ibn Taymiyya, the founder of the so-called late Salafiyya. His traditionalist kalam resembles the Ash'arite theology in that both welcome elaborate analysis and disputation, but the former lacks systematic structure as it emulates the disorganized topical fashion of the early Salafi literature. Arguing that Ibn Taymiyya can be considered a Sunni scholar of *kalam* or a *Salafi mutakallim*, this paper examines the structure of his theological enterprise and investigates its historical roots as well as its fate.

Key words: Ibn Taymiyya, Salafiyya, ahl al-hadith, salafi theology

Giriş

Mezhepler tarihinin modern literatüründe yaygın biçimde Ehl-i hadis (veya Ashâbü'l-hadis) ekolüne ve bu ekolün oluşturduğu selefi geleneğe mutlak bir kelam-karşıtlığı nisbet edilir.¹ Doğrusu Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) ba-

* Yrd. Doç. Dr. Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. erkankurt1976@gmail.com

1 Mesela İzmirli İsmail Hakkı "cumhûr-u Hanâbile" diye andığı Ehl-i hadisin kelamla meşgul olmadığını, ehl-i bid'atı Kitap, sünnet ve akvâl-i selef ile reddettiğini söyler (Yeni İlm-i Kelâm, haz.: Sabri Hizmetli, Umran, Ankara 1981, s. 66). Benzer şekilde Talât Koçyiğit hadisçilerin kelamcılarla hiçbir zaman münakaşa ve münazara suretinde mücadele etmediğini, kelamcıların sanatı olan cidâle asla bulaşmadığını belirtir (Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1989, s. 253).

şını çektiği Ehl-i hadisin bilhassa Mu'tezile'nin temsil ettiği spekülâtif cedelci kelamı esastan reddettiği vâki olup bu babda hadis imamlarından sayısız söz nakledilmiştir.² O kadar ki, Ehl-i hadisten birçoğu, itikad sahasında konuşmak, tartışmak, yorum yapmak anlamında kelamı cinsen reddetmiş, telif ettikleri itikad kitaplarında hemen sadece hadis ve haber nakline yer vermiştir.³ Ne var ki aynı selefi geleneğe mensup diğer birçok âlim, aşağıda görüleceği üzere, ehl-i bid'ate karşı reddiye kitapları kaleme almış, muhalif tarafla münakaşa etmiş, dil ve mantığa dayalı izahlar geliştirmiş, kısaca bir tür kelam yapmıştır. Dahası, İbn Kuteybe'den (ö. 276/889) İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) birçok selefi müellif Mu'tezile veya Eş'ariyye'den etkilenmiş, geleneksel kelamî yöntem ve terimleri kısmen benimsemiştir.

Ehl-i hadis içinden kelama meyleden zümrenin oluşturduğu damar İbn Teymiyye'nin itikadî çalışmalarını beslemiş, onun tıpkı Mu'tezile ve Eş'ariyye'de olduğu gibi tartışmacı ve hatta bir ölçüde spekülâtif tarzda teoloji yapmasının önünü açmıştır. Kısaca ilk dönem Selefiyye'sinin kısmî ve basit kelamı İbn Teymiyye'nin elinde karmaşık ve mufassal bir hal almıştır.⁴ Bu itibarla İbn Teymiyye'nin Mu'tezile ve Eş'ariyye'yi hedef alan eleştirilerini yegâne veri kabul ederek—böylece selefi geleneğin daima kelam karşıtı olduğu şeklindeki toptancı söylemi sürdürerek—onu mutlak bir kelam muhalifi konumunda tarif ve takdim etmek hatalıdır, yanıltıcıdır. Oysa bu yanılığın İbn Teymiyye üzerine yapılan modern çalışmalarda sıkça rastlanan bir kusura dönüşmüş gibidir.⁵ Öyle ki onun itikad konulu tahlil ve münakaşalarının vasıfça kelam ilmine dahil edilebileceğini veya edilmesi gerektiğini farkedenden

2 Herevî'nin (ö. 481/1089) *Zemmül-kelâm ve ehlihi* (Dârü'l-fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1994) adlı antolojik eserinin büyük kısmı bu nakillerden oluşur. Bunlar arasında Şâfiî'ye (ö. 204/820) nisbet edilen "Kelamla kuşanıp da iflah olmuş kimse yoktur," sözü meşhurdur (age, s. 250).

3 Mesela İbn Mende'nin (ö. 395/1005) *Kitâbü'l-îmân* (Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985) ve *Kitâbü't-tevhîd* (Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, Medine 1994) adlı hacimli eserlerinde müellife ait hemen hiçbir kelam bulunmaz. Aynı dönemden Lâlekâî'nin (ö. 418/1027) *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (Riyad, ts.) adlı eserinde mukaddime dışında neredeyse hiçbir tahlil ve izaha rastlanmaz.

4 Bk. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM, İstanbul 2008, ss. 59-63.

5 Örneğin Nurcholish Madjid doktora çalışmasında İbn Teymiyye'nin kelama karşı tutumunu Şâfiî'ninkine eşitler ve kelamı bid'at bir teşebbüs olarak mahkum ettiğini belirtir (*Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam*, basılmamış doktora tezi, University of Chicago, 1984, s. 124-6). Jon Hoover ise İbn Teymiyye'nin geleneksel kelam karşısında savunmacı-tartışmacı ve rasyonel karakterde bir teoloji ortaya koyduğunu tespit eder fakat bu karakterin geleneksel kelamınki ile tamamen uyuştuğunu farketmez (*Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Brill, Leiden ve Boston 2007, s. 19 vd).

araştırmacıların sayısı birkaçı geçmez.⁶ Onu sünnî-selefî bir mütekellim kabul eden ve itikadî eselerini bu açıdan değerlendiren ise—görebildiğimiz kadarıyla—hiç yoktur.⁷

Aşağıda İbn Teymiyye'nin “itikad sahasında konuşmak, tartışmak, yorum yapmak” anlamında kelamı ikiye ayırıp birine “makbul” diğerine “merdud” dediğini, kendine ait itikadî tahlil ve münakaşaları makbul kelama dahil ettiğini göreceğiz. Bu durum İbn Teymiyye'yi sünnî-selefî bir mütekellim saymamızı, onu kendi ifadesiyle “Ehl-i hadisin kelamcıları” arasına katmamızı haklı kılan sebeplerden sadece biridir. Asıl sebep ise, onun itikadî tahlil ve münakaşalarını cinsin “kelam” dışında hiçbir ilmî forma dahil etmenin mümkün olmadığıdır. Bu yüzden ki, aşağıda görüleceği üzere, İbn Teymiyye itikad sahasındaki ilmî teşebbüsüne başka bir ünvan takdir etmemiş, cins olarak kelamın meşruiyetini savunmuştur.

Bu makale İbn Teymiyye'nin “selefî kelam” adına münasip bir teoloji geliştirdiğini ortaya koymaktan başka, söz konusu selefî kelamı tarihsel ve yapısal açıdan irdelemekte, ayrıca İbn Teymiyye'den sonra neden fazlaca ge-

6 Bu nadir araştırmacılardan Muhammed H. Herras, İbn Teymiyye'nin kelam ve felsefe eleştirisini ele aldığı kitabında, onun ana kelamî meseleleri selefî usulle irdelediğini, böylece kelam ilmine yeni bir unsur kattığını söyler (*Bâ'isü'l-nahdati'l-İslâmiyye İbn Teymiyye es-Selefî: Nakduhu li-mesâliki'l-mütekellimîn ve'l-felâsife fi'l-ilâhiyyât*, el-Matbaatü'l-Yûsufiyye, Tanta 1952, s. 194). *Mantiku İbn Teymiyye ve menhecühü'l-fikrî* (el-Mektebü'l-İslâmî, 1979) adlı eserinde Muhammed H. Zeyn de hemen aynı yorumda bulunur (s. 273). İbn Teymiyye'nin ilmî yöntemini ve kelam eleştirisini derinlemesine araştıran M. Sait Özervarlı ise onun Kur'an ve sünnete dayalı bir kelamı meşru hatta gerekli gördüğünü tespit eder (age, ss. 71-72; a.mlf, “İbn Teymiyye” [İtikadî Görüşleri], *DİA*, XX, 407-8).

7 M. Ebu Zehre “selefî fakih” şeklinde andığı İbn Teymiyye'nin ilm-i kelama ait konularda “tekellüm” ettiğini (yani konuştuğunu) söyler (*İbn Teymiyye: Hayâtuhu ve asruhu, ârâuhu ve fikhuhu*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1991, s. 8); ne var ki bu ona “mütekellim” demekten çok uzaktır. Batılı araştırmacıların onu “teolog” ünvanıyla anması da böyledir. İbn Teymiyye uzmanı Henri Laoust onu “Hanbelî teolog” şeklinde anar fakat kelam yaptığına dair imada bile bulunmaz (“İbn Taymiyya”, *EP*, E. J. Brill, Leiden 1986, III, 951-5). Aynı durum Elliott A. Bazzano için de geçerlidir (“İbn Taymiyya, Radical Polymath, Part 2: Intellectual Contributions”, *Religion Compass*, 2015, c. 9, sayı 4, s. 122). Ajhar A. Hakim ise onu İslam felsefî geleneği içine yerleştirir, felsefî sisteminin anahatlarını çizmeye çalışır (“The Forgotten Rational Thinking in the Hanbalite Thought with Special Reference to Ibn Taymiyya”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2014, c. 14, s. 137 vd). Doğrusu, geleneksel felsefeye karşı mücadele etmesine rağmen rasyonel tarzından ötürü İbn Teymiyye'yi “filozof” diye tarif eden modern araştırmacıların daha güçlü gerekçelerle ona “kelamcı” denebileceğini farketmemesi ilginçtir (İbn Teymiyye'ye filozof denmesine dair ayrıca bk. Anke von Kügelgen, “The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle for and against Reason”, *Islamic Theology, Philosophy, and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz ve Georges Tamer, De Gruyter, Berlin ve Boston 2013, s. 283-4).

lişmeyip nihayet tükendiğini aydınlatmaya çalışmaktadır.⁸ Öne sürdüğümüz tez şudur: İtikadî eserlerinde İbn Teymiyye naslara yoğunca atıf yapması ve daima meseleci kalması bakımından Ehl-i hadis geleneğini sürdürmüştür; fakat aynı zamanda geleneksel kelamın cedelciliğini büyük ölçüde benimseyip kelamî ve felsefî istilahları kullanmış, son derece mufassal bir kelama imza atmıştır. Sünnî kelam geleneğinin üçüncü kolu sayılabilecek bu selefi kelam, ne var ki, İbn Teymiyye'den sonra sayısı birkaçı aşmayan takipçisinin elinde sistemleşme ve disipline edilme fırsatı bulamadan, modern selefliğin kelam karşıtlığından nasibini almış ve âdeta ölüme terkedilmiştir.

1. Ehl-i Hadiste Kelama Temayül

İnanç üzerinde münakaşa etmeyi meşru görmeyen çoğu selef âlimi hicrî ikinci asra doğru patlak veren itikadî tartışmalardan hassaten kaçınmış, inanç sahasında konuşmamayı tercih etmiştir.⁹ Bu tercihi yansıtan mânidar bir örnekte, tâbiîn dönemi hadis imamlarından Yûnus b. Ubeyd (ö. 139/756) kader üzerine münakaşa eden taraflardan söz açılınca, "Günahları onları yeterince endişelendirseydi kaderi tartışmazlardı," demiştir.¹⁰ Ne var ki bu pasif-protesto tavrı, inanç sahasında gerçeğin açıklanması ve savunulması gibi kaçınılmaz bir sorumluluk yüzünden sürdürülemez hâle gelecekti. Şehristânî (ö. 548/1153) ilk dönem hadis ulemasının suskunluğunu bozmasını şöyle anlatır:

Ashâbü'l-hadisın selefi, Mu'tezile'nin kelam ilmine dalıp sünnete muhalefet ettiğini, Ümeyye ve Abbasî ümerâsından bazılarının onlara destek verdiğini görünce, Ehl-i sünnet mezhebinin müteşabih ayetler ve Resûlullah'ın hadisleri konusundaki tutumunu ortaya koymaya teşebbüs etti.¹¹

Bu cümleyi tercüme edersek, Ehl-i hadis, Mu'tezile'nin spekülâtif-tartışmacı kelamını esastan reddettiği aynı anda bir tür kelam yapmaya mecbur kalmıştır. Söz konusu mecburiyeti resmeden bir vaka şöyledir: Ahmed b. Hanbel, Mu'tezile kelamcılarına karşı reddiye risaleleri kaleme alan Abbâs el-Hamedânî'ye, "Allah'tan kork, kendini bu işe verme," diye nasihat eder,

8 Önceki üç dipnotta atıf yapılan çalışmalarda İbn Teymiyye'nin itikadî görüşleri, ilmî metot ve üslubu çeşitli ölçülerde incelenmiş olsa da onun kelamcılığı, geliştirdiği selefi kelamın yapısı ve tarihî konumu müstakil bir çalışmaya konu edilmemiştir.

9 Bk. İbn Batta, *el-İbâne an şer'ati'l-firkati'n-nâciye ve mücânebeti'l-firaki'l-mezmûme*, neşr.: Rıza b. Na'sân Mu'tî, Dârü'r-Râye, Riyad 1988, c. 2, s. 522 vd.

10 Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1974, c. 3, s. 21.

11 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, neşr.: Abdülazîz Muhammed Vekîl, Müessesetü'l-Halebî, Kahire 1968), c. 1, s. 103.

“Bu kitaplarda fayda görmüyorum, hepsi bid’attır.” Buna mukabil Hamedânî, “Allah beni affetsin,” der, “Fakat onlar kelim edip dururken kimse onları reddetmiyor; bu da beni kederlendiriyor, sabredemiyorum.”¹² Âşikâr ki, Hamedânî gibi itikad sahasında kelâm etmeye koyulan hadis âlimlerinin gerekçesi, bid’atlere karşı aktif rol alma zaruretiydi. Böylece, bid’atı ilmen reddetmenin dinî bir vecibe olduğu kanaati Ehl-i hadis arasında güç kazandı. Ezcümle, Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) Cehmî ve Mu’tezilî görüşleri reddeden eserler yazmanın meşruiyetini beyan sadedinde, ilim sahibi bir müslümanın bâtil bir kelâmın yayıldığı bir belde bulunup da bu kelâmı nakzetmemesinin helal olmadığını söylemiştir.¹³

Ehl-i hadisten Dârimî gibi düşünöenler, musannef tarzı itikad kitaplarında bile muhalif tarafla tartışmaya girmekten kaçınmamıştır. Örneğin Buhârî (ö. 256/870) halk-ı Kur’an bahsine ayırdığı kitabında tilavetin gayr-ı mahluk olduğunu savunan hadisçilerle münakaşa eder.¹⁴ İbn Huzeyme (ö. 311/924) ilahî sıfatlara dair derlediği musannefinde Mu’tezile’nin Ehl-i hadisi teşbihle itham etmesine karşı çıkar, cedel yapar.¹⁵ Âcurrî (ö. 360/970) geniş hacimli musannefinde tartışmaya yer verir, mesela Mu’tezile ile şöyle münakaşa eder:

[...] Eğer bu Kaderiyye’den biri itiraz eder de, “Başına her ne iyilik gelirse Allah’tan, her ne kötülük gelirse nefsendendir,” [Nisa 4/79] ayetini hatalı yorumlar, kötülüğün insanın kendinden olup Allah’ın kaza ve takdirinden olmadığını öne sürerse, ona şöyle denir: Ey cahil, bu ayetin kendisine nazil olduğu kişi [Peygamber] onun te’vilini senden daha iyi bilir. [...] Eğer ayetin gerçek te’vilini anlasaydın onu itirazına delil tutmazdın; çünkü bilirdin ki bu ayet senin lehine değil aleyhine hüccettir. Eğer “nasıl” derse, ona şöyle denir: [...] Ey cahil, düşün ki Allah, “Rahmetimizi istediğimiz kimseye eriştiririz,” [Yûsuf 12/56] dediği gibi, “İsteseydik günahlarından ötürü onları musibete uğrattırdık,” [A’raf 7/100] diyor. [...]¹⁶

12 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, tahk.: Ömer Abdüsselam Tedmürî, Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut 1991, c. 18, s. 90-1.

13 Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Merâsî (Akâidü's-selef içinde)*, neşr.: Alî Sâmi en-Neşşâr, Ammâr et-Talibî, Münşeâtü'l-Maârif, İskenderiye 1971, s. 459.

14 Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd (Akâidü's-selef içinde)*, neşr.: Alî Sâmi Neşşâr, Ammâr Talibî, Münşeâtü'l-Maârif, İskenderiye 1971, ss. 199-201.

15 İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, neşr.: Muhammed Halîl Herrâs, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, ss. 22-27.

16 Âcurrî, *Kitâbü's-şerî'a*, neşr.: Muhammed b. Hasan İsmail, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, ss. 208-209.

Geleneksel kalamî cedel formundaki bu pasaj kelamın “itikad sahasında konuşmak, tartışmak, yorum yapmak” şeklindeki tarifine uyar; kalam adı altında icra edilmemiş olması, hatta güya “kelama karşı” sevk edilmiş olması bu hükmü değiştirmez. Ehl-i hadisin bu kabil kelamının daha belirgin örneklerine reddiye kitaplarında rastlarız. Mesela Ebû Ubeyd (ö. 224/838) *Kitâbü'l-îmân* adlı risalesinde imanın hem söz hem amel olduğunu—kendi ifadesiyle—Kitap, sünnet, akvâl-i selef, Arap dili ve sahih düşünce temelinde ispat ve izaha çalışır.¹⁷ Bu çaba içinde muhalif tarafla tartışmaya girer; mesela, günahın imana zarar verdiğini savunurken mukadder itirazlara cevap verir.¹⁸ Ehl-i hadisin diğer mümtaz bir siması İbn Kuteybe (ö. 276/889) Mu'tezile'nin şahsında kalamı tenkit ederken, münazaranın eskiden nefis terbiyesi için yapıldığını fakat artık münazır tarafların istitaat, tevellüd, tafra, araz, cevher gibi şeyleri tartışıp keyfince konuştuğunu söyler.¹⁹ Ama aynı eserde kendisi muhalif tarafla tartışmaktan, bir tür kalam yapmaktan kendini alamaz. İlahî sıfatlar konusunda Mu'tezile'ye karşı ettiği bir münakaşa şöyledir:

Diyorlar ki: Biz “Allah halîmdir” der, “hilmi var” demeyiz; “kadirdir” der, “kudreti var” demeyiz; “âlimdir” der, “ilmi var” demeyiz. Bu kimseler sanki insanların ittifakla “affını dilerim” veya “hilmiyle affeder, kudretiyle cezalandırır” şeklinde konuştuğunu bilmiyor! “Kadîr” kudret sahibi, “afv” af sahibi, “celîl” celal sahibi, “alîm” ilim sahibi demektir. Eğer bunların mecaz olduğunu öne sürüyorlarsa, onlara sorarız: “Allah seni bağışlasın, affetsin” sözüne ne diyorsunuz, mecaz mı hakikat mi? Eğer “mecazdır” derlerse, bu, Allah'ın hakikaten kimseyi bağışlamadığı, affetmediği anlamına gelir ki bunu kastetmeye asla cüret edemezler. Yok eğer “hakikattir” derlerse, o zaman kökte bulunan şey [“ğafera” ve “afâ” fiillerinin gerçek mânası] masdar [“mağfirat” ve “afv” sıfatları] için de gerekli olur.²⁰

Bu tartışma metni, diğer birçoğu gibi, “kelama karşı kalam” denebilecek tarihî olguyu ispat ediyor; yani Mu'tezile'nin spekülâtif tartışmacı kelamına karşı Ehl-i hadisin daha yalın ve kitabî kelamını. Yine de Ehl-i hadis ilkece kalamdan uzak durduğunu söyleyecektir. Bunun âşikâr sebebi kelamın adının kötüye çıkmış olmasıdır. Öyle ki, Cehmî ve Mu'tezilî kalam âdeta kelamın cin-

17 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-îmân*, neşr.: Muhammed Nâsırüddîn Elbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 29, 49.

18 ae, ss. 40-41.

19 İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe (Akâidü's-selef içinde)*, neşr.: Alî Sâmi Neşşâr, Ammâr Talibî, Münşeatü'l-Maârif, İskenderiye 1971, s. 224.

20 ae, ss. 232-233.

siyle, yani itikad sahasında konuşmak, tartışmak ve yorum yapmanın kendisiyle özdeşleşmişti. Bu yüzden Ehl-i hadis bid'at ehline karşı yaptığı kelamı bu isimle anmamış, fakat ona başka bir isim de vermemiştir. Örneğin Dârimî, Cehmiyye ve Mu'tezile'ye karşı yazdığı reddiye kitaplarında cedel ve münakaşaya sıkça yer vermiş, nasları dil ve mantığa atıfla yorumlamış, böylece cinsen kelam yapmış olduğu halde, bu ilmî faaliyetini hiçbir yerde kelam nâmıyla anmamış, aksine bu ismi sadece muhalif tarafın faaliyetine münasip görmüştür.²¹

Ehl-i hadis nezdinde kelam isminin bir miktar müspet mâna kazanması için Eş'ariyye'nin güçlenip Mu'tezile'nin inkıraza geçtiği beşinci asrı beklemek gerekecekti. Bu yeni dönemde Ehl-i hadisin kelama temayülünün en bariz tezahürü Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) itikadî çalışmalarıdır. Onun *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* adlı eseri, tertibinden ıstılahlarına, kelamî unsurlarla doludur.²² Ferrâ tıpkı bir Eş'arî kelamcısı gibi itikad sahasında nazarı vacip görüp taklidi yerer, Kitap ve sünnetin yanında akli hüccet görür.²³ İlahiyyâta ait aşağıdaki faslı dönemin Eş'arî metinlerinden ayırd etmek güçtür:

Kaderiyye, Berâhime, Seneviyye, ehl-i tenasüh ve diğer bid'at taifelerinin [görüşünün] hilafına, yüce Allah'ın herhangi bir şeyi bir gaye veya sebep için yapması mümkün değildir. Bunun delili şudur ki, garaz ve illetler, sadece kendisine fayda ve zarar dokunabilen ve böylece muhtaç olabilen kimse hakkında mümkündür. Kadîm teâlâ li-nefsihi ganîdir, bunlardan hiçbiri Onun hakkında mümkün değildir. Çünkü eğer bunlar Onun hakkında mümkün olsaydı, Onun hudûsuna delalet ederdi. Çünkü bunlar hudûs belirtisidir.²⁴

Eş'arî kelamının bu açık tesiri İbnü'l-Cevzî'de (ö. 597/1201) daha belirgindir. *Def'u şübehi't-teşbîh* adlı kitabında Ehl-i hadisten "lafızcı" olanları—hatta Ferrâ'yı bile—şiddetle eleştirmiş, "mücessime" dediği bu zümreyle münakaşa etmiştir.²⁵ Uluv ve istivâ bahsinde ortaya koyduğu spekülâten tenzih söylemi İbnü'l-Cevzî'nin şahsında Ehl-i hadisin kelama ne derece meylettiğini gösterir:

21 Bk. Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye (Akâidü's-selef* içinde), neşr.: Alî Sâmi Neşşâr, Ammâr Talibî, Münşeatü'l-Maârif, İskenderiye 1971, s. 258-263, 280, 334-335; a.mlf, *er-Red ale'l-Merisî*, s. 359-361, 398, 401, 408, 416.

22 Örneğin hudûs delili ve terimlerini kullanması hakkında bk. s. 34-36. Müellif ayrıca kitaba "ehl-i kelâma ait ibârelerin tefsiri" başlıklı bir lugat eklemiştir (s. 278 vd).

23 ae, s. 21, 26.

24 ae, s. 148.

25 İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübehi't-teşbîh bi ekeffi't-tenzih*, neşr.: Hasan Sekkaf, Dârü'l-İmam en-Nevevî, Amman 1992, s. 97-102, 106-107, 113 vd.

[...] Eğer “cihetin nefyi [Allah’ın] vücudunu muhal kılar” diye itiraz edilirse şöyle cevap veririz: Söz konusu mevcut [Allah] şayet ittisal ve infisali kabul etseydi sözünüz doğru olurdu; ama bunları kabul etmediğine göre, [vücuduna] aykırı sanılan mekansızlığı muhal değildir. Eğer “siz bizden anlaşılmasın” denirse şöyle deriz: Eğer anlamaktan kastınız tahayyül ve tasavvur ise Yaradan bundan berîdir; zira ancak rengi ve miktarı bulunan bir cisim hissedilip tahayyül ve tasavvur edilebilir. Hayal görülür şeylere göre şekillenir; bu yüzden kişi ancak gördüğü şeye göre kurgular; kurgu duyunun bir neticesidir. Yok eğer [“anlaşılmasın” sözüyle] “aklen bilinemez” demek istiyorsanız, [mekandan münezzehe oluşun] aklen sabit olduğunu kanıtlamıştık; akıl ise delilin gereğini kabule mecburdur. [...]²⁶

Buraya kadarki incelememiz şunu göstermiş olmalı ki, Ehl-i hadisten bazıları “itikad sahasında konuşmak, tartışmak, yorum yapmak” anlamında kelamı cinsen reddetmiş ve ondan mutlak surette kaçınmışsa bile, aynı geleneğe mensup diğer birçok âlim söz konusu tanıma uyacak biçimde teoloji yapmıştır. Bu ilmî teşebbüs “selefî kelam” dediğimiz olgunun ilk safhasını oluşturur.²⁷ Bu safhada selefî kelam Mu’tezile, Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye’nin spekülâtif ve karmaşık kelamına nazaran daha kitabî ve yalındır.²⁸ Ayrıca tamamen meseleci olup gelişmiş bir sistem ve disiplinden yoksundur. Daha çok Bağdat merkezinde etkin olmuş bu zayıf selefî kelam hareketi sekizinci asra doğru İbn Teymiyye’nin güçlü ve mufassal kelamına kaynaklık etmiştir.

2. İbn Teymiyye’nin Kelamî Teşebbüsü

Bir Hanbelî fakihi olan İbn Teymiyye itikadî duruşunu açıkça Ehl-i hadise nisbet eder.²⁹ Ona göre Ehl-i hadisin dinî anlayışı ümmetin en hayırlı kısmını

26 ae, s. 137-139.

27 Krş M. Sait Özervanlı, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi*, s. 60, 62.

28 Jon Hoover, bizce mübalağa yaparak, ilk döneme ait söz konusu selefî literatürün yapı ve içerik bakımından Mu’tezile ve Eş’ariyye kelamından farklı olmadığını söyler (*Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism*, s. 19).

29 Bk. İbn Teymiyye, *Kitâbü’l-Esmâ’ ve’s-sıfât*, neşr.: Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 1, s. 222.

oluşturan selef-i sâlihînin yoludur.³⁰ Bu itibarla Ehl-i hadis, aralarında kusur edenler bulunsa bile, Kur'an ve sünnete en sadık fırkadır. Söz konusu kusurlar meyanında bir kısım Ehl-i hadis sıhhsiz ve mevzu rivayetleri dinin usûl ve fûrûunda hüccet tutmakta, nasları yeterince anlamayıp onlardan çelişkili hükümler çıkarmaktadır:

Bu ithamlar kuşkusuz hadis ehlinden bazısı hakkında geçerlidir. [...] Hatta bu kimseler sıhhsiz nakil ve kıt anlayış yüzünden ümmetin nice önemli ismini küfre, dalalete, bid'ate ve cehalete nisbet ediyorlar. Bazıları hakta tefrit edip halka gadrediyor. [...] Fakat Ehl-i hadisin diğer fırkalara nisbeti, müslümanların sair milletlere nisbeti gibidir. Şöyle ki [...] müslümanlarda hangi şer varsa, diğer milletlerde daha çoktur; diğer milletlerde hangi hayır varsa, müslümanlarda daha çoktur.³¹

Bu mutedil müdafa İbn Teymiyye'nin Ehl-i hadise hangi keyfiyette mirasçı olduğunu özetler. O bu miras üstünde yoğun bir çalışma yürütmüş, İzmirli'nin deyimiyle, ilk dönem selefliğinin icmalî söylemini mufassal bir söyleme dönüştürmüştür.³² Bu tafsil içinde İbn Teymiyye geleneksel kelam, felsefe ve tasavvufta sünnete muhalif gördüğü hemen bütün unsurlara karşı kapsamlı bir tashih çabası gütmüştür. Ne var ki onun usûlü'd-din alanındaki eserleri sistemli telif ürünleri olmayıp hemen bütünüyle meselecî yapıdadır ve tertipten yoksundur.³³ Söz konusu telif karakteri kendinden önceki selefi literatürün yapısıyla aynı olup yine onun gibi redcidir, yani asıl hedefi muhalif düşüncenin reddi ve iptalidir. Doğrusu İbn Teymiyye'nin bütün itikadî eserleri, tıpkı Ehl-i hadise ait olanlar gibi, birer reddiyeden ibarettir.³⁴ *el-'Akîdetü'l-Vâsitiyye* adlı meşhur risalesi, bütün selefi akîde metinleri gibi, ehl-i bid'atin itikadî görüşlerini reddetmek üzere yazılmış olup diğer hacimli çalış-

30 İbn Teymiyye bu yolu "mezhebü's-selef" şeklinde, bazen de "et-tarîku's-selefiyye" (veya "et-tarîkatü's-selefiyye") şeklinde anar. Bk.. *el-Esmâ ve's-sifât*, c. 1, s. 17, 183, II, 21, 23; *Mecmû'u fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye*, neşr.: Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mücemmeu'l-Melik Fahd, Medine 2004, c. 4, s. 144; *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, neşr.: Muhammed Reşad Sâlim, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1991, c. 1, s. 164.

31 *Mecmû'u fetâvâ*, c. 4, ss. 23-25.

32 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 66.

33 İbn Teymiyye çoğu eserini farklı zamanlarda ve hatta birbirinden bağımsız biçimde yazdığı fasılları derlemek suretiyle oluşturmuştur. Bu tarz derlemelere *er-Risâletü't-Tedmüriyye*, *Der'u te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*, *Minhâcü's-sünne*, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye* adlı eserleri misal verilebilir. Müellife ait muhtelif birçok metin ise modern dönemde çeşitli editörlerce derlenmiştir.

34 Krş. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 13.

maları bu risalenin birer açılımı mesabesindedir. Böylece İbn Teymiyye kendi devrinin gündemine ait itikadî konularla ilgilenmiş olsa bile büyük ölçüde önceki dönemin bahisleriyle meşgul olmuştur.

İbn Teymiyye'nin meseleci ve dağınık külliyatı, genel bir tasvire sığdıracak olursak, naslara sıkça atıf yapan, dil ve mantık kurallarını işleten, rivayet ve iktibasa bolca yer veren irticalî tahlil ve münakaşa metinlerinden oluşur. Müellif çoğu zaman önce sahih itikad ve düşünceyi belirtip naslarla istişhad eder ki bu kısma kitabî veya müspet kelimeler demek mümkün.³⁵ Ardından konuya dair ihtilafları dile getirir, söylem ve iddiaları çözümler, tartışır, sünnî saydığı görüşü savunur ve aksini reddeder. Bu kısım ise cedelci ve bir ölçüde spekülâtif bir kelimeler olup külliyatın ana gövdesini oluşturur.³⁶ İbn Teymiyye söz konusu iki-aşamalı kelimeler tarzını şöyle açıklar:

Biz [kitaplarımızda] Allah'ın kelimelerine ilaveten resulünün kelimelerinden istifade edilen şeyleri zikrediyoruz. Bunlar mü'minin doğrudan Allah'ın ve resulünün kelimelerinden çıkardığı hükümler olup asıl maksadı oluşturur. Bu yüzden insanların ihtilaflarını öncelikle dile getirmiyoruz. Onları ancak, Allah'ın ve resulünün kelimelerinden istifade ettiğimiz şeylerin beyanı zımında zikrediyoruz, ta ki anlaşmazlığa sebep olan hususları Allah'a ve resulüne götürmenin daha hayırlı, te'vilce daha güzel, dünya ve âhiret âkibeti açısından daha iyi olduğu anlaşılsın.³⁷

İbn Teymiyye'nin tahlil ve münakaşa ettiği ihtilafların bir kısmı geleneksel itikadî meseleler iken diğer kısmı ilmî metoda ilişkin hususlardır. Mesela had ve kıyas konusunda Aristo mantığına ait dört ilkeyi tenkit ettiği *er-Red ale'l-mantıkiyyîn* adlı eseri kendi deyimiyile "mantıkçılara karşı kelimeler" ettiği bir usûl kitabıdır.³⁸ Yoğun usûl bahisleri içeren diğer eseri ise, "mâkul olmayan nakil aklın gereğince yorumlanır" şeklinde özetlenebilecek kelimeler te'vil prensibini eleştirdiği *Der'u te'âruzî'l-'akl ve'n-nakl* adlı hacimli kitabıdır.³⁹ İbn

35 Kitabî kelimeler veya müspet kelimeler tabirini, spekülâtif karakterli "akılcı kelimeler" tabirine mukabil kullanıyorum. M. Sait Özervarlı, İbn Teymiyye'nin kelimelerini "Kur'anî akılcı teoloji" şeklinde tarif eder ("The Qur'anic Rational Theology of Ibn Taymiyya and his Criticism of the Mutakallimûn", *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport, Shahab Ahmed, Oxford University Press, Karachi 2010, s. 78).

36 İbn Teymiyye'nin külliyatı üzerinde çalışan hemen bütün araştırmacılar onun tartışmacı-çekişmeci üslubuna dikkat çeker (mesela bk. Anke von Kügelgen, age, s. 279).

37 *el-İmân*, el-Mektebül-İslâmî, Beyrut 1996), s. 7.

38 *Kitâbü'r-Red ale'l-mantıkiyyîn*, neşr.: Abdüssamed Şerefüddin el-Kütübî, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 2005, s. 46, 48.

39 Bk. *Der'u te'âruz*, c. 1, s. 4.

Teymiyye'nin metoda dair bu metinlerini geleneksel kelamdaki mebâdi bahislerine kıyaslamak mümkündür. Akıl-nakil ilişkisinde kendi selefî kelamını Mu'tezile veya Eş'ariyye kelamından ayıran esasî şöyle vaz'eder:

İki delilin çeliştiği iddia edildiğinde—bunlar ister iki sem'î [naklî] veya iki aklî delil olsun, isterse biri sem'î diğeri aklî olsun, farketmez—söylenmesi gereken şudur: Bu delillerin ikisi de kat'î veya zannî, yahut biri kat'î diğeri zannîdir. İster ikisi de aklî yahut sem'î olsun, isterse biri aklî diğeri sem'î olsun, iki kat'î delil asla çelişmez. Bu konuda akıl sahipleri nezdinde ittifak vardır. Çünkü kat'î delil medlûlünün sübûtunu zorunlu kılan delildir, delaletinin batıl olması imkansızdır. [...] Şer' [nas] ile akıl birbiriyle çelişirse şer'in öne alınması gerekir. Çünkü akıl şer'in bildirdiği herşeyi tasdik eder, fakat şer' aklın bildirdiği herşeyi tasdik etmez, doğruluğu aklın bildirdiği şeylere dayanmaz.⁴⁰

İster itikadî meseleler isterse usûl bahisleri olsun, İbn Teymiyye'nin selefî kelamını biçimlendiren temel nitelik hiç değişmeyen irticalî üslubudur. Bundan kastettiğimiz, müellifin, serbest konuşan bir hatip yahut serbestçe tartışan bir münazır edasıyla, herhangi bir konu düzenine bağlı kalmaksızın yazmasıdır.⁴¹ Belli bir meseleyi ele alırken sıkça mevzudan kopması, uzun istidratlar yaparak konuyu dağıtması İbn Teymiyye'nin neredeyse istisna tanımaz bir âdetidir.⁴² Bu yüzden çoğu eserinin muhtevasına çerçeve çizmek zordur ve herhalde aynı sebeple kendisi birçok eserine belli bir başlık tayin etmekten kaçınmıştır.⁴³ Dahası, hangi meseleyi hangi kitabında veya kitabın neresinde işlediğini çoğu zaman kendisi de tesbit edemez; hemen daima meseleyi “başka bir yerde” veya “başka yerlerde” ele aldığını söylemek durumunda kalır.⁴⁴ Bu son ifadeden anlaşılacağı üzere külliyatının epey bir kısmı

40 *Der'u te'âruz*, c. 1, s. 79, 138.

41 İbn Teymiyye *er-Risâletü't-tis'iniyye*'nin girişinde kitabı hapisteyken kendisine sorulan suallere cevaben “irticalî biçimde” yazdığını bizzat kendisi belirtir (*et-Tis'iniyye*, neşr.: Muhammed b. İbrahim el-Aclân, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1999, s. 113). Bu kayıt itikadî eserlerinin hemen tamamı hakkında geçerlidir.

42 Mesela bk. *et-Tis'iniyye*, ss. 221-285; *el-İstikâme*, neşr.: Muhammed Reşad Sâlim, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1991, c. 1, s. 70-120; *Minhâcî's-sünneti'n-nebeviyye*, neşr.: Muhammed Reşad Sâlim, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1986, c. 1, s. 148-446; *Kitâbü'n-Nübüvât*, neşr.: Abdülaziz b. Salih et-Tavyan, Edvâü's-selef, Riyad 2000, ss. 245-475.

43 Bk. *el-Fetoâ'l-Hameviyyetü'l-kübrâ*, neşr.: Hamed b. Abdülmuhsin et-Tüveycrî, Dârü's-Suamey'î, Riyad 2004, s. 51.

44 Mesela bk. *el-İmân*, s. 338; *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, s. 556; *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil*, neşr.: Muhammed Reşid Rıza, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, c. 4, s. 118; *et-Tis'iniyye*, s. 213; *Der'u te'âruz*, c. 1, s. 22, 218; *el-Esmâ ve's-sifât*, c. 1, s. 155, c. 2, s. 154; *en-Nübüvât*, s. 264, 713, 916.

mükerrer bahislerden oluşur. *er-Risâletü'd-Tedmüriyye*, *el-Fetvâ'l-Hameviyye*, *el-İstikâme*, *el-Esmâ ve's-sifât*, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye* gibi temel eserlerinde ilahiyyâta ait birçok mesele hemen aynı biçimde defalarca işlenmiş, mesela uluv ve istivâ konusu sadece *el-Esmâ ve's-sifât* kitabında onlarca defa yeniden ele alınmıştır.⁴⁵

İbn Teymiyye'nin irticalî kelamı, deyim yerindeyse adı çıkmış biçimde, "ıtnap" (sözü fazlaca uzatıp ayrıntıya boğma) ile mâluldür.⁴⁶ O kadar ki okurda nice zaman müellifin meseleyi açıklığa kavuşturmak yerine ilmî birikimini izhar etmek için konuştuğu hissi uyanır. Örneğin ilahî kelamın mahiyeti hakkında yazdığı *er-Risâletü't-tis'iniyye* konuyu takip etmeyi imkansız kılan bir itnap üzere bin sayfayı aşar. Oysa aynı mesele Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin mufassal kitaplarında bile bu denli uzunca ele alınmamıştır.⁴⁷ Bu nokta bize İbn Teymiyye'nin Ehl-i hadisi tâkiben mezkur mezhep kalamcılarına yönelttiği "çok konuşma" (kesretü'l-kelâm) ithamını hatırlatıyor. Ona göre Mu'tezile'nin izinden giden müteahhir dönem Eş'ariyye'si bir de Aristo mantığını benimseyince usûlü'd-dinde kesret-i kelama teslim olmuş, böylece "ehl-i kelam" yani "konuşup duran kimseler" ünvanına tam liyakat kesbetmişlerdir.⁴⁸ Oysa kendisinin usûlü'd-dinde sergilediği kesret-i kelam söz konusu liyakati en az Eş'arî kalamcıları kadar kendisi hakkında geçerli kılmış görünmektedir.

İbn Teymiyye tahlil ve münakaşalarının son derece ayrıntılı ve uzun oluşunu "kesret-i kelam" yerine "bast-ı kelam" ile tabir eder. "Sözü açmak, geniş tutmak" anlamında bu tabir İbn Teymiyye'nin kendi çalışmalarına atıf yaparken çok sık kullandığı bir ifadedir.⁴⁹ Mesela Fahreddin er-Râzî'ye nisbet ettiği "usûlü'd-dinde nakille istidlal olmaz" şeklindeki kelamî prensip hakkında "Bu görüşün butlânına dair başka yerde genişçe kelam ettim," diye yazar.⁵⁰ Hatta, nakline göre, kendisine yöneltilen kimi suallerde cevabı geniş tutması bilhassa istenir. Bu hususi talebin aynıyla sual sahiplerine ait olmayıp müel-

45 Mesela bk. *el-Esmâ ve's-sifât*, c. 2, s. 93, 103, 146, 170.

46 Bk. İbrahim b. Muhammed el-Berîkân, *Menhecü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fi takrîri akîdeti't-tevhîd*, Dârü İbni'l-Kayyim ve Dârü İbn Affân, Riyad ve Kahire 2004, c. 1, ss. 34-39.

47 Bkz. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi evvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, neşr.: İbrahim Ebyârî, ed-Dârü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire 1963, c. 7, s. 3-223; Âmidî, *Çâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm*, neşr.: Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire 1971, s. 88-120.

48 *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, s. 73.

49 Bk. *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, s. 556; *et-Tis'iniyye*, s. 213; *Der'u te'âruz*, c. 1, s. 218; *el-Esmâ ve's-sifât*, c. 1, s. 119, 155, c. 2, s. 154; *en-Nübüvvât*, s. 713, 916; *Mecmû'u fetâvâ*, c. 1, s. 312.

50 *Der'u te'âruz*, c. 1, s. 22. Bast-ı kelam tabirini başkaları hakkında, mesela Bâkullânî'nin mucize ve keramete dair mufassal kelamına atfen de kullanır (*en-Nübüvvât*, s. 214).

lifin kendi takdiri olması kuvvetle muhtemeldir; kendinin uzun ve mufassal cevap verme arzusunun yansımasıdır.⁵¹

Bütün bu olgular İbn Teymiyye'nin "itikad sahasında konuşmak, tartışmak, yorum yapmak" anlamında kelâmı cinsen son derece benimsediğini gösterir. Kendine alenen "mütekellim" demese bile yürüttüğü ilmî faaliyete hemen daima "kelâm" adını verir. Mesela "Allah'ın kudretini inkar edenlere karşı birçok yerde genişçe kelâm ettim,"⁵² veya "Benim kelâmımda bid'at yoktur,"⁵³ diye yazar. Bu cümlelerde "kelâm"ı sadece "söz" anlamında kullanmadığını, en basitinden, tahlil ve münakaşalarına geleneksel kelâm örfünde olduğu gibi "el-keîâm fî" veya "el-keîâm alâ" şeklinde atıf yapmasından anlamak mümkündür.⁵⁴ Misalen kitaplarındaki ulûhiyyet bahislerini "el-keîâm fî't-tevhîd ve's-sıfât" şeklinde, nübüvvet bahislerini ise "el-keîâm ale'n-nübüvve" şeklinde anar.⁵⁵ Bu kullanım kelâm ilmine adını veren ıstılahın ta kendisidir. Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin temsil ettiği geleneksel kelama karşı çıktığı halde, itikad sahasında konuşma, tartışma, yorum yapma işine "kelâm"dan daha münasip bir ad bulmanın mümkün olmadığını fiilen itiraf eden yalnız İbn Teymiyye değildir. Ondan kabaca üç asır önce yaşamış İbn Hazm (ö. 456/1064) da geleneksel kelama muhalif olmasına rağmen usûlü'd-din sahasındaki tahlil ve münakaşalarını "el-keîâm fî" ve "el-keîâm alâ" örfünde tasnif etmekten kaçınmamıştır.⁵⁶

İbn Teymiyye'nin, kelâmı cinsen usûlü'd-din ilmi olarak benimsediği, geleneksel kelâmî kategorileri ve terimleri bolca kullanmasından da anlaşılabilir. Mesela "tevhid ve sıfatlar" diye andığı bahisleri birçok zaman kelâmcılar gibi "ilahiyât" şeklinde zikreder.⁵⁷ Hatta aynı bahisleri felsefe örfünü tâki-

51 Bk. *Mecmû'atü'r-resâil*, c. 1, s. 202, c. 4, s. 117; *el-Esmâ ve's-sıfât*, c. 2, s. 5, 406; *el-Fetvâ'l-Hameviyye*, s. 176-177.

52 *Mecmû'u fetâvâ*, c. 8, s. 7.

53 *et-Tis'iniyye*, s. 228.

54 Bk. *et-Tis'iniyye*, s. 213; *Beyânü telbîsî'l-Cehmiyye fî te'sîsi bida'ihimi'l-keîamiyye*, Mücemeu'l-Melik Fahd, Medine 1426, c. 4, s. 4, c. 5, s. 6, c. 6, s. 4, c. 7, s. 6, c. 8, s. 5, 536; *Minhâcü's-sünne*, c. 1, s. 75, c. 3, s. 8; *Der'u te'âruz*, c. 1, s. 78, 194; *er-Red ale'l-mantikiyyîn*, s. 46, 48, 49.

55 *er-Risâletü't-Tedmüriyye: Mücmelü i'tikâdi's-selef*, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1408, s. 5; *en-Nübüvât*, s. 714.

56 Bk. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû'*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1984, s. 18, 43, 90, 92, 108.

57 *Der'u te'âruz*, c. 1, s. 164; *er-Red ale'l-mantikiyyîn*, s. 45; *en-Nübüvât*, s. 643.

ben “ilm-i ilahî” şeklinde andığı bile olur.⁵⁸ Sünnî kelâmın diğer iki kategorisi “nübüvvât” ve “sem’iyyât” terimlerini de rahatça kullanır.⁵⁹ Çünkü ona göre kelâmî terminoloji bizatihi mahzur taşımaz. Selef ve önceki imamlar kelâmcıları yeni ıstılahlar kullandıkları için değil, bu ıstılahlar ile bâtil mânalar kastettikleri için zemmetmiştir.⁶⁰ Meşru olmayan şey kelâmî ıstılahât ile sünnete muhalefet etmektir:

Muhataba onun ıstılah ve dilini kullanarak hitap etmek, ihtiyaç duyulursa ve [kastedilen] mânalar sahih olursa, mekruh değildir; tıpkı Rum, Fars ve Türk gibi yabancılara onların dili ve örfüyle hitap etmek gibi. Bu, ihtiyaç duyulduğu için caiz ve güzeldir. [...] Selef ve imamlar, kelâmı, sırf onun “cevher, araz, cisim” ve benzeri türetilmiş ıstılahları yüzünden kerih görmedi; aksine, bu tabirlerle kastedilen mânalar içinde, edille ve ahkâmı ilgilendirip nehyedilmesi gereken bâtil ve mezmum mânalar olduğu için kerih gördü. [...] Eğer Kitap ve sünnetle sabit sahih mânalar bilinir ve anlayan için bu lafızlarla tabir edilirse—kelâmcıların kastettiği hangi mânaların hakikate muvafık, hangilerinin muhalif olduğunu göstermek bakımından—bunda büyük fayda vardır.⁶¹

Böylece İbn Teymiyye kelâmı cinsen reddetmeyi reddeder.⁶² Meşru çerçevede kelâm yapmak daima mümkün hatta zaruri olduğundan, kendi ifadeyle “makbul kelâm” ile “merdud kelâm” arasında ayırım yapmak gerekir.⁶³ Makbul kelâm Kitap ve sünnete muvafık usûlü’l-din bahsi olup, yine kendi deyimiyle, “güzel” (hasen) ve “doğru” (hak) kelâmdır.⁶⁴ Merdud kelâm ise Kitap ve sünnete muhalif olması bakımından “bâtil”, selefin yermiş olması açısından “mezmum”, sonradan ortaya çıkmış olması itibariyle de “muhtes”

58 *Mecmû’u fetâvâ*, c. 2, s. 1, 95, c. 3, s. 297.

59 *en-Nübüvvât*, s. 613, 619-623, 625, 643; *Mecmû’u fetâvâ*, c. 2, s. 7-9.

60 *Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye*, c. 1, s. 219-222; *Der’u te’âruz*, c. 1, s. 44.

61 *Mecmû’u fetâvâ*, c. 3, ss. 306-308.

62 Alıntı yaptığımız pasaj itikadî konularda kelâm etmenin hükmüne dair bir fetva risalesinde geçmektedir. Jon Hoover, yerinde bir yorumla, “akılcı teolojik tartışmayı tasvip eden” bu metni Eş’arî’nin aynı konudaki *İstihsânü’l-havz fi ‘ilmi’l-keâm* adlı risalesine benzetir (age, s. 20).

63 *et-Tis’îniyye*, s. 1034.

64 *et-Tis’îniyye*, s. 1034; *el-Furkân beyne’l-hak ve’l-bâtil*, neşr.: Hüseyin Yusuf Gazzâl, Dârü İhyâ’i’l-Ulûm, Beyrut 1987, s. 171-172.

kelamdır.⁶⁵ İbn Teymiyye selef imamlarının sadece batıl ve muhdes kelâmı zemmettiğini, yoksa usulü'd-dine ait her türlü bahsin karşısında olmadığını sıkça vurgular.⁶⁶ Mesela Mâlik b. Enes naslara dayanan tevhid ve sıfatlar bahsini değil, bu konudaki bid'atkâr kelâmı reddetmiştir. Yine İbn Huzeyme sadece Cehmiyye'nin bid'atkâr kelâmını dışlamıştır; yoksa eğer usulü'd-din bahsini esastan inkar etmiş olsaydı tevhid konusunda kitap yazmazdı.⁶⁷ İbn Teymiyye, bir adım öteye giderek, itikad sahasında konuşup yorum yapmış hadis âlimlerini "mütekellim" sıfatıyla anar; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve İbn Akîl gibi "Ahmed'in ashâbına mensup" kimseleri "ehl-i hadisin kelâmcıları" veya "ehl-i sünnetin kelâmcıları" arasında sayar.⁶⁸ Hatta ona göre Ehl-i hadis ulema-i ümmet içinde "aklı en kâmil, kıyası en âdil, re'yi en isabetli, kelâmı en sağlam, nazarı en sahih, istidlâli en doğru, cedeli en güçlü" kesimdir.⁶⁹

Akıl, kıyas, re'y, kelâm, nazar, istidlâl, cedel. Bunlar Ehl-i hadisin—en azından nakilci kanadının—Mu'tezile ve hatta Eş'ariyye'yi mahkum ederken hedef aldığı kavramlar değil mi? Ta kendisi. Fakat İbn Teymiyye söz konusu tarihî olguyu makbul kelâm lehine yorumlar: Cins olarak kelâm fitrî bir fiil olduğuna göre selef-i salihîn usulü'd-din sahasında kelâmın cinsini zemmetmiş olamaz. Önceki imamlar Allah'ın emrettiği şeyler arasında bulunan nazar, cedel ve istidlâli mutlak surette reddetmiş değildir.⁷⁰ Fakat "kelâm" lafzı tıpkı "nazar" gibi mücmel olduğundan çoğu kişi zemmedilen kelâm ile zemmi hak etmeyen kelâmın farkını bilmez.⁷¹ Zanneder ki selefin yerdiği kelâmdan maksat mutlak nazar, ihticac ve münazaradır. Hatta "cidal" ayetinin [Nahl 16/125] seyf ayetiyle [Tevbe 9/36] neshedildiğini söyleyenler bile vardır. Halbuki Kur'an kâfirlere karşı münazara ve ihticac ile dolu olup bu ayetler de neshedilmiş değildir.⁷² Tasdik ve taat için yapılan cedel Kur'an'ın emrettiği "cedel-i ahsen" kapsamındadır, farz-ı kifaye hükmündedir.⁷³

65 *Mecmû'atü'r-resâil*, c. 3, s. 441; *el-İmân*, s. 339; *el-İstikâme*, c. 1, s. 3; *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, s. 556; *en-Nübüvvât*, s. 328.

66 *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, s. 556; *el-İmân*, s. 339; *en-Nübüvvât*, s. 274, 615; *et-Tis'îniyye*, s. 984; *Mecmû'u fetâvâ*, c. 3, s. 306; *Beyânü telbîsî'l-Cehmiyye*, c. 1, ss. 219-222.

67 *et-Tis'îniyye*, s. 786, 789.

68 *el-İstikâme*, c. 1, s. 150; *Mecmû'u fetâvâ*, c. 3, s. 190, 348, c. 4, s. 34; *et-Tis'îniyye*, s. 492.

69 *Mecmû'u fetâvâ*, c. 4, s. 9.

70 *el-Furkân beyne'l-hak ve'l-bâtil*, ss. 171-172.

71 *en-Nübüvvât*, s. 290, 615-616.

72 *en-Nübüvvât*, ss. 619-623.

73 *Mecmû'u fetâvâ*, c. 2, s. 45, c. 3, s. 312.

İbn Teymiyye selefin zemm-i kelimasını yanlış anlayanlar ile kimi kastediyor? Şüphe yok ki, Ehl-i hadisten bilâ kayd ü şart kelama karşı çıkanları. Böylece İbn Teymiyye, bir yandan, mirasçı olduğu geleneğin ifratını tadil ederken, diğer yandan, yürüttüğü kelimâ faaliyete meşruiyet kazandırıyor. Bu meşruiyet iddiasını selefi gelenek içinde konumlandırma arzusudur ki onu tekrar-ber-tekrar şu izaha mecbur bırakıyor: Allah nazar ve tefekkürü defaatle emrettiğine göre Ehl-i hadis—hasımlarının öne sürdüğünün aksine—dinî sahada aklî çıkarımı inkar etmiş olamaz; böyle birşey seleften ve önceki imamlardan hiçbirine isnad edilemez. Fakat “kelam, nazar, istidlâl” gibi lafızlar “müşterek” kullanıma sahiptir. Ehl-i hadisin inkar ettiği kısım, ehl-i bid’atin çıkardığı batıl nazar, batıl istidlâl ve batıl kelamdır, yoksa bunların cinsi değil. Benzer şekilde “usûlü’-d-din” lafzı da müşterektir. Ehl-i hadisin inkar ettiği, bilhassa Mu’tezile kelimcılarının çıkardığı fasit usûlü’-d-dindir, yoksa bu isme lâayk sahih usûlü’-d-din değil.⁷⁴ Bu noktada İbn Teymiyye tarihî açıdan aydınlatıcı bir açıklamada bulunur:

Bir topluluk [hususen Mu’tezile] Kitap ve sünnete ve aslında akla da aykırı bid’atkar kelimâ ihdas edip ona akliyyât, usûlü’-d-din ve kelimâ adını verince, bu topluluğun bu alanda bid’atçı ve sapmış olduğunu bilenler [hususen Ehl-i hadis] bu defa aklî hükmün, re’yin, kıyasın, kelimâ ve cedelin cinsinden nefret eder oldu, bu cinsten konuşan herkesin bid’atçı ve ehl-i bâtil olduğuna inandı. Buna mukabil öteki topluluk [kelamcılar] da sünnet, şer’ [nas] ve hadise müntesip olanların çeşitli konularda yanıldığını, aklın açık hükmüne muhalefet ettiğini ve buna sünneti dayanak yaptığını görünce, onlar da usûlü’-d-dinde şer’ ve sünnetle istidlal etmenin cinsinden nefret eder oldular, berikleri haşviyye ve avam diye adlandırdılar. Oysa iki taraf da “şer’, akıl, nakil” dedikleri şeylere doğru ve yanlış birçok şey katmıştır. Böylece, bir taraf şer’ ve sünnet adını verdiği doğru ve yanlış birçok şeyi kabul, akıl adını verdiği doğru ve yanlış birçok şeyi reddetti. Öteki taraf da [tam tersine] akıl adını verdiği doğru ve yanlış birçok şeyi kabul, şer’ adını verdiği doğru ve yanlış birçok şeyi reddetti. Şu halde açıklama ve ayıklama yapmak, izah istemek, böylece hak ile bâtili ayırt etmek lazımdır. Bunun için münzel şer’in ve sünnet-i garrânın getirdiği şeyleri tasdik etmek gerekir, ki gerçek aklî hüküm, doğru kelimâ ve güzel cedel onlardır. Aynı şekilde, şer’ ve sünnete ait olmadığı halde onlara dahil edilen; aklî hüküm dendiği halde batıl, veya doğru kelimâ dendiği halde yalan olan; nihayet en güzel cedel adı verildiği halde ne hakikate ne ilme dayanan şeyleri reddetmek gerekir.⁷⁵

74 *Mecmû’u fetâvâ*, c. 1, s. 306, c. 4, ss. 55-56.

75 *en-Nübüvvât*, ss. 330-332.

İbn Teymiyye bu temyiz görevini bizzat kendisi üstlenmiş; usûlü'd-dini ilgilendiren kelam, felsefe ve tasavvuf söylemlerini tenkide tâbi tutarak top-tancı ve genelleyici hükümlerden kaçınmaya çalışmıştır. Ona göre ilmî saha-da bir şahsın veya zümrenin sırf iyi taraflarını görüp onu sadece övmek nasıl yanlış ise, sırf kötü yanlarını görüp onu sadece yermek de yanlıştır. Mesela Eş'arî'nin sünnete muhalif merdud kelamının yanında ehl-i bid'atı reddeden makbul kelamını da görmek gerekir.⁷⁶ Eş'arî kelamcıları yerilmeyi hak ettiği kadar övülmeyi de hak eder; çünkü usûlü'd-din sahasında hasenât ve faziletleri, minnet duyulacak gayretleri vardır; içtihadî hataları ise affa mazhardır.⁷⁷ Beyhakî ve İbn Asâkir'in iddia ettiğinin aksine Eş'arî kelamı selevin ve önceki imamların zemminden müberra değildir, fakat hasenâtı ağır basması yönüyle Eş'ariyye'yi "usûlü'd-dinin hâmilere" (ensâru usûli'd-din) saymak mümkündür.⁷⁸ İbn Teymiyye aynı minvalde birçok kelamcının nice konuda "güzel kelam" ettiğini söyler.⁷⁹ Muhdes kelamın içinde birçok hak söylemin bulunduğunu, akla ve naslara hem muvafık hem muhalif şeylerin içiçe girmiş olduğunu belirtir.⁸⁰ Ona göre bid'atkâr kelamcılar ilahiyât, nübüvvât ve sem'iyâtta hak ile batılı harman ettiler.⁸¹ Kelamları hem imanı hem küfrü, hem hidayeti hem dalaleti içerir.⁸² Usûlü'd-dine ait söylemlerinin tamamı şeriate uymadığı gibi tamamı aykırı da değildir.⁸³ Bir kelam ancak Kitap ve sünnete muhalefeti ciheti ve miktarınca yerilmeyi hak eder.⁸⁴

Kelamcılarının temel hatası, diyor İbn Teymiyye, usûlü'd-dinde Kitap ve sünnetin gösterdiği yolu—ki selevin yoludur—terkedip ona muhalif bir yol tutmalarındır.⁸⁵ Dinin temel prensipleri (usûlü'd-din) imanın hem konularını (mesâil) hem dayanaklarını (delâil) içine alır; bu mesâil ve delâil, tıpkı

76 *et-Tis'îniyye*, ss. 1033-1034.

77 *en-Nübüvvât*, s. 632.

78 *en-Nübüvvât*, s. 615-616; *Mecmû'u fetâvâ*, c. 4, s. 16. Bu mutedil hükme rağmen İbn Teymiyye nice zaman Eş'ariyye'yi Mu'tezile ile birlikte aynı "mütekellime" ünvanına sığıştırır; "ehl-i te'vil" diye andığı bu "mütekellime" hakkında, meşhur olduğu üzere, şöyle hükmeder: "Birçok konuda sünnete yardım ediyor görünseler de gerçekte ne İslam'a nusret verdiler, ne de filozofları mağlup edebildiler (*el-Esmâ ve's-sifât*, c. 2, s. 26).

79 *el-Esmâ ve's-sifât*, c. 2, s. 19.

80 *Mecmû'atü'r-resâil*, c. 3, s. 441.

81 *en-Nübüvvât*, s. 643.

82 *et-Tis'îniyye*, ss. 232-233.

83 *en-Nübüvvât*, s. 563.

84 *Mecmû'u fetâvâ*, c. 2, s. 8.

85 *et-Tis'îniyye*, s. 984; *en-Nübüvvât*, ss. 634-636.

fürû'd-dinde olduğu gibi, Kitap ve sünnette mükemmel biçimde açıklanmıştır. Hem iman edilecek hususlar hem de onların bürhanları şeriatte izah edilmiş olup gerçek usûlü'd-din bunlardır.⁸⁶ Oysa kelimciler, yani Mu'tezile ve Eş'ariyye, nasları sadece "haber-i sâdık" statüsünde ve "hatabî delil" değerinde görmüş, bürhanı ise hep akliyyât adını verdikleri sahada aramışlardır.⁸⁷ Ehl-i sünnet kelimcileri bile ilahiyyât ve nübüvvâtı aklî öncüllere bina etmiş, bu öncüllerin birçoğu hatalı olduğu için sünnetten birçok şeyi te'vil adı altında inkar etmişlerdir.⁸⁸ Bunun en mühim örneği "kelamın temeli" sayılan hudûs delilidir. Kelamcılar âlemin yaratılışı konusunda Kur'an'ın fitrî ve bürhanî delillerine başvurmayıp hudûs delilini çıkarmış, onu haksız biçimde dinin ve imanun aslı haline getirmişlerdir.⁸⁹ Nihâî emirde kelimcileri ilahî sıfatların inkarına götüren bu sözde-delil âlemin yaratılışını ispat etme meziyeti bulunmayan hatalı bir kıyastan ibarettir.⁹⁰

Merdud ve mezmum kelama dair bu tenkitleri aynı zamanda meşru kelamın tarifi babında okumak mümkündür. İbn Teymiyye bu babda şunları ilave eder: Geleneksel kelamî yol (et-tarîkatü'l-keâmîyye) hem "makasîd" hem "vesâil" açısından Kur'an'ın yoluna muhaliftir. Kur'an'ın maksatları hem iman hem ibadet olup hem ilme hem amele taalluk eder. Kelamî yolun gayesi ise mücerret ikrardır; en iyi durumda Yaradan'ın varlığını itiraf ettirir. Kelamî yolda amelden yoksun nâkıs bir ilim, Kur'an ve sünnetin yolunda ise kâmil ilim ve amel vardır. Vesâile gelince, Kur'an'ın delilleri fitrî olup maksudun kendisine ulaştırır; kelamî deliller ise kıyasî olup ancak maksudun nev'ine ulaştırabilir.⁹¹ Bu kıyasî delillerin öncülleri çok fazladır; insan maksuda varmadan kesilir. Çoğu muğlak olup niza doğurur yahut sadece zekiler anlayabilir. Mesela hudûs deliline dayanan isbât-ı vâcip bahsinin hâsılası büyük bir yorgunluğun yanında az bir hayırdır; yalçın bir dağda bulunan cılız bir devenin eti gibi ki, ne çıkması kolay, ne çıktığına değer. Dahası bu verimsiz bahisler, ilahî sıfatları tasdik etmek gibi, kişinin birçok vacip maksadı kaçırmasına sebep olur.⁹²

86 *Mecmû'u fetâvâ*, c. 2, s. 8-9, 45-46, c. 3, s. 293-296, 332, 596, c. 19, s. 155-156, 159; *el-Esmâ ve's-sıfât*, c. 2, s. 6; *Der'u te'âruz*, c. 1, s. 27; *en-Nübüvvât*, s. 613; *et-Tis'îniyye*, s. 208.

87 *el-İstikâme*, c. 1, s. 6; *Mecmû'u fetâvâ*, c. 3, s. 338, 596, c. 19, s. 161; *Der'u te'âruz*, c. 1, s. 199.

88 *Mecmû'u fetâvâ*, c. 2, s. 7; *el-İstikâme*, c. 1, s. 23.

89 *en-Nübüvvât*, s. 274; *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, c. 1, s. 219-222; *Mecmû'u fetâvâ*, c. 3, ss. 304-305.

90 *en-Nübüvvât*, s. 261, 619-623.

91 *Mecmû'u fetâvâ*, c. 2, ss. 12-13.

92 *Mecmû'u fetâvâ*, c. 2, s. 22.

Hatırlayalım ki, spekülâtif kelâmî delillerin itikadî maksatlara ulaştırma-
da yeterince elverişli olmaması, Gazzâlî'nin, kendi ifadesiyle, aradığı imanî
itminanı kelamda bulamayışının sebebiydi.⁹³ Bu itibarla İbn Teymiyye ke-
lamî yolun kelamcılarının kendini dahi tatmin etmediğine sıkça değinir, Cü-
veynî'den Fahreddin er-Râzî'ye birçok kelamcıya nisbet edilegelen itirafları
aktarır.⁹⁴ Peki Mu'tezile ve Eş'ariyye kelâmına yönelttiği bu önemli eleştiriler
ile İbn Teymiyye nereye varmıştır? Makbul kelam dediği, öncekilere alternatif
oluşturacak yeni bir sünnî kelâmın inşasına, usûlü'd-dinin daha meşru biçim-
de disipline edilmesine mi? Bu soruya yukarıda cevap vermiş olmalıyız: İbn
Teymiyye'nin selefî kelâmı bütünüyle irticalî ve meseleci yapıda olup siste-
matik bir disiplin arzetmez. Öyle ki, onlarca ciltten oluşan bu mufassal ve
dağınık külliyat bir konu düzenine göre tertip ve tehzip edilmediği sürece söz
konusu eksikliğin giderilmesine imkan yoktur.⁹⁵ Doğrusu İbn Teymiyye'nin
zihninde bu türden bir kelâmî disiplin projesi veya ideali bulunduğu dair
herhangi bir bulguya rastlamış değiliz. Bizce onun Ehl-i hadis geleneğine bağ-
lı kalarak geliştirdiği selefî kelâmın esas kusuru budur.

3. Selefî Kelâmın Âkıbeti

İbn Teymiyye'den sonraki beş-altı asırlık modern-öncesi dönem boyunca
onun kelâmî mirasına sahip çıkıp katkıda bulunan üç selefî isim sayılabilir:
Öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), Zeydî kökenli âlim İbnü'l-Vezîr
(840/1436) ve son Hanbelî kelamcısı Seffârî'nî (1188/1774). Bu birkaç halef İbn
Teymiyye'nin geliştirdiği selefî kelama ne ölçüde katkı yapmıştır? Yukarıda
anılan esas kusurunu giderip sistemli bir disipline dönüştürmeyi denemişler
midir? Söz konusu mirastan bugüne ulaşan nedir? Son olarak bu sorulara
cevap arayalım.

Kendini büyük ölçüde hocası İbn Teymiyye'nin ilmî mirasını koruma-
ya adanmış İbn Kayyim kelam sahasında üstadı kadar üretken değildir. Sa-
dece birkaç kelâmî eser telif etmesi onun bu sahayı hocası kadar önceleme-
diğine yorulabilir. En önemli kelâmî eseri *es-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye
ve'l-Mu'attıla* ilahiyât bahsinde Mu'tezile'ye ve kısmen Felâsife'ye bir reddi-
yedir. Akıl-nakil ilişkisini hocasının izinde genişçe ele aldığı, bu meyanda ke-
lamî te'vili çok yönlü tenkit ettiği eser İbn Teymiyye'nin *Der'u te'âruz, el-Esmâ*

93 Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, Matbûatü Mektebeti'n-Neşri'l-Arabî, Dımaşk 1939, s. 82.

94 *el-Esmâ ve's-sıfât*, c. 2, s. 9-10.

95 Krş. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 23-24, 167.

ve's-sifât ve Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye adlı kitaplarının bir devamı ve kısmen tekrarı niteliğindedir.⁹⁶ Müellif uzun alıntılar yaptığı hocasının söylem ve argümanlarını sıkça yineler, yeniden şerh eder.⁹⁷ Eserin orijinal yönleri yok değildir; te'vilci tutumun sebeplerini çözümleyip yol açtığı dinî ve dünyevî kayıpları uzunca ele alması misal verilebilir.⁹⁸ Kitabın en önemli meziyeti ise, herhalde, İbn Teymiyye'nin geliştirdiği kelim usûlünü bir ölçüde tehzip edip şerhetmiş olmasıdır. Aynı hüküm İbn Kayyim'in diğer önemli kelimî eseri *Şifâ'u'l-'alîl* hakkında da geçerli sayılır.⁹⁹ Kadere ait geleneksel mesâilî tafsilâta ele alıp sünnî akideyi naslara atıfla savunan kitap yine bir Mu'tezile reddiyesidir; İbn Teymiyye'nin aynı konuya ait metinlerinin tehzibinden ibaret olduğunu söylemek abartı olmaz.¹⁰⁰

İbn Kayyim kısmî bir tehzip ve şerh çabasıyla hocasının selefi kelimâna katkı yapmış, fakat onu sistemleştirme yönünde, görünen o ki, herhangi bir teşebbüsü olmamıştır. İbn Teymiyye'nin irticalî ve tertipsiz telif tarzını önemli ölçüde sürdürmesi bunun bir göstergesi sayılır. Şu halde sözü geçen "tehzip" oldukça sınırlı bir düzenlemeyi ifade eder. Kimi araştırmacıların işaret ettiği üzere İbn Kayyim'in hocası kadar tartışmacı olmadığı, daha sade bir üslup tuttuğu söylenebilir.¹⁰¹ Ancak cedel ve münakaşadan uzak durduğu iddia edilemez; aksine, geleneksel kelimâ formda mufassal cedel örnekleri sunar.¹⁰² Bu şaşırtıcı değil; çünkü İbn Kayyim de ehl-i bid'atle ilmen mücadele etmenin, muhalif görüşleri red ve iptal etmenin gereğine inanır. Ona göre bu

96 Eserin tetimmesi sayılabilecek fakat kelimâ olmayan *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye* (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1988) adlı antolojik kitabında İbn Kayyim "istivâ" lafzının te'vilî hakkında selef, hadis imamları ve sair birçok âlimden nakiller yapmaktadır.

97 Mesela İbn Teymiyye'nin "sarih akıl ile sahih nakil çelişmez" ve "Kur'an akli ve nakli delilleri cem'etmiştir" şeklindeki prensiplerini yeniden ve tafsilâta işler (bk. *Kitâbü's-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, neşr.: Ali b. Muhammed, Dârü'l-Âsime, Riyad 1412, c. 1, s. 460 vd; c. 3, s. 796 vd).

98 Bkz *es-Savâ'iku'l-mürsele*, c. 1, s. 348; c. 2, s. 399, 435.

99 *Şifâ'u'l-'alîl fi mesâilî'l-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, neşr.: İsam Faris el-Horastani, Dârü'l-Cil, Beyrut 1997. İbn Kayyim'in Ehl-i hadisînin musannef örfünü sürdürdüğü *er-Rûh* (Mektebetü'n-Nasır, Kahire, ts.) ve *Hâdî'l-eroâh* (Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, Kahire 1971) adlı itikadî eserleri kelimâ birer çalışma sayılmaz. İbn Teymiyye'nin kelimâ mirası ile alakalı görünmeyen bu hacimli eserlerde müellif, insan ruhunun mahiyetinden cennet hayatına hemen bütün mead konularını daha ziyade nasları ve selefin sözlerini serdetmek suretiyle işler, izahâtını asgari tutarak tahlil ve münakaşaya nadiren yer verir.

100 Söz konusu metinler *Mecmû'u fetâvâ'* nin 8. cildinde derlenmiştir.

101 Irmeli Perho, "Man Chooses his Destiny: Ibn Qayyim al-Jawziyya's views on predestination", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2001, c. 12, sayı 1, s. 63.

102 Bk. *es-Savâ'iku'l-mürsele*, c. 1, s. 265, 327, 368; *Şifâ'u'l-'alîl*, s. 285-357.

“en hayırlı cihad” doğrudan Kur’an ve sünneti savunmak demektir.¹⁰³ Peki bu ilmî uğraşının adı “kelam” mıdır? Pek sayılmaz. İbn Kayyim hocasının “makbul kelam” kavramını neredeyse tamamen ihmal etmiş görünüyor. İbn Teymiyye’nin selefî kelamını geliştirmenin nirengi noktası olan bu kavram İbn Kayyim’in gündemine hiç girmemiş gibidir. Onu geliştirmek, kalkış noktası kabul etmek şöyle dursun, ona ciddi bir atıf bile yapmıyor.¹⁰⁴ Bize göre burası, İbn Teymiyye’nin geliştirdiği selefî kelamın neden daha ileriye gitmediğini yeterince açıklar: Söz konusu kelamî teşebbüs, tıpkı İbn Teymiyye gibi, en önemli takipçisi İbn Kayyim nezdinde de bir ilmî disiplin projesi olmamıştır.

İbn Kayyim’den çeyrek asır sonra dünyaya gelmiş İbnü’l-Vezîr yetiştiği Zeydî çevreyi ve spekülâtif kelamı bırakıp selefî geleneğe intisap etmiş, kendi deyimiyle bu yolu “tavzih ve tecdid” etmeye çalışmıştır.¹⁰⁵ Bu çabasında İbn Teymiyye’yi takip ettiğini en bariz biçimde gösteren *Tercîhu esâlîbi’l-Kur’ân alâ esâlîbi’l-Yûnân* adlı kitabı akaid ilminin usûlüne dair olup, yine kendi ifadesiyle, Kur’an’ın, tevhid ve nübüvvete delâletinin yeterli olduğunu, felsefî yönleme ihtiyaç bırakmadığını anlatır.¹⁰⁶ Bu esasî tatbik ettiği, nübüvvet konulu *el-Bürhânü’l-kâtı’* adlı kitabında enbiyânın sıdkına dair delilleri zikreder, isbât-ı nübüvvete dair görüşleri inceler. Her iki eser de irticâlî üslupta kaleme alınmış olup herhangi bir tertip göstermez. Aynı şeyi müellifin *el-Avâsım ve’l-kavâsım* adlı hacimli eserinde de görmek mümkün. Reddiye karakteri ağır basan bu eserde geleneksel itikad bahisleri, İbn Teymiyye’nin külliyatına benzer biçimde, herhangi bir tertibe bağlı kalmaksızın irticâlen işlenir.¹⁰⁷ Bu teliflerinde İbnü’l-Vezîr’in geliştirdiği yeni bir kelamî üsluptan veya selefî kelama kazandırdığı sistemci bir yaklaşımdan bahsetmek güçtür.

Son kaleme aldığı *Îsâru’l-hak* kitabında ise İbnü’l-Vezîr inanç alanındaki ihtilafları def’aten çözmeyi dener. Büyük kısmını “dinde bid’at” bahsine ayır-

103 *es-Savâ’iku’l-mürsele*, c. 1, ss. 301-302.

104 Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Kayyim sadece bir yerde, o da son derece belirsiz biçimde, “mahmud” ve “mezmum” kelam ayırımına değinir, fakat hocasının bu husustaki tahlil ve izahlarına yer vermez (bk. *es-Savâ’iku’l-mürsele*, c. 4, s. 1274-5). Bunun öncesinde ise Ehl-i hadisin âdetini sürdürerek Mu’tezile’nin şahsında kelamı mahkum etmek üzere zemm-i kelama dair selefî atfedilen sözleri aktarır (c. 4, s. 1263-7); ardından Gazzalî’nin kelam aleyhinde verdiği “mutedil” hüküm ile istişhad eder (c. 4, ss. 1268-73).

105 İbnü’l-Vezîr, *Îsâru’l-hak ale’l-halk fi reddi’l-hilâfât ile’l-mezhebi’l-hak min usûli’t-tevhîd*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 21.

106 *Tercîhu esâlîbi’l-Kur’ân alâ esâlîbi’l-Yûnân*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1984, s. 9.

107 Bk. *el-Avâsım ve’l-kavâsım fi’z-zeb an sünneti Ebi’l-Kasım*, neşr.: Şuayb el-Arnaut, Müessesetu’r-Risale, Beyrut 1992, 4 ilâ 9. ciltler.

dığı bu kelimî çalışmada vaad ettiği şey, kendi ifadesiyle, ehl-i tercih olup mezhepler üstü bir duruş sergilemektir. O da İbn Teymiyye gibi usûlü'd-din kitaplarında hep tek bir mezhebin sena edilmesinden şikayetçidir; çünkü her konuda hakikat bir tek mezhebin elinde olamaz. Şu halde usûlü'd-din eserleri gerçeği savunmalı, tercih üzere gitmeli, tarafgir kalmamalı.¹⁰⁸ İbnü'l-Vezîr, üstadı İbn Teymiyye'nin ve elbette Gazzâlî'nin izinde, kelim ilminin batıl olmadığını fakat mârifet sahasında maksadı tam hasıl etmediğini söyler. Yaratılış harikaları ve ahvâl-i enbiya üzerinde düşünmeyi esas alan Kur'anî nazarın kâmil, kelimî istidlâlin nâkıs olduğunu, kelimla fazlaca uğraşmanın (guluv, taammuk) doğru olmadığını belirtir.¹⁰⁹ İbnü'l-Vezîr'in burada "kelam" ile kasettiği şeyin, geride bıraktığı tartışmacı spekülâtif kelim olduğunu söylemeye gerek yok. Çünkü o da İbn Teymiyye gibi kendi tahlil ve münakaşalarına "kelam" adını verir; "el-keâm fi'n-nübüvvât" ve "el-keâm ale'l-irâde" gibi başlıklar kullanır.¹¹⁰ Bunun mânası şu ki, İbnü'l-Vezîr de tıpkı kendinden önceki selefî müellifler gibi, itikad sahasında konuşma, tartışma ve yorum yapma işine "kelam"dan daha münasip bir isim bulamamıştır. Kelamın cinsini inkar etmeyip spekülâtif türüne karşı kitabî türünü savunmuştur.

İbnü'l-Vezîr'den sonra İbn Teymiyye'nin kelimî mirası Seffârî'nî ona son katkıyı yapıncaya dek üç asır ortada kaldı. Seffârî'nî'nin iki önemli kelimî eseri de bir manzume şerhidir.¹¹¹ Müellif her iki eserde akaid ilminin usûlüne dair bir mukaddime kaleme almış; tarifine, gayesine ve bilgi metoduna değindiği bu ilme "kelam" dendiğini teslim etmiştir.¹¹² Geleneksel kelimda olduğu gibi akli bilginin üç ana kaynağı arasında kabul etmesi, selefî kelimâ usûlen Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğinden koparmadığı mânasına yorulabilir ki, Ehl-i sünnetin üç zümreden oluştuğunu açıkça belirtmesi bunu doğrular.¹¹³ Seffârî'nî, İbn Teymiyye'nin ıstilahını kullanarak meşru kelimâ muhdes kelimdan ayırır; ikincisini, nakle yeterince nazar etmediği, felsefe ve te'ville dolu olduğu için reddeder. Kendi kelim kitaplarının tamamen naslara da-

108 *İsâru'l-hak*, ss. 32-33.

109 *el-Bürhânü'l-kâtı' fi isbâti's-Sâni' ve cemû'i mâ câet bihi's-şerâi'*, neşr.: Mustafa Abdülkerim el-Hatib, Dârü'l-Me'mun li't-Türas, Dimaşk 1988, s. 117; *Tercîhu esâlîbi'l-Kur'ân*, s. 7, 9, 24, 37.

110 *İsâru'l-hak*, s. 23, 65, 66, 84.

111 Bunlardan *Levâihu'l-envâri's-seniyye* İbn Ebî Dâvud'un (ö. 316/929) akaide dair kasidesinin şerhidir. *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye* ise kendine ait *ed-Dürretü'l-mudiyye* adlı uzun akaid manzumesinin şerhidir.

112 *Levâihu'l-envâri's-seniyye ve levâkihu'l-efkâri's-sünniyye*, neşr.: Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Busayrî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1994, c. 1, s. 149.

113 Bk. *Levâihu'l-envâr*, c. 1, s. 152, 260.

yandığını, mezmum sınıfına girmediğini özellikle belirtir.¹¹⁴ Manzumenin irticalî akışına göre yapılanmış bu şerh kitaplarında Seffârî'nî sistemli bir kelimâ gözetmediği gibi özgün bir kelimâ üslup denemiş de değildir.¹¹⁵ Onun selefî kelama yaptığı asıl katkı, herhalde, mukaddimede mebâdi konularını kısmen düzenlice ele alarak, İbn Teymiyye'nin dağınık bıraktığı usûl bahislerini tehzîp etmiş olmasıdır.¹¹⁶

Modern-öncesi dönemde İbn Teymiyye'nin fikirleri Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi birçok âlime tesir etmiş olsa da selefî gelenek içinde onun kelimâ mirasına sahip çıkan, bu üç isimden başka olmamıştır.¹¹⁷ Bu durumu açıklayan bir tarih notu ki, Hanbelî âlimi İbn Receb (ö. 795/1393) Ehl-i hadisten birçoğunun İbn Teymiyye'ye hürmet etmekle beraber kelimâ ve felsefî bahislere girmesinden hoşlanmadığını belirtmiştir.¹¹⁸ Böylece selefî gelenek İbn Teymiyye'nin geliştirdiği "makbul" kelimâ ilerletip sistemleştirmeyi değil, Ehl-i hadisin nakilci örfünü sürdürmeyi tercih etmiştir. Modern dönemde bu tercihi perçinleyen, hiç şüphesiz, Hanbelî âlimi ve hareket adamı Muhammed b. Abdülvehhab'ın (ö. 1206/1792) siyasetle güç kazanmış tesiridir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in eserlerini incelemiş ve fikirlerinden etkilenmiş olmasına rağmen Muhammed b. Abdülvehhab telif ettiği az sayıdaki risalede onların selefî kelimâna alâka göstermez.¹¹⁹ Neredeyse yegâne itikadî meselesi olan tevhîd-i ulûhiyete tahsis ettiği *Kitâbü't-tevhîd* adlı risalesi aslen bir hadis derlemesi olup rivayetlerden çıkardığı hükümleri bab sonlarında maddeler halinde sıralar.¹²⁰ Diğer risalesi *Keşfü's-şübühât* ise bir reddiye kitabıdır. Müellif, önceki eserinde ortaya koyduğu tevhid anlayışına yapılan itirazlara bu kitapta cevap verir, nakil esaslı bir münakaşa sergiler.¹²¹

114 *Levâmi'u'l-envârî'l-behiyye ve sevâtî'u'l-esrârî'l-eseriyye*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, ts.), c. 1, s. 110.

115 İbn Teymiyye'nin üslubunu andıran münakaşa örnekleri için bk. *Levâihu'l-envâr*, c. 1, s. 257 vd, c. 2, s. 219 vd; *Levâmi'u'l-envâr*, c. 2, s. 132 vd.

116 Seffârî'nî'nin ahiret konulu *el-Buhûru'z-zâhire* adlı hacimli eseri daha çok Ehl-i hadisin müssannef örfüne göre telif edilmiştir. Çözümleme ve açıklamaya yer vermediği eser İbn Kayyim'in aynı konuya dair mezkur kitaplarını âdeta tekrar eder.

117 Usûlü'd-din sahasında *İrşâdü's-sikât* gibi birkaç hacimsiz risale dışında eser vermeyen Şevkânî'nin selefî kelama katkı yaptığı söylenemez.

118 İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl alâ tabakâti'l-Hanâbile*, neşr.: Muhammed Hâmid el-Fıkî, Matbaa-tü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1952, c. 2, s. 394.

119 Krş. Ajhar A. Hakim, "The Forgotten Rational Thinking in the Hanbalite Thought", s. 139.

120 *Kitâbü't-tevhîd*, İdaretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, Riyad 1995.

121 *Keşfü's-şübühât*, Dârü Umar ibn el-Hattab, Kahire 2009.

Müellefâtı birkaç risaleden ibaret olan Muhammed b. Abdülvehhab'ın esasen İbn Teymiyye'nin ilmî mirasına sahip çıkmış bir âlimden ziyade tevhid-i ulûhiyet meselesinde onu referans almış bir hareket adamı olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye'nin ve mezkur birkaç halefinin hilafına usûlü'd-din sahasında kelamın cinsini fiilen reddetmesi, ismini taşıyan yeni selefî hareket içinde revaç bulmuş, böylece selefî kelamın üstü büyük ölçüde örtülmüştür.¹²² Çağdaş dünyanın karmaşık inanç sorunları hengâmında yazılmış selefî kitapların çoğunda Ehl-i hadisin nakilci örfünün takip edilip fikrî çözümlene ve tartışmadan kaçınılması bunun âşikâr göstergesidir.¹²³

Sonuç

İbn Teymiyye ilmî şöhretini büyük ölçüde geleneksel kelama yönelttiği eleştirilere borçludur denebilir; fakat onu Ehl-i hadis veya Selefiyye geleneği içinde mümtaz kılan şey de yine kelamdan başkası değildir, yani Mu'tezile ve Eş'ariyye kelamına mukabil geliştirdiği selefî kelam. Bu itibarla İbn Teymiyye'yi mutlak mânada bir kelam muhalifi saymak onun ilmî teşebbüsü hakkında yanıltıcı bir indirgemedir. Aksine, alternatif bir kelam çığırını açtığını gösteren tarihî ve metnî olgulara istinaden İbn Teymiyye'yi sünnî-selefî bir mütekellim kabul etmenin mümkün hatta kaçınılmaz olduğu söylenebilir.

İbn Teymiyye'nin geliştirdiği selefî kelamın en büyük meziyeti eğer kendinden önceki usûlü'd-din literatürünü kapsamlı bir tenkide tâbi tutup sünnî kelama alternatif düşünce yolları göstermiş olması ise, en büyük zaafı da tamamen meseleci olup, irticalî üslup ve tertipsiz yapısıyla sistematik bir disiplinden yoksun kalmış olmasıdır. İbn Teymiyye'den sonraki asırlarda bu kelamî mirasa sahip çıkan birkaç takipçinin sınırlı katkıları söz konusu yoksunluğu gidermeye yetmemiştir. Nihayet bu yavaş ve cüz'î gelişme modern

122 M. Sait Özervarlı'ya göre Hanbelî-selefî çevreler ve bilhassa Vehhâbî hareketi İbn Teymiyye'yi sahiplenmekle birlikte tek taraflı yansıtmış, müceddid ve mütefekkir yönünü gözardı etmiştir (age, s. 167). Ajhar A. Hakim de hemen aynı yorumda bulunur: Selefî gelenek ve Vehhâbî hareketi İbn Teymiyye'yi Ahmed b. Hanbel'den sonra ikinci büyük şeyh konumunda tuttuğu halde onun aklî ve felsefî düşüncesini kabul etmemiş, mesela Muhammed b. Abdülvehhab kitaplarında onun felsefî fikirlerinden hiçbirine atıfta bulunmamıştır (age, s. 139).

123 Bu kabil kitaplara misal olarak bk. Ömer Süleyman el-Eşkar, *et-Tevhîd mihveru'l-hayat*, Dârü'n-Nefâis ve Mektebetü'l-Felâh, Amman ve Kuveyt 1991; Muhammed b. Sâlih b. Useymîn, *el-Kavâ'idü'l-müslâ fi sıfâti'llâh ve esmâihi'l-husnâ*, neşr.: Eşref b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1994; Mustafa Âşûr, *Âlemü'l-melâike: Esrâruhu ve hafâyâhu*, Mektebetü'l-Kur'ân, Bulak, ts. Bu nakilci telif örfünün savunusu için bk. Mustafa Hilmî, *Kavâ'idü'l-menheci's-selefî fi'l-fikri'l-İslâmî: Buhûs fi'l-'akîdeti'l-İslâmiyye*, Dârü'd-Da've, İskenderiye 1991, ss. 84-85.

Selefiyye'nin redd-i kelamıyla hemen tamamen durmuştur. Böylece Ehl-i sünnet şemsiyesi altında yer alacak üçüncü bir kelam geleneği doğmak üzereyken ölmüş yahut ölüme terkedilmiştir.

Kaynakça

- Âcurrî, Muhammed b. Hüseyin, *Kitâbü's-şerî'a*, neşr.: Muhammed b. Hasan İsmail, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Âmidî, Seyfüddîn, *Çâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelem*, neşr.: Hasan Mahmud Abdüllatif, Kahire, 1971.
- Bazzano, Elliott A., "Ibn Taymiyya, Radical Polymath, Part 2: Intellectual Contributions", *Religion Compass*, c. 9, sayı 4, 2015.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Halku ef'âli'l-'ibâd (Akâidü's-selef içinde)*, neşr.: Alî Sâmî Neşşâr, Ammâr Talibî, Münşeatü'l-Maârif, İskenderiye 1971.
- Dârimî, Osman b. Saîd, *er-Red ale'l-Cehmiyye (Akâidü's-selef içinde)*, neşr.: Alî Sâmî Neşşâr, Ammâr Talibî, Münşeatü'l-Maârif, İskenderiye 1971.
- — — *er-Red ale'l-Merîsî (Akâidü's-selef içinde)*, neşr.: Alî Sâmî en-Neşşâr, Ammâr et-Talibî, Münşeatü'l-Maârif, İskenderiye 1971.
- Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1974.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm, *Kitâbü'l-îmân*, neşr.: Muhammed Nâsirüddîn Elbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, neşr.: Vedî' Zeydân Haddâd, Dârü'l-Maşrîk, Beyrut 1974.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Münkız mine'd-dalâl*, Matbûatü Mektebeti'n-Neşri'l-Arabî, Dumaşk 1939.
- Hakim, Ajhar A., "The Forgotten Rational Thinking in the Hanbalite Thought with Special Reference to Ibn Taymiyya", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2014, c. 14.
- Herevî, Hâce Abdullah, *Zemmü'l-kelemî ve ehlihi*, neşr.: Semîh Dugaym, Dârü'l-fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1994.
- Hoover, Jon, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Brill, Leiden ve Boston 2007.
- İbn Batta, Ubeydullah b. Muhammed, *el-İbâne an şerî'ati'l-firkati'n-nâciye ve mücânebeti'l-firaki'l-mezmûme*, neşr.: Rıza b. Na'sân Mu'tî, Dârü'r-Râye, Riyad 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Usûl ve'l-fürû'*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *Kitâbü't-tevhîd*, neşr.: Muhammed Halîl Herrâs, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Hâdî'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, Kahire 1971.
- — — *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ gazvi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye*, neşr.: Fevvâz Ahmed Zemerlî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1988.
- — — *Kitâbü's-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, neşr.: Ali b. Muhammed, Dârü'l-Âsime, Riyad 1412.

- — — *er-Rûh*, neşr.: Muhammed Enis Ubade, Mektebetü'n-Nasır, Kahire, ts.
- — — *Şifâ'u'l-'alil fi mesâili'l-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, neşr.: İsam Faris el-Horastani, Dârü'l-Cil, Beyrut 1997.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe (Akâidü's-selef içinde)*, neşr.: Alî Sâmî Neşşâr, Ammâr Talibî, Münşeati'l-Maârif, İskenderiye 1971.
- İbn Mende, Ebû Abdullah, *Kitâbü'l-îmân* (neşr.: Alî b. Muhammed b. Nâsır Fakihî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- — — *Kitâbü't-tevhîd ve ma'rifeti esmâ'illâhi azze ve celle ve sıfâtihi ale'l-ittifâk ve't-teferrüd*, neşr.: Alî b. Muhammed b. Nâsır Fakihî, Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, Medine 1994.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Kitâbü'z-Zeyl alâ tabakâti'l-Hanâbile*, neşr.: Muhammed Hâmid el-Fikî, Matbaati's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1952.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *el-'Akâidetü'l-Vâsitiyye*, neşr.: Alevî Abdülkadir es-Sekkaf, Müessesetü'd-Dürerü's-Seniyye, Zahran 1433.
- — — *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bida'ihimi'l-ke'lâmiyye*, Mücemmeu'l-Melik Fahd, Medine 1426.
- — — *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, neşr.: Muhammed Reşad Sâlim, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1991.
- — — *el-Fetvâ'l-Hameviyyetü'l-kübrâ*, neşr.: Hamed b. Abdülmuhsin et-Tüveycrî, Dârü's-Sumey'î, Riyad 2004.
- — — *el-Furkân beyne'l-hak ve'l-bâtıl*, neşr.: Hüseyin Yusuf Gazzâl, Dârü İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1987.
- — — *el-Îmân*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1996.
- — — *el-İstikâme*, neşr.: Muhammed Reşad Sâlim, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1991.
- — — *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-sıfât*, neşr.: Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- — — *Kitâbü'n-Nübüvât*, neşr.: Abdülaziz b. Salih et-Tavyan, Edvâü's-selef, Riyad 2000.
- — — *Kitâbü'r-Red ale'l-mantikiyyîn*, neşr.: Abdüssamed Şerefüddin el-Kütübî, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 2005.
- — — *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil*, neşr.: Muhammed Reşid Rıza, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- — — *Mecmû'u fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye*, neşr.: Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mücemmeu'l-Melik Fahd, Medine 2004.
- — — *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, neşr.: Muhammed Reşad Sâlim, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1986.
- — — *er-Risâletü't-Tedmüriyye: Mücmelü i'tikâdi's-selef*, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1408.
- — — *et-Tis'iniyye*, neşr.: Muhammed b. İbrahim el-Aclân, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Def'u şübehi't-teşbih bi ekeffi't-tenzîh*, neşr.: Hasan Sekkaf, Dârü'l-İmam en-Nevevî, Amman 1992.
- İbnü'l-Vezîr, İzzüddîn Muhammed b. İbrahîm, *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kasım*, neşr.: Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992.

- — — *el-Bürhânü'l-kâti' fi isbâti's-Sâni' ve cem'i mâ câet bihi's-şerâi'*, neşr.: Mustafa Abdülkerim el-Hatib, Dârü'l-Me'mun li't-Türas, Dımaşk 1988.
- — — *Îsâru'l-hak ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât ile'l-mezhebi'l-hak min usûli't-tevhîd*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- — — *Tercîhu esâlîbi'l-Kur'ân alâ esâlîbi'l-Yûnân*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- İbrahim b. Muhammed b. Abdullah el-Berîkân, *Menhecü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fi takrîri akâideti't-tevhîd*, Dârü İbni'l-Kayyim ve Dârü İbn Affân, Riyad ve Kahire 2004.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran, Ankara 1981.
- Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (c. 7), neşr.: İbrahim Ebyârî, ed-Dârü'l-Mısırye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire 1963.
- Koçyiğit, Talât, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1989.
- Kügelgen, Anke von, "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle for and against Reason", *Islamic Theology, Philosophy, and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz ve Georges Tamer, De Gruyter, Berlin ve Boston 2013.
- Lâlekâî, Hibetullah b. el-Hasen, *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a mine'l-kitâbi ve's-sünneti ve icmâ'i's-sahâbeti ve't-tâbi'îne min ba'dihim*, neşr.: Ahmed Sa'd Hamdân, Riyad, ts.
- Laoust, Henri, "İbn Taymiyya", *The Encyclopaedia of Islam*, new edition (E²), E. J. Brill, Leiden 1986.
- Madjid, Nurcholish, *Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa: A Problem of Reason and Revelation in Islam*, basılmamış doktora tezi, University of Chicago, 1984.
- Muhammed b. Abdülvehhab, *Keşfü's-şübühât*, Dârü Umar ibn el-Hattab, Kahire 2009.
- — — *Kitâbü't-tevhîd*, İdaretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, Riyad 1995.
- Muhammed b. Sâlih b. Useymîn, *el-Kavâ'idü'l-müslâ fi sıfâti'llâh ve esmâihi'l-husnâ*, neşr.: Eşref b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1994.
- Muhammed Ebu Zehre, *İbn Teymiyye: Hayâtuhu ve asruhu, ârâuhu ve fıkhuhu*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1991.
- Muhammed H. Herras, *Bâ'isü'l-nahdati'l-İslâmiyye İbn Teymiyye es-Selefi: Nakduhu li-mesâliki'l-mütেকellimîn ve'l-felâsife fi'l-ilâhiyyât*, el-Matbaatü'l-Yûsufiyye, Tanta 1952.
- Muhammed H. Zeyn, *Mantiku İbn Teymiyye ve menhecühü'l-fikrî*, el-Mektebü'l-İslâmî, yy, 1979.
- Mustafa Âşûr, *Âlemü'l-melâike: Esrâruhu ve hafâyâhu*, Mektebetü'l-Kur'ân, Bulak, ts.
- Mustafa Hilmî, *Kavâ'idü'l-menheci's-selefi fi'l-fikri'l-İslâmî: Buhûs fi'l-'akâideti'l-İslâmiyye*, Dârü'd-Da've, İskenderiye 1991.
- Ömer Süleyman el-Eşkar, *et-Tevhîd mihverü'l-hayat*, Dârü'n-Nefâis ve Mektebetü'l-Felâh, Amman ve Kuveyt 1991.
- Özerverli, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM, İstanbul 2008.
- — — "İbn Teymiyye" (İtikadî Görüşleri), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 20, İstanbul 1999.
- — — "The Qur'anic Rational Theology of Ibn Taymiyya and his Criticism of the Mutakallimün", *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport, Shahab Ahmed, Oxford University Press, Karachi 2010.

Perho, Irmeli, "Man Chooses his Destiny: Ibn Qayyim al-Jawziyya's views on predestination", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2001, c. 12, sayı 1.

Seffârîni, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Buhûru'z-zâhire fi 'ulûmi'l-âhire*, neşr.: Muhammed İbrahim Şelebi Şuman, Garas li'n-Neşr, Kuveyt 2007.

— — — *Levâihu'l-envâri's-seniyye ve levâkihu'l-efkâri's-sünniyye*, neşr.: Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Busayrî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1994.

— — — *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye ve sevâti'u'l-esrâri'l-eseriyye*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, ts.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, neşr.: Abdülazîz Muhammed Vekîl, Müessesetü'l-Halebî, Kahire 1968.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî, *İrşâdü's-sikât ilâ ittifâki's-şerâi' ale't-tevhîd ve'l-me'âd ve'n-nübüvvât*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, tahk.: Ömer Abdüsselam Tedmürî, Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut 1991.

BİR TERCÜME PROBLEMİ OLARAK KUR'AN'DA MÜŞÂKELE ÜSLUBU

Avnullah Enes ATEŞ*

Özet:

Kur'an-ı Kerim'in kullandığı edebî sanatlardan biri, müşâkele üslûbudur ve muhatabın eylemine verilen karşı cevapta muhatabın kelimelerini kullanmak anlamına gelir. Bu tür durumlarda kelimelerin şeklen benzer olması sebebiyle tercümeyle aynı anlamla yansıtılma riski söz konusudur ve bu kullanımların farklı dillere aktarımı ciddi bir tercüme problemi olarak karşımıza çıkabilmektedir. Kimi zaman bu durum, inanç ile ilgili bir sorunun doğmasına sebep olabilmektedir. Dolayısıyla bu tür kullanımların tespiti ve anlamlandırılması son derece önem arz eder. Çeviride hedef kitlenin bu edebî kullanımları anlamasını sağlamak için bu kullanımları hedef dile, anlaşılacak bir şekilde çevirmek gerekir. Bu makalede Kur'an'daki müşâkele üslubunun çeviri problemi ele alınacak ve bu problemi çözümden kullanılabilecek tercüme üslupları önerilecektir.

Anahtar Kelimeler: Belagat, Çeviri, Meâl, Mecâz, Müşâkele.

The Style Of Muşākala In The Qur'an As A Translation Problem

Abstract:

One of the literary figures used by the Holy Qur'an is the style of the muşākala and it means to use the words of the correspondent in the counter-reply to the action of the client. In such cases, the risk of being reflected in the same sense as the translation is similar, because the words are similar in shape and the transfer of these uses to different languages can be counterproductive as a serious translation problem. Sometimes this can lead to a belief problem. Therefore, it is extremely important to detect and understand such uses. In order to make sure that the target audience understands these literary uses in translation, it is necessary to translate these uses into a target language. In this article, the translation problem of the Quranic style of the Qur'an will be discussed and the translation styles that can be used in the solution of this problem will be proposed.

Keywords: Eloquence, Translation, Meal, Metaphor, Muşākala

* Yrd. Doç. Dr., Şeyh Edebali Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. enes.ates@bilecik.edu.tr

1. Kavramsal Çerçeve

Müşâkele (المشاكلة) kelimesi, şkl (شك ل) kök harflerinden türetilerek mufâ'ale (المفءاءة) babından getirilen bir mastardır. Kök olarak bu harfler; güzel, benzer¹, kadının, saçını, başının üzerinde sağlı-sollu toplaması², karışma, birbirinden ayırt edilememe, kırmızıyla beyazın birbirine karışması³ anlamlarına gelir. Mufâ'ale babının bir özelliği olan müşareket anlamı dolayısıyla müşâkele, sözlük anlamı olarak, iki şeyin birbirine benzer olmasını, şekillerinin aynılığını⁴, şeklen birbirlerine benzerliklerinden dolayı ayırt edilemeyecek derecede karışmalarını ifade eder⁵.

Terim olarak ise müşâkele, bir anlamı, kendi lafzı dışında, söz sırasında geçmiş bir başka lafızla söylemektir. İkinci kelime ilkinde sadece şeklen benzemekte, anlam olarak ise farklılaşmaktadır⁶. Örnek olarak Amr b. Gülsüm'ün (ö. 39 h.)⁷ şiirinde geçen şu sözü verilebilir:

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا ... فَتَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

“Bakın! Kimse bize cahillik yapmaya kalkmasın! Yoksa o cahillerin cahilliklerinin de ötesinde cahillik yaparız.”⁸

Bu sözü Amr b. Gülsüm, kendisine şiiriyle söven bir şaire karşı söylemiştir⁹. Cümlede geçen ilk “cahillik yapmak” fiili kendi anlamında, diğeri ise buna karşı verilecek tepki anlamında kullanılmıştır.

1 Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, tahk.: Mehdî el-Mahzûmî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts., “şkl” md.

2 İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen, *Cemheretü'l-luğa*, tahk.: Remzî Münîr Ba'lebekkî, Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, Beyrut, 1987, “şkl” md.

3 Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, Beyrut, 1987, “şkl” md.

4 Cevherî, *es-Sihâh*, “şkl” md.

5 İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu mekâyîsü'l-luğa*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1399/1979, “şkl” md.

6 Kazvînî, Muhammed b. Abdîrahmân, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, tahk.: Muhammed Abdülmü'min Hafâcî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, ts., c. 2, s. 348-349; Teftâzânî, Sa'düddîn, *Muhtasarü'l-me'ânî*, Eser Kitabevi, İstanbul, 1960, s. 391-393; Bulut, Ali, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, M.Ü İFAV Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 345-347.

7 Kadim Arap şairlerindedir. Ayrıca yedi askı sahibinden birisidir. Hakkında; 'Arapların tüm şiirleri bir kefeye, Amr b. Gülsüm'ün kasidesi bir kefeye konulsa onunki ağır basar' denilmiştir. Geniş bilgi için bk. Ebû Zeyd el-Kuraşî, Muhammed b. Ebi'l-Hattâb, *Cemheratü eş'ârî'l-'arab*, tahk.: Ali Muhammed el-Bicâdî, Nahdatü Mısır, Mısır, ts., s. 87.

8 el-Kuraşî, *Cemhera*, s. 300.

9 el-Kuraşî, *Cemhera*, s. 87.

Türkçe'mizden bir örnek olarak, misafirlikte yaramazlık yapıp annesine gülen çocuğa annesinin; 'Sen gül bakalım! Eve gidince ben de sana güleceğim' demesi verilebilir. Annenin sözünde geçen ikinci gülmenin bildiğimiz anlamda bir gülme olmadığı; çocuğun gülmesine verilecek cezayı ifade ettiği aşikardır.

Müşâkele üslubunun Belagat ilmindeki konumuyla ilgili ortak bir kanı bulunmamaktadır. Kimi belagat alimleri onu mecaz-ı mürsel'in alakalarından biri olarak saymakta, kimisi istiareye dahil etmektedir. Müşâkele sanatında lafız tekrarı olması hasebiyle Bedi ilminin lafız sanatlarından (mühassinât-ı lafziyye) görüldüğü gibi bir başka açıdan bakılarak, lafzın farklı bir anlamda kullanılması nedeniyle Bedi ilminin mana sanatlarından (mühassinât-ı maneviyye) olduğu da iddia edilmiştir¹⁰. Ayrıca müşâkelede lafızların birbiri yerine ikame edilmesi söz konusu olduğundan müşâkelenin mecazdan farklı olduğu, zira mecazda manaların birbiri yerine geçirildiği söylenmiştir¹¹.

Lafzın kendi hakiki anlamı dışında kullanıldığı bu sanatı mecaz olarak değerlendirmek daha uygun gözükmektedir. Sonuç olarak lafza, yeni bir anlam giydirilmesi durumu söz konusudur. Ancak hakiki anlamıyla mecazi kullanımı arasında benzerlik ilişkisi kurmak biraz zorlama olacağından bu sanatı istiareye değil de mecaz-ı mürsel türüne dahil etmek daha isabetli olacaktır. Çünkü bu sanatta, kullanılan lafza karşılık, lafzın karşılığında gerçekleşecek olan bir eylem getirilmekte ve karşılığında getirildiği şeyin ismiyle isimlendirilmektedir. Nitekim Zeccâc (ö. 311 h.) bu tür kullanımları 'bir şeyin karşılığının kendi ismiyle isimlendirilmesi' şeklinde açıklamakta ve bunu 'izdivâcu'l-kelâm'¹² olarak isimlendirmekte¹³, Âlûsî (ö. 1270 h.) de bu tür kullanımlarda sebep-sonuç ilişkisi olduğundan müşâkele sanatının mecaz-ı mürsel olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir¹⁴.

2. Kur'an'da Müşâkele Sanatının Bulunduğu Ayetler

Kur'an'da müşâkele sanatı, tespit edebildiğimiz kadarıyla, on altı ayette kullanılmıştır. Bunların on ikisinde bu sanat; Allah'a, O'na yakışmayan şeylerin isnat edilmesiyle, üçünde; insanlar arasındaki ilişkilerde normalde

10 Kazvîni, *el-İdâh*, c. 2, s. 348-349; Teftâzânî, *Muhtasar*, ss. 391-393; Bulut, ss. 345-347.

11 Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Şerhu'l-fevâidi'l-ğyâsiyye*, yy., ts, ss. 272-273.

12 Burada kastedilen, iki mana arasında eşdeşlik bulunması, birbirini tamamlar bir durumda olmalarıdır.

13 Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, tahk.: Abdulcelîl Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1408/1988, c. 1, s. 90.

14 Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, tahk.: Ali Abdülbârî Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, c. 1, s. 161.

kabul görmeyen şeylerin Müslümanlara isnat edilmesiyle; birinde de bir olgunun ya da durumun isimlendirilmesinde, siyakta geçen ismin kullanılmasıyla gerçekleşmiştir. İnsanlara isnat edilen eylemlerde müşâkele sanatının lafzi olarak çevirisi kanaatimizce problem teşkil etmemektedir. Bu tür kullanımlara Türkçemizde de rastlamaktayız. Bir önceki başlık altında Türkçeden örnekleme yapılmıştı. Ancak Allah'a isnat edilen eylemlerde ve Allah'ın bazı olguları isimlendirmesinde icra edilen müşâkele sanatının lafzi çevrilmesinin bir problem olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu durumun farkında olmayanlar bu tür ayetleri anlamakta zorlanmakta, kimi art niyetli kimseler de buradan hareketle Kur'an'a ithamlarda bulunmaktadır¹⁵. Bu nedenle makalede bu kullanımların çeviri sorunlarını inceleyeceğiz.

Öncelikle aşağıda üç alt başlık halinde Kur'an'da müşâkele sanatının bulunduğu ayetler birlikte sunulacak, sonrasında da tercüme problemi bulunanlar Türkçe mealler açısından ele alınacaktır.

2.1. Allah'a İsnat Edilen Eylemlerde Müşâkele

1. وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ. اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ

“(O münafıklar) İman edenlerle karşılaştıklarında ‘İman ettik’ derler ama şeytan(laşmış elebaş)larıyla yalnız kalınca ‘Biz sizinleyiz, biz sadece alay ediyoruz’ derler. Allah onlarla alay etmekte...”¹⁶

2. الَّذِينَ يَأْمُرُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصُّدُقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Müminlerden sadakalar konusunda gönüllü olanlara ve daha fazla verecek bir şey bulamayanlara dil uzatıp onlarla dalga geçenlerle Allah dalga geçmiştir ve onlar için elim bir azap vardır.”¹⁷

İlk ayet-i kerimede Allah'ın münafıklarla ‘alay’ ettiği, diğerinde de müminlerle dalga geçenlerle Allah'ın dalga geçtiği söylenmektedir. Halbuki Allah için bunlar kabul edilemez niteliklerdir. Çünkü Kur'an'da alay etmenin cahillerin işi olduğuna vurgu yapılır. İsrail oğullarının arasında cereyan eden bir cinayetin aydınlatılması için Allah Teala Musa (a.s)'a, İsrail oğullarından bir inek kesmelerini istemesini emrediyor. Musa (a.s) da bunu Allah'ın bir talebi olarak kendilerine iletince İsrail oğulları ‘Bizimle alay mı ediyorsun?’

15 Müşâkele sanatının bulunduğu ayetlerden yola çıkarak Kur'an'a ithamlarda bulunan kimseler için bk. Ateş, Süleyman, *Gerçek Din Bu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts., s. 146.

16 Bakara 2/14-15.

17 Tevbe 9/79.

şeklinde karşılık veriyorlar. Bunun üzerine Musa (a.s) alay etmenin cahillerin işi olduğunu ifade için 'Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım' diyor¹⁸. Bu nedenle 'alay etme' eyleminin Allah'a isnadı hakiki anlamda yapılamaz.

3. إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ

"Şüphesiz ki münafıklar Allah'ı aldatmaya çalışırlar. Halbuki Allah onları aldatmaktadır."¹⁹

Allah'a 'aldatma' eyleminin isnat edildiği bu ayette de müşâkele sanatı bulunur²⁰. Bu eylem de Allah'ın şanına yakışmayacağından hakiki anlamına hamledilemez.

4. وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ

"Onlar tuzak kurdular; Allah da tuzak kurdu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır."²¹

5. وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يُشْعُرُونَ

"Onlar bir tuzak kurdu; Biz de onlar anlamadıkları halde bir tuzak kurduk."²²

6. وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ

"Onlar tuzak kuruyorlar; Allah da tuzak kuruyor ki Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır."²³

7. وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَأٍ مَسَّوهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا

"İnsanlara, kendilerine dokunan bir zarardan sonra bir rahmet tattırdığımızda birden ayetlerimiz hakkında tuzak kurarlar. 'Allah'ın tuzağı daha hızlıdır.' de (onlara)."²⁴

8. أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ

18 Bakara 2/67, 72, 73.

19 Nisâ 4/142.

20 İbn Âşûr, Tâhir b. Muhammed, *Tahrîru'l-ma'nâ's-sedîd ve tenvîru'l-'akli's-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1984, c. 5, s. 239.

21 Âl-i İmrân 3/54.

22 Neml 27/50.

23 Enfâl 8/30.

24 Yûnus 10/21.

“Yoksa komplo kurmak mı istiyorlar? Hâlbuki kafirler asıl komploya uğrayacaklardır²⁵.”

إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا. وَأَكِيدُ كَيْدًا. 9.

“Şüphesiz ki onlar bir komplo kuruyorlar. Ben de bir komplo kuruyorum.”²⁶

Bu son altı ayette Allah’a, tuzak ve komplo kurmak gibi beşer için bile bir acizlik ifade eden, savaş dışında izin verilmeyen ve zemmedilen bir eylem isnat edilmektedir²⁷. Düşmanın karşısına mertçe çıkmaya cesaret edemeyenler tuzak ve komploya başvurur. Kulları üzerinde tam bir hükümranlık ve otorite sahibi olan²⁸ ve el-Kahhar ismiyle muttasıf²⁹ bir zata bu tür eylemlerin hakiki anlamda isnadı caiz değildir³⁰. Buradan da anlaşılan tuzak ve komplo kelimeleri kendi anlamıyla Allah’a isnat edilmemiştir. Bu ayetlerde de müşâkele sanatı icra edilmiş; kendilerinden önce geçen cümlelerdeki lafızlarla aynı siyakta bulduklarından onların lafızları kullanılmış, bunlara verilecek karşılık kastedilmiştir³¹.

Allah’a *mekr* ve *keyd* “tuzak ve komplo kurmak” eylemlerinin müşâkele yoluyla isnat edildiği bu ayetleri kimi alimler hakiki anlamıyla yorumlamış, *mekr* ve *keyd* fiillerinin bu ayetlerde iyi anlamda anlaşılması gereken bir tuzak kurmak olduğunu söylemişlerdir³². Halbuki insanlara isnat edilebilecek olan bu eylemler, bu anlamıyla da Allah için tasavvur edilemez niteliktedir. Nitekim bazı araştırmacılar da bu görüşü ileri sürenleri tenkit etmiş, iyi anlamıyla da olsa *mekr* ve *keyd* fiillerinin Allah’a isnadını doğru bulmamışlar; bunu, bu eylemlerin yapılmasında bir plan ve düşünce boyutu olması ve

25 Tûr 52/42.

26 Târik 86/15.

27 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 8, s. 50.

28 En'âm 6/18, 61.

29 Yûsuf 12/39; Ra'd 13/16; İbrâhîm 14/48; Sâd 38/65; Zümer 39/4; Çâgir 40/16.

30 Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1420, c. 28, s. 222.

31 Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidit-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîli fi vüçûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut, 1407, c. 2, s. 134; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 8, s. 50.

32 Meydânî, Abdurrahmân b. Hasan Habenneke, *Kavâ'idu't-tedebbüri'l-emsal fi Kitâbillâhi azze ve cell*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1989, s. 454.

bunların Allah'a isnadının caiz olmamasıyla gerekçelendirmişlerdir³³.

10. نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ

“Onlar Allah’ı unuttu; Allah da onları unuttu.”³⁴

11. فَأَلْيَوْمَ نُنَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا إِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا

“Bugün de Biz onları, bugünleriyle karşılaşacaklarını unuttukları gibi unutacağız.”³⁵

12. وَقِيلَ الْيَوْمَ نُنَسَاكُمْ كَمَا نَسَيْتُمْ إِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا

Onlara; “Bugün ile karşılaşacağınızı unuttuğunuz gibi Biz de bugün sizi unutacağız” denilecek³⁶.

‘Unutmak’ bir noksanlıktır ve Allah bu vasıftan münezzehtir. Nitekim Kur’an’da Allah Teala, kendisinin unutmaz olduğunu Musa (a.s)’ın dilinden duyurmuştur. Firavunun Allah hakkındaki sorularını yanıtlayan Musa (a.s) Rabbinin “yanılmaz ve unutmaz” olduğunu Firavuna söylemiştir³⁷. Bu durumda “unutma” eyleminin zikredilen ayetlerde Allah’a isnadında müşâkele sanatı icra edilmiştir³⁸.

Buraya kadar zikredilen ayetler Allah’a isnat edilen eylemlerle ilgili müşâkele sanatının kullanıldığı yerlerdi. Tüm bu kullanımlar, yapılan eyleme verilecek cezanın önceden geçen eylemin ismiyle isimlendirilmesi şeklinde cereyan etmiştir³⁹. Bu eylemlerin hakiki anlamda Allah’a isnadı düşünülemez.

Aşağıdaki başlıkta da insanlar arasında cereyan eden eylemlerle ilgili müşâkele sanatının geçtiği ayetler verilecektir.

2.2. İnsanlara İsnat Edilen Eylemlerde Müşâkele

1. (Nuh) “وَصَنَعَ الْهُلُكَ وَكَلَّمَ مَرْعَايَهُ مَلَأَ مِنْ قُوِّهِ سَجْرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ لَسَجْرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسَجْرُونَ كَمَا تَسَجْرُونَ

33 Güllüce, Veysel, “Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a Müşâkele Yoluyla İsnat Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25, Erzurum, 2006.

34 Tevbe 9/67.

35 A’râf 7/51.

36 Câsiye 45/34.

37 TâHâ 20/52.

38 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c. 13, s. 245.

39 Vâhidî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru’l-basît*, neşr.: İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmî, Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, 1430, c. 2, s. 171.

Gemi yapıyor, kavminin ileri gelenleri ise kendisine her uğradıklarında onunla dalga geçiyorlardı. Dedi ki: Eğer bizimle dalga geçiyorsanız iyi bilin ki biz de sizinle, sizin dalga geçtiğiniz gibi dalga geçeceğiz.”⁴⁰

Kur’an-ı Kerim’de cahillerden yüz çevrilmesi⁴¹, onların kışkırtıcı ve rahatsız edici söylemlerinin dikkate alınmaması gerektiği⁴² zikredilir. Cahillerin bir işi⁴³ olan “alay etme” eyleminin Hz. Nuh (a.s) gibi büyük bir peygamber tarafından yapılacağına dile getirilmesi, kendileriyle alay eden muhatapların bu yaptıkları için cezasını çekeceklerine dair bir tehdit anlamı taşır⁴⁴. Onların yaptıkları alaycı tavrın karşılığında bu ifade kullanılmıştır ve bu hakiki anlamda bir “alay etme” değildir.

فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ وَبِئْسَ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ

“Her kim size karşı haddini aşarsa o oranda siz de ona karşı haddinizi aşın.”⁴⁵

Kur’an’da sıklıkla “haddi aşmama” uyarısı vurgulanır ve Allah’ın haddi aşanları sevmediği ifade edilir⁴⁶. Herhangi bir konuda Allah’ın çizmiş olduğu sınırları aşanların kendilerine zulmettikleri⁴⁷, zalim kimseler oldukları anlatılır⁴⁸. Yine Kur’an’da, müminlerin Allah yolunda savaşırken haddi aşmamaları⁴⁹, helal rızıkları kendilerine haram saymak suretiyle haddi aşmamaları⁵⁰, belli bir topluluğa kinleri sebebiyle onlara karşı haddi aşmamaları⁵¹ gerektiği söylenir. Bu durumda, İslam’ın genel bir prensip olarak ortaya koyduğu “haddi aşmama” prensibinin bahis konusu ayette çiğnendiği söylenemez. Bu ayette geçen birinci ve üçüncü “haddi aşma” anlamındaki

40 Hûd 38/11.

41 A’râf 7/199.

42 Furkân 25/63; Kasas 28/55.

43 Bakara 2/68.

44 Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te’vîlâ ehli’s-sünne*, tahk.: Dr. Mecdî Bâselûm, Dâru’l-Kütübî’l-‘Arabiyye, Beyrut, 1426/2005, c. 6, s. 130.

45 Bakara 2/194.

46 Bakara 2/190; Mâide 7/87.

47 Talâk 65/1.

48 Bakara 2/ 229.

49 Bakara 2/190.

50 Mâide 5/87.

51 Mâide 5/2.

i'tidâ (الاعتداء) gerçek anlamında, ikincisi ise mecazi anlamdadır. Benzer lafız kullanılarak, Müslümanlara hadlerini aşarak saldıranlara mütekebbiliyet esasına göre karşılık verilmesi istenmiştir. Saldırıya verilecek karşılık “haddi aşmak” ismiyle isimlendirilerek⁵² müşâkele sanatı icra edilmiştir.

فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفْرِ يَرَوْنَكَ كُونَ 3.

“Bugün de iman edenler kafirlere gülecekler.”⁵³

Müminlerin kafirlere gülmesi, dünya hayatında kafirlerin alaycı tavırlarına ve tahkir edici davranışlarına bir karşılık olarak zikredilmektedir⁵⁴. Nitekim bu ayetin öncesinde kafirlerin müminlere dünyadayken güldüklerinden bahsedilmiş⁵⁵, sonrasında da sûre, kafirlerin yapıp durduklarının karşılığını buldukları takrir edilerek sonlandırılmıştır⁵⁶. Bu nedenle burada, müminlerin, kafirlerin gülünç duruma düşmelerini izlemeleri, alaya aldıkları ve güldükleri şeylerin cezasını çektiklerini görmeleri müşâkele sanatıyla anlatılmıştır⁵⁷.

2.3. İsimlendirmede Müşâkele

1. وَجَزَاءً سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا

“Kötülüğün karşılığı benzeri bir kötülüktür.”⁵⁸

Yapılan kötülüğe verilen karşılık bu ayette “kötülük” ismiyle anılmıştır. Halbuki kötülüğe verilecek ceza adaletin gereğidir. İlki zulümken ikincisi adalettir⁵⁹. Çünkü İslam, mazlumun hak ve hukukunu, izzet ve onurunu garanti altına alır. Bu nedenle ayette geçen ikinci “kötülük” lafzı kendi anlamında değildir. Ceza, kötülüğü ilk defa yapanın yaptığı eylemin ismiyle; yani “kötülük” lafzıyla isimlendirilmiştir⁶⁰. Burada da müşâkele sanatı icra edilmiştir.

52 Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, tahk.: Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1420, c. 1, s. 239.

53 Mutaffifîn 83/34.

54 Âlûsî, XV, 284.

55 Mutaffifîn 83/29.

56 Mutaffifîn 83/36.

57 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, c. 15, s. 284.

58 Şûrâ 42/40.

59 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1420/2000, c. 1, s. 302-303.

60 Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân'an tefsîri'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1422/2002, c. 8, s. 323.

3. Türkçe Meallerin Müşâkele Sanatı Açısından Değerlendirilmesi

Müşâkele sanatının bulunduğu ayetlerin çevirisi, Türkiye’de yaygın olarak kullanılan 7 mealde değerlendirilecektir. Bunlardan Muhammed Hamdi Yazır (ö.1942), Hasan Basri Çantay (ö.1964), Ömer Nasuhi Bilmen’in (ö.1971) mealleri, Türkiye’de yapılan ilk meal çalışmaları olmaları açısından önemlidir. Kendilerinden sonraki birçok meale kaynaklık etmişlerdir. Türkiye’deki meal çalışmalarının serencamında ilk evreyi göstermesi açısından bu mealler tercih edilmiştir. Bunların dışında günümüzde yapılan, belli bir meal birikimin ve tecrübesinin neticesinde yazılmış olan mealler içerisinden de Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bir komisyon aracılığıyla hazırlatılan Kur’an Yolu meali ile tefsir alanına dair söylemleriyle dikkat çeken Mustafa İslamoğlu, Mustafa Öztürk ve Murat Sülün’ün mealleri meal çalışmalarının güncel evresini göstermesi açısından tercih edilmiştir.

Meallerin değerlendirilmesinde yöntem olarak önce çevirisi olumlu bulunmayan mealler zikredilecek, sonra da müşâkele sanatının nasıl çevrilebileceğine dair öneriler sunularak mealler içerisinde olumlu çeviriler verilecektir. Öncede belirtildiği gibi burada insanlara isnat edilen eylemlerdeki müşâkele sanatının icra edildiği ayetler ele alınmayacak; Allah’a isnat edilen eylemlerdeki ve Allah’ın bazı olguları isimlendirilmesindeki müşâkele sanatı bulunan ayetler incelenecektir.

3.1. Allah’a İsnat Edilen Eylemler

- Bakara 2/15: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ

Elmalılı: Allah onlarla istihza ediyor.

H. B. Çantay: (Asıl) Allah onlarla istihza ediyor.

Ö. N. Bilmen: Allah Teala ise onlar ile istihza eder.

Kur’an Yolu: Asıl onlarla alay eden Allah’tır.

M. Sülün: Asıl, Allah onlarla ‘alay’ ediyor.

Allah’a “alay” eyleminin isnat edildiği bu ayetin çevirisine dair verdiğimiz mealler, ayeti lafzi olarak tercüme etmişlerdir. Ancak Kur’an Yolu mealinde ayetin çevirisine dipnot düşülerek buradaki kasıt açıklanmıştır⁶¹. Bu ayette müşâkele sanatı uygulanmış ve Allah Resulü ve müminlerle alay

61 Komisyon, *Kur’an Yolu Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2014, bk. Bakara 2/15’inci ayet.

eden kimselerin görecekları karşılık “alay” lafzıyla ifade edilmiştir. Ayette kastedilen, Allah'ın onlara alay etmelerinin karşılığını vereceği, onları alay edilecek hale düşüreceğidir⁶². Bundan dolayı ayetin kastedilen anlamıyla çevrilmesi daha uygundur. Böylece hem yanlış anlaşılmanın önüne geçilmiş hem de ayette kastedilen anlam vurgulanmış olur. Nitekim aşağıda verilen meallerde kastedilen anlam esas alınarak çeviri yapılmıştır.

M. İslamoğlu: Allah da onların alaylarına karşılık verir.

M. Öztürk: Allah onlara alay etmenin cezasını verecek.

Görüldüğü gibi bu mealler, ayette kullanılan ve Allah'a isnat edilen istihza lafzını, müşâkele sanatını dikkate alarak uygun bir biçimde tercüme etmişlerdir. Bu çevirilerin, lafzi yapılan çevirilerden daha anlaşılır olduğu ve yanlış anlaşılmaların önüne geçmesi bakımından daha uygun olduğu düşüncesindeyiz.

- Tevbe 9/79: *مَذْحِرَ اللَّهِ وَمُهَيْمِنًا*

Bu ayet-i kerîmede Allah'a alay etme, alaya alma eylemleri isnat edilmektedir. Hâlbuki Allah Teâlâ “alay etme” ve “alaya alma” eylemlerinden münezzehtir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de müminleri bu hususta uyarmış; birbirleriyle alay etmemeleri gerektiğini söylemiştir⁶³. Yine insanları alaya alıp, onları aralarında eğlence konusu yapanları tehdit edici ifadeler kullanarak⁶⁴ “alay etme” eyleminin ne denli kötü olduğunu hissettirmiştir. Bu durumda bahis konusu edilen ayette Allah'a isnat edilen sahira (سَاهِرًا) fiiliyle sözlük anlamı kastedilmemekte; bununla, müminlere bu muameleyi reva görenleri Allah'ın maskaraya çevireceği, onlara alay etmelerinin cezasını vereceği⁶⁵ edebi bir sanatla ifade edilmektedir⁶⁶.

Ele aldığımız yedi mealin tümü, ayetteki müşâkele sanatını göz ardı etmeksizin sahira fiilini uygun bir şekilde çevirmişlerdir.

Elmalılı: Allah onları maskaraya çevirdikten başka...

62 Vâhidî, *el-Basît*, c. 2, s. 171.

63 Hucurât 49/11.

64 Hümeze 104/1.

65 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, c. 2, s. 463.

66 Mâturîdî, *et-Te'vîlât*, c. 5, s. 435; Neysâbûrî, Nizâmuddîn Hüseyin b. Muhammed, *Ġarâibu'l-Kur'an ve rağâibu'l-Furkân*, tahk.: Şeyh Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416, c. 3, s. 508.

H.B.Çantay: Allah onları maskaraya çevirmiştir.

Ö.N.Bilmen: Allah Teâlâ da o kimseleri maskaraya çevirir.

Kur'an Yolu: (alay edenleri) Allah maskaraya çevirecektir.

M.İslamoğlu: Allah onların alaylarını başlarına geçirecektir.

M.Öztürk: Allah onlara alay etmenin hesabını soracaktır.

M.Sülün: (dalga geçenleri) Allah maskaraya çevirmiştir.

Bu mealler içerisinde kimisi 'maskaraya çevirmek' deyimini kullanmış, kimisi de doğrudan kastedilen anlamı yazmıştır. Her iki çeviri yöntemi de Allah hakkında yanlış bir düşünceye sapmanın önüne geçmesi açısından başarılı görülmelidir.

Burada şunu belirtmek gerekir ki ayette geçen ve Allah'a isnat edilen مَسْخُورٌ fiili her ne kadar mazi formunda gelmişse de anlam bakımından muzaridir⁶⁷. Çünkü Allah'ın onlara bu tehdidi gelecek zamanda vuku bulacak, bazı müfessirlere göre de ahirette meydana gelecek bir tehdittir⁶⁸. Bu nedenle çeviriye gelecek zaman anlamıyla yansıtılması gerekir. Fiillerin zamansal olarak bu şekilde birbirleri yerine kullanılması da ayrı bir belagat sanatıdır ki Arap Dilinde bu istiâre sanatı olarak değerlendirilmektedir⁶⁹. Muzari anlamı olan bir fiilin burada mazi getirilmesi, gerçekleşeceğinin kesinliğini vurgulamak amacına matuftur. Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da geleceğe dair verdiği haberler genelde bu şekilde gelmektedir⁷⁰. Mealler içerisinde ayetin ilgili yerini gelecek zaman anlamıyla çevirenlerin (Elmalılı, Kur'an Yolu, M.Öztürk) bu anlamda daha başarılı olduğu söylenebilir.

- Nisâ 4/142: إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ

Aldatma eylemi, Allah'ın şanına yakıştırılmaz nitelikte bir sıfattır. Acziyet ve beşerî özellikler taşıyan bu tür sıfatların Allah'a isnadı hakiki anlamda değildir. Arapçada yaygın olan 'cezanın suçun ismiyle anılması' özelliği taşıyan bu ve benzeri kullanımların Türkçemize çevirisi, kastedilen anlamıyla yapılmalıdır. Aksi takdirde aşkın bir varlık olan Allah'a, şanına

67 Semerkandî, Ebu'l-Leys nasr b. Muhammed, *Bahru'l-'ulûm*, tahk.: Muhibbuddîn Ebû Sa'îd Ömer, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, c. 2, s. 77.

68 Vâhidî, *el-Basît*, c. 10, ss. 569-570.

69 Müftüzâde, Muhammed Sâdık el-Erzincânî, *Hâşiye 'alâ ferâidi'l-fevâid*, Milli Kütüphane, Ankara, arşiv no: 26 Hk 248/1, vr. 30 arka yüz.

70 Konuya dair bazı örnek ayetler için bk. A'râf 7/44; Kehf 18/99-100; Yasîn 36/51.

yaraşmayan şeylerin isnadı sonucu doğacak ve bu gibi Arapçanın edebi üsluplarından haberdar olmayan çevirideki hedef kitlenin inanç dünyasında zedelenmelere yol açacaktır. Ayette kastedilmek istenen, Allah'ın akıllarınca kendisini aldatmaya yeltenenlere bunun cezasını verecek olması, bu eylemlerini boşa çıkaracağını bildirmesidir⁷¹. Dolayısıyla ayet-i kerimenin çevirisi noktasında lafzi tercüme yönteminin benimsenmesinin isabetli olduğu söylenemez. Değerlendirmeye tabi tuttuğumuz yedi mealin ayetteki sanatı dikkate almaları ve yanlış anlaşılmanın önüne geçecek çeviride bulunmaları sebebiyle başarılı çeviri yaptıkları söylenebilir.

Elmalılı: Her halde münafıklar Allah'a hud'a yapmağa çalışırlar, Allah da hud'alarını başlarına geçirir.

H.B.Çantay: Hakikat, münafıklar (akıllarınca) Allah'a oyun etmek isterler. Hâlbuki O, kendi oyunlarını başlarına geçirendir.

Ö.N.Bilmen: Şüphesiz münafıklar Allah Teâlâ'ya karşı hud'ada bulunmak isterler. Halbuki onları hud'aya düşüren O'dur.

Kur'an Yolu: Münafıklar Allah'a oyun etmeye kalkışıyorlar. Hâlbuki Allah onların oyunlarını kendi başlarına çevirmektedir.

M.İslamoğlu: İkiyüzlüler Allah'ı aldatmaya çalışıyorlar, oysa ki O onların aldanmalarını sağlıyor.

M.Öztürk: Münafıklar [akılları sıra] Allah'ı aldatmaya çalışır, ama Allah aldatma neymiş onlara gösterecektir.

M.Sülün: Şüphesiz münafıklar Allah'ı aldatmak isterler; aslında O onları aldatmakta (oyunlarını başlarına geçirmekte)dir.

Murat Sülün, müşâkele sanatının olduğu ifadeyi lafzi olarak çevirmiş ancak parantez içerisinde kastedilen anlamı vererek yanlış anlaşılmanın önüne geçmiştir. Kanaatimize göre parantez içi açıklamayı doğrudan metinde vermek bu ayetin meali için daha isabetli olacaktır.

- Enfâl 8/30: وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ

Elmalılı: Onlar tuzak kurarlarken Allah da karşılığını kuruyordu, öyle ya Allah tuzakların hayırlısını kurar.

Ö.N.Bilmen: Ve onlar mekrde bulunurlar. Allah Teâlâ da mekr eder ve Allah Teâlâ mekr edenlerin en hayırlısıdır.

71 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1, s. 302; Mâturîdî, *et-Te'vîlât*, c. 3, s. 394-395; Vâhidî, *el-Basît*, c. 7, s. 160.

M.Sülün: Onlar sana tuzak kuruyorlardı, ama Allah da ‘tuzak’ kuruyordu. Tuzak kuranların en hayırlısı Allah’tır.

Allah’a ‘tuzak/düzen kurmak’ ve ‘komplo/hile yapmak’ eylemlerinin isnat edildiği Kur’an’da dört ayet yer alır. Bir önceki başlıkta bunlar zikredildi. Burada, anlamları aynı olduğundan, bunlardan sadece birinin, incelediğimiz yedi mealdeki çevirileri verilmiştir. Diğerlerinin çevirilerinde de burada zikredilen meal sahipleri aynı tutumu sergilemişlerdir.

Bu eylemlerin Allah’a isnadı mecazi olup anlam olarak burada; Allah’ın onların tuzaklarını boşa çıkardığı, tuzak kurmalarına karşılık onlara ceza verdiği⁷², onları helak ettiği⁷³, kastedilmiştir. Yukarıda verilen mealler, bu ayeti lafzi olarak çevirmiş ve Allah’ın hile kuran, düzen kuran bir varlık olarak algılanmasına sebep olmuşlardır. Hâlbuki tuzak ve düzen kurmak halk tarafından da kınanan bir eylemdir⁷⁴. Bilindiği üzere tuzak ve düzen kurmak, hile yapmak acziyetin hatta namertliğin bir göstergesidir. Düşmanıyla yüz yüze mücadele etmekten çekinen kimselerin başvurduğu bir eylemin Allah’a isnadının hakiki anlamdaymış gibi çevirilere aktarılması sakıncalıdır.

Aşağıdaki mealler, zikredilen ayetlerin çevirisinde kastedilen anlamı esas alarak tercümede bulunmuşlardır.

H.B.Çantay: Onlar bu tuzağı kurarlarken Allah da onun karşılığını yapıyordu. Allah tuzak kuranlara mukabele edenlerin en hayırlısıdır.

Kur’an Yolu: Onlar tuzak kuruyorlardı Allah da bozuyordu. Tuzak bozma işini en iyi yapan Allah’tır.

M.İslamoğlu: Nitekim onlar hep tuzak kurmuşlar, Allah da onların tuzağını sürekli boşa çıkarmıştır; zira Allah tuzakları boşa çıkaranların en hayırlısıdır.

M.Öztürk: Onlar bir yandan bu tür planlar yaparken Allah da diğer yandan planlarını bozuyordu. Kötü hesap ve planları boşa çıkarmada Allah’ın üstüne yoktur.

Bu mealler, ayetlerde geçen müşâkele sanatını dikkate almış ve bunları uygun bir dille Türkçeye çevirmişlerdir. Ancak M.Öztürk, “tuzak kurmak”

72 Mâturîdî, *et-Te’vîlât*, c. 2, s. 381.

73 Ebû Ubeyde, Ma’mer b. Müsennâ, *Mecâzu’l-Kur’ân*, tahk.: Muhammed Fuat Sezgin, Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire, 1381, s. 91.

74 Mâturîdî, *et-Te’vîlât*, c. 2, s. 381.

anlamının geçtiği bir diğer ayet olan Âl-i İmrân 3/54'üncü ayetinin baş kısmını çevirirken, ayet metninde olmayan açıklayıcı ifadeler kullanmıştır. Bu gibi ifadelerin parantez içiyle ya da dipnotla verilmesinin daha uygun olacağını düşünüyoruz. Zira metinde karşılığı olmayan ifadelerin çeviri metninde doğrudan verilmesi, okuyucu nezdinde, metinde yer alıyormuş gibi algılanmasına yol açabilir.

- Tevbe 9/67: نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيحٌ

Elmalılı: Allah'ı unuttular da Allah da onları unuttu.

Ö.N.Bilmen: Onlar Allah Teâlâ'yı unuturlar, artık O da onları unuttu.

M.İslamoğlu: Onlar Allah'ı unuttular, bu yüzden Allah da onları hatırlanmaya değer bulmadı.

M.Öztürk: Onlar Allah'ı unutmuş, Allah da onları unutmuştur.

Allah'a unutmaya eyleminin isnat edildiği Tevbe 67'nci ayetin bazı meallerdeki çevirilerini yukarıda zikrettik. A'râf 51'inci ayette de Allah'a unutmaya eylemi isnat edilmektedir. Her iki ayetin çevirisinde de incelediğimiz mealler aynı tutumu sergilediklerinden sadece birini burada zikretmekle yetineceğiz.

Yukarıda Tevbe 67'nci ayetin çevirisine dair yukarıda vermiş olduğumuz mealler, ayetin çevirisini lafzi yapmışlardır. Bu da Allah'a, O'nun şanına yakışmayan bir eylemin isnadına sebep olmuştur. Ancak M.Öztürk, vermiş olduğu dipnotla ayette geçen bu ifadeyle müşâkele sanatı uygulandığını belirtmiş; insanların unutmalarını Allah'a itaatten yüz çevirmeleri, Allah'ın unutmalarını ise münafıkları gözden çıkarması olarak açıklamıştır⁷⁵. Kanaatimizce Allah'a isnat edilen eylemlerde müşâkele sanatının uygulandığı ifadelerin doğrudan çeviri metnine yansıtılması okuyucu açısından daha uygundur. Bahsi edilen ayette نَسَى fiili hem insanlara hem de Allah'a isnat edilmektedir. İnsanlara isnadında bu fiilin gerçek anlamının kastedilmesi muhtemeldir⁷⁶. Ancak Allah Teala unutmaktan münezzehtir. Ayrıca ayette insanlara isnat edilen "unutmaya" eyleminin gerçek anlamında kullanılmamış olabileceği; bununla, insanların Allah'ın emirlerini terk etmelerinin⁷⁷,

75 Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, Tevbe 9/67 meali, 18'inci dipnot, s. 232.

76 İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azim*, tahk.: Muhammed Hüseyin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419, c. 4, s. 172.

77 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 14, s. 339.

nimetlerine şükürü unutmalarının kastedilmesinin de ihtimal dairesinde olduğu⁷⁸, bu fiilin Allah'a isnadıyla ise Allah'ın onları yardımsız ve mahrum bırakması⁷⁹, onların bu eylemlerine bir karşılık olarak onları terk etmesinin anlatıldığı ifade edilmiştir⁸⁰. Bu durumda ayette Allah'a "unutma" eyleminin isnadı mecazi olup bu tabirle müşâkele sanatı icrâ edilmiş olmaktadır⁸¹.

Ayet-i kerimenin çevirisinde zikredilen edebi sanatın göz önünde bulundurulması gerekir. "Unutma" eylemiyle kastedilenin doğrudan çeviri metnine koyulması bu anlamda daha isabetli gözükmetedir. Aşağıda verilen meallerde bu husus dikkate alınmıştır:

H.B.Çantay: Onlar Allah'ı unuttular (Ona itaati bıraktılar), O da onları unuttu (onlara lütfunu terk etti).

Kur'an Yolu: Onlar Allah'ı umursamadılar, O da onları kendi hallerine bıraktı.

M.Sülün: Onlar Allah'ı göz ardı etmiş; O da onları nisyana terk etmiştir.

Görüldüğü gibi Kur'an Yolu ve M.Sülün'ün mealinde, ayette geçen نَسِيَ fiili kastedilen anlamıyla doğrudan çeviri metninde, H.B.Çantay mealinde ise parantez içinde verilmiştir.

Kur'an'da, A'râf sûresinin 51'inci ayetinde de Allah'a "unutma" eylemi isnat edilmektedir. Bir önceki bölümde bu ayeti kaydetmiştik. Yukarıda meallerini vermiş olduğumuz ilim adamlarından kimisi A'râf 51'in çevirisinde, burada izlemiş olduğu metoda aykırı davranmıştır. Kur'an Yolu mealı, müşâkele sanatının geçtiği ifadeyi burada doğrudan metne kastedilen anlamıyla vermiştir. A'râf 51'de ise aynı ifadeyi parantez içerisinde açıklamıştır. H.B.Çantay ise burada parantez içiyle verdiği ifadeyi A'râf 51'de lafzi olarak çevirmiştir. M.Öztürk'ün de burada lafzi çeviriyi benimsemiş, A'râf 51'de ise müşâkele sanatının geçtiği ifadeyi kastedilen anlamıyla çeviriye doğrudan yansıtmıştır. Mealde tutarlılığın gözetilmesi gereken bir nokta olduğunu düşündüğümüzden aynı problem karşısında iki farklı tutum sergilemeleri nedeniyle bu meallerin bu noktada eleştirilebileceği kanaatindeyiz.

78 Mâturîdî, *et-Te'vîlât*, c. 5, s. 423.

79 Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. 2, s. 72.

80 Vâhidî, *el-Basît*, c. 10, s. 543.

81 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, c. 5, s. 323; Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts., c. 4, s. 80; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti mine't-tefsîr*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1414, c. 2, s. 432.

Allah'a isnat edilen eylemlerin çevirilerinde lafzi çevirinin mealler içerisinde yaygın olduğu görülmektedir. Bu tutumun yanlış algılara ve anlamalara sebebiyet vermesi nedeniyle tercih edilmemesi gereken bir yöntemdir. Bu ve benzeri yerlerde kastedilen anlamın doğrudan çeviri metnine yansıtılması, hem mealin okuyucu açısından akıcılığını sağlar hem de zihin karışıklarının önüne geçer. Bu yöntemi tercih eden ve benzer problemler karşısında aynı tutumu sergileyen mealler bu konuda başarılı kabul edilmelidir.

3.2. Kötülüğün Karşılığının İsimlendirilmesi

- Şûrâ 42/40: *وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا*

Elmalılı: Kötülüğün cezası da misli kötülüktür.

H.B.Çantay: Kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülük (bir misilleme)dir.

Ö.N.Bilmen: Bir kötülüğün cezası da onun misli bir kötülüktür.

M.Sülün: Kötülüğün karşılığı, dengi bir kötülüktür.

Kötülüğe verilen ceza müşâkele sanatı gereği lafzen "kötülük" diye isimlendirilmiştir⁸². Bu ifadeyi duyan ve o dönemde Kur'an'ın kullandığı edebi üsluplara aşina olan Arapların bu ifadeyle neyin kastedildiğini anlaması ilave bir açıklamayı gerektirmemekteydi. Ancak günümüzde birçok insanın yabancı olduğu ya da açıklama yapılmaksızın doğru algılamayacağı bu tür kullanımların lafzen çevirisinin sakıncalı olduğu aşikardır. Kötülüğe erki elinde bulunduranın karşılık vermesi kötülük değil; bilakis adalettir. Burada İslam'ın öngördüğü karşılık kötülüğün misli, dengi olması hususudur⁸³. Bu nedenle yukarıda zikredilen meallerin lafzi çeviriyi benimsemeleri sebebiyle tercümelerinin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Ayetteki ifadede cereyan eden müşâkele sanatını dikkate alıp çeviride bulunan aşağıdaki meallerin bu anlamda başarılı olduğunu düşünüyoruz.

Kur'an Yolu: Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir davranıştır.

M.İslamoğlu: Ama kötülüğün cezası, ancak ona denk bir karşılık olabilir.

M.Öztürk: Kötülüğün karşılığı o kötülüğe denk bir cezadır.

Bir önceki başlıkta Allah'a isnat edilen eylemlerde gerçekleşen müşâkele sanatında gözetilen çeviri yönteminin burada da gözetilmesi gerekmektedir.

82 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. 1, ss. 302-303

83 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 8, s. 323.

Bu kullanımlarda kastedilen anlam edebi bir ifadeyle çevrilmelidir. Aksi takdirde yanlış anlaşılmanın oluşmasına zemin hazırlanacaktır. Okuyucu kitlelerinin meal karşısında zorlanmadan Kur'an'ın mesajını anlamalarını sağlamak açısından bu zorunludur.

Sonuç

Kur'an tercümesi, öncelikle kaynak dil olan Arapçanın edebi üsluplarının iyi bilinmesini gerektirmektedir. Ayrıca bu üslupların hedef dilde nasıl ifade edilebileceği noktası da önemlidir. Kur'an'ın kullandığı edebi üsluplardan biri olan müşâkele sanatının çevirisi problemi bu iki noktanın eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Müşâkele üslubunun özellikle Allah'a isnat edilen eylemlerde ve olguların isimlendirilmesinde kullanıldığı yerlerde çoğu mealin lafzi çeviriyi benimsediği görülmektedir. Bu ise Allah'ın "alay etmek", "aldatmak", "unutmak", "tuzak/komplo kurmak" gibi şanına yakışmayan anlamlarla nitelenmesine sebep olmaktadır. Meallerde lafzi çeviri kaygısının bir derece anlamlı olduğu düşünülse de yanlış anlamaların ve anlamların oluşmasına sebep olduğu yerlerde izlenilmemesi gereken bir yöntem olduğu aşikardır. Bunun yerine kastedilen anlamın doğrudan çeviri metnine edebi bir üslupla koyulması gerektiğini düşünüyoruz.

Türkiye'de yapılan meallerin ilk devrini temsilen seçtiğimiz ve son dönemde diğer mealler içerisinde temayüz etmiş toplam yedi mealde bu problemi somut olarak ele aldık. Müşâkele sanatının bulunduğu on yedi ayetten insanlara isnat edilen eylemlerdeki müşâkele sanatının bulunduğu ayetleri, çeviride problem teşkil etmediğini düşündüğümüzden çıkarttık. Kalan ayetler içerisinden de aynı anlama gelenlerden bir tane seçmek suretiyle toplamda altı ayetin çevirisi noktasında, seçtiğimiz yedi meal, müşâkele sanatının tercümesi açısından inceledik. Sonuç olarak; müşâkele sanatının bulunduğu altı ayetin, Elmalılı ve Ö.N.Bilmen ikisini, M.Sülün üçünü, H.B.Çantay dördünü, Kur'an Yolu, M.İslamoğlu ve M.Öztürk beşini anlaşılır ve yanlış anlamaya meydan vermeyecek şekilde çevirmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında ilk dönemlerde lafzi çeviriyi benimseyenler olmakla birlikte kastedilen anlamın tebarüz etmesini sağlamaya çalışanların olduğu görülmektedir. Bu ilk dönem için nadir bir durumdur. Son dönemde ise durum bunun tersinedir. Kastedilen anlamın anlaşılmasına yönelik eğilim, lafzi çeviri eğiliminden fazladır. Kanaatimizce de doğru olan Kur'an'ın mesajının anlaşılmasında lafzı ihmal etmeksizin kastedilen anlamın doğru anlaşılmasına çabalamaktır. Bunu yaparken lafızdan bağımsız davranılması da ayrı bir problem olarak görülmelidir.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, tahk.: Ali Abdülbârî Atiyye, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, 1415.
- Ateş, Süleyman, *Gerçek Din Bu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, tahk.: Abdurrez-zâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1420.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, İpek Yayın Dağıtım, İstanbul, 2006.
- Bulut, Ali, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, M.Ü İFAV Yayınları, İstanbul, 2015.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dâru'l-'İlm li'l-melâyîn, Beyrut, 1987.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, 1. Baskı, Risale Yayınları, İstanbul, 2011.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Meâli*, hzr. Prof. Dr. Hayrettin KARAMAN, Prof. Dr. Mustafa ÇAĞRICI, Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ, Prof. Dr. Sadrettin GÜMÜŞ, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2014.
- Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ty.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1381.
- Ebû Zeyd el-Kuraşî, Muhammed b. Ebi'l-Hattâb, *Cemheratü eş'âri'l-'arab*, tahk.: Ali Muhammed el-Bicâdî, Nahdatü Mısır, Mısır, ty.
- Güllüce, Veysel, "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25, Erzurum, 2006
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, tahk.: Mehdî el-Mahzûmî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ty.
- İbn Âşûr, Tâhir b. Muhammed, *Tahrîru'l-ma'nâ's-sedîd ve tenvîru'l-'akli's-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*, ed-Dâru't-Tûnusîyye, Tûnus, 1984.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen, *Cemheretü'l-luğa*, tahk.: Remzî Münîr Ba'lebekkî, Dâru'l-'İlm li'l-melâyîn, Beyrut, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu mekâyisü'l-luğa*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1399/1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, tahk.: Muhammed Hüseyin, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, 1419.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir*, 2.Baskı, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Kazvînî, Muhammed b. Abdîrrahmân, *el-İdâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, tahk.: Muhammed Abdülmü'min Hafâcî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, ty.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâ ehli's-sünne*, tahk.: Dr. Mecdî Bâselûm, Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, Beyrut, 1426/2005.
- Meydânî, Abdurrahmân b. Hasan Habenneke, *Kavâ'idu't-tedebbürî'l-emsal fî Kitâbillâhi azze ve cell*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1989.
- Müftüzâde, Muhammed Sâdık el-Erzincânî, *Hâşiye 'alâ ferâidi'l-fevâid*, Milli Kütüphane, Ankara, arşiv no: 26 Hk 248/1
- Neysâbü'rî, Nizâmuddîn Hüseyin b. Muhammed, *Çarâibu'l-Kur'ân ve rağâibu'l-Furkân*, tahk.: Şeyh Zekerîyyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, 1416.

- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1422/2002.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys nasr b. Muhammed, *Bahru'l-'ulûm*, tahk.: Muhibbuddîn Ebû Sa'îd Ömer, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996.
- Sülün, Murat, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti mine't-tefsîr*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1420/2000.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Şerhu'l-fevâidi'l-ğiyâsiyye*, yy., ty.
- Teftâzânî, Sa'düddîn, *Muhtasaru'l-me'ânî*, Eser Kitabevi, İstanbul, 1960.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-basît*, neşr.: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî, Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, 1430.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Es-Serî, *Meânî'l-Kur'ân ve i'râbuh*, tahk.: Abdulcelîl Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1408/1988.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîli fî vüçûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut, 1407.

الأصالة والزيادة في حروف الجرّ بين النحو والدلالة

Mohamed Rizk Elshahhat Abdelhamit Shoer*

الخلاصة

يتردد على ألسنة المعربين قولهم (حرف جرّ - حرف جرّ زائد - حرف جرّ شبيه بالزائد) ، وينبغي تحديد المقصود بهذه الثلاثة وما يترتب على ذلك في الإعراب مع أخذنا في الاعتبار أنّه إذا قيل (حرف جرّ) فقط ؛ فالمقصود بذلك (حرف الجرّ الأصلي) ؛ والحرف الأصلي هو الحرف الذي لا يمكن إسقاطه في التركيب وإلا لظهر الخلل على مستوى النحو ، أمّا الحرف الزائد فهو ما ليس له معنى خاص في سياق الجملة بحيث يمكن الاستغناء عنه فيها ، وإنّما يؤتى به لمجرد تأكيد الكلام فقط ، كما أنّه لا يحتاج إلى عامل يرتبط به من فعل أو شبه فعل .

وهنا ملحوظة مهمّة وهي أنّ حرف الجرّ الزائد يجرّ الاسم من حيث اللفظ فقط بالكسرة أو ما ينوب عنها ، لكنّ الاسم من حيث التقدير يأخذ الوظائف النحويّة المختلفة ، كأنّما حرف الجرّ غير موجود ، فتقدّر لكلّ وظيفة الحركة المناسبة لها التي يمنع من ظهورها حركة حرف الجرّ الزائد ، الذي لا يمثل إسقاطه خللاً نحويّاً ، وزيادة حرف الجرّ ظاهرة تطبع الجملة العربيّة ، وقد أشار إليها القدماء والمحدثون ، وتوقّفوا أمام زيادة (من ، والباء ، والكاف ، واللام) وقدموا الشواهد المختلفة لذلك .

وهناك حروف الجرّ شبه الزائدة: وهي ما لها معنى خاص يفهم من سياق الكلام ، لكن ليس لها عامل يرتبط بها من فعل أو شبه فعل ، وتجرّ الاسم لفظاً ، لكنّ الاسم يأخذ الوظائف النحويّة الأخرى تقديرًا بحسب ما يقتضيه سياق الكلام ؛ فهي تشبه الحرف الأصلي في أنّ لها معنى ، وتشبه الحرف الزائد في عدم حاجتها إلى عامل يرتبط بها ، وفي أنّها تجرّ الاسم لفظاً وتقديرًا ، ولغلبة شبهه بالزائد سبّى (حرف جرّ شبيه بالزائد) ؛ والحرف الوحيد الشبيه بالزائد (زبّ) .

وحرف الجرّ لا يضمّر على الأصح ، ويكثر حذف حرف الجرّ ويطرّد مع (إنّ وأنّ) ، كما أنّ حروف الجرّ لا بدّ لها من شيء تتعلّق به ؛ لأنّها دخلت رابطة تربط الأسماء بالأفعال ؛ والتعلّق عبارة عن ارتباط شبه الجملة - بنوعها [الظرف والجار والمجرور] - بالحدث الذي يدلّ عليه الفعل أو ما يشبهه ، بالإضافة إلى دلالاته على الحيز الذي يقع فيه الفعل .

المصطلحات

حرف جرّ أصلي ، حرف جرّ زائد ، حرف جرّ شبيه بالزائد ، الحذف ، التعلّق .

* Yrd Doç. Dr, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. mrsheer2000@hitit.edu.tr

Nahiv Ve Delalet Açısından Aslî Ve Zâid Harf-î Cerler

Harf-i cer, zâid harf-i cer ve şebîh bi'z-zaid harf-i cer nahivciler arasında tartışılan bir konudur. Bu üç kavramın ne ifade ettiği ve sadece harf-i cer şeklinde kullanıldığında – ki bundan maksat aslî harfi cerdir- ortaya çıkan i'râb durumunun belirlenmesi gerekmektedir.

Aslî harf, cümleden atılamayan ve atılması durumunda sözdiziminde bozukluğun ortaya çıkmasına yol açan harfdir. Zâid harf, cümle içerisinde özel bir anlamı olmayan ve cümleden atılması da mümkün olan harfdir. Zâid harf-i cer, sadece cümleyi pekiştirmek ve vurgulamak için kullanılır. Zâid harf-i cerlerin, âmil olarak fiil ya da şibih fiile ihtiyaçları yoktur.

Zâid harf-i cer, ismi kesra ya da onun yerine geçen bir irab alametiyle lafzen mecrur kılar. Ancak bu isim, sanki harf-i cer yokmuş gibi, takdiren çeşitli gramatikal fonksiyonları icra eder. Her bir fonksiyon için zâid . Zâid harf-i cer, Arapça cümle yapısının karakteristik özelliklerinden biridir. Geçmiş ve günümüz dilcileri, bu hususa işaret edip zâid harf-i cer olarak min, bâ, kâf ve lâm harflerini ele almışlar ve bunlarla alakalı çeşitli şevahidler sunmuşlardır.

Şebîh bi'z-zaid harf-i cer, cümlelerin bağlamından anlaşılan özel bir anlamı olmayan ancak fiil ya da şibih fiil bir kelime ile bağlantısı olmayan harfdir. İsmi lafzen mecrur kılar; ancak bu isim cümlelerin bağlamının gerektirdiği duruma göre takdiren başka gramatikal fonksiyonlar icra eder.

Şebîh bi'z-zaid harf-i cer, bir anlama sahip olması bakımından aslî harf-i cere; bir müteallaka ihtiyacı olmama ve ismi lafzen ya da takdiren ismi mecrur kılması bakımından da zâid harf-i cere benzer. Daha ziyade, zâid harf-i cere benzemesinden dolayı şebîh bi'z-zâid harf-i cer olarak isimlendirilmiştir. Şebîh bi'z-zaid olarak kabul edilen tek harf-i cer "rubbe"dir.

Temel kural, harf-i cerlerin hafzedilmemesidir; ancak harf-i cerlerin çoğu zaman hafzedilebilmektedir. Harf-i cerler, isimleri ve fiilleri bir kelimeye bağladığı için müteallaka ihtiyaçları vardır. Tealluk, fiil ya da şibih fiilin ifade ettiği olayın şibih cümle ile irtibat kurması demektir.

Main And Additional Use Of Arabic Prepositions In Framework Of Arabic G And Semantics

Abstract

The main, additional and semi-additional use of Arabic preposition had been discussed by Arabic linguists long since. At first, the three terms have to be defined correctly and the grammatical condition which appears as a result of main use of an Arabic preposition must be described. The main preposition is one of atomic particulars of a sentence so it is impossible to drop it from the sentence. If it is dropped a grammatical and syntactic error will be occur about the sentence. But the additional preposition is an unit in a sentence, which has no specific meaning so it is possible to throw it from the sentence. The additional prepositions are only used in a sentence to rainforce the total meaning of the sentence or to emphasize a word. So the do not need a verb bor semi-verb in the sentence. An additional preposition make a noun which follows it in the sentence genitive with genitive's special sign named kesra or another sign instead of it. But it is accepted that this noun works in the sentence grammatically as if it is not a genitive noun. The additional prepositons are added characteristic features of Arabic Sentence Structure. Both the old and modern Arabic linguists noticed this fact and bought some statements and explanations about it an they study min, ba, kaf and lam amongst Arabic prepositions.

The semi-additional preposition is a particular of the sentence, it has no specific meaning and it is noticed in context of the sentence. It makes the following word genitive figuratively and acts some other grammatical roles inside the sentence hypothetically. It seems as a main preposition because of its contextual meaning and as an additional preposition because it has no reationship with a verb, on the other hand because of it's figurative and hypothetical effect on the following noun. These kinds of prepositions look functionally like additional ones more than the others, so they are named semi-additional preposition. But Rubbe is the only semi-additional preposition in Arabic syntax. Although there is a main rule in Arabic which does not allow to drop additional prepositions from the sentence, most of time they can be dropped. The function prepositons in Arabic is to create relationships both among nouns and between a verb and noun. So they need revelants in a sentence. The revelance term means relationship of a verb or a semi-verb with a noun in Arabic sentences by prepositions.

المقدمة

يتحدث البحث عن ظاهرة لغوية مهمة تتعلق بحروف الجرّ التي تعدّ من أهم الروابط في الجملة العربيّة ، التي تكاد لا تخلو جملة من توظيف حرف أو أكثر حتى تتمّ الفائدة ، والتعامل مع حروف الجرّ على أنّها أصليّة ، لكن هناك حروف زائدة لها أثر دلاليّ ؛ وهي : (مِنْ ، والْبَاءِ ، والكافِ ، واللامِ) ، كما أنّ هناك حرفاً شبيهه بالزائد هو (رَبِّ) ، وهناك بعض المباحث النحويّة المتعلّقة بهذا الموضوع من حيث الحذف أو التعلّق ؛ لذا كان البحث مقسماً إلى أربعة مباحث على النحو التالي :

المبحث الأوّل : حروف الجرّ الزائدة : وفي هذا المبحث سوف أبين - بإذن الله - المقصود بحرف الجرّ الأصلي ، وحرف الجرّ الزائد : (مِنْ ، والْبَاءِ ، والكافِ ، واللامِ) وما يترتب على الاختلاف بينها في الإعراب والدلالة .

المبحث الثاني : حروف الجرّ شبه الزائدة : وفي هذا المبحث سوف أبين - بإذن الله - المقصود بحرف الجرّ الشبيه بالزائد ؛ وهو (رَبِّ) ، وما يترتب على الاختلاف بينها في الإعراب والدلالة .

المبحث الثالث : الحذف في حروف الجرّ : وفي هذا المبحث أتحدث - بإذن الله - عن : الحذف في حروف الجرّ ، ودواعيه والأحكام الخاصة به .

المبحث الرابع : التعلّق في حروف الجرّ : وفي هذا المبحث أتحدث - بإذن الله - عن : التعلّق في حروف الجرّ ؛ حيث إنّ حروف الجرّ لا بدّ لها من شيء تتعلّق به ؛ لأنّها دخات رابطة تربط الأسماء بالأفعال .

المبحث الأوّل : حروف الجرّ الزائدة :

يتردد على ألسنة العرب قولهم (حرف جرّ - حرف جرّ زائد - حرف جرّ شبيه بالزائد) ، وينبغي تحديد المقصود بهذه الثلاثة وما ينطبق عليه من حروف الجرّ ، وما يترتب على ذلك في الإعراب مع أخذنا في الاعتبار أنّه إذا قيل (حرف جرّ) فقط ؛ فالمقصود بذلك (حرف الجرّ الأصلي)¹ .

الحرف الأصلي

هو الحرف الذي لا يمكن إسقاطه في التّركيب وإلا لظهر الخلل على مستوى النّحو ؛ كما نقول : " محمّدٌ في المنزِلِ " ؛ فحرف الجرّ (في) أصلي ؛ لأنّ إسقاطه يخلّ بالتّركيب ، إذ الباقي : محمّدٌ المنزِلُ² ؛ وعليه فالحرف الأصلي هو ما له معنى خاص في سياق الجملة ، بحيث لا يمكن الاستغناء عنه فيها ، كما أنّه يرتبط في الجملة بعامل من فعل أو شبه فعل ، ومعظم حروف الجرّ أصليّة ؛ ويتّرب عليها جرّ الاسم لفظاً أو تقديراً .

1 محمّد عيد ، النّحو المصفى ، مكتبة الشّباب ، القاهرة ، 1975م ، ص. 541 ، 542 .

2 أحمد كشك ، من التّحليل النّحوي للكلمة والكلام ، مكتبة الزّهراء ، القاهرة ، ج2 ، ص. 126 .

الحرف الزّائد

ما ليس له معنى خاص في سياق الجملة بحيث يمكن الاستغناء عنه فيها ، وإنّما يؤتى به لمجرد تأكيد الكلام فقط ، كما أنّه لا يحتاج إلى عامل يرتبط به من فعل أو شبه فعل .

وهنا ملحوظة مهمّة وهي أنّ حرف الجرّ الزّائد يجرّ الاسم من حيث اللفظ فقط بالكسرة أو ما ينوب عنها ، لكنّ الاسم من حيث التّقدير يأخذ الوظائف النّحويّة المختلفة، كأنّما حرف الجرّ غير موجود، فتقدّر لكلّ وظيفة الحركة المناسبة لها التي يمنع من ظهورها حركة حرف الجرّ الزّائد³ ، الذي لا يمثل إسقاطه خالاً نحوياً⁴ ، وزيادة حرف الجرّ ظاهرة تطبع الجملة العربيّة، وقد أشار إليها القدماء والمحدثون، وتوقّفوا أمام زيادة (من ، والباء ، والكاف ، واللام) وقدموا الشّواهد المختلفة ، والجمال والعبارات الافتراضيّة التي توضح ذلك ؛ كما يلي⁵ :

أولاً: الباء الجارة الزّائدة:

وتزاد في المواضع الآتية :

1- مع الفاعل ؛ نحو: "أجْمِلْ بالسَّمَاءِ".

بالسَّمَاءِ ؛ الباء : حرف جرّ زائد مبنيّ على الكسر لا محلّ له من الإعراب ، والسَّمَاءِ : فاعل مرفوع بالضّمّة المقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزّائد .

2- ومع فاعل (كفى) ؛ كقوله تعالى 6: (كَفَى بِاللّهِ شَهِيدًا) .

باللّهِ ؛ الباء : حرف جرّ زائد ، واللّهِ : لفظ الجلالة فاعل مرفوع بالضّمّة المقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزّائد .

أمّا إذا كانت (كفى) بمعنى (أجزأ) و(أغنى) أو بمعنى (وقى) فلا تزداد الباء مع الفاعل؛ كقوله تعالى⁷ (وَكَفَى اللّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ) .

اللّهُ : فاعل مرفوع بالضّمّة ، المؤمنين : مفعول به أوّل منصوب بالياء ؛ لأنّه جمع منكر سالم ، القتال : مفعول به ثانٍ منصوب بالفتحة .

3 معجم عيد ، النّحو المصغى ، ص. 542 .

4 أحمد كشك ، من التّحليل النّحوي للكلمة والكلام ، ج 2 ، ص. 126 .

5 محمود سليمان ياقوت ، النّحو التّعليمي والتّطبيق على القرآن الكريم ، دار المعرفة الجامعيّة ، الإسكندريّة ، الطّبعة الأولى، 1992م ، من ص. 381 إلى ص. 385 .

6 /79 النّساء .

7 /25 الأحزاب .

يقول سيبويه (148هـ-180هـ/765م-796م)⁸: "و(كفى بالله شهيداً بيني وبينكم) إنما هي كفى الله، ولكنك لما أدخلت الباء عملت، والموضع موضع نصب وفي معنى التَّصَب، وهذا قول الخليل رحمه الله⁹.

ويتحدث ابن هشام (708 - 761هـ / 1309 - 1360م)¹⁰ عن معاني الباء مبيِّناً أنَّها تأتي " للتوكيد وهي الرَّائِدَة وزيادتها في سِتَّة مَوَاضِع ؛ أحدها الفاعل وزيادتها فيه وَاجِبَة وغالبه وضرورة ؛ فالواجبة في نحو " أحسن بزئيد " في قول الجهمي "ور إن الأهل " أحسن زيد " بمعنى : صار ذا حسن ، ثم غيَّرت صيغة الخبر إلى الطَّاب وزيدت الباء إصلاً للفظ ، وأمَّا إذا قيل بأنَّه أمر لفظاً ومعنى وإن فيه ضمير المُخاطب مستتراً فالباء معدية مثلها في " امرر بزئيد " .

والغالبية في فاعل كفى نحو : (كفى بالله شهيداً) وَقَالَ الرَّجَاج دخلت لتضمن كفى معنى اكتف وهو من الحسن بمكان ويصححه قولهم " أتقى الله أمرؤ فعل خيرًا يثب عليه " ؛ أي ليتق وليفعل ؛ بدليل جزم يثب ويوجهه قولهم " كفى بهند " بترك التاء فإن احتج بالفصل فهو مجوز لا موجب بدليل¹¹ : (وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا) ، (وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ) فَإِنْ عَوْرَضَ بِقَوْلِكَ " أحسن بهند " فالتاء لا تلحق صيغ الأمر وإن كان معناها الخبر ، وَقَالَ ابْنُ السَّرَاجِ الفاعل ضمير الإكتفاء وصحة قوله مؤفوفة على جواز تعلق الجار بضمير المصدر وهو قول الفارسي والرُّماني أجازا " مروري بزئيد حسن وهو بعمره قبيح " ، وَأَجَازَ الكوفيون إعماله في الظرف وغيره ، ومنع جمهور البصريين إعماله مطلقاً قالوا ومن مَجِيءُ فاعل كفى هذه مجرداً عن الباء قول سحيم¹² .

وبين المرادي علّة زيادة الباء قائلاً : " تكون هذه الباء زائدة ؛ لئلا يفسد معناها ، ويخرج الكلام عن التعجب والتشبيه ؛ نحو : لقيت به الأسد ، وواجهت به الهلال . قلت: أمّا الباء التي بعد السؤال فهي بمعنى عن عند قوم ، وللسببية عند آخرين ، والسؤال مستفاد من الفعل ، لا منها .

وأما باء التعجب ففيها مذهبان : أشهرهما أنَّها زائدة ، وهذا مذهب أكثر النحويين ، ثم اختلف هؤلاء ؛ فذهب سيبويه وجمهور البصريين إلى أنَّها زائدة مع الفاعل ؛ مثلها في : (كفى بالله شهيداً) ، وذهب

8 سيبويه ؛ هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء ، يُكنى أبو بشر ، الملقب سيبويه ؛ إمام النحاة ، وأول من بسط علم النحو ، أخذ النحو والأدب عن الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب وأبي الخطاب الأخفش وعيسى بن عمر ، من آثاره : كتاب سيبويه في النحو .

يُنظر: سيبويه ، الكتاب ، ح : عبدالسلام هارون ، دار الجيل ، الطبعة الأولى ، 1411هـ/1991م ج 1 ، ص.6 .

9 المرجع السابق ، ج 1 ، ص 92 .

10 ابن هشام الأنصاري ؛ هو أبو محمّد عبدالله جمال النّين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري المصري ، من أئمة النحو العربي ، فاق أقرانه شهرة وشأى من تقدمه من النّحويين وأعيان أتى بعده ، لا يشقُّ له غبار في سعة الاطلاع وحسن العبارة وجمال التعليل ، صالح ورع . يُنظر : الشُّيوطي ، بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة ، ح : محمّد أبي الفضل إبراهيم ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثّانية ، 1399هـ/1979م ، ج 2 ، ص.68 .

11 الأنعام /59 .

12 ابن هشام ، مغني اللّبيب عن كتب الأعريب ، ح : مازن المبارك ، محمّد علي حمد الله ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة السادسة ، 1985م ، ص.144 .

الفراء والزجاج ومن قال بقولهما إلى أنّها زائدة مع المفعول ، وجعلوا فاعل أحسن ضمير المخاطب ، وكذلك قال ابن كيسان ، لكنّه جعل الفاعل ضمير الحسن كأنه قال : أحسن يا حسن بزيد؛ أي: دم به . والمنهـب الثاني أنّها للتعدية وليست بزائدة ، والهمزة في أحسن للصيرورة ، وهو أمر للسبب¹³ .

وفائدة زيادته تبين معنى الأمر في صهورة الخبر ؛ أي اكتفوا بالله ؛ فالباء تدلُّ على المراد من ذلك ، وإنّما دخلت الباء في (كفى بالله) لأنّه كان يتّصل إتصال الفاعل ، وبدخول الباء اتّصل إتصال المضاف ، وإتصال الفاعل ؛ لأنّ الكفاية منه ليست كالكفاية من غيره ، فضوعف لفظها لمضاعفة معناها¹⁴ .

3- تزداد الباء مع المفعول ؛ كقوله تعالى¹⁵: (وَهَرَيِّ إِلَيْكَ بِجَنَاحِ النَّخْلَةِ).

بجذع ؛ الباء ؛ حرف جرّ زائد مبنئ على الكسر لا محل له من الإعراب ، جذع : مفعول به منصوب بالفتحة المقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد .

وفي هذه الآية وجوهاً من القراءات والإعراب ؛ فمن قرأ يساقط بباء مضمومة أو بياء مضمومة وخفّف السّين وكسر القاف ، فالباء على قراءته زائدة ، أو للإلصاق ، على رأي من يرى أنّ القرآن ليس فيه شيء زائد ؛ والهزُّ بحسب هاتين القراءتين والرأيين ليس فيه شيء زائد ، وهو واقع على الجذع ، وقوله (رطباً) : مفعول تساقط ، وفي تساقط ضمير فاعل ، فمن قرأ يساقط ، فنذكر ، كان الضمير عائداً إلى الجذع ، ومن قرأ تساقط فأنت ، كان الضمير عائداً إلى النخلة ، وقد قيل : إنّه عائذ على الجذع ، وأنت الجذع إذ كان مضافاً على مؤنث هو بعضه ، كما قالوا ذهبت بعض أصابعه ، ومن قرأ يساقط عليك ، ففتح الياء ، وشدّد السّين وفتح القاف وذكر الضمير ، فلا يكون الضمير على قراءته إلا عائداً على الجذع ، ومن فتح وشدّد وأنت الضمير ، كان الضمير الفاعل عائداً على النخلة ، أو على الجذع ، ويكون الهزُّ في هاتين القراءتين واقعاً أيضاً على الجذع ، والباء زائدة ، أو للإلصاق ، كما كان في القراءتين¹⁶ .

قال ابن هشام : ومما تزداد فيه الباء المفعول ؛ نحو قوله تعالى¹⁷: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) وكذلك قوله تعالى¹⁸: (وَهَرَيِّ إِلَيْكَ بِجَنَاحِ النَّخْلَةِ) ، ومنه قوله تعالى¹⁹: (فَلَيَمُنَدُ بِسَبَبِ إِلَى السَّمَاءِ) ، ومنه قوله تعالى²⁰: (وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ) ، وقوله تعالى²¹: (فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ)²² .

13 المرادي ، الجنى الثاني في حروف المعاني ، ح : فخر الدين قباوة - الأستاذ محمّد نديم فاضل ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ، 1413 هـ / 1992 م ، ص. 47.

14 محمّد جمعة حسن ، معاني حروف الزيادة عند النحاة : دراسة نحويّة دلاليّة ، مجلة الدراسات الاجتماعيّة ، العدد الخامس عشر ، يناير ، يونيو ، 2003م ، ص. 11.

15 25 / مريم .

16 البطلبوسمي ، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب ، ح : مصطفى السّقا - حامد عبد المجيد ، دار الكتاب المصريّة ، القاهرة ، ج 2 ص. 302.

17 195 / البقرة .

18 25 / مريم .

19 15 / الحج .

20 25 / الحج .

قال القرطبي: الباء في أيديكم زائدة، والتقدير: ولا تلقوا أيديكم، قال أبو حيان: فقال أبو عبيدة وقوم: الباء زائدة والتقدير: ولا تلقوا أيديكم إلى التهلكة.²³

والباء الزائدة التي تكون مع المفعول وظيفتها التأكيد؛ قال المرادي²⁴: وزيادتها معه غير مقبولة مع كثرتها، ونقل عن ابن مالك أن زيادتها كثرت مع (عرف) وشبهه، وقلت مع ذي المفعولين، وقال: إن المختار أن ما أمكن تخريجه على غير الزيادة لا يحكم عليه بالزيادة وتخريج كثير من الشواهد ممكن على التضمين أو حذف المفعول وقد خرج عليهما قوله تعالى²⁵: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) فقيل: ولا تلقوا مضمون معنى لا تفضوا، وقيل: حذف المفعول والباء سببية أي لا تلقوا أنفسكم بسبب أيديكم؛ الزيادة ليست معنى من معاني الحرف ولكنها وسيلة من وسائل تفسير الظاهرة.

وهناك باءات تكون مع تراكيب لغوية خاصة مثل القسم والتعجب وقد أورد معنى التعجب المالقي²⁶، وقال المرادي: إن هذا المعنى لا تحقيق فيه، وقال: إن فيها مذهبين؛ أحدهما: عدّها زائدة، والآخر: عدّها التعدية²⁷.

* ومنه زيادتها في مفعول (كفى) المتعدية إلى مفعول واحد؛ كقول النبي ﷺ²⁸: "كَفَى بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ".

بالمراء؛ الباء: حرف جرّ زائد، المرء: مفعول به منصوب بالفتحة المقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد.

4- وتزاد الباء مع المبتدأ إذا كان كلمة (حسب)؛ مثل: "بِحَسْبِكَ قَوْلُ السُّوءِ".

بحسبك؛ الباء: حرف جرّ زائد، حسب: مبتدأ مرفوع بالضمة المقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد.

قال الخليل رحمه الله: يدلّك على أن لا رجل في موضع اسم مبتدأ مرفوع، قولك: لا رجل أفضل منك، كأنك قلت: زيد أفضل منك، ومثل ذلك: بحسبك قول السوء، كأنك قلت: حسبك قول السوء. وقال الخليل - أيضاً - : كأنك قلت: رجل أفضل منك، حين مثله²⁹؛ فالباء الزائدة في حسبك مثل

21 33/ص.

22 يُنظَر: معجم جمعة حسن، معاني حروف الزيادة عند النحاة: دراسة نحوية دلالية، ص. 11.

23 المرجع السابق، ص. 12.

24 المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ح: فخر الدين قباوة، ص. 51.

25 195/البقرة.

26 المالقي، رصف المبهاني في شرح حروف المعاني، ح: أحمد الخراط (طبعة مصبورة عن مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، دت، ص 86).

27 أبو أوس إبراهيم الشّمسان، حروف الجرّ دلالاتها وعلاقتها، مطبعة المدني، جدة، 1987م، ص. 13.

28 مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 1، ص 10.

29 سيهويه، الكتاب، ح: عبدالسلام هارون، ج 2، ص 293.

قولهم: بحسبك قولُ السُّوء ، يقول: كأنّهم قالوا: حسبك قول السُّوء³⁰ ، وكما تدخل الباء على حسبك ، تدخل على المبتدأ بعدها إنّ قدرت خبرًا مقدّمًا ؛ مثل: مررت برجل حسبك به من رجل³¹ ، فيه هنا بمنزلة هو في رأيه ورأى أستاذه الخليل³² .

5- أو كان واقعًا بعد لفظه (ناهيك) ؛ مثل: "ناهيك بعليّ مجتهدًا".

ناهيك ؛ ناهي : خبر مقدم مرفوع بالضمة المقدرة للثقل ، وهو مضاف ، والكاف : ضمير متّصل في محلّ جرّ مضاف إليه .

بعليّ ؛ الباء : حرف جرّ زائد ، عليّ : مبتدأ مؤخر مرفوع بالضمة المقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد .

6- أو بعد (إذا الفجائية) ؛ مثل "خَرَجْتُ فَإِذَا الْمَطَرُ".

7- أو بعد (كيف) ؛ مثل: "كَيْفَ بِكَ عِنْدَ الْإِمْتِحَانِ؟".

كيف : اسم استفهام مبنيّ على الفتح في محلّ رفع خبر مقدم.

بِكَ ؛ الباء : حرف جرّ زائد ، والكاف : ضمير متّصل مبنيّ على الفتح في محلّ رفع مبتدأ مؤخر .

8- وتزاد الباء مع الحال المنفي عاملها ؛ كقول الشاعر:

فَمَا رَجَعَتْ بِخَائِبَةٍ رِكَابٌ حَكِيمٌ بِنُ الْمُسَيَّبِ مُنْتَهَاهَا

بخائبة ؛ الباء : حرف جرّ زائد ، وخائبة : حال منصوب بالفتحة المقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد .

والفعل "رجع" واقع بعد "ما" التّأنيّة ، وهو عامل التّصّب في الحال ؛ لذلك كانت الباء زائدة .

9- وتزاد الباء في خبر (ليس) و(ما) :

وقد ورد كثيرًا في القرآن الكريم ؛ ومن شواهد قوله تعالى³³: (أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ) .

بأحكم ؛ الباء : حرف جرّ زائد ، وأحكم : خبر ليس منصوب بالفتحة المقدرة منع من ظهورها اشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد .

30 المرجع السابق ، ج 1 ، ص 353 .

31 المرجع السابق ، ج 1 ، ص 230 .

32 شوقي ضيف ، المدارس النحويّة ، دار المعارف ، مصر ، الطّبعة السّابعة ، ص. 79 .

33 8 / التّين .

وقوله تعالى³⁴: (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ)، وقوله تعالى³⁵: (وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ).

بغافل : الإباء : حرف جرّ زائد ، وغافل : خبر "ما" العاملة عمل "ليس" منصوب بالفتحة المقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد .

ومنها قوله تعالى³⁶: (وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ).

ثانياً : من الجارة الزائدة :

ذكر سيبويه أنّ "من" الزائدة مع الاستفهام والتّفي في المبتدأ أو الفاعل ؛ مثل : هل من طعام ؟ أي : هل طعام ؟ وما من طعام ؛ أي : وما طعام ، ومثل : ما أتاني من رجل ؛ أي : ما أتاني رجل³⁷ .

إذن من ترد زائدة على أن تكون مسبوقة بالتّفي أو التّهي أو الاستفهام بواسطة (هل) وأن يكون مجرورها نكرة ، ويكون فاعلاً أو مفعولاً به أو مبتدأ ؛ كما في قوله تعالى³⁸: (وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَغْلُمُهَا).

ما : حرف نفي مبنيّ على السكّون لا محلّ له من الإعراب .

تسقط : فعل مضارع مرفوع بالضّمة .

من : حرف جرّ زائد مبنيّ على السكّون لا محلّ له من الإعراب .

ورقة : فاعل مرفوع بالضّمة المقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد .

ومنها قوله تعالى³⁹: (مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ) ، وقوله تعالى⁴⁰: (مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ) .

* ومن زيادة (من) مع المفعول به ؛ قوله تعالى⁴¹: (مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ) .

من : حرف جرّ زائد مبنيّ على السكّون لا محلّ له من الإعراب .

34 36 / الزّمر .

35 74 / البقرة .

36 46 / فصلت .

37 سيبويه ، الكتاب ، ح : عبدالسلام هارون ، ج 1 ، ص 279 .

يُنظَر : شوقي ضيف ، المدارس النّحويّة ، دار المعارف ، مصر ، ص 79 .

38 59 / الأنعام .

39 19 / المائدة .

40 80 / الأعراف .

41 3 / الملك .

تفاوت : مفعول به منصوب بالفتحة المقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد .

ومنها قوله تعالى ⁴²: (مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ) ، وقوله تعالى ⁴³: (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ) .

ومن زيادة (من) مع المبتدأ قوله تعالى ⁴⁴: (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ) .

هل : حرف استفهام مبنيّ على السكون لا محلّ له من الإعراب .

من : حرف جرّ زائد مبنيّ على السكون لا محلّ له من الإعراب .

خالق : مبتدأ مرفوع بالضمة المقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد .

ثالثاً : اللام الجارة الزائدة :

وقد وردت زائدة بين الفعل ومفعوله ، وهي قايمة ولا يجوز القياس عليها ؛ كقول الشاعر :

وَمَلَكْتَ مَا بَيْنَ الْعِرَاقِ وَيَثْرِبِ مَلِكًا أَجَارَ مُسْلِمٍ وَمَعَاهِدِ

لمسلم ؛ اللام : حرف جرّ زائد مبنيّ على السكون لا محلّ له من الإعراب ، ومسلم : مفعول به منصوب بالفتحة المقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد .

وهناك (لام التّقويّة) وقد سمّيت بذلك ؛ لأنّه يقصد بها تقوية عامل ضعف لتأخره عن معموله ؛ كقوله تعالى ⁴⁵: (هُدًى وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَزْهَبُونَ) .

لربّهم ؛ اللام : حرف جرّ زائد ، وربّ : مفعول به للفعل (يرهبون) منصوب بالفتحة المقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد ، وهو مضاف و(هم) ضمير متصل في محلّ جرّ مضاف إليه .

وكقوله تعالى ⁴⁶: (إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَهْبُرُونَ) .

وتأتى (لام التّقويّة) كذلك مع المفعول لما ليس فعلاً ؛ كقوله تعالى ⁴⁷: (مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ) .

وقوله تعالى ⁴⁸: (فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ) ؛ لأنّ (مصدقاً) اسم فاعل ، و(فعال) صيغة مبالغة .

42 / الذّاريات .

43 / المؤمنون .

44 / فاطر .

45 / الأعراف .

46 / يوسف .

47 / البقرة .

رابعًا : الكاف الجارة الزائدة :

وزيادتها قايلة ، وجعلوا منها قوله تعالى ⁴⁹ : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ).

كمثله : الكاف : حرف جرّ زائد مبهنيّ على الفتح لا محل له من الإعراب ، و(مثل) : خبر (ليس) مقدم منصوب بفتحة مقدرة لاشتغال المحلّ بحركة حرف الجرّ الزائد ، وهي مضاف و(الهاء) ضمير في محل جرّ مضاف إليه .

شياء : اسم (ليس) مؤخر مرفوع بالضمة .

المبحث الثاني : حرف الجرّ شبه الزائد :

ما له معنى خاص يفهم من سياق الكلام ، لكن ليس له عامل يرتبط به من فعل أو شبه فعل ، ويجرّ الاسم لفظاً ، لكنّ الاسم يأخذ الوظائف النحويّة الأخرى تقديراً بحسب ما يقتضيه سياق الكلام .

هو إذن يشبه الحرف الأصلي في أنّ له معنى ، ويشبه الحرف الزائد في عدم حاجته إلى عامل يرتبط به ، وفي أنّه يجرّ الاسم لفظاً وتقديراً ⁵⁰ ، ولغلبة شبهه بالزائد سمّي (حرف جرّ شبه الزائد) ؛ والحرف الوحيد الشبيه بالزائد (زب) وإن كانت محذوفة ؛ كقولك : "زَبٌ فَقَبِيرٌ خَيْرٌ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ غَنِيٍّ" ⁵¹ .

وما دما بصدد الحديث عن الأصالة والزيادة نتطرق إلى زيادة الحرف (ما) مع بعض حروف الجرّ ؛ فاحروف الجرّ مع المجرور بعدها الخاصيتان الآتيتان ⁵² :

1- أنّها تجرّ الاسم بعدها بالكسرة أو ما ينوب عنها .

2- أنّ النبي يأتي بعدها هو المفرد لا الجملة .

إذا علم ذلك ؛ فإنّ (ما) الزائدة – لا الموصولة ولا المصدرية – تجيء مع بعض حروف الجرّ متوسطة بينها وبين مجرورها ، فلا يكون لزيادتها تأثير في صورة الجار والمجرور ، بل تبقى الخاصيتان السابقتان جميعاً ؛ على نحو ما يقول السُّيوطي (849- 911 هـ/ 1445- 1505 م) ⁵³ :

48 / البروج .

49 / الشورى .

50 أحمد كشك ، من التحليل النحوي للكامة والكلام ، ج 2 ، ص. 128 .

51 محمّد عيد ، النحو المصفى ، ص. 543 .

52 المرجع السابق ، ص. 539 .

53 السُّيوطي : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين ، والسُّيوطي نسبة إلى أسوط مدينة في صعيد مصر ، وهو عالم موسوعي في الحديث والتفسير والأغة والتاريخ والأدب والفقه وغيرها من العلوم ، وُلد في القاهرة ونشأ فيها ، ورحل إلى الشام والحجاز واليمن والهند والمغرب ثم عاد إلى مصر فاستقر بها ، من أشهر كتبه : الجامع الكبير ، الجامع الصغير في أحاديث التَّندير البشير ، الإتيان في علوم القرآن ، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، تنوير الجوالك في شرح موطأ

وزيد "ما" في من وعن ليس يكف والباء ، وفي الغالب رب الكاف كف⁵⁴

وتفصيل ذلك على النُّحو التَّالي⁵⁵ :

* أولاً : تزداد "ما" بعد حروف الجرّ الثلاثة (مِنْ - عَن - الباء) فلا تكفُّ هذه الحروف عن جرّ الاسم بعدها ، ويبقى لها اختصاصها بهذا الاسم المجرور⁵⁶ ؛ ومن ذلك قوله تعالى⁵⁷ : (وَمِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا) ، وقوله تعالى⁵⁸ : (قَالَ عَمَّا قَلِيلٍ لِيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ) ، وقوله تعالى⁵⁹ : (فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ) .

* ثانياً : تزداد "ما" بعد الحرفين " رَبُّ " ، والكاف " فتكفُّها عن جرّ ما بعدهما ، كما يزول اختصاصهما بالاسم المفرد ، فيدخلان على الجملة الاسميّة والفعلية⁶⁰ ؛ ومن ذلك قوله تعالى⁶¹ : (رَبِّمَآ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ) .

هذا هو الأصل في هذين الحرفين ، لكن ورد على غير الأصل معهما بعض الشواهد التي جاءت "ما" فيها زائدة بعدهما ، وبقي لها اختصاصهما ، وهذا قليل في اللُّغة ؛ ومنه قول عمرو بن براقه الهمداني :

وَنَنْصُرُ مَوْلَانَا وَنَعْلَمُ أَنَّهُ كَمَا النَّاسُ مَجْرُومٌ عَلَيْهِ وَجَارِمٌ

والشاهد في : " كَمَا النَّاسُ " ؛ حيث دخلت "ما" على "الكاف" ، فبقيت لها خواصها ، إذ جاء بعدها الاسم المجرور بها "النَّاس" وهذا قليل في اللُّغة .

المبحث الثالث : الحذف في حروف الجرّ :

من المؤلف أن حرف الجرّ لا يضمّر على الأصح⁶² ، حيث يقول سيديويه : "لا يجوز أن تضمّر : تنح عن الطَّرِيق : لأنّ الجار لا يضمّر ؛ وذلك أنّ المجرور داخل في الجار غير منفصل ، فصهار كأنه شيء من الاسم ؛

الإمام مالك ، الخصائص والمعجزات النبويّة ، طبقات الحفاظ ، طبقات المفسرين ، الأشباه والنظائر - وهما كتابان باسم واحد أحدهما في اللُّغة ، والآخر في فروع الشافعية - بغية الوعاة في طبقات اللُّغويين والنُّحاة ، الفريدة - وهي ألفية في النُّحو - وله ألفية أخرى في مصطلح الحديث ، اللّؤلؤ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ، مع الهوامع .

الشُّيوطي ، المطالع السعيدة ، ح : طاهر حمودة ، الدار الجامعية ، الإسكندرية ، 1981م ، مقدمة المحقق ، ص 6 .

54 المرجع السابق ، ص. 412.

55 محمّد عيد ، النُّحو المصفى ، ص. 540,539.

56 يُنظر : محمود سليمان ياقوت ، النُّحو التعلّيمي والتطبيقي على القرآن الكريم ، ص. 386,387.

57 25 / نوح .

58 40 / المؤمنون .

59 13 / المائدة .

60 الشُّيوطي ، المطالع السعيدة ، ح : طاهر حمودة ، ص. 413.

61 2 / الحجر .

62 إبراهيم بركات ، نزع الخافض ، ص. 37 .

لأنه معاقب التَّنوين ، ولكِنَّك إن أضمرت أضمرت ممَّا هو في معناه ممَّا يصل بغير حرف إضافة" ⁶³ .

ويكثر حذف حرف الجرِّ ويطرَّد مع (إنَّ وأنَّ) ⁶⁴ ؛ كما في قوله تعالى ⁶⁵ : (يَمْذُونَنَّ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا) ، وقوله تعالى ⁶⁶ : (أَيْعِدُكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ) .

وإنَّما " صَارَ حذف الجار مع (إنَّ و أنَّ) كثيرًا قياسًا لاستطالهما بصلةهما " ⁶⁷ ؛ فالكلام لما طال " قوي واحتمل ذلك ، كأشياء تجوز في الكلام إذا طال حسنًا " ⁶⁸ .

والجار إن سبق أي اسم في أيِّ موقع إعرابي فهو خافض له ، ويذكر النَّحاة أنه قد يجزُّ بحرف محذوف ⁶⁹ ؛ ويذكرون من ذلك : الجرُّ بالحرف (رُبَّ) ، ولكنَّه ينوب عنها بالفاء ، أو الواو ، فهما دليلان على (رُبَّ) ، ويحلَّان محلَّها في اللفظ ؛ لأنَّهما لا يعطيان مدلولًا سوى ذلك ، وقد يجزُّ بها بعد (بل) قايلاً ⁷⁰ .

وفي ذلك يقول السيوطي ⁷¹ :

وأضمرت رُبَّ فجرت بعد (بل) وواو فا وهو بغير رُبَّ قل

ويقلُّ حذف غيرها من حروف الجرِّ مع إبقاء عملها كقولهم : "مَرَرْتُ بِرَجُلٍ صَالِحٍ إِنْ لَا صَالِحٍ فَطَالِحٍ" ؛ أي إن لا أمر بصالح فقد مررتُ بطالح ⁷² .

ويجزُّ بالحرف كذلك محذوفًا في جواب ما تضمَّن مثله ؛ نحو : "زيدٌ" - بالجرِّ - في جواب من قال : بِمَنْ مَرَرْتُ ؟ أي في معطوف على ما تضمَّن بحرف متَّصل ، أو منفصل بلا أو لو . أو في مقرون بعد ما تضمَّن بالهمزة ، أو هلا ، أو إن أو الفاء الجزائيتين ؛ نحو : "مررتُ بزيدٍ" ؛ فتقول : أزيدُ بن عمرو - بالجرِّ - .

وقد يجزُّ بغير ما ذكر ، ولا خلاف في شنود بقاء الجرِّ حينئذ ⁷³ ؛ كما في قول الفرزدق (641م -

63 سيبويه ، الكتاب ، ح : هارون ، ج 1 ، ص. 263، 254.

64 لطيفة النُّجار ، دور البنية الصُّرفيَّة في وصف الظَّاهرة النَّحويَّة وتعيدها ، دارالبشير ، عمان ، الطَّبعة الأولى ، 1994م ، ص. 204 .

65 17 / الحجرات .

66 35 / المؤمنون .

67 ابن الحاجب ، الكافيَّة في النَّحو ، شرح رضى اليبين الاسترأبادي ، دار الكتب العلميَّة ، بيروت ، 1985/1405م ، ج 2 ، ص. 273 .

68 سيبويه ، الكتاب ، ح : هارون ، ج 2 ، ص. 317 .

69 ابن عقيل ، شرح ابن عقيل على ألفيَّة ابن مالك ، ح : هادي حمودي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطَّبعة الأولى ، 1411هـ/1991م ، ج 2 ، ص. 20 .

70 إبراهيم بركات ، نزح الخافض ، ص. 37 . ويُنظر : محمود ياقوت ، النَّحو التَّعليقي والتَّطبيق على القرآن الكريم ، ص. 388 .

71 السيوطي ، المطالع السَّعيدة ، ح : طاهر حمودة ، ص. 414 .

72 المرجع السَّابق ، 415 .

73 يُنظر : ابن عقيل ، المساعد على تسهيل الفوائد ، ح : محمَّد كامل بركات ، جامعة أمِّ القرى ، الطَّبعة الأولى ،

732م) 74:

إِذَا قِيلَ أَيُّ النَّاسِ شَرٌّ قَبِيلَةً أَشَارَتْ كَلْبِيًّا بِالْأَكْثَرِ الْأَصْحَابِ

أي: إلى كليب⁷⁵.

ويلاحظ أنّ بقاء الجرّ مع حذف الجار لا يتأتى إلا بدليل ، وإن افترضنا أنّ الواو والفاء وبِل نائبه مناب (رُبّ) فهي بمنزلة الجار ، ويمكن عدادها حينئذ حرف جرّ ، أمّا في جواب عن سؤال أو العكس ، فإنّه يمكن أن نحسب الكلام متصلاً ، ويكون بمنزلة العطف أو البدل ، أمّا غير ذلك فهو شاذ بلا خلاف ؛ وعليه فإنّه لا يجوز أن يضم حرف الجرّ ويبقى عمله ، حتّى إذا ما أضمر الجار فإنّه لا يكون حينئذ مضمرًا ، وإنّما يكون مسقطًا ، ويلزم نصب ما بعده⁷⁶.

وهناك بعض الشواهد التي حذف فيها حرف الجرّ سماعًا ، ويكون الاسم منصوبًا على حذف الخافض ؛ كما في قوله تعالى⁷⁷: (وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا) ؛ أي: من قومه⁷⁸ ، وهذا ما نأمله - بكثرة - في حروف الجرّ التي ترد للقسم وهي: الباء ، والتاء ، والواو ، واللام ، ومُن أو مِن ؛ بكسر الميم وضمةً ؛ حيث يقول سيهويه⁷⁹: "واعلم أنّك إذا حذف من المحلوف به حرف الجرّ نصبته" ؛ ويعال لذلك المبرد (210هـ-286هـ/825م-899م)⁸⁰ بقوله: "لأنّ الفعل يصلّ فيعمل ، فتقول: الله لأفعلن"⁸¹.

1402هـ/1982م، ج 1، ص. 431، ج 2، ص. 299.

74 يُنظر: السيوطي ، مع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية ، شرح: محمّد بدر الدّين النّعساني ، مطبعة السّعادة، القاهرة ، 1327هـ ، ج 2 ، ص. 36 . الأشموني ، شرح الأشموني المسبّي منهج السّالك إلى ألفيّة ابن مالك ، حاشيّة الصّبيان ، ح: محمّد محيي الدّين عبد الحميد ، القاهرة ، 1955م ، ج 2 ، ص. 90 .

الفرزدق: ولد عام 38 للهجرة في كاظمة (الجهراء حاليًا)، وهو حفيد صعصعة بن ناجية التميمي الذي اشتهر بافتداء الإنان من الواد ، وقد سبّي بالفرزدق لضخامة وتجهّم وجهه ؛ ومعنى الفرزدق ، هو الرّغيف وواحدته فرزْدَقَة ، ويعدّ من شعراء الطّبقة الأولى ، وهو أبوه من نبلاء قومه وسادتهم بنو تميم ، وكان يجير من استجار بقبر أبيه ، وكان كثير الهجاء؛ إذ إنّّه اشتهر بالثّقاض التي بينه وبين جرير الشّاعر حيث تبادل الهجاء هو وجرير طيلة نصف قرن حتّى توفي ورثاه جرير .

يُنظر: المبرد ، الكامل في اللّغة والأدب والنّحو والتّصريف ، ح: زكي مبارك ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، الطّبعة الأولى ، 1356هـ/1937م ، ج 2 ، ص 424 .

الفرزدق ، ديوان الفرزدق ، شرحه وضبطه وقدم له : علي قاعود ، دار الكتب العلميّة ، لبنان ، الطّبعة الأولى ، 1402هـ/1987م ، ص 6 .

75 يُنظر: محمود سليمان ياقوت ، النّحو التّعليمي والتّطبيق على القرآن الكريم ، ص. 388 .

76 إبراهيم بركات ، نزح الخافض ، ص. 37، 38 .

77 155 / الأعراف .

78 يُنظر: محمود سليمان ياقوت ، النّحو التّعليمي والتّطبيق على القرآن الكريم ، ص. 388 .

79 سيهويه ، الكتاب ، ح: هارون ، ج 3 ، ص. 497 .

80 المبرد : هو إمام النّحو أبو العباس ، محمّد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي ، البصري ، النحوي ، الأخباري ، صاحب "الكامل" ، وكان إمامًا ، علامة ، جميلًا ، وسيما ، فصيحًا ، موفّها ، موثقا صاحب نواذر وطرف ، قال ابن حماد النّحوي : كان ثهاب أعلم باللّغة ، وينفس النّحو من المبرد ، وكان المبرد أكثر تفنّنًا في جميع العلوم من ثهاب ، قات له تصانيف كثيرة ، يقال : إن المازني أعجبه جوابه ، فقال له : قم فأنت المبرد ، أي : المثبت للحقّ ، ثمّ غلب عليه : بفتح

فكلُّ مقسم به وصل الفعل إليه بحرف الجرِّ لك أن تحذف منه حرف الجرِّ، فإذا حذفته نصبته⁸²، وإن كانت هذه الفكرة مطردة لدى النُّحاة إلا أنَّهم يختلفون في تقدير وصول فعل القسم بنفسه إلى المقسم به في بعض ألفاظ القسم⁸³؛ فمنهم من يرى أنَّ من أقسام القسم أن تكون الجملة فعلية، والفعل قد وصل بنفسه إلى المقسم به، وهو ظاهر، وحذوف؛ ويجعلون من ذلك: أشهد الله لأفعلن، ويمين الله لأفعلن، وتقديره: ألزم نفسي يمينَ الله لأفعلن، ومن الأخير كذلك: أمانة الله⁸⁴.

ومنهم من يرى أنَّ الفعل يصل إلى المقسم به بواسطة حرف الجرِّ، والتقدير عندهم: أحلفُ يمينَ الله، وأحلفُ الله... أو غيرهما؛ والتقدير بحذف حرف الجرِّ: أحلفُ بيمينِ الله، وأحلفُ بالله⁸⁵. وكذلك كلُّ المصادر، وما يجري مجراها الواقعة في القسم تكون منصوبة بأحد طريقتين - على الأكثر شهرة لدى النُّحاة - وهما: الأوَّل: بأفعالها⁸⁶، والآخر: "وإن شئت كان على قولك: يمينِ الله، ما أشبهه؛ فلما حذف حرف الإضافة وصل الفعل فعلم"⁸⁷. والآخر هو المفهوم من سيبويه؛ فبعد أن ذكر أنَّ المحلوف به ينصب إذا حذف حرف الجرِّ، استشهد بقول ذي الرُّمة (77هـ/117هـ/696م-735م)⁸⁸:

ألا ربَّ من قلبى له الله ناصح ومن قلبه لى فى الظِّباء السَّوانح

وقول الآخر:

إِذَا مَا الْخُبْرُ تَأْدَمُهُ بِلَحْمٍ فَذَلِكَ أَمَانَةُ اللَّهِ التَّرِيدِ

حيث حذف حرف الجرِّ من "لفظ الجلالة" ومن "أمانة الله" فنصبًا؛ ويربط بين المقسم به المنصوب، وبين نصب "حقًا" إذا قلت: "إنك ذاهب حقًا"؛ فالمحلوف به مؤكِّد به الحديث، كما تؤكِّد بالحق، ويجرُّ بحروف الإضافة كما يجرُّ "حق" إذا قلت: "إنك ذاهب بحق"، وذلك قولك: الله لأفعلن⁸⁹.

ونقف من ذلك على أنه إذا حذف حرف الجرِّ من المقسم به فالنَّصب أولى⁹⁰.

الراء، وكان آية في النُّحو.

الدَّهْمِي، سير أعلام الأئمة، مؤسسة الرسالة، 1422هـ/2001م، ج 13، ص 577، 578.

81 المبرد، المقتضب، ح: عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ج 2، ص 320.

82 ابن أبي الرُّبيع، البسيط في شرح جملة الرُّجاعي، دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/1986م، ج 2، ص 930، 929.

83 إبراهيم بركات، نزع الخافض، ص 60، 61.

84 ابن أبي الرُّبيع، البسيط في شرح جملة الرُّجاعي، ج 2، ص 930.

85 ابن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد، ح: محمَّد كامل بركات، ج 2، ص 306.

86 يُنظَر: سيبويه، الكتاب، ح: هارون، ج 1، ص 322، المبرد، المقتضب، ح: عضيمة، ج 2، ص 325، 326.

87 المبرد، المقتضب، ح: عبد الخالق عضيمة، ج 2، ص 326، وهما مشه تفصيل لذلك.

88 ذو الرُّمة: هو غيلان بن عقبة التَّميمي، كنيته أبو الحارث وذو الرُّمة، شاعر عربي من الرُّباب من تميم، من شعراء العصر الأموي، من فحول الطُّبقة الثَّانية في عصره. يُنظَر: ذو الرُّمة، ديوان ذي الرُّمة، ح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميَّة، 1415هـ/1995م، ص 7.

89 سيبويه، الكتاب، ح: هارون، ج 3، ص 497، 498.

90 إبراهيم بركات، نزع الخافض، ص 63.

المبحث الرابع: تعلق الجار والمجرور:

حروف الجرّ لا بدّ لها من شيء تتعلّق به ؛ لأنّها دخات رابطة تربط الأسماء بالأفعال كقولك : "عَجِبْتُ مِنْ زَيْدٍ" ، و "تَطَرَّزْتُ إِلَى عَمْرٍو" ، ولو قلت : من زيد ، أو : إلى عمرو ، لم يجز حتّى تقدر لحرف الجرّ شيئاً يتعلّق به⁹¹ .

إذن فما معنى التّعلق ؟

يقول الدُّكتور عبده الرَّاجحي : "إنَّ الطَّرْفَ والجار والمجرور يدلان على معنى فرعي ، يتمم نقصان المعنى الذي يدلُّ عليه الفعل أو ما يشبهه ؛ أي إنّ هذا المعنى الفرعي يرتبط بمعنى الفعل ؛ أي يتعلّق به ، والفعل وما يشبهه يدلُّ على حدث ، والحدث لا يحدث في الفراغ ، وإنّما يحدث في زمان أو مكان ؛ وليس ذلك تحليلاً فلسفياً صريحاً ، وإنّما هو تحليل لغوي أيضاً ، فلو قات مثلاً : [سَافَرَ زَيْدٌ مِنَ الْقَاهِرَةِ إِلَى دِمَشْقَ] ، فإنّ حرف الجرّ [مِنْ] يدلُّ على معنى جديد ، بالإضافة إلى دلالاته على أنّ الحدث الذي يدلُّ عليه الفعل قد بدأ حدوثه من هذا المكان ، وكذلك الحرف الآخر [إِلَى] ؛ أي إنّ الحدث ينتهي عند هذا المكان وهكذا ؛ فالتّعلُّق إذن هو عبارة عن ارتباط شبه الجملة - بنوعها [الطَّرْفَ والجار والمجرور] - بالحدث الذي يدلُّ عليه الفعل أو ما يشبهه ، بالإضافة إلى دلالاته على الحيز الذي يقع فيه الفعل"⁹² .

ومن معاني الجذر المعجمي (ع ل ق) التّرابط و التّلازم⁹³ ؛ وهذا راجع إلى ارتباط شبه الجملة بما قبلها واعتمادها عليه ، فلو قلنا: "في الدَّارِ" وحدها ، فإنّ تدلُّ على شيء ، أو لن تجد شيئاً ترتبط به ، أمّا قولنا: "زَيْدٌ فِي الدَّارِ"؛ فإنّ "في الدَّارِ" خبر لكلمة "زيد" بعد تقدير محذوف هو "مستقرٌّ" أو "كائنٌ" أمداً به الجار والمجرور⁹⁴ .

ونفهم ممّا سبق أنّ التّعلُّق ارتباط معنوي لشبه الجملة بالحدث، وتمسكها به ، كأنّها جزء منه، لا يظهر معناها إلاّ به ولا يكتمل معناها إلاّ بها ؛ ذلك لأنّ شبه الجملة ترد تكملة للحدث الذي تقيده فيتمّ معناها بهذا التّعلُّق المقيّد ؛ تقول : "نُقِيمُ غَدًا فِي دِمَشْقَ" ، فتري أنّ الفعل "نقيم" وحده لا يدلُّ على حدث الإقامة دلالة عامّة غير محددة بزمان واضح أو مكان معلوم ؛ فقد تكون هذه الإقامة الآن ، أو بعد لحظات ، أو ساعات ، أو أعوام ؛ وقد تكون في حلب ، أو دمشق ، أو غيرها ، ولكن قولنا "غَدًا" حدّد الزّمن الذي تقع فيه تلك الإقامة ، وقولنا : "في دمشق" حدّد المكان الذي يضمُّ الإقامة وتكون فيه ؛ ولولا هذان القيدان لبقى الحدث ناقص الدّلالة ، لا يفي بالمعنى التّمام ، أو القريب من التّمام⁹⁵ .

وكلّما أضفت إلى الحدث قيوداً أدقُّ كان أقرب إلى الكمال والدّقة ؛ نحو : "سافرنا منذ شهرٍ ،

91 محمود سليمان ياقوت ، قضايا التّقدير النّحوي بين القدماء والمحدثين ، دار المعارف ، 1985م ، ص. 85 .

92 عبده الرَّاجحي ، التّطبيق النّحوي ، دار النّهضة العربيّة ، بيروت ، 1983م ، ص. 362 .

93 الطّاهر أحمد الرّاوي ، ترتيب القاموس المحيط ، الدّار العربيّة للكتاب ، الطّبعة الثّالثة ، 1980م ، مادة (ع ل ق) ، ج 3 ص. 295 .

94 محمود ياقوت ، النّحو التّعليمي والتّطبيق على القرآن الكريم ، ص. 344 .

95 فخر الدين قباوة ، إعراب الجمال وأشباه الجمال ، دار الأوزاعي ، بيروت ، الطّبعة الرّابعة ، 1406هـ/1986م ، ص. 273 .

يومَ الجمعةِ ، ضحىً ، في السَّاعةِ العاشرةِ ، مع أستاذِنَا ، مِنْ حلبٍ إلى القاهرةِ ، بالطائرةِ ، تحتَ أشعةِ السُّمْسِ المُخْرِقةِ : لِزِيَارَةِ جَامِعَةِ الْقَاهِرَةِ"؛ ومن هذا نلمس أهمية العلاقة بين كِلِّ من الظَّرْفِ والجارِ والمجرورِ ، وبين الحدث الذي يقيدانه ، ويتعلّقان به ؛ ومعنى هذه العلاقة أنّ بين الجانبيين تأثيرًا متبادلاً.

ونقف ممّا سبق على أنّ حروف الجرّ يجب أن تتعلّق بشيء حتّى يكتمل المعنى ويكون هذا التعلّق بالفعل - حتّى ولو كان محذوفًا أو ناقصًا - أو ما يشبه الفعل أو ما فيه رائحة الفعل أو بمحذوف (صفة أو حال أو خبر أو صلة الموصول) ⁹⁶.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك حروف جرّ لا تتعلّق مثل ⁹⁷: حروف الجرّ الزائدة ؛ وذلك لأنّ معنى التعلّق الارتباط المعنوي ، والزائد إنّما دخل في الكلام تقوية له وتوكيدًا ، ولم يدخل للربط . وكذلك بعض الحروف التي ليست موضوعة للجرّ في اللّغة مثل (لعلّ) في لغة عقيل ، و(رُبّ) ، و(خَلَا) و(عَدَا) و(حَاشَا) إذا جرن الاسم . وإنّما لم يتعلّق الجار الزائد مع مجروره بعامل ؛ لأنّ التعلّق والزيادة متعارضان ؛ إذ الداعي للتعلّق هو الارتباط المعنوي بين عامل عاجز - ناقص المعنى - واسم يكمل هذا النقص ، ولا يصل إليه أثر ذلك العامل إلا بمساعدة حرف جر أصلي وشبهه ؛ أمّا الزائد ، فلا يدخل الكلام ليعين على الإكمال ، والإيصال الأثر من العامل العاجز إلى الاسم المجرور ، وإنّما يدخل الكلام لتأكيد معناه القائم ، وتقويته كلّهُ ، لا للربط. ⁹⁸

طريقة إعراب المجرور بالحرف الزائد :

لابدّ من أمرين معًا في الاسم المجرور بالحرف الزائد ؛ أن يكون مجرورًا في اللفظ ، وأن يكون مع ذلك في محل رفع ، أو نصب ، أو جرّ ؛ على حسب مقتضيات العوامل ، فله إعراب لفظي ، معه آخر محلي ، ففي مثل : (كفى بالله شهيدًا) تعرب "الباء" حرف جرّ زائدًا "الله" مجرور بها ، في محلّ رفع ؛ لأنّه فاعل ؛ إذ الأصل : كفى الله .

وفي مثل : "بحسبك الأدب" ، "الباء" : حرف جرّ زائد ، "حسب" مجرور بها ، في محلّ رفع ؛ لأنّها تصلح مبتدأ ؛ إذ الأصل: حسبك الأدب ... وهكذا ؛ فعرف الجرّ الأصلي والزائد يشتركان في أمر واحد ، هو: أن كل منهما لابدّ أن يجرّ الاسم بعده ، ويختلفان في ثلاثة أمور :

1- في أنّ الحرف الأصلي لا بد أن يأتي بمعنى فرعي جديد لم يكن في الجملة قبل مجيئه ، أمّا الحرف الزائد فلا يأتي بمعنى جديد ، وإنّما يؤكد ويقوي المعنى العام الذي تتضمّنه الجملة كلها قبل مجيئه .

2- والحرف الأصلي مع مجروره لابدّ أن يتعلّقًا بعامل محتاج إليهما في تكملة معناه وإيصال أثره إلى الاسم المجرور ، أمّا الحرف الزائد ومجروره فلا يتعلّقان .

96 المرجع السابق، 266 ، ويُظن: عبده الرّاجعي ، التّطبيق النّحوي ، ص. 363 وما بعدها ، محمود سليمان ياقوت ، قضايا التّقدير النّحوي بين القدماء والمحدثين ، ص. 87، النّحو التّعايني والتّطبيق على القرآن الكريم ، ص. 345.

97 المرجع السابق ، 347 وما بعدها.

98 عباس حسن ، النّحو الوافي ، دار المعارف ، مصر ، الطّبعة الخامسة عشرة ، ج 2 ، ص. 451.

3- والحرف الأصلي يجرّ الاسم بعده لفظاً دون أن يكون لهذا الاسم محلّ آخر من الإعراب ، وتوابعه مجرورة اللفظ مثله ، ولا محلّ لها ، أمّا الرّائد فلا بدّ أن يجرّ الاسم لفظاً ، وأن يكون له مع ذلك محلّ من الإعراب ، وإذا جاء تابع لهذا الاسم المجرور جاز فيه أمران ؛ إمّا الجرّ مراعاة للفظ المتبوع ، وإمّا حركة أخرى يراعى فيها محلّ المتبوع لا لفظه ؛ ففي مثل : "كَفَى بِاللّهِ الْقَادِرِ شَهِيدًا" يصبحُ في كلمة : "القادر" الجرّ تبعاً للفظ "الله" المجرور لفظاً ، ويجوز الرّفْع تبعاً لمحلّه باعتباره فاعلاً ، ومثل هذا يجري في سائر التّوابع ؛ حيث يجمع في التّابع الإعراب اللفظي مع الإعراب المحلي⁹⁹.

الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخراً ، وبعد ؛ فبعون الله وتوفيقه تمّ البحث في موضوع : (الأصالة والزيادة في حروف الجرّ بين النحو والديالاة) ؛ وقد توصّلت إلى عدد من النّتائج أبرزها ما يلي :

حرف الجرّ الأصلي : هو الحرف الذي لا يمكن إسقاطه في التّركيب وإلا لظهر الخلل على مستوى النّحو ؛ فهو ما له معنى خاص في سياق الجملة ، بحيث لا يمكن الاستغناء عنه فيها ، كما أنّه يرتبط في الجملة بعامل من فعل أو شبه فعل ، ومعظم حروف الجرّ أصليّة ؛ ويتربّب عليها جرّ الاسم لفظاً أو تقديراً .

الحرف الرّائد : هو ما ليس له معنى خاص في سياق الجملة بحيث يمكن الاستغناء عنه فيها ، وإنّما يؤلّى به لمجرد تأكيد الكلام فقط ، كما أنّه لا يحتاج إلى عامل يرتبط به من فعل أو شبه فعل ، وحرف الجرّ الرّائد يجرّ الاسم من حيث اللفظ فقط بالكسرة أو ما ينوب عنها ، لكنّ الاسم من حيث التّقدير يأخذ الوظائف النّحويّة المختلفة ، كأنّما حرف الجرّ غير موجود ، فتقدّر لكلّ وظيفة الحركة المناسبة لها التي يمنع من ظهورها حركة حرف الجرّ الرّائد ، الذي لا يمثل إسقاطه خالاً نحويّاً ، وزيادة حرف الجرّ ظاهرة تطبع الجملة العربيّة ، وقد أشار إليها القدماء والمحدثون ، وتوقّفوا أمام زيادة (من ، والباء ، والكاف ، واللام) وقدموا الشّواهد المختلفة ، والجمل والعبارات الافتراضيّة التي توضح ذلك .

الباء الجارة الرّائدة : وتزداد في المواضع الآتية : مع الفاعل ، ومع فاعل (كفى) ، مع المفعول - ومنه زيادتها في مفعول (كفى) المتعدّيّة إلى مفعول واحد - مع المبتدأ إذا كان كلمة (حسب) ، أو كان واقعاً بعد لفظة (تاهيك) ، أو بعد (إذا الفجائيّة) ، أو بعد (كيف) ، ومع الحال المنفي عاملاً ، وفي خبر (ليس) (وما) .

من الجارة الرّائدة ؛ من ترد زائدة على أن تكون مسبوقه بالنّفي أو التّهي أو الاستفهام بواسطة (هل) وأن يكون مجرورها نكرة ، ويكون فاعلاً أو مفعولاً به أو مبتدأ .

اللام الجارة الرّائدة : وقد وردت زائدة بين الفعل ومفعوله ، وهي قليلة ولا يجوز القياس عليها .

الكاف الجارة الرّائدة : وزيادتها قليلة ، وجعلوا منها قوله تعالى : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) .

حرف الجرّ شبه الزائد : هو ما له معنى خاص يفهم من سياق الكلام ، لكن ليس له عامل يرتبط به من فعل أو شبه فعل ، ويجرّ الاسم لفظاً ، لكنّ الاسم يأخذ الوظائف النحويّة الأخرى تقديرًا بحسب ما يقتضيه سياق الكلام . هو إذن يشبه الحرف الأصلي في أنّ له معنى ، ويشبه الحرف الزائد في عدم حاجته إلى عامل يرتبط به ، وفي أنّه يجرّ الاسم لفظاً وتقديرًا ، ولغلبة شبهه بالزائد سميّ (حرف جرّ شبيه بالزائد) ؛ والحرف الوحيد الشبيه بالزائد (رُبّ) وإن كانت محذوفة .

من المألوف أنّ حرف الجرّ لا يضمّر على الأصح ، إلا أنّه يكثر حذف حرف الجرّ ويطرّد مع (إنّ وأنّ) ؛ وإنّما صار حذف الجار مع (إنّ وأنّ) كثيرًا قياسًا لاستطالتهما بصلتها ؛ فالكلام لما طال "قوي واحتمل ذلك ، كاشياء تجوز في الكلام إذا طال حسنًا .

الجارّ إن سبق أيّ اسم في أيّ موقع إعرابي فهو خافض له ، ويذكر النحاة أنّه قد يجرّ بحرف محذوف ؛ ويذكرون من ذلك : الجرّ بالحرف (رُبّ) ، ولكنّه ينوب عنها بالفاء ، أو الواو ، فهما دليان على (رُبّ) ، ويحلّان محلّها في اللفظ ؛ لأنّهما لا يعطيان مدلولًا سوى ذلك ، وقد يجرّ بها بعد (بل) قايلاً .

بقاء الجرّ مع حذف الجار لا يتأتى إلا بدليل ، وإن افترضنا أنّ الواو والفاء وبِل نائبة مناب (رُبّ) فهي بمنزلة الجار ، ويمكن عدادها حينئذ حرف جرّ ، أمّا في جواب عن سؤال أو العكس ، فإنّه يمكن أن نحسب الكلام متصلاً ، ويكون بمنزلة العطف أو البدل ، أمّا غير ذلك فهو شاذ بلا خلاف ؛ وعابه فإنّه لا يجوز أن يضمّر حرف الجرّ ويبقى عمله ، حتّى إذا ما أضمّر الجار فإنّه لا يكون حينئذ مضمراً ، وإنّما يكون مسقطاً ، ويلزم نصب ما بعده .

حروف الجرّ لا بدّ لها من شيء تتعلّق به ؛ لأنّها دخات رابطة تربط الأسماء بالأفعال ؛ والتعلّق ارتباط معنوي لشبه الجملة بالحدث ، وتمسكها به ، كأنّها جزء منه ، لا يظهر معناها إلّا به ولا يكتمل معناه إلّا بها ؛ ذلك لأنّ شبه الجملة ترد تكملة للحدث الذي تقيده فيتّم معناهما بهذا التعلّق المقيد . إذن حروف الجرّ يجب أن تتعلّق بشيء حتّى يكتمل المعنى ويكون هذا التعلّق بالفعل – حتّى ولو كان محذوفًا أو ناقصًا – أو ما يشبه الفعل أو ما فيه رائحة الفعل أو بمحذوف (صفة أو حال أو خبر أو صلة الموصول) .

هناك حروف جرّ لا تتعلّق مثل: حروف الجرّ الزائدة ؛ وذلك لأنّ معنى التعلّق الارتباط المعنوي ، والزائد إنّما دخل في الكلام تقوية له وتوكيدًا ، ولم يدخل للربط . وكذلك بعض الحروف التي ليست موضوعة للجرّ في اللغة مثل (لعلّ) في لغة عقيل ، و(رُبّ) ، و(خلا) و(عدا) و(حاشا) إذا جرن الاسم ؛ وإنّما لم يتعلّق الجار الزائد مع مجروره بعامل ؛ لأنّ التعلّق والزيادة متعارضان ؛ إذ الداعي للتعلّق هو الارتباط المعنوي بين عامل عاجز - ناقص المعنى - واسم يكمل هذا النقص ، ولا يصل إليه أثر ذلك العامل إلا بمساعدة حرف جرّ أصلي وشبهه ؛ أمّا الزائد ، فلا يدخل الكلام ليعين على الإكمال ، والإيصال الأثر من العامل العاجز إلى الاسم المجرور ، وإنّما يدخل الكلام لتأكيد معناه القائم ، وتقويته كلّ ، لا للربط .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم .

إبراهيم بركات ، نزع الخافض : دراسة عوامل النصب في التراث النحوي ، دار الوفاء ، المنصورة ، 1986م .

- أبو أوس إبراهيم الشَّمسان ، حروف الجرِّ دلالاتها وعلاقتها ، مطبعة المدني ، جدة ، 1987م .
- أحمد كشك ، أحمد عبد الدائم ، من التحليل النحوي للكامة والكلام ، مكتبة الزهراء ، القاهرة .
- الأشموني ، شرح الأشموني المسمى منهج السالك إلى ألفية ابن مالك ، حاشية الصَّبان ، ح : محمَّد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، 1955م .
- البطليوسي ، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب ، ح : مصطفى السَّقا - حامد عبد المجيد ، دار الكتاب المصرية ، القاهرة .
- ابن الحاجب ، الكافية في النحو ، شرح رضى الدين الاسترأبادي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1405/1985م .
- الدَّهبي ، سير أعلام النبلاء ، مؤسسة الرسالة ، 1422هـ/2001م .
- ذو الرُّمة ، ديوان ذي الرُّمة ، ح : أحمد حسن بسج ، دار الكتب العلمية ، 1415هـ/1995م .
- ابن أبي الرُّبيع ، البسيط في شرح جمال الزُّجاجي ، دار الغرب الإسلامي ، 1408هـ/1986م .
- سيبويه ، الكتاب ، ح : عبد السلام هارون ، دار الجيل ، الطُّبعة الأولى ، 1411هـ/1991م .
- السَّيوطي ، همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية ، شرح : محمَّد بدر الدين النَّعساني ، مطبعة السَّعادة ، القاهرة ، 1327هـ .
- السَّيوطي ، بغية الوعاة في طبقات اللُّغويين والنُّحاة ، ح : محمَّد أبي الفضل إبراهيم ، دار الفكر ، بيروت ، الطُّبعة الثَّانية ، 1399هـ/1979م .
- السَّيوطي ، المطالع السَّعيدة ، ح : طاهر حمودة ، الدَّار الجامعية ، الإسكندرية ، 1981م .
- شوقي ضيف ، المدارس النُّحوية ، دار المعارف ، مصر ، الطُّبعة السَّابعة .
- الطَّاهر أحمد الزَّاوي ، ترتيب القاموس المحيط ، الدَّار العربية للكتاب ، الطُّبعة الثَّالثة ، 1980م .
- عباس حسن ، النُّحو الوافي ، دار المعارف ، مصر ، الطُّبعة الخامسة عشرة .
- عبد الرَّاكبي ، التَّطبيق النُّحوي ، دار النَّهضة العربية ، بيروت ، 1983م .
- ابن عقيل ، المساعد على تسهيل الفوائد ، ح : محمَّد كامل بركات ، جامعة أمِّ القرى ، الطُّبعة الأولى ، 1402هـ/1982م .

ابن عقيل ، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، ح : هادي حمودي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1411هـ/1991م .

فخر الدين قباوة، إعراب الجمل وأشباه الجمل، دار الأوزاعي، بيروت ، الطبعة الرابعة ، 1406هـ/1986م.

الفرزدق ، ديوان الفرزدق ، شرحه وضبطه وقدم له : علي قاعود ، دار الكتب العلمية ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1407هـ/1987م .

لطيفة النجار ، دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتلقيدها ، دارالبشير ، عمان ، الطبعة الأولى ، 1994م .

المالقي ، رصف المباني في شرح حروف المعاني ، ح : أحمد الخراط (طبعة مصورة عن مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ، دت .

المبرد ، المقتضب ، ح : عبد الخالق عزيمة ، عالم الكتب ، بيروت .

المبرد ، الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف ، ح : زكي مبارك ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، الطبعة الأولى ، 1356هـ/1937م .

محمد عيد ، النحو المصفى ، مكتبة الشهاب ، القاهرة ، 1975م .

محمود سليمان ياقوت ، النحو التعليمي والتطبيق على القرآن الكريم ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، الطبعة الأولى ، 1992م .

محمود سليمان ياقوت ، قضايا التقدير النحوي بين القدماء والمحدثين ، دار المعارف ، مصر .

المرادي ، الجنى الداني في حروف المعاني ، ح : فخر الدين قباوة - محمد نديم فاضل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1413 هـ/1992 م .

مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم ، ح : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

ابن هشام ، مغني اللبيب عن كتب الأعريب ، ح : د. مازن المبارك ، محمد علي حمد الله ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة السادسة ، 1985م .

المجلات العلمية

محمد جمعة حسن ، معاني حروف الزيادة عند النحاة : دراسة نحوية دلالية ، مجلة الدراسات الاجتماعية ، العدد الخامس عشر ، يناير ، يونيو ، 2003م .

BİR ŞEHİRİN SERÜVENİ: BÜYÜK SELÇUKLULAR DÖNEMİNDE MERVİN SİYASÎ TARİHİ

Nurullah YAZAR*

Özet:

Ortaçağ boyunca birçok şehir sahip olduğu verimli toprakları, ticaret yolları üzerinde kurulması, savunmasının kolay olması, ilmî ve iktisadî açıdan sahip olduğu değerler sebebiyle sürekli göz önünde olmuştur. Bununla birlikte her güzellik beraberinde bir takım zorluğu da getirmektedir. Hâkimiyet sahalarını genişletmeyi düşünen bütün hanedanlıkların gözleri bu şehirlerin üzerinde olmuştur. Bunun bir sonucu olarak ortaçağın önemli şehirleri birçok kez farklı hanedanların hâkimiyetine girmiştir. Bu durum hem şehir hem de sakinleri için olumlu sonuçlarla birlikte istenmeyen durumları da beraberinde getirmiştir. Şehirler bir taraftan imar edilip kalkındırılırken bir taraftan da siyasal istikrarsızlıkların yaşandığı dönemlerde harap edilmekteydiler. Bu şehirlerde yaşamlarını sürdürenler de bir taraftan zenginliği, refahı son derece derinden yaşarlarken bahsedilen zor dönemlerde de kıtlığı, vahşeti ve de yokluğu en acı şekilde hissediyorlardı.

Hayatın içerisinde var olan birçok zıtlığı bir arada yaşanan bu şehirlerden birisi de Merv'dir. Biz de bu çalışmamızda Büyük Selçuklu Döneminde Merv'de yaşanan olayların arkasında yatan siyasî, dinî/mezhebî ve iktisadî gerekçeleri ana kaynaklar ışığında incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Merv, Büyük Selçuklular, Oğuzlar, Başkent, Sencer

The Adventure of a City: The Political History of Marw in the Great Seljuk Period

Abstract:

Throughout the Middle Ages, many cities have been always considering because of their fertile lands, establishing on the trade routes, easy to defend, scientific and economic values. However, every glory brings with it a certain difficulty. The eyes of all the dynasties who were considering extending the fields of dominion were above these cities. As a result of this, important cities of the Middle Ages have often been dominated by different dynasties. This has brought positive results not only the city's itself but also its inhabitants undesirable situations. On the one side, while the cities were being rebuilt and developed, on the other hand they were being destroyed during the political instability periods. People who lives in these cities on one side was feeling the rich in wealth and welfare very deeply, on the other side, during the difficult times which mentioned, famine, the brutality and the poverty.

Marw was the one of those cities which many opposites that existed in life that lived together in. In this study, will be discussed political, religious/sectarian and economic reasons behind the incidents in Marw during the Seljuk period, in the light of main sources.

Keywords: Marw, Great Seljuks, Oghuz Turks, Capital, Sanjar

Giriş

Kuruluş tarihi hakkında kesin bir bilgiye sahip olmadığımız Merv günümüzde Türkmenistan sınırları içerisinde yer alır. Jeopolitik olarak İran ve Hazar denizi kıyılarını Orta Asya şehirlerine bağlayan stratejik bir konumdaki Merv, Ortaçağ boyunca Horasan'ın en önemli siyasî, idarî, ticarî ve kültürel merkez-

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. nurullah_yazar@hotmail.com

lerinden birisi olmuştur. İşlek bir ticaret yolu üzerinde yer alan şehir, altın çağlarından birini Büyük Selçuklular döneminde yaşamıştır.

Selçuk Bey (ö. 397/1007)'in vefatının ardından ona bağlı Oğuzlar kendilerine yeni yurt olarak Mâverâünnehir¹ bölgesini seçtiler. Bununla birlikte, bölgedeki siyasal ortam hiç de iç açıcı değildi. Sâ mânîlerin (819-1005) yıkılması ve Karahanlıların (840-1212) istikrarsız yapısının neden olduğu kaos ortamından zarar gören halkın devrin güçlü hükümdarı Gazneli Mahmud (ö. 421/1030)'a Mâverâünnehir'e gel çağrısı, bölgedeki siyasî ortamın iyice içinden çıkılmaz bir hal almasına sebep oldu.²

Selçukluların Mâverâünnehir'de tutunma çabaları bölgedeki müttefiklerini kaybetmelerinin ardından³ çok zorlaşmıştı. Bunun üzerine Selçuklular geleceklere dair önemli bir karar alıp Gaznelilerin yönetimindeki Horasan Bölgesi'ne geçtiler.⁴ Selçukluların 426/1035 yılında bölgeye geçişi sadece kendi tarihleri açısından değil, aynı zamanda hem Gazneliler hem de bölge tarihi açısından da son derece büyük önem arz etmektedir. Horasan'a geçtikten sonra Gaznelilerle yaptıkları küçük çaplı mücadeleler Selçuklulara Nesâ, Ferâve ve Dihistan'ın yönetimini sağlamıştır.⁵ Ancak elde edilen topraklar daha büyük hedefler peşinde olan başta Tuğrul ve Çağrı kardeşler olmak üzere Selçukluları tatmin etmemiştir.

1 İslâm tarihçi ve coğrafyacıları tarafından Ceyhun nehrinin kuzey ve doğusunda kalan bölgeye verilen isimdir. Bk. Osman G. Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, İstanbul, 2003, XXVIII, 177-180.

2 Osman G. Özgüdenli, *Selçuklular I. Cilt: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 54.

3 Selçukluları himaye eden Harizm hâkimi Harun Gazneliler tarafından tertip edilen bir suikast sonucunda öldürülmüş, ardından da Buhara hâkimi Ali Tegin'in vefat etmiştir. Bk. Beyhakî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin, *Tarih-i Beyhakî*, neşr.: Saîd Nefîsî, I-III, Tahran 1326hş, ss. 832-833; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, I. Cilt: Kuruluş Devri*, 4. baskı, TTK., Ankara 2011, s. 149, 159; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 60.

4 Beyhakî, *Tarih*, ss. 386-837; Köymen, *Kuruluş Devri*, s. 161; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 60.

5 İki taraf arasında Nesâ yakınlarında 19 Şaban 426 / 29 Haziran 1035 tarihinde gerçekleşen savaş Selçukluların galibiyeti ile neticelendi. Kazanılan zaferin ardından Selçuklular ile Gaznelilere arasında varılan anlaşma gereğince Nesâ, Ferâve ve Dihistan, Selçuklulara bırakıldı. İlâveten siyasî varlığın sembolü olarak Selçuklu liderlerine hil'at, menşur ve sancak gönderildi. Selçuklu liderleri elde ettikleri başarının ardından hâkimiyet bölgelerinin taksimini kararlaştırdılar. Buna göre, Dihistan Çağrı Bey'in, Ferâve Musa Yabgu'nun, Nesâ'da Tuğrul Bey'in oldu. Bk. Hüseyinî, Sadre'd-Din Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır, *Ahbâr-ru'd-Devleti's-Selçukiyye*, çev.: Necati Lugal, TTK. Basımevi, Ankara 1999, ss. 3-4; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1966, c. IX, s. 478, *İslam Tarihi*, çev.: Abdülkerim Özeydin, Bahar Yayınları, İstanbul 1987, terc.: c. IX, s. 365; Mehmet Altay Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976, s. 7; Özgüdenli, *Selçuklular*, ss. 69-70. Paylaşımın tahlili için Köymen, *Kuruluş Devri*, ss. 226-228.

Merv'in Büyük Selçuklu Hâkimiyetine Girmesi ve Çağrı Bey Dönemi

Gazneliler karşısında elde ettikleri büyük zaferlere kadar Selçuklular, siyasî güç ve etkilerinin düşüklüğü sebebiyle dönemin müverrihlerinin ilgi alanına girmemişlerdir. Bu durum Selçukluların erken dönemine ait bilgi eksikliğinin temel sebebidir. İlâveten varlıklarını ispat etme döneminde Selçukluların stratejilerini küçük adımlarla ilerlemelerine olanak sağlayan vur-kaç taktiği üzerine kurgulamaları ve kendilerini güvende hissetmediklerinde geri çekilip, yaşam koşullarına aşına oldukları çöle sığınmaları Selçukluların ne zaman nerede oldukları hakkındaki bilgilerdeki çelişki olarak görünebilecek zaman farklılıklarının açıklamasıdır.

Bahsi geçen kafa karışıklığı Selçukluların Merv'deki varlığı için de geçerlidir. Selçukluların Merv'e ne zaman geldiği, şehrin Dandanakan Savaşı'na kadar ki süreçte Selçuklularla Gazneliler arasında kaç defa ve nasıl el değiştirdiği ve de bu süreçte şehirde yaşananları kurgulamak çok kolay görünmektedir. Bunda yukarıda bahsettiğimiz Selçukluların erken dönemine dair malumat eksikliğinin yanı sıra geç dönemde kaleme alınan eserlerin bilgi eksikliğini yazıldıkları dönemin siyasî şartları ve eldeki verilerden hareketle zihinlerinde şekillendirdikleri Selçuklu imajı ile doldurmaya çalışmaları önemli bir etkidir.⁶ Burada kaynak tahliline girip çalışmayı odak noktasından saptırmadan, uygun bir kurgu çerçevesinde Merv'in Selçuklu hâkimiyetine giriş sürecini değerlendirmeye çalışacağız.

Kaynaklarımıza göre Selçuklular Merv'e ilk olarak 427/1036 yılında kendilerine tuzak kuran Harezmşah Harun'un üzerlerine gönderdiği Cend Emiri Şah-Melik⁷ tarafından mağlup edilince Nesâ üzerinden gelmişler ve ciddi bir direnişle karşılaşmadan şehre hâkim olmuşlardır. Onlar da halka iyi davranmışlardır.⁸ İbnü'l-Esîr'in aktardıklarından⁹ bu sırada şehirde Gazneli askerlerinin olduğu ve iki taraf arasında yaşanan çatışmalarda Selçukluların galip geldikleri anlaşılmaktadır.

6 A.C.S. Peacock, *Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu yeni bir yorum*, çev.: Zeynep Rona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 108.

7 Selçuklularına azılı düşmanlarından. Muhtemelen Oğuz Yabgusu'nun oğludur. Bk. Cihan, Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklular Dönemi*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2012, s. 37.

8 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 477, terc.: c. IX, s. 364; Peacock, *Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu*, s. 106.

9 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 479, terc.: c. IX, s. 366.

Her ne kadar Selçukluların halka iyi davrandığı aktarılsa da, Selçukluların Merv üzerindeki hâkimiyeti bölgede tahribata yol açtı. Düzenin bozulması sebebiyle ticaret kervanlarının ulaşımında güçlükler yaşandı. Bu durum, halkın ihtiyaçlarını karşılamasını zorlaştırdı. Selçukluların halka hayatı güçleştirmeye yönelik uygulamaları ganimet kaygısından çok, daha kalıcı bir çözüm olarak bölge halkının itaatini sağlama çabasıydı.¹⁰

Merv şehri Gaznelilerin kolay kolay vazgeçilebileceği bir şehir değildi. Gazneli Subaşı'nın Merv'e düzenlediği baskın üzerine Çağrı Bey şehirden çıkarak savaşa tutuşmuş ancak bozguna uğramıştır.¹¹ Tekrar el değiştiren şehirde güçlü bir Gazneli askerî varlığı tesis edilmiştir.¹²

Selçukluların da Merv'den vazgeçmeye niyetleri yoktu. Merv önlerine gelen Çağrı Bey, surların dışındaki köyleri yağmaladı. Çağrı Bey karşısında, biraz önce bahsettiğimiz silahlı kuvvetlerin şehirden ayrılması hasebiyle, şehri savunacak askerî güç eksikliğinin farkında olan Merv uleması Gazneli Subaşı'ndan yardım talep etti. Ancak Selçuklu kuvvetleri karşısında mağlup olan Subaşı şehre sığınmak zorunda kaldı. Ardından da, muhtemelen Çağrı Bey karşısında direnç gösteremeyeceğini düşünerek, Nişabur'a hareket etti. Subaşı'nın şehri terk ettiği anlaşılınca Selçuklular, Merv'i muhasara altına aldı. Kuşatmanın ardından şehrin önde gelen üç âlimi surların dışına çıkarak Selçukluları meşru kabul ettiklerini belirttiler.¹³ Bununla birlikte Selçukluların sahip oldukları yağmacı imajından duydukları tedirginliği de ifade etmekten geri durmadılar ve şehrin teslimini askerlerin halka zarar vermemesi koşulu-na bağladılar.¹⁴

Şartları kabul eden Selçuklular sebep oldukları zararın temini için adım attılar. Zarar gören emlak ve akarın tamirini sağladılar ve bu konu ile

10 S. G. Agacanov, *Selçuklular*, Rusça'dan çev.: Ekber N. Necef / Ahmet R. Annaberdiyev, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2006, s. 88.

11 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 479, terc.: c. IX, s. 366.

12 Peacock, *Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu*, s. 106.

13 Mîrhând, Mîr Muhammed b. Seyyid Burhâneddin Hândşâh, *Ravzatü's-safâ*, Tahran 1339/1960, c. IV, ss. 249-250, çev.: Erkan Göksu, TTK. Ankara, 2015 s. 54.

14 Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, c. IV, s. 250; terc.: s. 55; Peacock, *Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu*, s. 107. Selçukluları karşılayan âlimler: "... Şimdi biz kesinlikle biliyoruz ki Selçuklular, te'yid-i İlahî'nin yardım ve muvafakatiyle padişah olmuşlardır. Böyle beldeleri tahrib ve şer-i şerifde bulunan kullara azap vermek caiz değildir. Şimdi siz, şeriat güneşine sarılın ve temiz bir millet olun. Hükümdarlıkta dahi bunlar reva değildir. Hükümdarlık iddia etmenize rağmen, cihanın en güzel ma'muresi olan Horasan bu hadisede harap oldu. Merv vilayetinin halkı, itaat ve bağlılık düşüncesindedirler ve sizin lütfünüzü ümit ekmektedirler." Bk. Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, c. IV, s. 250, terc.: s. 55.

ilgilenmesi için isimler görevlendirdiler. Ayrıca şehirden ayrılanların geri dönmesi için istimâletnâme kaleme aldirdılar.¹⁵ Çağrı Bey'in gelişi Mervliler tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. Yaşananlar şehirden ayrılan halkı da geri dönme hususunda teşvik etmiştir.¹⁶

Merv gibi önemli bir şehrin kontrolünün de eklenmesiyle birlikte Selçuklular, bir anlamda sığınmacı olarak geldikleri Horasan'da bölgenin yaklaşık üçte birinde hâkimiyet sağlamışlardı ve Gazneliler açısından durdurulması gereken bir güç haline gelmişlerdir. Sultan Mesud'un emriyle Gazneliler adına harekete geçen Hâcib Subaşı, o sırada Merv yakınlarında olan Selçuklulara karşı hücumla geçti. Gazneli ordusunun üzerlerine gelmekte olduğunu haber alan Selçuklular, kendileriyle görüşen Mervli âlimlerle bir kez daha görüştüler. Bu sefer, muhtemelen Subaşı'nın şehre gelmesi halinde Mervlilerin nasıl bir tavır takınacaklarını görmek için, halkın icraatlarından memnun olup olmadıklarını sordular. Sorunun maksadını anlayan âlimler, halkın Selçuklu yönetiminden gayet memnun olduğunu, herhangi bir şekilde bir isyan veya ihanet hareketi içerisinde olmadıklarını çünkü Selçukluların şehre düzen ve bereket getirdiklerini belirttiler.¹⁷ Bununla birlikte Selçuklular ağırlıklarını Merv çölünde güvence altına alarak Serahs'a gittiler. 25 Şaban 429/1 Haziran 1038 tarihinde iki ordu Serahs yakınlarında karşı karşıya geldi. Gün boyu süren savaşta Selçuklular, Çağrı Bey'in üstün başarısıyla¹⁸ Gazneli ordusunu mağlup etti.¹⁹ Savaş sonucunda Selçuklular birçok mal ve ganimet elde etti.²⁰

Gazneliler karşısında elde edilen zafer Selçuklular için yeni bir başlangıcın ilk adımıydı. Savaşın ardından Horasan Bölgesi'nin büyük bir kısmı Selçuklu hâkimiyetine girdi. Elde edilen her zafer veya obanın genelini ilgilendiren olayın ardından, mutlak olduğu üzere, bu savaşın ardından da Selçuklular bir kurultay topladılar. Türk töresi gereği toplanan kurultayda ele geçirilen ve ele geçirilmesi muhtemel hâkimiyet sahalarının paylaşımı karara bağlandı.

15 Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, c. IV, s. 250; terc.: s. 55; Peacock, *Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu*, s. 107.

16 Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 6; Peacock, *Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu*, s. 107.

17 Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, c. IV, s. 250; terc.: s. 56.

18 Beyhakî, *Târih*, ss. 660-661; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 480, terc.: c. IX, s. 367; Özgüdenli, *Selçuklular*, ss. 73-74.

19 Beyhakî, *Târih*, ss. 660-661; Özgüdenli, *Selçuklular*, ss. 73-74.

20 Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, c. IV, s. 251; terc.: s. 56; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 74.

Neticede Çağrı Bey, Merv şehrini aldı²¹ ve şehirde hutbe “melikü'l-mülûk” sıfatıyla Çağrı Bey adına okunmaya başlandı.²² Merv’de Çağrı Bey adına ilk hutbenin 428 yılı Receb ayının ilk Cuma günü (22 Nisan 1037) “melikü'l-mülûk” unvanıyla adına hutbe okunduğu kaydedilmiştir.²³ Ancak hutbenin bir hükümdarlık alameti olduğu düşünülüşünde bu tarihin 428/1037 yılı değil, Serahs’ta elde edilen zafer sonrasına denk gelen 429/1038 yılı olarak kabul edilmesi daha uygundur, ki devletin başına geçecek olan Tuğrul Bey adına hutbe okunması da aynı dönemdir.²⁴ Peş peşe iki kardeşin adlarına hutbe okutmaları o ona kadar kendi halinde hüküm süren ve devlet olma gücünü kendinde görmeyen Selçukluların, Serahs’ta meydana gelen savaştan sonra yeni bir bakış açısını benimsediklerini ve Gaznelileri konumlandırmalarının değiştiğini göstermektedir.

Selçuklular elde ettikleri askerî başarılarla Horasan’ın önemli bir kısmını kontrolleri altına almayı başarmışlarsa da, Gazneli Mesud’un Horasan gibi büyük öneme sahip bir bölgeyi kolay kolay Selçuklu hâkimiyetine bırakmaya niyeti yoktu. Bu sebeptendir ki, Sultan Mesud, kendi sonunu hazırladığının bilincinde olmadan, Selçukluları tarih sahnesinden tamamen silme adına, 4 Muharrem 430/6 Ekim 1038 tarihinde yaklaşık 300 savaş fili ile takviye ettiği 50.000 kişilik ordusuna topyekûn ileri harekât emrini verdi.²⁵

Sultan Mesud’un bu hamlesi ilk etapta kendisi için olumlu netice verdi

21 Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Rahatu’s-Sudûr ve Ayetü’s-Surur*, edit. Muhammed İkbâl, Leyden, 1921, s. 104, çev.: Ahmed Ateş, TTK. Basımevi, Ankara, 1957, c. I, s. 102; Reşidüddin, Fazlullah, *Cami’ut-Tevarih*, yay. Ahmed Ateş, T. T. K. Basımevi, Ankara, 1960, s. 18-19, çev.: Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş, Selenge Yayınları, İstanbul, 2011, s. 94; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 74.

22 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 480, terc.: c. IX, s. 366; Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 6; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 80. Bazı kaynaklarda Merv’in Selçuklu hâkimiyetine geçiş tarihi 428 yılı Receb ayının ilk cuması (22 Nisan 1037) olarak kaydedildiyse de (Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 6), bu tarihin 6 Receb 429 / 14 Nisan 1038 olarak düzeltilmesi gerekir. Bk. Köymen, *Kuruluş Devri*, s. 264; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 125.

23 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 480, terc.: c. IX, s. 366; Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 6; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme I-II*, haz. Erdoğan Merçil, Kervan Kitapçılık, İstanbul 1977, c. I, s. 20; Köymen, *Kuruluş Devri*, s. 264; Cihan Piyadeoğlu, *Selçuklular’ın Kuruluş Hikayesi Çağrı Bey*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 58.

24 Bk. Köymen, *Kuruluş Devri*, s. 264.

25 Beyhakî, *Tarih*, s. 679; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, s. 481, terc.: c. IX, s. 367; Köymen, *Kuruluş Devri*, s. 278; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 81. Çöl, Gazneliler karşısında ne zaman zora düşseler Selçuklular için önemli bir sığınak durumundaydı. Selçuklular çölün ağır yaşam koşullarına daha uyumlu bir yapıdaydılar. Ayrıca Selçuklular çöl ortamında düzenli ve hantal Gazneli ordusu karşısında vur-kaç taktiği ile küçük ve devinimli birlikler halinde hareket ederek düşmana önemli kayıplar verdirmekteydi.

ve Zilhicce 430/Ağustos-Eylül 1039 tarihinde iki taraf bir kez daha anlaşma masasına oturdular. Varılan anlaşma uyarınca Selçuklular Merv, Nişabur ve Serahs'ın hâkimiyetini Gaznelilere bırakıp Horasan'a ilk girdiklerinde iskân edildikleri Nesâ, Ferâve ve Bâverd'e razı olacak; Gazneli ordusu da Herat'a çekilecekti.²⁶

Gaznelilerle yaptıkları, bir anlamda zoraki, anlaşma Selçuklular için bir kayıp niteliğindedir. Çünkü Merv gibi stratejik açıdan önemli ve büyük bir şehir kontrollerinden çıkmıştı. Ancak bu durum çok uzun sürmedi. Sultan Mesud'un bölgeden ayrılıp Herat'a gitmesini müteakiben Merv bir kez daha Selçukluların hedefindeydi. Her ne kadar şehrin ileri gelenleri Selçukluları destekleseler de ayak takımı olarak nitelendirilebilecek bir grup Selçuklulara direnmişlerdir. Şehirde Selçuklu hâkimiyeti ancak 7 aylık bir kuşatmanın ardından tesis edilebilmiştir.²⁷ Merv'in Selçuklu hâkimiyetine girmesi aynı zamanda Gaznelilerle varılan anlaşmayı da hükümsüz kılıyordu.

Görüldüğü üzere Selçuklu-Gazneli mücadelesinde uzunca bir süre iki taraf için de net bir üstünlükten bahsetmek mümkün değildir. Bunda Gazneli Mesud'un Selçuklularla mücadeleyi çok ciddiye almaması ve anlık çözüm arayışları önemli bir etkenlerdir. Ayrıca sürekli başkent Gazne'de olmak istemesi ve, büyük ihtimalle babasının elde ettiği başarıların etkisiyle, Hindistan seferlerine çıkması kendisi açısından Selçuklu sorununu temelden halletmemesi anlamına geliyordu. İki taraf arasındaki güç mücadelesinin Selçuklular lehine net bir şekilde sonuçlanması Dandanakan Savaşı ile olmuştur. 6 Ramazan 431/21 Mayıs 1040 tarihinde başlayan ve üç gün süren bu savaşın ardından Gazneliler varlıklarını sürdürmeyi devam ettirirler de bir daha eski parlak günlerine dönemediler. Selçuklular ise Horasan'ın tek gücü olma yolunda önemli bir rakibi mağlup etmenin verdiği özgüven ile hızlı bir yükseliş sürecine girdiler.

Gazneliler karşısında kazanılan bu büyük zaferin ardından Selçuklu kurultayı yeni gelişmelerin ışığında Merv'de bir kez daha toplandı. Tuğrul Bey'in Horasan emiri olarak Selçuklu tahtına geçtiği bu kurultayda bölgedeki diğer devletlere fetihnâmeler gönderilmesi kararlaştırıldı. Böylelikle Selçuklular devlet olduklarını ilan ediyorlardı. Eldeki toprakların ve hâkimiyet kurulması muhtemelen bölgelerin paylaşımının da yapıldığı Selçuklu kurultayında

26 Beyhakî, *Tarih*, ss. 711-712; Agacanov, *Selçuklular*, s. 93; Özgüdenli, *Selçuklular*, ss. 81-82.

27 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. IX, ss. 481-482, terc.: c. IX, s. 368; Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, c. IV, s. 253, terc.: s. 62; Agacanov, *Selçuklular*, s. 93; Peacock, *Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu*, s. 108.

Merv merkez olmak üzere Serahs ve Belh'i de içerisine alan Horasan'ın Ceyhun ile Gazne arasında bulunan doğu kesiminin hâkimiyeti Çağrı Bey'e bırakıldı.²⁸ Bu dönemde Nişabur'dan sonra Horasan'ın en önemli şehri olan Merv'in Çağrı Bey'in hâkimiyetine verilmesi hanedan içerisinde Çağrı Bey'in konumunun amcası Musa Yabgu'nun üzerinde olduğunun bir göstergesidir.²⁹

Göçebe Selçukluların bölgenin süper gücü olarak değerlendirilebilecek Gaznelilere karşı uyguladıkları vur-kaç taktiği, kendileri açısından, son derece başarılı bir yöntemdi. Ancak sürece şehirler açısından bakacak olursak durum çok da iç açıcı değildi. Selçuklular ile Gazneliler arasında uzun yıllar devam eden mücadeleler Horasan Bölgesi'nde düzen ve istikrarın kaybolmasına sebep oldu. Bu durum bölgenin ekonomik yapısını da derinden sarstı. Birçok şehirde tarım yapılamaması sebebiyle çiftçilerin önemli bir kısmı topraklarını çok ucuz meblağlarla ellerinden çıkarmak zorunda kaldı. Şehirlerin el değiştirmesi, yağma girişimlerinin artması, bölgenin yeni hâkimlerinin sahip oldukları coğrafyalardaki hayvanlara el koyması ve ziraî ürün eksikliğinin hayvansal gıda tüketimini arttırması neticesinde toprağı işlemek için gerekli olan öküz, eşek ve deve gibi büyük baş hayvan fiyatları arttı.³⁰

Horasan'ın birçok şehrinde olduğu gibi Merv'in de sürekli el değiştirmesi, ki basit bir hesapla 5 yılda 5 defa el değiştirmiştir, sakinlerini son derece derinden etkilemiştir. Başlangıçta memnuniyetle karşılanan Selçuklulara ilerleyen süreçte direnç gösterilmesinin sebebi de budur.

Selçuklular hâkim oldukları sahanın bozulan ekonomik yapısını ıslah etmek için bir takım tedbirlere başvurmuşlardır. Merv şehri açısından bakıldığında, Çağrı Bey tahrip olan köyleri imar ettirmiş ve şehirden bir süre ile vergi almamıştır.³¹ Esasen vergi muafiyeti Selçukluların şehirlerin ekonomisini canlandırma adına uyguladıkları ana stratejilerden birisiydi. Tuğrul Bey Muharrem 443/Mayıs 1051 tarihinde İsfahan'ı ele geçirdikten sonra hem toplum ile bir yakınlık tesis etmek hem de yaklaşık bir sene süren kuşatmanın etkilerini silmek adına halktan üç yıl süre ile vergi alınmayacağını bildirmişti.³²

28 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 87; Râvendî, *Rahatu's-Sudûr*, s. 104, terc.: c. I, s. 102; Reşidüddin, *Cami'ut-Tevarih*, ss. 19-20, terc.: ss. 94-95; Kazvînî, Hamdullah b. Ebû Bekir b. Ahmed Hamdullah Müstevfî, *Tarih-i Güzîde*, Abdülhüseyn Nevâyî, Emîr Kebîr, Tahran 1364hş., s. 428; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013, s. 107; Piyadeoğlu, *Horasan*, s. 44.

29 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 111.

30 Agacanov, *Selçuklular*, ss. 120-121.

31 Agacanov, *Selçuklular*, s. 121.

32 Nasır-ı Hüsrev, *Sefername-i nâsır hüsrev*, İntişarat-ı Zevâre, Tahran, 1381hş., s. 166.

Merv şehri Devlet'in doğusunda, bir anlamda, müstakil bir idareci gibi hareket eden Çağrı Bey'in ikametgâhı ve yönetim sahasının merkezi konumundaydı.³³ Çağrı Bey seferlere buradan çıkıyor yine seferlerden sonra bu şehre dönüyordu. Bu dönemde Merv'de gerçekleşen bir olay, Selçuklu Devleti tarihinin seyrini değiştirecek kadar önemlidir. Dünya tarihinin gördüğü en dirayetli ve yetenekli vezirlerden biri olan Nizamülmülk'ün Selçukluların hizmetine girmesi Merv'de gerçekleşmiştir. Çağrı Bey huzuruna gelen Nizamülmülk'e oğlu Alparslan'ı teslim etmiş, Alparslan'a da Nizamülmülk'ü bir baba olarak kabul etmesini, ona muhalefet etmemesini öğütlemiştir.³⁴ Çağrı Bey, Merv'in yönetimini sağlığında oğlu Alparslan'a bırakmış olsa da³⁵ vefat edene kadar onun kontrolünde kaldı.

Alparslan Döneminde Merv

Amcası Tuğrul Bey'in vefatının ardından Büyük Selçuklu tahtına oturan Alparslan döneminde ülkenin sınırları batı yönünde hızla genişlemiş, Anadolu'ya kadar uzanmış olsa da Selçukluların Horasan ve dolayısıyla Merv'e gösterdikleri ihtimamda bir değişiklik olmamıştır. Bunda Sultan'ın meliklik dönemini bu bölgede geçirmiş olması ve kendini bu bölgeye ait hissetmesi önemli bir etkendi. Alparslan'ın sultanlığı döneminde Horasan'ın yönetimini üstlenen Selçuklu meliklerinin merkezi konumunda olan Merv şehri, birçok mühim olaya sahne olmuştur.

Bu dönemde Merv çok önemli bir evlilik merasimine ev sahipliği yaptı. Evlilik kurumu bazı durumlarda iki kişinin birlikte bir yaşama yelken açmasından çok daha derin anlamları muhtevasında barındırabilmektedir. Siyasî evlilik olarak da isimlendirilen bu tür evliliklerin maksatları arasında iki bireyin mutluluğunu sağlamaktan ziyade güçlü bir ittifak kurmak, sınırları güvence altına almak veya ileride karşılaşılabilecek sorunların önleyici tedbirini almak zikredilebilir. Farklı dönem ve coğrafyalarda karşılaştığımız bu evliliklerden birisi de Alparslan döneminde gerçekleştirildi.

Kardeşi Kirman hâkimi Kavurd'un isyanını bastırdıktan sonra 456/1064 yılında Merv'e gelen Sultan Alparslan, burada Selçuklu-Karahanlı-Gazneli devletlerini kapsayan büyük bir düğün merasimi tertip etti. Üç düğünün bir-

33 Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, c. IV, s. 257, terc.: s. 72.

34 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, ss. 207-208, terc.: c. X, s. 179; Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, c. IV, s. 286, terc.: s. 132.

35 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 127.

den gerçekleştiği merasimde Sultan'ın oğlu Melikşah, Karahanlı İlig Han'ın oğlu İbrahim Tamgaç'ın kızı Terken Hatun ile evlendi. Ayrıca Alparslan, bir diğer oğlu Arslanşah'ı da Gazneli hükümdarı İbrahim'in kızı ile nikâhladı. Sultan, kendi kızını da Gazneli İbrahim'in oğluna vererek devletlerarası akrabalık bağı tesis etti.³⁶ Ertesi yıl da Kadir Han'ın kızı ve Mahmud b. Mesud b. Sebuktekin'in eski eşi ile yine Merv'de evlendi.³⁷

Alparslan'ın hükümdarlığı döneminde Merv'de yaşanan bir diğer önemli olay Sultan'ın, Abbasî halifesinin de uygun görmesinin ardından oğlu Melikşah'ı kendisinden sonra Büyük Selçuklu tahtı için veliaht tayin etmesidir.³⁸ Merv yakınlarında gerçekleştirilen bu tören sırasında Büyük Selçuklu toprakları üzerindeki yönetim kadrosu da yeniden şekillendirildi. Bu bağlamda Merv'in yönetimini oğlu Arslanşah'a tevdi etti.³⁹ Merv'in yönetimi Melikşah'ın sultanlığının ilk dönemine kadar Arslanşah'ın elinde kaldı.⁴⁰

Merv şehrinde kestirilen sikkelerden şehrin yönetiminin 453/1061-62 ile vefat ettiği 465/1072 yılları arasında Sultan Alparslan'ın elinde bulunduğu söylenebilir.⁴¹ 465/1072-73 yılında Arslanşah adına Merv'de basılmış bir sikke günümüze ulaşmıştır. Merv'de darb edilen ve elimize ulaşan bir diğer sikke 474/1081-82 yılına ait olup Togaşah b. Alparslan adınadır ve Mervü'r-rûz'da kestirilmiştir. Adı geçen iki şehrin birbirine olan yakınlıkları göz önüne alındığında birinin hâkiminin diğerine de hâkim olması büyük bir olasılıktır. Bu noktadan hareketle Togaşah'ın Arslanşah'tan sonra Merv'e hâkim olduğu söylenebilir.⁴²

36 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 41, terc.: c. X, s. 52; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 43.

37 Sibt, İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zeman fi Tarihi'l-Âyan*, yay. Ali Sevim, TTK. Basımevi, Ankara, 1968, ss. 123-124.

38 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 50, terc.: c. X, s. 59; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III. Cilt: Alparslan ve Zamani*, TTK. Basımevi, Ankara 2011, c. III, s. 48; Agacanova, *Selçuklular*, s. 140; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 144.

39 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 50, terc.: c. X, s. 59; Köymen, *Alparslan ve Zamani*, s. 48; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 144. Bu taksimat esnasında Sultan Alparslan, Mazenderân'ı Emir İnanç Yabgu'ya; Belh'i kardeşi Süleyman'a, Harezm'i oğlu Arslan'a Argun'a; Merv'i Arslan Şah'a; Sagâniyân ve Toharistan'ı kardeşi İlyas'a; Horasan Bölgesi'nde bulunan Başgur ve civarını İbrahim Yinal'ın kardeşi Ertaş'ın oğlu Mesud'a; İsfizâr'ı Ertaş'ın diğer oğlu Mevdud'a tevcih etti. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 50, terc.: c. X, s. 59; Köymen, *Alparslan ve Zamani*, s. 48; Agacanova, *Selçuklular*, s. 140; Piyadeoğlu, *Horasan*, s. 55; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 144.

40 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 144.

41 Piyadeoğlu, *Horasan*, s. 57; Erdoğan Merçil, *Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri*, TTK. Basımevi, Ankara 2007, s. 90.

42 Piyadeoğlu, *Horasan*, s. 66.

Çıkmış olduğu Mâverâünnehir seferi sırasında Berzem Kalesi komutanı Yusuf el-Harizmî'nin suikast girişiminde ağır yaralanan ve 10 Rebûlevvel 465/24 Kasım 1072 yılında vefat eden Alparslan'ın naşı babası Çağrı Bey'in mezarının yanında Merv'e defnedilmiştir.⁴³ Yıllar sonra yeğeni Berkyaruk ile giriştiği taht mücadelesini kaybeden Melik Tutuş da bu türbeye defnedilmiştir.⁴⁴

Melikşah Döneminde Merv

Alparslan'ın ardından Büyük Selçuklu tahtına geçen Melikşah'ın yönetiminde Devlet'in merkezi daha batıya Cibâl Bölgesi'ne kaydı. Bunda devletin sınırlarının genişlemesiyle birlikte Horasan'ın artık ülkenin doğusu konumunda olmasının yanı sıra Alparslan'ın Horasan'a hissettiği aidiyetin bir benzerini Melikşah'ın meliklik dönemini geçirdiği ve ardından ülkenin başkenti yaptığı İsfahan'a hissetmesi yatmaktadır.

Büyük Selçuklu merkezinin batıya kayması Merv gibi önemli Horasan şehirlerinin siyasî önemini azaltmış gibi görünse de Selçukluların bu bölgeye olan sevgileri ve hizmetlerinde bir eksilme yaşanmamıştır. Selçuklular iktidarlarını sağlamlaştırmanın yolunun hâkim oldukları yerlerdeki insanların memnuniyetini sağlamaktan geçtiğinin farkındaydılar. Bu bağlamda şehirler hem imar edilmiş hem de vergi muafiyetleri getirilerek ekonomik kalkınmanın sağlanması adına önemli adımlar atılmıştır. Merv şehri de sahip olduğu imkânlar ile Selçukluların erken dönemlerden itibaren üzerinde ehemmiyetle durduğu şehirlerden birisi konumundaydı. Melikşah'ın hükümranlığı döneminde Murgâb Nehri üzerinde tahrip olan su bentleri, meşakkatli bir sürecin sonunda, tamir edilerek zarar gören ekin alanları yeniden tarıma elverişli hale getirilmiştir. Böylelikle tarım istihdamı sağlanırken, sulama sisteminin bakım, onarım ve kontrolü için de 10.000 civarında insan iş başı yaptırılarak⁴⁵ halka ekonomik katkı da sağlanmıştır. Melikşah döneminde şehrin surları yenilenerek savunma gücü arttırılmıştır.⁴⁶

43 Râvendî, *Rahatu's-Sudûr*, s. 121, terc.: c. I, ss. 118-119; Hüseyinî, *Ahbâr*, ss. 37-38; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, ss. 73-74, terc.: c. X, ss. 78-79; Bundârî, El-Feth Ali b. Muhammed, *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Ustra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev.: Kıvameddin Burslan, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, s. 48; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. I, s. 114.

44 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 204.

45 Agacanov, *Selçuklular*, ss. 166-167.

46 Osman Gazi Özgüdenli, "Merv", *DİA*, İstanbul, 2004, XXIX, 222.

Selçuklu hanedan mensupları kuruluş döneminden itibaren uygulanmaya çalışılan merkeziyetçi yönetim anlayışını kabullenmekte zorluk çekmişlerdir. Bu sebeptendir ki birçok hanedan üyesi isyan girişiminde bulunmuştur. Melikşah döneminde yaşanan taht mücadeleleri sırasında Merv şehri, sahip olduğu özellikler dolayısıyla Büyük Selçuklu tahtına hâkim olma düşüncesiyle harekete geçen hanedan üyelerinin hedefinde olmuştur. Melikşah'ın kardeşi Tekiş de, Merv'in öneminin farkındaki isimlerden birisidir. 474/1081-1082 yılında kardeşine karşı isyan eden Tekiş, Merv'e gelmiş ancak halk kapıları kapatarak onu şehre almamıştır. Bunun üzerine Tekiş, Venec kalesine çekilmek zorunda kalmıştır.⁴⁷ Ardından da başarılı olamayacağını anladığı isyan girişiminden vazgeçti.

Aradan geçen 3 yılın ardından 477/1084-85 yılında Sultan Melikşah'ın Musul'da olmasından istifade eden Tekiş bir kez daha isyan etti. Tekiş'in hedefinde Türkmenlerin yoğunlukla ikamet ettikleri Horasan Bölgesi vardı. Bölge şehirlerinin birçoğuna hâkim olan Tekiş, bir hile ile Merv'i de kontrol altına aldı. Merv şehrinin ileri gelenlerini tutuklatıp mallarına el koydu⁴⁸ ve ardından da şehri 3 gün boyunca yağmalattı.⁴⁹ Bu süre zarfında, Müslüman kadın ve çocuklara tecavüz edildi. Hiçbir kutsala saygı duymayan askerler tarafından Ramazan ayında Ulu Câmî'de şarap içildi.⁵⁰ Tekiş'in isyan girişimi 9 Cemaziyelâhir 478/2 Ekim 1085 Perşembe günü yapılan savaşta yakalanıp, Dâmgân'da Fîruzkuh adındaki kaleye gönderilmesi ve orada hapsedilmesiyle son buldu.⁵¹

Bu dönemde Merv'de gerçekleşen bir diğer olay sonuçları itibariyle Selçuklu tarihinde derin izler bırakmıştır. Sultan Melikşah ile Nizamülmülk arasında yaşanan gerilimin su üstüne çıkartan ve iki taraf arasında bir anlamda iplerin kopmasına yol açan ve bir rivayete göre⁵² Sultan'ın ünlü vezirin ortadan kaldırılmasını emretmesiyle sonuçlanan olaylar silsilesinde Nizamülmülk'ün Merv valisi olan oğlu Şemsülmülk Osman'ın payı büyüktür. Şemsülmülk'ün

47 Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 71; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 137-138, terc.: c. X, ss. 127-128; Müneccimbaşı, Ahmet b. Lütfullah, *Camîu'd-Düvel*, yay. Ali Öngül, Akademi Kitabevi, İzmir, 2000, s. 56; Kafesoğlu, *Sultan Melikşah*, s. 58-59.

48 Sibt, *Mir'âtü'z-Zeman*, s. 230.

49 Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. I, s. 146; Piyadeoğlu, *Horasan*, s. 61.

50 Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. I, s. 145.

51 Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. I, ss. 148-149.

52 İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Tevârihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1359h., c. IX, ss. 64-68.

Merv valisi olduğu sırada Sultan Melikşah, devletin ileri gelen emirlerinden Kodan'ı Merv şahnesi olarak görevlendirmişti. Şahneye karşı düşmanca bir tavır takınan Şemsülmülk, tecrübesizliğinin etkisi ve dedesinin isminin büyüklüğüne olan güveni sebebiyle,⁵³ onu tahkir etmiş ardından da yakalatmıştır.⁵⁴ Ancak daha sonra bilinmeyen bir nedenden dolayı serbest bırakmıştır. Şahnenin başından geçenleri Sultan'a anlatması kendisine aktarılan olumsuz bilgilerden dolayı Nizamülmülk'e karşı zihninde bir takım soru işaretleri oluşan sultan için Merv'de yaşananlar bardağı taşıran son damla oldu.⁵⁵

Fetret Döneminde Yaşanan Siyasî Olayların Merv'e Etkisi

Büyük Selçuklu Devleti'nin tarihine, bir diğer deyişle yaşam öyküsüne, baktığımızda kurucu unsurun hâkimiyet telakkisinin devletin tarihinde son derece derin etkileri olduğunu görmekteyiz. Kut anlayışı adı verilen hâkimiyet teorisine göre, devlet hanedan üyelerinin ortak malı kabul edilir ve hanedanın bütün üyeleri devlet üzerinde hak iddia edebilirler. Bu anlayış, devleti temelden sarsan birçok mücadelenin de dayanak noktasıydı. Nitekim kendisinde sultan olabilme gücünü gören ve yeterli askeri kuvvete sahip olduğuna inanan hanedan üyeleri, fırsat bulduklarında saltanat makamını ele geçirmek için harekete geçmişlerdir.

Melikşah'ın yerine geçecek ismi belirlemeden vefatı Büyük Selçuklular için, uzun yıllar sürecek taht mücadeleleri sebebiyle, fetret döneminin başlaması anlamına geliyordu. Yaşanan siyasî istikrarsızlık ülkeyi her anlamda olumsuz etkiliyordu. Birçok hanedan üyesinin taht üzerinde hak iddia ederek

53 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, ss. 204-20550, terc.: c. X, s. 177.

54 Abdülkerim Özeydin, *Berkyaruk Devri*, s. 7.

55 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. IX, s. 67. Bu olayın ardından Sultan, Nizamülmülk için "Hace Hasan'a gidin ve benim adıma ona "Sen hükümdarlıkta benim ortağım mısın? Bu durum için bir karar gerekir. Yok eğer sen bana tabi isen haddinin gereğın, yapman gerekir. Senin çocukların olanlar ülkenin büyük bir bölümünün yönetimini ele geçirmişler. Hatta onlar, bana olan hürmet ve saygıdan ayrılmama hususunda ikna olunamadılar." demiştir. Nizamülmülk de bu sözle mukabelen "Sultana söyleyin O, devletin yönetiminde kendisinin ortağı olduğumu biliyor mu? O, benim, devlet yönetimindeki önlemlerim sayesinde bu makama geldiğini ve babasının öldürüldüğü zaman her kesin kendi aleyhine birleştiğini bilmiyor mu? O orduyla Amuderya ırmağını geçip memleketler fethettiği zaman Selçuklu ülkesi, yükselmek amacıyla revaçta olanlarla korkudan ürkek duruma gelenler arasında, ancak benim aldığım yerinde ve iyi önlemler sayesinde bu duruma geldi. İşte bundan sonra ona söyleyip bildiriniz ki hükümdarlık tacının devamı, ancak vezirlik divitinin (hokka) benim elimde olmasına bağlıdır. Bu divit, kapatıldığı takdirde o taç da yok olur." demiştir. Ayrıntılar için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. IX, s. 67; Râvendî, *Rahatu's-Sudûr*, ss. 133-134, terc.: c. I, ss. 130-131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, ss. 204-205, terc.: c. X, ss. 177-178; Bûndârî, *Zühdetü'n-Nusra*, ss. 62-63; Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, c. IV, s. 284, terc.: s. 127; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. II, s. 14.

girişmiş oldukları faaliyetler devleti büyük bir kaosun içerisine sürüklemişti. Düzenin bozulması, can ve mal güvenliğinin kaybolması anlamına geliyordu. Bu durumdan en çok etkilenen yerler de ülkenin büyük ve önemli şehirleriydi.

Melikşah'ın oğulları ve kardeşleri başta olmak üzere birçok hanedan üyesinin harekete geçtiği bu dönemde Merv, ilk olarak Arslan Argun'un⁵⁶ hedefinde olmuştur. Horasan hâkimiyeti için harekete geçen Arslan Argun, Nişabur halkı tarafından şehre sokulmayınca Merv'e çekilmek zorunda kaldı.⁵⁷ Selçuklu şahnesi Emir Kodan ve Emir Yaruktaş, şehri ona teslim edip kendileri de askerleriyle emrine girdiler.⁵⁸

Merv'den hareketle Belh, Tirmiz gibi şehirleri de ele geçirip, Horasan'ın tamamına hâkim olan Arslan Argun,⁵⁹ Melikşah'ın çocukları arasındaki en güçlü taht müddeiyi Berkyaruk'a mektup göndererek, zamanında dedesi Çağrı Bey'in iktâ olan Nişabur hariç bütün Horasan'ın aynı şekilde kendisine iktâ olarak verilmesi şartıyla sultanlığını tanıyacağını ve yüksek meblağda para gönderip hükümdarlık için mücadeleye girmeyeceğini bildirdi.⁶⁰ Esasen bu tekliften Arslan Argun'un Selçuklu sultanlığını değil Horasan hâkimiyetini hedeflediği çıkartılabilir. Bununla birlikte Horasan hâkimiyeti Türkmenlerin kontrolü anlamına geliyordu. Bu da bir süre sonra taht için güçlü bir ordu ve dayanak demektir.

Başlangıçta bu teklif karşısında sessiz kalan⁶¹ Berkyaruk, daha sonra amcası Böri-Pars yönetiminde bir orduyu Arslan Argun üzerine gönderdi. İki taraf arasındaki ilk savaşta Böri-Pars, Arslan Argun'u bozguna uğratarak Merv ile birlikte Horasan'ın büyük bir kısmına hâkim oldu. Savaşı kaybeden Arslan Argun ise Belh'e çekilmek zorunda kaldı.⁶² Türkmenlerin desteği ile

56 Arslan Argun, babası Alparslan'ın hükümdarlığı sırasında Harezmi bölgesinin valiliğini yürütüyordu. Kardeşi Melikşah'ın saltanatının ilk yıllarına kadar bu bölgede kalan Arslan Argun, daha sonra Hemedan ve Save bölgesinde 7.000 dinarlık iktâna geçti. Bk. Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 59; Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 233; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 262, terc.: c. X, s. 219.

57 Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 59; Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 233; Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, s. 77; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, ss. 47-48. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 262, terc.: c. X, s. 219.

58 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 262, terc.: c. X, s. 219.

59 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 263, terc.: c. X, s. 220; Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 233; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, II, 35; Özaydın, *Berkyaruk Devri*, s. 48.

60 Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 59; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 263, terc.: c. X, s. 220; Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 233; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. II, s. 35.

61 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 263, terc.: c. X, s. 220.

62 Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 60; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 263, terc.: c. X, s. 220; Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 234; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. II, s. 35.

güçlenen Arslan Argun, bir kez daha Merv üzerine yürüdü ve birkaç günlük kuşatmanın ardından şehirdeki hâkimiyetini yeniden tesis etti. Ancak Arslan Argun'un yönetimi Merv için hiç iyi sonuçlar doğurmadı. Şehrin surları yıkılırken halkın büyük bir kısmı da öldürüldü.⁶³

Arslan Argun askerlerine karşı sert davranır, onları küçümser ve cezalandırmayı severdi. Bu sebeple askerler, kendisinden çekinirlerdi. Arslan Argun, 17 Safer 490/3 Şubat 1097 tarihinde⁶⁴ Merv'de olduğu sırada⁶⁵ yine bir askeri yanına çağırdı. Askerin huzuruna geç girmesi üzerine onu azarladı; asker özür dilediyse de bunu kabul etmedi ve onu cezalandırdı. Bunun üzerine asker, bıçağını çekerek Arslan Argun'u öldürdü.⁶⁶ Asker yakalanıp Arslan Argun'u niçin öldürdüğü sorulduğunda, "Halkı onun zulmünden kurtarmak için" cevabını verdi.⁶⁷ Böylelikle hal-i hazırda sultan Berkyaruk önemli bir hanedan üyesinin muhalefetinden kurtulmuş oluyordu.

Selçuklular için Horasan Bölgesi'nin önemi çok büyüktür. Sultan Berkyaruk, bölgedeki kontrolün sağlanmasında büyük katkısını gördüğü kardeşi Sencer'i, Horasan'ın yöneticisi olarak tayin etti. Melik Sencer'in bu dönemdeki idare merkezi devletin başına geçtikten sonra başkent yapacağı Merv şehriydi.⁶⁸

Sencer Döneminde Merv

Taht mücadelelerinden olumsuz etkilenen Horasan şehirleri Sencer'in bölgenin hâkimiyetini ele almasının ardından huzura kavuşmuş ve özellikle Merv, Sultan Sencer döneminde büyük bir kalkınma yaşamıştır.

63 Hüseyinî, *Ahbâr*, ss. 59-60; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 263, terc.: c. X, s. 220; Bundârî, *Zübde-tü'n-Nusra*, ss. 232-234; Agacanov, *Selçuklular*, s. 190; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 206.

64 Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 60; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. II, s. 36. İbnü'l-Esîr (*el-Kâmil*, c. X, s. 262, terc.: c. X, s. 219) ve Müneccimbaşı (*Camiu'd-Düvel*, ss. 77-78), Arslan Argun'un ölüm tarihi olarak Muharrem 490 olarak kaydetmişlerdir.

65 Râvendî, *Rahatu's-Sudûr*, s. 143, terc.: c. I, s. 140; Reşidüddin, *Cami'ut-Tevarih*, s. 60, terc.: s. 143.

66 Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 60; Râvendî, *Rahatu's-Sudûr*, s. 143, terc.: c. I, s. 140; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 262, terc.: c. X, s. 219; Bundârî, *Zübde-tü'n-Nusra*, s. 234; Nişaburî, s. 37; Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali b. Muhammed, *Tarihu Ebu'l-Fida: el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer, Darü't-Tibaati'l-Amire* 1286, c. II, s. 219; Kazvîni, s. 441. Ahmed b. Mahmud (*Selçuk-nâme*, c. II, s. 36), Arslan Argun'un yapmış olduğu ahlaksız teklif yüzünden öldürüldüğünü kaydetmektedir.

67 Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 60; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 262, terc.: c. X, s. 219; Bundârî, *Zübde-tü'n-Nusra*, s. 235; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. II, s. 36.

68 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 207; Turan, *Selçuklular Tarihi*, s. 227.

Sencer, Berkyaruk'tan sonra Selçuklu tahtına geçen kardeşi Muhammed Tapar döneminde de ülkenin doğusunu kontrolü altında tutmaktaydı. Ancak kardeşi Muhammed Tapar'ın ardından Selçuklu tahtına geçen yeğeni Mahmud'un sultanlığını tanımadı ve Save yakınlarında Cemaziyelevvel 513/11 Ağustos 1119 tarihinde gerçekleşen savaşta yeğenini mağlup ederek Büyük Selçuklu tahtına geçti.⁶⁹ Sultan olduktan sonra Büyük Selçuklu Devleti'nin başkentini Merv'e taşıyarak melikliğini geçirdiği Horasan'ı devletin merkezi haline getirdi.⁷⁰ Sultan Sencer'in başkent olarak, geniş Selçuklu coğrafyasının doğusunda kalan ve ülkenin batısında yaşananlara müdahale imkân ve hızını azaltan Merv'i tercih etmesini Büyük Selçuklular'ın yıkılış sebepleri arasında kabul edilmiştir.⁷¹

Sencer'in sultanlığı döneminde şehir büyük gelişme göstermiştir. Bu dönemde surların dışında kalan rabazın çevresine yeni surlar inşa edilmek suretiyle yeni Merv (Sultan Kal'a) ortaya çıktı. Başkentlik payesini almak zaten Horasan'ın en önemli şehirlerinden birisi olan Merv'in her açıdan son derece gelişmesine sebebiyet vermiştir. Gelişme alanlarından birisi de ilim olmuştur. Şehirde bulunan birçok medrese ve kütüphane sayesinde yüksek düzeyli bir ilim ortamı oluşturuldu.⁷² Bu dönemde şehrin dört bir yanı saraylar, köşkler, camiler, hanlar, medreseler ve içerisinde 12.000 cilt kitap bulunan kütüphaneler ile çevrilmiştir. Kütüphanelerin çoğundan rehinsiz kitap veriliyordu.⁷³

Çağrı Bey'den itibaren Selçuklu sultan ve meliklerinin zahire ve hazineleriyle dolup taşan Merv,⁷⁴ Sencer döneminden itibaren başkent olmuş ve mücevherlerle, hazinelerle, mallarla, mükemmel mamullerle dolup taşmaktaydı. Şehirde o kadar zengin vardı ki, onların sayılarını belirlemek imkânsızdı. Yaklaşık 150.000 kişinin ikamet ettiği şehrin 4 kapısı bulunuyordu ve şehir iki ana yol ile 4 kısma ayrılmıştı. Orta sınıf tek katlı evlerde ikamet ederken, gelir seviyesi yüksek aileler çift katlı köşklere ikamet etmekteydiler. Evlerin duvarları renkli sıvalarla, nakışlarla ve de cilalı levhalarla süsleni-

69 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 236.

70 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 237. Erdoğan Merçil'e göre Sencer Horasan Bölgesine bağlılıktan dolayı devletin başkentini Merv'e taşımıştır ve bu durum devletin yıkılışının temel sebeplerindendir (bk. Erdoğan Merçil, *Selçuklular –Makaleler-*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2011). Osman Gazi Özgüdenli ise, bu durumu hayranlıktan ziyade, imparatorluğun aşırı büyümiş olmasına bağlamaktadır. Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 237.

71 Merçil, *Selçuklular –Makaleler-*, ss. 131-132.

72 Özgüdenli, "Merv", c. XXIX, s. 222.

73 Turan, *Selçuklular Tarihi*, s. 330.

74 Reşidüddin, *Cami'ut-Tevarih*, s. 96, terc.: 179.

yordu. Ayrıca şehirde çok sayıda cami ve de medrese bulunmaktaydı. Şehrin rasathanesi ve 10 büyük kütüphanesi de vardı. Merv'de yüksek kaliteli tekstil ürünleri üretilmekteydi. Özellikle Mulham kumaşından imal edilen ipek elbiseler büyük bir üne sahipti. Ayrıca Mervli ustalarca hayat verilen çömlekler talep görüyorlardı.⁷⁵ Düzenin tesisi Merv'in imarına imkân sağlamıştı. Ayrıca başkentlik payesini de uhdesine alması bu gelişmede önemli bir etkindir.

XI. ve XII. yüzyıl güç dengelerinin çok hassas olduğu ve bir savaşın kaybının devleti derin etkilediği bir dönemdir. 536/1141 yılında Karahıtaylar karşısında kaybedilen Katavân Savaşı da Büyük Selçuklu tarihinin en önemli olaylarından birisidir. Savaşta muktedir Selçuklu emirleriyle birlikte ordunun büyük bir kısmı hayatını kaybetti. Sultan'ın hanımı Arslan Han'ın kızı Terken Hatun, Emir Kamac ve Taceddin Ebu'l-Fazl Nasr gibi birçok önemli isim esir düştü.⁷⁶ Önemli oranda güç kaybeden Sultan Sencer yaklaşık bir yıl süre ile başkent Merv'e dönemedi.⁷⁷ Sultan'ın içerisine düşmüş olduğu bu zor durumdan istifade etmek isteyen Harizmşah Atsız, Horasan'ı ele geçirme adına elde ettiği fırsatı kullanmakta hiç vakit kaybetmedi. Rebiülevvel 536/Ekim 1141 tarihinde önce Serahs'ı ele geçirdi. Ardından da gençliğini geçirdiği⁷⁸ başkent Merv üzerine yürüdü.⁷⁹

Harizmşah Atsız'ın şehrin önüne gelmesinin ardından sözü dinlenir ilim adamlarından Ahmed el-Bâharzî, halkın zarar görmemesi için şefaath talep etti. Talebe olumlu yanıt veren Harizmşah Atsız şehir dışında konaklamaya başladı. Buna mukabil Merv halkından bir zümrenin isyan ederek⁸⁰ Harizm askerlerinden bir kısmını öldürmeleri üzerine harekete geçen Harizmşah Atsız, 17 Rebiülevvel 536/20 Ekim 1141 günü yapılan savaşın ardından şehri ele geçirdi. Atsız şehre girdikten sonra, Şafiî fakih İbrahim el-Mervezî ve âlim Ali b. Muhammed b. Arslan ve eş-Şerif Ali b. İshak el-Mûsevî'yi muhalefeti

75 Agacanov, *Selçuklular*, s. 227vd.

76 Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 66; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. II, s. 51. Terken Hatun 500.00 dinar, Emir Kamac ve oğlu 100.00 dinar karşılığında serbest bırakılmıştır (Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 66; Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 249, Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. II, s. 52)

77 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 275.

78 Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri, II. cilt*, TTK. Basımevi, Ankara, 2011, s. 312.

79 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. XI, s. 87, terc.: c. XI, s. 85; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. II, ss. 52-53; Köymen, *İkinci İmparatorluk Devri*, ss. 337-338.

80 Köymen isyan sebebi olarak, Atsız'ın meşhur Hanefî fakih Ebu'l-Fazl Kirmânî'yi rehin olarak yanında tutmak istemesini göstermiştir. Bk. Köymen, *İkinci İmparatorluk Devri*, s. 337.

organize ettikleri gerekçesiyle idam ettirdi.⁸¹ Şehrin yağmalanmasına ses çıkarmayan Atsız, Selçuklu hazinesine de el koydu.⁸²

Atsız'ın Merv'e reva gördüğü muamele şehrin ilmî ortamına da büyük zarar verdi. Sultan'ın saray kütüphanesi yağmalamadan nasibini alan yerler arasındaydı.⁸³ Ayrıca şehirden ayrılırken o sırada Merv'de bulunan Ebu'l-Fazl Kirmânî, Ebû Mansur el-Abbâdî, Bahaeddin Ebû Muhammed el-Harakî ve Kadı Hüseyin b. Muhammed el-Ersâbendî gibi âlimleri de yanına alarak Harizm'e götürdü.⁸⁴ Böylelikle şehirde ilmî ortam önemli bir inkıtaya uğramış oldu.

Savaşın ardından çok zor durumda kalan Sultan Sencer, yeni bir ordu kurduktan sonra kaybettiği başkentini geri almak için harekete geçti. Merv'in hâkimiyeti tesis eden Sencer, 5 Muharrem 537/31 Temmuz 1142 günü hutbeyi tekrar kendi adına okutmayı başardı.⁸⁵ Ardından da Horasan'ın tamamında tekrar hâkimiyetini sağladı.

Gücünü toparlayan Sultan, Atsız üzerine sefere çıktı ve Hezaresb Kalesi'ni kuşattı. İki taraf arasında varılan anlaşmanın ardından Atsız, Merv hazinesinden aldığı Sultan'ın mührüyle mühürlenmiş mücevher sandıklarını iade etti.⁸⁶ Her ne kadar Sultan kendi hazinesini geri almışsa da Atsız'ın Merv'e verdiği maddî ve manevî zararın tazmini mümkün değildir.⁸⁷

Ülke içerisinde düzenin tekrar tesis edildiği dönemde Belh'te yaşanan bir olay iyi yönetilememesi sebebiyle bütün Selçuklu coğrafyasını etkileyen bir hal almıştır. Katavân Savaşı'nın ardından bölgede yaşayan Oğuzlar, Karahıtaylar'ın baskısıyla Belh yakınlarındaki Huttelân'a gelerek yaşamaya başlamışlardı. Oğuzlar; Dinâr, Bahtiyar, Arslan gibi emirlerin riyasetinde Selçuklulara düzenli vergi ödeyip devlete karşı sorumlulukları tam olarak yerine getirmekteydiler. Bununla birlikte Selçuklu valisi Emir Kamac'ın görevlendirdiği

81 Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 67; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. XI, ss. 87-88, terc.: c. XI, s. 85; Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 251; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. II, ss. 52-53; Köymen, *İkinci İmparatorluk Devri*, ss. 337-338.

82 Reşidüddün, *Cami'ut-Tevarih*, s. 87, terc.: s. 172; Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 251; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 275.

83 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 276.

84 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. XI, ss. 87-88, terc.: c. XI, s. 85; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 276.

85 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. XI, s. 88, terc.: c. XI, s. 85.

86 Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 67; Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 251; Merçil, *Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri*, s. 203.

87 Piyadeoğlu, *Horasan*, s. 145.

vergi memurunun, bir rivayete göre, Oğuzlara hakaret edip kötü davranması üzerine⁸⁸ öldürülmesi bir anda Emir ile Oğuzların arasının açılmasına sebebiyet verdi.⁸⁹ Ardından Kamac'ın görevlendirdiği bir şahnenin Oğuzlar tarafından kovulması Kamac için bardağı taşıran son damla oldu.⁹⁰

Belh'te yaşanan bu olay, beklenmedik bir şekilde, Büyük Selçuklular'ın sonunu getiren olaylar zincirinin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Atadığı şahne Oğuzlar tarafından kovulan Kamac, Oğuzları cezalandırmak için üzerlerine yürüdü. Bununla birlikte yapılan savaş Oğuzların üstünlüğüyle sonuçlandı. Ayrıca had bildirmek için yola çıkan Kamac da canından oldu. Bu hadise Selçuklu idarecileriyle Oğuzlar arasındaki gerginliği daha da arttırdı. Yaşananları kendisine karşı bir isyan olarak değerlendiren Sultan, başta Emir Müeyyed Ay-aba olmak üzere bazı Selçuklu kumandanlarının etkisiyle Oğuzlardan ülkesini terk etmelerini istedikten sonra üzerlerine yürüdü. Selçuklu ordusu Belh yakınlarına geldiklerinde Oğuzlar, kadın ve çocukları önde olmak üzere Sencer'den bağışlanmalarını istediler. Sultan, kendi soydaşlarını affetmeye yakındı. Bununla birlikte hatırı sayılır emirlerden bazıları, bu sırada geri dönmenin çok yanlış olacağı hususunda ısrar ettiler.⁹¹ Neticede yaklaşık 100.000 askerden oluşan Selçuklu ordusu, 548/1153 yılı ilkbaharında 40.000 çadırlık Oğuzlar üzerine taarruza geçti. Belh civarında yapılan muharebeye Oğuzlar kazandılar. Selçuklu ordusunun ağır zayıt verdiği savaş sonucunda Sultan Sencer de esir edilmekten kurtulamadı.⁹²

Oğuzlar başlangıçta Sultan'a karşı hürmette kusur etmediler. Hatta Sencer'i tahta oturtarak önünde tazimle eğildiler. Sultan Sencer içerisine düşmüş olduğu durumun ciddiyetinin, belki de ihtiyarlığından dolayı,⁹³ farkında değildi. Ancak yaşanan bir olay acı da olsa Sultan'a gerçekleri gösterdi. Oğuz reislerinden Bahtiyar, Merv şehri yakınlarındaki bir arazinin kendisine ikta edilmesini talep etmişti. Sultan bahis mevzuu olan arazinin hazine-i hassa olduğunu, bu yüzden de ikta edilemeyeceğini söyledi. Bu cevap Oğuz reislerinin sultan ile alay etmelerine sebep oldu. Güçsüzlüğünün ve içerisinde bu-

88 Râvendî, *Rahatu's-Sudûr*, s. 177, terc.: c. I, s. 173; Piyadeoğlu, *Horasan*, s. 82.

89 Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 252-253; Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, c. IV, s. 315, terc.: s. 189.

90 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 281.

91 Köymen, *İkinci İmparatorluk Devri*, s. 410.

92 Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 86; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. XI, ss. 176-177, terc.: c. XI, ss. 154-155; Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, ss. 252-253; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. II, s. 78; Mîrhând, *Ravzatü's-safâ*, c. IV, s. 317, terc.: s. 193.

93 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 283.

lunduğu durumun çaresizliğinin farkına varan Sultan, Merv'deki bir hankaha kapanarak zahiri hükümdarlıktan vazgeçti.⁹⁴

Kazandıkları zaferin ardından Oğuzlar, Sencer'in saltanatına dokunmasalar da devletin idaresini üzerlerine aldılar. Göçebe Oğuzlar, başta Merv ve Nişabur olmak üzere Horasan'ın önemli şehirlerini yağmalayarak tahrip ettiler. Oğuzlar, 12 Receb 548/31 Eylül 1153 tarihinden itibaren⁹⁵ yağmaladıkları Selçuklu başkentinde cinsiyet, makam, meslek, itibar ayrımı yapmadan birçok kişi hayatını kaybetti.⁹⁶ Oğuzlar ilk gün altın ve gümüş eşyalar ile ipek ve diğer değerli kumaşları, ikinci gün pirinç, tunç, bakır, bronz ve demirden imal edilmiş eşyaları, üçüncü ün ise yatak, yastık, küpler, çömlekler, halı, battaniyeler ve kalan yağmalanmaya değer eşyaları ele geçirdi. 3 günün sonunda şehirde hiçbir şey kalmamıştı. Öyle ki, yatak ve yastık içlerini, küp ve çömlekleri, kapıları dahi almışlardı. Oğuz istilası Mervliler için sadece maddî kayıpla sonuçlanmadı. Şehrin varlıklı insanları sahip olduklarını vermeye zorlandılar. Çok sayıda Mervli bu istila süresince sakladıkları mallarını vermeleri için işkence gördü ve öldürüldü.⁹⁷ Şehirde bulunan âlim, şeyh, fakih, hatip ve imamlar da Oğuzların gazabından paylarına düşeni aldılar. Kadu'l-Kudât Hüseyin b. Muhammed, Kadı Ali b. Mesud gibi din adamları öldürüldü.⁹⁸ Oğuzları zındık olarak tanımlayan ve kanlarının dökülmesinin caiz olduğuna dair fetva veren Muhammed b. Yahya ağzına toprak doldurularak katledildi.⁹⁹ Murgâb Nehri üzerindeki su seddinin yıkılması Merv'de büyük bir su sıkıntısı ve kuraklık yaşanmasına yol açtı. Şehrin yaşam koşullarının ağırlaşmasının ardından halk Merv'i terk etmeye başladı.¹⁰⁰ Şehirden ayrılan Oğuzlar; Nişabur, Tus, Belh gibi büyük şehirleri yağlamadıktan sonra tekrar Merv'e geldiler ve şehre bir kez daha saldırdılar.

94 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. XI, ss. 177, terc.: c. XI, ss. 155; Köymen, *İkinci İmparatorluk Devri*, 415; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 283; Piyadeoğlu, Horasan, s. 83.

95 Köymen, *İkinci İmparatorluk Devri*, ss. 432-434.

96 Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, II, 78-79.

97 Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 254 Râvendî, *Rahatu's-Sudûr*, s. 180, terc.: c. I, s.176; Reşidüddin, *Cami'ut-Tevarih*, s. 96, terc.: 179; Agacanov, *Selçuklular*, ss. 312-313.

98 Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. II, s. 79.

99 Agacanov, *Selçuklular*, ss. 312-313.

100 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 283.

Sultan Sencer'in 3 yıl süren esareti Ramazan 551/Ekim-Kasım 1156 tarihinde son buldu.¹⁰¹ Başkentine gelen Sultan bir takım düzenlemeler yaptıysa da muhteris komutanlar, Sultan'ın ilerleyen yaşı ve yerine bırakacak bir erkek evladının olmaması gibi etkenler Devlet'in tekrar eski gücünü toparlamasına mani oldu. Neticede Sultan'ın yakalandığı kulunç hastalığı sebebiyle Rebiülevvel 552/Nisan-Mayıs 1157 tarihinde vefatı aynı zamanda Büyük Selçukluların tarih sahnesinden çekilmesi anlamına geliyordu. Sultan'ın naşı henüz hayatta iken kendisi için inşa ettirdiği "dâru'l-ahiret" veya "devlet-hane" adlı türbeye defnedildi.¹⁰² Halen ayakta duran Sultan Sencer'in türbesi, ortaçağ mimarisinin en görkemli türbe örneklerinden birisidir.¹⁰³

Selçukluların yıkılması, Horasan'ın birçok şehri için olduğu gibi, Merv için de son derece önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Oğuzlar tarafından yaklaşık on yıl boyunca yağmalanan bölge şehirleri bir daha eski parlak günlerine dönememişlerdir.

Sonuç

Şehirleri önemli kılan ve ona değer katan bir takım özellikler vardır. Bunların başında ticaret yollarına yakınlık, coğrafi konum, iklim güzelliği, iktisadî kalkınmışlık gelmektedir. Bu özellikler siyasî güçle birleştiğinde önemli kültür ve medeniyet havzaları meydana gelmiştir. Merv'e baktığımızda da bu durumu görmekteyiz. Selçuklular şehrin sahip olduğu öneme değer katmışlardır. Sencer döneminden itibaren başkentlik payesini de uhdesine alması Merv'i devrin en önemli, en müreffeh ve kültür seviyesi en yüksek şehirlerinden birisi haline getirmiştir. Bununla birlikte ortaçağın serüvenine hem siyasî güç-refah seviyesi hem de siyasî güç-ilmî düzey ilişkisi açısından baktığımızda doğru orantılı bir yapı ortaya çıkmaktadır.

Devletlerin siyasî güçlerinin zirvesinde oldukları zaman dilimlerinde elde edilen ekonomik bolluk şehirlerin imarı, tezyini ve bayındırlık faaliyetleri için harcanmıştır. Bu faaliyetlerden en fazla payı alanlarda önemli şehirler olmuştur. Merv açısından baktığımızda hem Horasan merkezli bir yönetimin sürdürüldüğü ilk dönemlerde hem de payitaht olduğu son dönemlerde şehir devletin zenginliğinden ve gücünden istifade etmiştir.

101 Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 87; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. XI, s. 210, terc.: c. XI, ss. 179-180; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. II, s. 79; Agacanov, *Selçuklular*, s. 322; Piyadeoğlu, *Horasan*, s. 92-93.

102 Reşidüddin, *Cami'ut-Tevarih*, s. 102, terc.: s. 184. Hüseyinî, *Ahbâr*, s. 87; Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, c. II, s. 81; Agacanov, *Selçuklular*, s. 322.

103 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 284.

İlmî yapı açısından da durum farklı değildir. Bu dönemde şehir birçok ilim adamı yetiştirirken, devrin pek çok mühim ilim adamının yolu da Merv'den geçmiş ve şehir ilim talebiyle çıkılan yolculuklarda uğrak noktalarından biri olmuştur. Bununla birlikte ortaçağda ilim, siyasî otoritenin takipçisi durumundaydı, ki İslam dünyasının farklı siyasî merkezlerinin olduğu X.-XII. yüzyıl arasında birçok ilim merkezinden bahsedilmesinin temel sebeplerinden birisi de budur. Merv de Selçuklular döneminde sahip olduğu ilmî ortamı devletin yıkılmasının ardından kaybetmiştir. Esasen şehirlerin karşı karşıya kaldığı tahribatlar kültür ve medeniyet aktarımının önündeki en önemli engellerden birisidir. Maddî kültürün örnekleri binalar veya yapı unsurları yıkılırken, manevî kültürün unsurları olan örf, adet, gelenek gibi sosyal unsurlarda insanın temel hedefi olan yaşamını sürdürme telaşı içerisinde önemini kaybetmiştir.

Selçukluların yıkılması, Horasan'ın birçok şehri için olduğu gibi, Merv için de son derece önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Oğuzlar tarafından yaklaşık on yıl boyunca yağmalanan bölge şehirleri bir daha eski parlak günlerine dönememişlerdir.

Kaynakça

- Agacanov, S. G., *Selçuklular*, Rusça'dan çev.: Ekber N. Necef / Ahmet R. Annaberdiyev, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2006.
- Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-nâme*, haz.: Erdoğan Merçil, Kervan Kitapçılık, İstanbul 1977.
- Azîmî, *Azîmî Tarihi Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler (430-538/1038/39-1143/44)*, Metin, Çeviri, Notlar ve Açıklamalar ile haz.: Ali Sevim, TTK Yayınları, Ankara 2006.
- Beyhakî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin, *Tarih-i Beyhakî*, neşr.: Saîd Nefîsî, I-III, Tahran 1326hş.
- Bundârî, El-Feth Ali b. Muhammed, *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Ustra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev.: Kıvameddin Burslan, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.
- Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali b. Muhammed, *Tarihu Ebu'l-Fida: el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, Darü't-Tıbaati'l-Amire 1286.
- Hüseyinî, Sadre'd-Din Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçukiyye*, çev.: Necati Lugal, T.T.K. Basımevi, Ankara 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Tevârihi'l- Mülük ve'l-Ümem*, Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1359h.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1966, *İslam Tarihi*, çev.: Abdülkerim Özeydin, Bahar Yayınları, İstanbul 1987.
- İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014.
- Kazvînî, Hamdullah b. Ebû Bekir b. Ahmed Hamdullah Müstevfî, *Tarih-i Güzîde*, Abdülhüseyin Nevâyî, Emîr Kebîr, Tahran 1364hş.
- Köymen, Mehmet Altay *Tuğrul Bey ve Zamanı*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976.

- , *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, I. Cilt: Kuruluş Devri, 4. bsk.*, T.K.K., Ankara 2011.
- , *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III. Cilt: Alparslan ve Zamani*, T.T.K, Ankara 2011.
- , *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri, II. cilt*, T.T.K., Ankara, 2011.
- Erdoğan Merçil, *Selçuklular –Makaleler-*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2011.
- Mîrhând, Mîr Muhammed b. Seyyid Burhâneddin Hândşâh, *Ravzatü's-safâ*, Tahran 1339/1960.
- Mevdûdî, *Selçuklular Tarihi*, çev.: Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul 1971.
- Müneccimbaşı, Ahmet b. Lütfullah, *Camî'ü'd-Düvel*, yay.: Ali Öngül, Akademi Kitabevi, İzmir 2000.
- Nasır-ı Hüsvrev, *Sefername-i nâsir hüsvrev*, İntişarat-ı Zevâre, Tahran, 1381hş.,
- Nîsâbûrî, İmam Zahir'ed-Din, *Selçukname*, haz. Ebû Hamid Muhammed b. İbrahim, Tahran 1332.
- Özaydın, Abdülkerim, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1990.
- , Abdülkerim, *Sultan Berkıyaruk Devri Selçuklu Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2001.
- Özgüdenli, Osman G., *Selçuklular I. Cilt: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- , "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, İstanbul, 2003.
- , "Merv", *DİA*, XXIX, İstanbul, 2004
- Peacock, A.C.S., *Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu yeni bir yorum*, çev.: Zeynep Rona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.
- Piyadeoğlu, Cihan, *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklular Dönemi*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2012.
- , *Selçuklular'ın Kuruluş Hikayesi Çağrı Bey*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014
- Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Rahatu's-Sudûr ve Ayetü's-Surur*, edit.: Muhammed İkbâl, Leyden 1921, terc.: Ahmed Ateş, T.T.K. Basımevi, Ankara 1957.
- Reşidüddin, Fazlullah, *Camî'ut-Tevarih*, yay.: Ahmed Ateş, T. T. K. Basımevi, Ankara 1960, çev.: Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş, Selenge Yayınları, İstanbul 2011.
- Sibt, İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zeman fi Tarihi'l-Âyan*, yay. Ali Sevim, T.T.K. Basımevi, Ankara 1968.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2013.

İMAM-HATİP LİSELERİNDE GÖREV YAPAN ÖĞRETMENLERİN MESLEKİ DOYUM DÜZEYLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ

İbrahim AŞLAMACI*

Özet:

Bu çalışmada İmam-Hatip Liselerinde görev yapan öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırma betimsel tarama ve karşılaştırmalı ilişkisel tarama modellerinde tasarlanmıştır. Araştırmada TÜİK'in Türkiye bölgeler sınıflamasından yararlanılarak belirlenen 14 ilde bulunan İmam Hatip Liselerinde görev yapan toplam 1113 öğretmene 2015-2016 öğretim yılı bahar döneminde anket uygulaması gerçekleştirilmiştir. Çalışmada veri toplama araçları olarak kişisel bilgi formu ile birlikte öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerini tespit etmek amacıyla Kuzgun, Sevim ve Hamamcı tarafından geliştirilen "mesleki doyum ölçeği" (1999) kullanılmıştır. Verilerin analizinde, betimsel analizlerle birlikte, bağımsız örneklem t-testi ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Araştırma sonucunda İHL'lerde görev yapan öğretmenlerin mesleki doyumlarının "yüksek" düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca çalışmada İHL'lerde görev yapan öğretmenlerin mesleki doyumlarının çeşitli değişkenler açısından anlamlı şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Mesleki doyum, İmam-Hatip Liseleri, Öğretmen

The Investigation of Job Satisfaction Levels of The Imam Hatip High School Teachers According to Various Variables

Abstract:

In this research it is aimed to examine job satisfaction levels of the Imam Hatip High School teachers according to various variables. The survey were conducted in the spring of 2015-2016 academic year to total of 1113 teachers working in the Imam Hatip High School located in 14 provinces, which were determined by using the classification of Turkey's regions of TUIK (Turkish Statistical Institute). The data of the research were collected using "A Job Satisfaction Scale" developed by Kuzgun, Sevim ve Hamamcı (1999). The data was analyzed using SPSS 22.0. In the interpretation of the data were analyzed using mean scores, standard deviation, t-test, and variance analysis (ANOVA) methods. As a result of the research, was determined that the level of job satisfaction of IHL teachers was "high". The results also indicated that variables such as gender, vocational seniority and educational background made a significant difference in the job satisfaction of IHL teachers.

Key words: Job satisfaction, Imam Hatip High Schools, teachers,

* Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. ibrahim.aslamaci@inonu.edu.tr

Giriş

Günümüz yönetim anlayışında örgütlerin en temel kaynağı olan insan unsurunun etkin ve verimli kullanılmasının, örgütün amacını gerçekleştirmesine ve başarıya ulaşmasına etki eden önemli etkenlerden biri olduğu genel kabul görmektedir. Örgütün sahip olduğu para, malzeme, işgücü, yer ve zaman gibi kaynakların örgütün performansını artırıcı yönde kullanılmasını sağlayan iş görenin, çalıştığı örgütle ilgili iyi his ve düşünceleri, işteki mutluluğu, heyecanı, işini yaparken aldığı haz, onun iş performansını ve dolayısıyla örgütün etkililiğini etkilemektedir.¹

Açık ve sosyal bir sistem olan eğitim sisteminde de hizmet üretimi için fiziki imkânlar ve finans kaynağı ile birlikte gerekli olan en önemli unsur insan kaynağıdır. Eğitimde insan kaynakları denilince de akla öncelikle öğretmenler gelmektedir.² Eğitimde belirlenen hedeflere ulaşılması için bu sistemin üretken, performansı yüksek, kurumun verimliliğine katkıda bulunabilecek, işini severek yapan öğretmenlerle donatılması önem taşımaktadır. Bu nedenle okulların başarısını ya da kalitesini sadece fiziki koşullar, teknolojik imkânlar, derslik ya da öğrenci sayısı ile ilişkilendirmek doğru değildir. Bu etmenlerin yanında okulların kalitesini belirleyen asıl etmen okulda görev yapan öğretmenlerin yeterlik ve yetkinlikleridir. Okullarda nitelikli eğitim hizmeti sunulması ancak performansı yüksek öğretmenler tarafından başarılabilmektedir.³ Nitekim tüm eğitsel etkinlikler, düzenlemeler ve programlar öğretmenlerin elinde şekillenmekte ve anlam kazanmaktadır. Öğrenenlerin öğrenme-öğretme süreci sonunda belirlenen kazanımlara ulaşması, büyük ölçüde öğretmenin bilgi-beceri donanımına ve kişilik özelliklerine bağlıdır. İşin odağında öğretmen yer almakta, diğer unsurlar ona göre anlam kazanmakta ve etkili olabilmektedir. “Bir okul ancak içindeki öğretmenleri kadar iyidir” sözü bu duruma işaret etmektedir.⁴

Türk Milli Eğitim sistemi içerisinde ortaöğretim düzeyinde yer alan başlıca kurumlardan birisi de İmam-Hatip Liseleridir. Kuruldukları günden beri

- 1 Serdar Gürbüz, *Yönetici, öğretmen ve velilere göre Ankara ili özel ve kamu ilköğretim okullarının kurumsal imajı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2008, s. 8.
- 2 Mehmet Şişman, *Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi*, Pegem A Yayıncılık, 9. Baskı, Ankara 2015, s. 120.
- 3 Banu Akbulut, *Ortaöğretim Kurumlarında Görev Yapan Öğretmenlerin Örgütsel İmaj ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişki*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2015, s. 36.
- 4 Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, DEM Yayınları, İstanbul, 2005, s. 33.

sayıları, fonksiyonları, müfredatı, öğrenci ve mezunlarıyla sıklıkla Türkiye gündemine taşınan ve bilimsel/pedagojik zeminden ziyade politik/ideolojik düzlemde tartışılan bu okullar, alınan politik kararların da etkisiyle inişli çıkışlı bir tarihi seyir izlemiştir. AK Parti hükümetinin Türk Eğitim Sistemini yeniden yapılandırma kapsamında 2012 yılında yaptığı yasal düzenlemelerle, bu okulların orta kısımlarının yeniden açılması ve üniversite giriş sisteminde uygulanan katsayı uygulamasına son verilmesi, bu okul ve öğrenci sayılarında ciddi bir artış yaşanmasına yol açmıştır. Bu süreçte sayıları hızla artan İmam-Hatip Liselerinin bu yoğunluktaki niceliksel artışına mukabil, bu okullarda sunulan eğitimin niteliğinin geliştirilmesine yönelik arayışlar ve çalışmalar devam etmektedir.

İmam-Hatip Liselerinin müfredatı, “hem mesleğe hem de yüksek öğretime öğrenci hazırlamak” şeklindeki resmi amaçlarına uygun olarak, din hizmetleri alanına özgü meslek dersleriyle birlikte, diğer lise programlarında yer alan fen ve sosyal alanlara ilişkin dersleri birlikte içermektedir. Cumhuriyet dönemi boyunca İmam ve Hatip Mektepleriyle başlayan tecrübeye bu okullar için hazırlanan müfredatların genel olarak %60’ını fen ve sosyal alanlara ilişkin dersler, %40’ını ise meslek dersleri oluşturmuştur.⁵

İmam-Hatip Liselerinde görev yapan öğretmenlerin branş grubunu, bu okulların programındaki derslerden hareketle, meslek dersleri ve kültür dersleri öğretmenleri olmak üzere iki grupta toplamak mümkündür. Meslek dersleri öğretmenleri bu okullardaki Kuran-ı Kerim, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, İslam Tarihi gibi dersleri yürüten, İlahiyat Fakültelerinde yetişen ve öğretmen atama sisteminde bu branş adıyla atamaya tabi tutulan öğretmenlerdir. Kültür dersleri öğretmenleri ise bu okullardaki Matematik, Fizik, Kimya, Biyoloji, Edebiyat, Tarih, Coğrafya, Beden Eğitimi, Müzik gibi dersleri yürüten öğretmenlerdir. Bu öğretmenlerin her birisi kendi branşında atamaya tabi tutulmaktadır ve üniversitelerin kendi branşlarıyla ilgili bölümlerinden mezun olmaktadır.

Eğitim-öğretim hizmeti sunan her kurum gibi İmam-Hatip Liselerinde de niteliği geliştirme ya da hedeflenen amaçları gerçekleştirme, büyük ölçüde bu amacı gerçekleştirmeye istekli öğretmenlerle mümkün olabilecektir. Nitekim öğretmen içinde bulunduğu ortam ve sahip olduğu imkânlar ne olursa olsun, eğitim sürecinde nitelik üzerinde etkiye sahip öğrenci, program, fiziksel olanaklar, araç gereçler gibi diğer tüm etmenlere anlam ve değer katan be-

5 İbrahim Aşlamacı, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam Hatip Okulları*, DEM Yayınları, İstanbul, 2014, s. 195-197.

lirleyici temel unsurdur. Öğretmenin bu misyonunu etkili bir şekilde yerine getirmesinde onun hizmet öncesinde yeterliliklere sahip olarak yetiştirilmesi kadar, hizmet süresince de bu yeterliliklerini kullanabilmesi ve uygun ruh sağlığına sahip olması önem taşımaktadır. Bu kurumlarda işini severek yapan, çalışma yaşamında ve sosyal hayatında doyumlu bir öğretmen ile işinden memnuniyetsiz, stres altında ve mutsuz bir öğretmenin verimliliği aynı düzeyde olmayacaktır. Bu nedenle eğitim sistemindeki tüm öğretmenlerin olduğu gibi İmam Hatip Liselerinde görev yapan öğretmenlerin de stres, kaygı ve tükenmişlik hislerinden uzak tutulmasına ve beklentilerinin karşılanarak iş ve yaşam doyumunu düzeylerinin artırılmasına yönelik tedbirler alınması gereklilik arz etmektedir.⁶ Nitekim işinde ve yaşamında düşük doyum sağlayan bir öğretmenin, okulun amaçlarının gerçekleştirilmesine yeterince katkı sunması düşünülemez.

Literatürde çalışanların mesleki doyumuna ilişkin farklı iş alanlarında yapılmış çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Ayrıca eğitim alanında da her kademedeki farklı branş öğretmenleri ile okul yöneticileri ve eğitim denetmenlerinin mesleki doyumlarına ilişkin yapılmış pek çok araştırma göze çarpmaktadır. Örgün ve yaygın din eğitimi ve öğretimi alanında görev yapan çalışanların mesleki tükenmişlik⁷ ya da mesleki doyum düzeylerine⁸ ilişkin

6 Akbulut, agm, s. 3.

7 Mehmet Kamil Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 11, Sayı 41, Yıl 2012, ss. 64-77; Nazım Bayrakdar, "Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenliğinin Doğasından Kaynaklanan Güçlüklerin Mesleki Tükenmişlik Alguları Üzerindeki Etkileri, Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/1, s. 16, ss.79-100; Nazım Bayrakdar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Tükenmişlik Alguları*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2014; Hüseyin İbrahim Yeğin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeyleri", *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 18 Sayı: 58, Kış 2014, ss. 315-332; Muammer Cengil, *Din Görevlileri ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri*, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1, 2010, ss. 79-101; Abdulkadir Çekin, *Kuran Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2011; Abdulkadir Çekin, *Vaizlerde Mesleki Doyum, Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II içinde*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2013, ss. 477-491; Ahmet Doğan, *Din Görevlilerinin Mesleki Aidiyetleri, Mesleki Tükenmişlik Tutumları ve Hizmet İçi Eğitime Bakışları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2013.

8 Muhiddin Okumuşlar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinde Mesleki Doyum*, Yediveren Yay. Konya 2008; Hasan Kayıklık, "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Meslekî Doyum –Adana Örneği", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, c. 1, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: Ankara, 2008, ss. 34-46; Yakup Çoştur, "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum; Çorum İl Merkezi Örneği", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 6, Sayı 1, Haziran 2013, ss. 1-18; Yunus Mersin, *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

bazı çalışmalar yapılmıştır. Buna karşılık İmam Hatip Lisesi meslek dersi öğretmenlerinin mesleki tükenmişlik ve mesleki doyum düzeyleri Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleriyle birlikte sadece bir araştırmada inceleye tabi tutulmuştur.⁹ Örnekleme sadece bu okullarda görev yapan öğretmenler olan ve mesleki doyum düzeylerini konu edinen her hangi bir çalışmaya ise rastlanmamıştır.

Öğretmenlerin verimlilik düzeyini yükseltmek için onların mesleki doyumlarının belirlenmesi önem arz etmektedir. Bu çerçevede İmam Hatip Liselerinde görev yapan öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerinin tespit edilmesi, niceliksel olarak artış yaşayan bu kurumlarda sunulan eğitim hizmetinin niteliksel olarak da geliştirilmesi arayışlarına katkı sunması açısından önemli ve araştırmaya değer bulunmuştur. Bu bağlamda araştırmanın problem cümlesi, İmam Hatip Liselerinde görev yapan öğretmenlerin *mesleki doyum düzeyleri hangi düzeydedir ve öğretmenlerin mesleki doyum düzeyleri çeşitli değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır?* şeklinde belirlenmiştir.

Mesleki Doyum

Meslek, insanlara yararlı mal ya da hizmet üretmek ve karşılığında para kazanmak için yapılan, belli bir eğitimle kazanılan sistemli bilgi ve becerilere dayalı, kuralları toplumca belirlenmiş etkinlikler bütünü olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ Buna karşılık mesleği yalnızca para kazanmak için yapılan etkinlik olarak tanımlamak, amacını fazla sınırlamak olur. Bireyler işleri ve meslekleri yoluyla statü, tanınma, başarı gibi gereksinimlerini doyurur ve toplumla ilişki kurarlar. Meslek ve bir işte çalışma, bireylerin benlik saygısının gelişimine katkıda bulunur, yeteneklerini kullanmasına ve geliştirmesine ve böylece kendini gerçekleştirmesine aracı olur.¹¹ Bu anlamda meslek seçimi, kişinin hayatı boyunca yapacağı en önemli seçimlerden biridir. Kişi meslek seçimiyle, yaşayacağı çevreyi, bir anlamda ekonomik durumunu ve ilişkide bulunacağı insanları da seçmiş olmaktadır. Bu nedenle gününün önemli bir kısmını çalışma ortamında geçiren bireyin yaptığı işi sevmesi ve ondan hoşnut olması hayatının diğer alanlarındaki memnuniyetini de etkileyen önemli bir durumdur.¹²

9 Fatih Çınar, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2015/2, Sayı:22, ss. 235-282.

10 Yıldız Kuzgun, *Meslek Rehberliği ve Danışmanlığına Giriş*, Nobel yayıncılık, Ankara 2004, s. 3.

11 Yıldız Kuzgun ve diğerleri, *Mesleki Doyum Ölçeğinin Geliştirilmesi. Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, Cilt 2, Sayı 11, s. 14.

12 Kayıklık, agm, s. 35.

Çalışan bireylerin yaşamlarının önemli bir kısmını geçirdikleri çalışma ortamlarında etkili ve verimli olabilmeleri, bu ortamda duyumsadıklarıyla yakından ilişkilidir. Mesleki doyum ya da iş tatmini de bu duyumsamanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.¹³ Doyum kavramı, genel olarak, istekleri giderme ve ihtiyaçları tatmin açısından mevcut koşullarla yetinme ve hoşnut olma durumunu ifade etmektedir. İş doyumunu ise, bireyin belirli bir sürede gerçekleştirdiği, çeşitli ilişkilere girdiği mal ve hizmet üretme eyleminde isteklerini karşılama ve ihtiyaçlarını giderme olarak tarif edilmektedir.¹⁴ Diğer bir tanımlamayla mesleki doyum çalışanın işini değerlendirdiği ve kendi duyumsamasıyla şekillendirdiği ya da kendi beklentilerine uyan bir iş bulunduğu ortaya çıkan olumlu duygusal durumdur.¹⁵ Başaran'a göre ise iş doyumunu, çalışanların işlerini veya iş hayatlarını değerlendirdiklerinde hissettikleri olumlu duygu ya da hazdır. İş görenin yaptığı işi değerlendirdiğinde duyduğu hazzın derecesi de, iş görenin iş doyumunu düzeyini göstermektedir.¹⁶ Bu tanımlardan hareketle bireyin işine ilişkin hissettiği hoşnutluk, pozitif duygular, ulaştığı haz gibi olumlu duyumsamaların iş doyumunu meydana getirdiği söylenebilir.

Bir insanın istek sıralaması ile mesleğin sağladığı olanakların önem sırası denk düştüğü oranda iş veya meslekten hoşnutluk söz konusu olabilmektedir. Diğer bir deyişle bireylerin beklentileri ile mesleğin veya işin sağladığı olanakların birbirine uygun olması hâlinde mesleki doyum gerçekleşebilmektedir. Bu bağlamda mesleğin gerektirdiği etkinliklerin bireyin yetenek, bilgi ve becerileri ile tutarlı olması ile çalışma ortamının fiziksel durumu, çalışma ortamındaki insan ilişkileri, sağlanan kazanç düzeyi ve güvence, ödül ve takdir, ilerleme olanağı, verilen yetki ve sorumluluk, günlük çalışma süresi gibi etmenlerin uyumluluğu önemlidir.¹⁷

Bireyin mesleki doyumuna etki eden faktörler ilgili alan yazında genelde bireysel ve çevresel/örgütsel faktörler olmak üzere iki grupta incelenmektedir. Yaş, cinsiyet, eğitim, sosyo-kültürel çevre ve kişilik bireysel faktörleri oluştururken, örgütün işleyişi, fiziksel koşullar, ücret, kariyer olanakları kurumsal faktörleri oluşturmaktadır.¹⁸

13 Ali Kış, *İl Eğitim Denetmenlerinin İş Doyumu*, İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 14, Sayı 3, 2013, s. 5.

14 Kayıklık, agm, s. 35.

15 İrfan Erdoğan, *Eğitimde Değişim Yönetimi*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 78.

16 İbrahim Ethem Başaran, *Örgütsel Davranış ve İnsanın Üretim Gücü*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2008, s.168.

17 Kuzgun ve diğerleri, agm, s. 15.

18 Başaran, age, s. 263-271; Akbulut, age, ss. 42-52.

İş yaşamında mutlu, huzurlu, verimli, performansı yüksek ve iş arkadaşlarıyla çalışmaktan haz alan çalışan sadece iş ortamında değil, sosyal hayatında da mutlu, huzurlu ve doyumludur. Buna karşılık bir çalışanın iş doyum düzeyinin düşük olması sadece onda ruhsal sorunlara yol açmaz. Bu durum aynı zamanda işe isteksiz gitmesine, işinden ayrılmak istemesine, işinde yetersiz olduğunu hissettiği için yanlış kararlar vermesine ve hatalar yapmasına, iş arkadaşlarıyla uyumlu çalışmamasına, dolayısıyla da yaptığı işte nitelik ve nicelik bakımından olumsuzluklar yaşaması gibi çalıştığı kurumu etkileyecek sorunların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.¹⁹ Bu nedenle iş doyumunun çalışanın verimi üzerindeki etkisi, yöneticileri üç nedenle konuyla ilgilenmeye sevk eder. Birincisi, doyumsuz çalışan işten kaçar ve mümkün olduğunca işten ayrılmanın, başka işe kaçmanın yollarını arar. İkincisi, iş doyumunu yüksek olan çalışan daha sağlıklıdır. Üçüncüsü, iş doyumunu yüksek olan çalışan mutluluğunu iş dışına taşır ve mutlu olur ve verimi artar.²⁰

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, İmam-Hatip Liselerinde görev yapan öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından (cinsiyet, branş grubu, öğrenim durumu, mesleki kıdem, mezun olunan program ve formasyon alma biçimi) incelenmesidir. Bu amaç doğrultusunda araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1- İHL'de görev yapan öğretmenlerin mesleki doyum düzeyleri nedir?

2- İHL'de görev yapan öğretmenlerin mesleki doyum düzeyleri cinsiyet, branş grubu, öğrenim durumu, mesleki kıdem, mezun olunan program ve formasyon alma biçimi değişkenleri açısından farklılık göstermekte midir?

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Bu araştırma öncelikle İmam-Hatip Lisesinde görev yapan öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerini betimlemeye çalıştığından *betimsel tarama modeline*, öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerini bazı değişkenlere (cinsiyet, branş grubu, öğrenim durumu, mesleki kıdem, mezun olunan program ve formasyon alma biçimi) göre karşılaştırmayı amaçladığından *karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeline* dayanmaktadır.²¹

19 Şükran Eser, *Okul öncesi öğretmenlerinde iş doyumunu, meslektaş ilişkileri ve okul idaresi desteği arasındaki ilişkilerin incelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, ss. 26-29.

20 Enver Özkalp ve Çiğdem Kirel, *Örgütsel Davranış*, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa, 2013, s. 117-120.

21 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayınları, Ankara, 1999, s. 78-81.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni 2015-2016 öğretim yılı itibariyle Türkiye'deki İmam-Hatip Liselerinde görev yapan toplam 39,091 kadrolu öğretmendir.²² Araştırmanın örneklemini ise 14 ilden toplam 1113 öğretmenden oluşmaktadır. Örneklem illerin belirlenmesinde ülkeyi temsil gücünün daha yüksek olduğu düşünülmesiyle TÜİK'in Türkiye bölgeler sınıflamasından yararlanılmıştır. Bu şekilde TÜİK'in düzey 1 olarak belirlediği 12 bölgeden alınan birer il öncelikle araştırmanın örneklem illeri olarak seçilmiştir. Bununla birlikte TRA bölgesinden Gaziantep ve TRC bölgesinden Erzurum illeri de öğretmen örneklem illerine dahil edilmiş, bu şekilde toplamda 14 ilde İHL'lerde görev yapan öğretmenlere anket uygulaması gerçekleştirilmiştir. Her ilden araştırmaya dahil edilecek öğretmenler için herhangi bir kota konulmamıştır. Araştırmanın örneklemini için seçilen iller ve her ildeki ankete katılan öğretmen sayıları tablo 1'de gösterilmektedir:

Tablo 1: Araştırmaya Katılan Öğretmenlerin İllere Göre Dağılımı

TÜİK Türkiye Sınıflaması (Düzey 1)	Örneklem Olarak Belirlenen İller	Anket Uygulanan Öğretmen Sayısı
TR1 İstanbul	İstanbul	263
TR2 Batı Marmara	Tekirdağ	38
TR3 Ege	İzmir	55
TR4 Doğu Marmara	Bolu	33
TR5 Batı Anadolu	Ankara	56
TR6 Akdeniz	Antalya	93
TR7 Orta Anadolu	Kayseri	37
TR8 Batı Karadeniz	Samsun	52
TR9 Doğu Karadeniz	Trabzon	33
TRA Kuzeydoğu Anadolu	Iğdır	30
	Erzurum	113
TRB Orta doğu Anadolu	Malatya	123
TRC Güneydoğu Anadolu	Şanlıurfa	87
	Gaziantep	100
Anket Uygulanan Toplam Öğretmen Sayısı		1113

22 MEB, *Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim, Milli Eğitim Bakanlığı, Strateji Geliştirme Başkanlığı*, Ankara, 2016, s. 208.

İmam Hatip Liselerinde görev yapan ve araştırmaya katılan öğretmenlerin demografik özelliklerine ilişkin veriler tablo 2’de sunulmuştur. Rakamlar yorumlanırken örneklem seçiminde herhangi bir kota uygulanmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Tablo 2: Araştırmaya Katılan İHL’de Görev Yapan Öğretmenlerin Demografik Özellikleri

		<i>f</i>	%
Cinsiyet	Erkek	516	47,4
	Kadın	572	52,6
Branş Grubu	Meslek dersi öğrt.	369	33,2
	Kültür dersleri öğrt.	744	66,8
Mesleki Kıdem	1-5 yıl	279	25,4
	6-10 yıl	169	15,4
	11-15 yıl	143	13
	16-20 yıl	238	21,6
	21-25 yıl	157	14,3
	26 ve üzeri yıl	114	10,4
Öğrenim Durumu	Lisans	864	78,8
	Lisansüstü	233	21,2
Meslek Dersi Öğretmenlerinin Mezun Oldukları Program	Yüksek İslam Enstitüsü	26	7,2
	İlahiyat Eski Lisans	151	41,6
	İlahiyat lisans + Formasyon	149	41,0
	İlahiyat Önlisans+İlitam + Formasyon	21	5,8
	İlahiyat Lisans (Formasyonsuz atama)	16	4,4
Kültür Dersleri Öğretmenlerinin Formasyon Alma Biçimi	Eğitim Fakültesi	427	58,8
	Diğer Fakültelerin İlgili Bölümü + Pedagojik Formasyon	299	41,2

Tablo 2’de görüldüğü gibi araştırmaya katılan İHL’de görev yapan öğretmenlerin cinsiyet durumlarına göre %47,4’ü erkek, %52,6’sı ise kadındır. MEB istatistiklerine göre 2015-2016 öğretim yılı itibariyle İHL’lerde görev yapan toplam kadrolu öğretmen sayısı 39.091’dir. Bu öğretmenlerin %53’ü erkek

(20.741), %47'si (18.350) kadındır.²³ Branş gruplarına göre araştırmaya katılan öğretmenlerin dağılımına bakıldığında, öğretmenlerin %33,2'si meslek dersleri, %66,8'i ise kültür dersi öğretmenlerinden oluşmaktadır. Mesleki kıdem durumlarına göre öğretmenlerin %25,4'ü mesleğinde 1-5 yıllık geçmişe sahiptir. Öğretmenlerin %15,4'ü 6-10 yıllık; % 13'ü 11-15 yıllık; %21,6'sı 16- 20 yıllık; %14,3'ü 21-25 yıllık mesleki kıdeme sahiptir. Mesleğinde 26 ve üzeri yıldır çalışanların oranı ise %10,4'tür. Araştırmaya katılan öğretmenlerin öğrenim durumlarına göre dağılımına bakıldığında, öğretmenlerin %78,8'i lisans mezunu iken %21,2'si lisansüstü mezunu olduğunu belirtmiştir.

İHL'lerde farklı programlardan mezun olan hem meslek dersleri, hem de kültür dersleri öğretmenleri birlikte görev yapmaktadır. Meslek dersleri öğretmenleri açısından bakıldığında 1982'de YÖK yasası ile tamamı İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmeden önce Yüksek İslam Enstitüleri İHL'ler için meslek dersleri öğretmeni yetiştiren önemli yüksek öğretim kurumlarından biriydi. Tablo 2'de "İlahiyat Eski Lisans" diye belirtilen grubu ise 1982 sonrası İlahiyat Fakültesini bitirip öğretmen olanlar teşkil etmektedir. En son 2002'de mezun veren bu programlarda öğrenciler İlahiyat fakültelerinde lisans eğitimi sırasında aynı zamanda pedagojik formasyonlarını da almaktaydı. Tabloda "İlahiyat lisans + Formasyon" olarak belirtilen grup 1998 yılında sonra bu fakültele giren ve ilahiyat lisans programını tamamlayıp pedagojik formasyonu tezsiz yüksek lisans şeklinde ya da eğitim fakültelerinde sertifika programı biçiminde alarak öğretmen olanlardır. Tablodaki "İlahiyat önlisans + İlitam + formasyon" şeklindeki grup ise açık öğretim sisteminden ilahiyat önlisans programını okuduktan sonra belirli üniversitelerde bulunan İlahiyat lisans tamamlama programıyla (İlitam) lisans diploması alıp yine sonrasında formasyon eğitimlerini alarak öğretmenliğe atanarlardan oluşmaktadır. Formasyonlu öğretmen adayının yetersiz kaldığı bazı yıllarda az sayıda formasyonsuz İlahiyat lisans mezunları da bu okullara öğretmen olarak atanmışlar, ve sonrasında formasyon eğitimini almışlardır.

İHL'lerde görev yapan kültür dersleri öğretmenlerinden bazıları Eğitim Fakültelerinin kendi branşlarıyla ilgili bölümlerinden formasyon alarak öğretmen olmuşlardır. Diğer bazıları ise başta Fen-Edebiyat Fakülteleri olmak üzere üniversitelerin branşlarıyla ilgili farklı bölümlerini bitirdikten sonra yine tezsiz yüksek lisans ya da formasyon eğitimi sertifika programı ile formasyon eğitimlerini alarak öğretmenliğe atanmışlardır.

23 MEB, *Milli Eğitim İstatistikleri*, s. 208.

Tablo 2’de yer alan İHL’de görev yapan ve araştırmaya katılan öğretmenlerin mezun oldukları lisans programı ve formasyon alma biçimlerine ilişkin dağılım oranlarına bakıldığında meslek dersi öğretmenlerinin %7,2’si Yüksek İslam Enstitüsü; %41,6’sı İlahiyat eski lisans; %41’i İlahiyat lisans + formasyon; %5,8’i İlahiyat önlisans + ilitam + formasyon programını tamamlayarak öğretmen olmuşlardır. Meslek dersleri öğretmenlerinin %4,4’ü ise İlahiyat lisans mezuniyetinden sonra ihtiyaçtan dolayı formasyonsuz olarak öğretmenliğe başlamışlar ve görev sırasında pedagojik formasyon eğitimlerini almışlardır. Araştırmaya katılan kültür dersi öğretmenlerinin ise %58,8’i eğitim fakültelerinin kendi branşlarıyla ilgili bölümlerinden mezun olmuşken, %41,2’si ise kendi branşlarıyla ilgili farklı fakültelerin lisans programlarından mezun olduktan sonra pedagojik formasyon eğitimlerini almışlardır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak kişisel bilgi formu ile birlikte, öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerini tespit etmek amacıyla Yıldız Kuzgun, Seher A. Sevim ve Zeynep Hamamcı tarafından geliştirilen “mesleki doyum ölçeği”(MDÖ) kullanılmıştır. Mesleki doyum ölçeği (MDÖ) herhangi bir işte çalışan bireylerin o mesleğin üyesi olmaktan ne derece mutlu olduklarını belirlemek amacıyla “İki Faktör Kuramı” temel alınarak geliştirilmiştir. Ölçekte 14 olumlu, 6 olumsuz olmak üzere toplam 20 madde bulunmaktadır. Ölçeğin geçerliliği için yapılan faktör analizi sonucunda iki faktörlü bir ölçek elde edilmiştir. İki faktörün açıkladıkları toplam varyans %48.6’dır, Ölçeğin güvenirlik (*Cronbach Alpha*) katsayısı ise .902’dir.²⁴ Bu araştırmada ise Cronbach Alfa katsayısı ölçeğin bütünü için .907 olarak hesaplanmıştır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada veriler 2015-2016 öğretim yılı Nisan, Mayıs ve Haziran aylarında toplanmıştır. Türkiye kapsamlı olarak planlanan araştırmanın uygulama izni Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nden sağlanmıştır. Örneklem olarak belirlenen Gaziantep ve Erzurum haricindeki illerde, İl Milli Eğitim Müdürlüklerinden yetkililerle iletişim kurularak araştırma hakkında bilgi verilmiş ve kendilerinden illerindeki farklı sosyo-demografik bölgelerden okulların belirlenmesinde yardım talep edilmiştir. Belirlenen okulların yönetimleri ile de iletişime geçilerek uygulama öncesi bilgilendirme yapılmış ve uygun

24 Kuzgun ve diğerleri, agm, s. 15.

gün kararlaştırılmıştır. Anket formları araştırmacı ile birlikte araştırmada görev alan ekip tarafından bizzat okullara gidilerek öğretmenlere yüz yüze uygulanmıştır. Gaziantep ve Erzurum illerinde ise hazırlanan anketler öğretim yılı sonundaki mesleki seminer döneminde o illerdeki okul yöneticilerinden destek alınarak uygulaması gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada elde edilen veriler SPSS 22.0 paket programına aktarılmıştır. Verilerin analizinde betimsel istatistiklere yer verilmiştir. Verilerin normal dağılıp dağılmadığının tespiti için Kolmogorov Smirnov normallik testi yapılmıştır. Test sonucunda çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerleri -1,5 ve +1,5 arasında olması nedeniyle verilerin normal dağıldığı kabul edilmiştir (skewnes= -0,811; kurtosis= 0,912).²⁵ Bu nedenle araştırmaya katılan öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre anlamlı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığını tespit etmek için ikili gruplar için t-testi, ikiden fazla gruplar için ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Grupların aldıkları puanların farklılaştığı sonuçlarda farklılaşan grupları bulmak amacıyla, grupların ortalama puanları arasında Post-Hoc çoklu karşılaştırma testlerinden LSD analizi kullanılmıştır. Ayrıca analizler meslek ve kültür dersleri öğretmenleri şeklinde iki ayrı branş grubu açısından ayrı ayrı gerçekleştirilmiştir. Araştırmada gerçekleştirilen analizlerde anlamlılık düzeyi .05 olarak kabul edilmiştir.

Öğretmenlerin ölçeğin her bir maddesi için verdikleri cevapların puanlanmasında olumlu maddelerde "her zaman" seçeneğine 5, "sık sık" seçeneğine 4, "ara sıra" seçeneğine 3, "nadiren" seçeneğine 2 ve "hiçbir zaman" seçeneğine 1 puan verilmiş, olumsuz maddelerde ise puanlama olumlu maddelerin tersi yönde yapılmıştır. Araştırmaya katılan öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerine ilişkin bulguların yorumlanmasında ortalama puanlar 1.00-1.80 arası çok düşük, 1.81-2.60 arası düşük, 2.61-3.40 arası orta, 3.41-4.20 arası yüksek ve 4.21-5.00 arası çok yüksek düzey olarak yorumlanmıştır. Yüksek puan ortalaması öğretmenlerin yüksek mesleki doyum düzeyine sahip olduklarını göstermektedir.

25 Barbara. G. Tabachnick ve Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics (sixth ed.)*, Pearson, Boston, 2013 ss. 86-89.

Bulgular

a) İHL'de Görev Yapan Öğretmenlerin Mesleki Doyum Düzeylerine İlişkin Betimsel Bulgular

Araştırmaya katılan İHL'de görev yapan öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerini tespit etmek için uygulanan mesleki doyum ölçeğinin maddelerine ilişkin betimsel bulgular tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3'te araştırmaya katılan İHL'de görev yapan öğretmenlerin mesleki doyum ölçeği alt boyutları ve maddelerine verdikleri yanıtlara ilişkin betimsel bulgulara yer verilmiştir. Buna göre niteliklere uygunluk alt boyutunda araştırmaya katılan öğretmenler en yüksek katılımı "Yaptığım işi önemli ve anlamlı buluyorum." maddesine gösterirken ($X=4,54$), en düşük katılımı ise "Görevimde bazı engeller ve problemler çalışma isteğimi engeller." maddesine göstermişlerdir ($X=3,21$). Gelişme isteği alt boyutunda ise örnekleme oluşturan öğretmenler "Mesleğimle ilgili yeni bir şeyler öğrenmeye çalışırım." maddesine en yüksek katılımı gösterirken ($X=4,39$), "Mesleki bilgimi artırmak için, fırsatım olursa, seminerlere, kongrelere katılırım." maddesine en düşük ortalamayla katılım göstermişlerdir ($X=3,48$).

Tablo 3'te ayrıca görüldüğü gibi araştırma sonucunda örnekleme oluşturan İHL'de görev yapan öğretmenlerin mesleki doyumlarının "yüksek" düzeyde ($X=4,11$) olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin alt boyutları açısından bakıldığında niteliklere uygunluk ($X=3,97$) ve gelişme isteği ($X=3,90$) boyutunda öğretmenlerin puan ortalamalarının "yüksek" düzeyde olduğu saptanmıştır.

Tablo 3: Mesleki Doyum Ölçeği Alt Boyutları ve Maddelerine İlişkin Betimsel Bulgular

	Mesleki Doyum Ölçeği Maddeleri	X	Ss	Düzyey
Niteliklere Uygunluk	Bir kez daha dünyaya gelsem aynı mesleği yapmak isterim.	3,97	1,235	Yüksek
	Yaptığım işi önemli ve anlamlı buluyorum.	4,54	,831	Çok Yüksek
	Mesleğimi başkalarına da öneririm.	4,02	1,165	Yüksek
	Keşke başka bir meslekte çalışıyor olsaydım dediğim anlar olur.	3,64	1,172	Yüksek
	Görev yerime hevesle gelirim.	4,06	,970	Yüksek
	Yaptığım işin aldığım eğitime uygun olduğunu düşünüyorum.	4,17	1,036	Yüksek
	İş günü sonunda kendimi mutsuz ve bıkkın hissederim.	3,52	1,043	Yüksek
	Fırsatını bulduğum an başka bir işe geçmeyi düşünüyorum.	4,17	1,171	Yüksek
	Erken emekli olup bir köşeye çekilmeyi düşünürüm.	4,06	1,176	Yüksek
	Görevimde bazı engeller ve problemler çalışma isteğimi engeller.	3,21	1,002	Orta
	Görevimin yeteneklerime uygun olduğunu düşünüyorum.	4,17	,869	Yüksek
	Mesleğimin ilgilerime uygun olduğunu düşünüyorum.	4,13	,925	Yüksek
	Mesleğimi değiştirmeyi düşündüğüm anlar olur.	3,93	1,176	Yüksek
	Niteliklere Uygunluk Boyutu Toplam	3,97	,720	Yüksek
Gelişme İsteği	Mesleğimin beni geliştirdiğini düşünüyorum.	4,03	1,011	Yüksek
	Mesleğimle ilgili yeni bir şeyler öğrenmeye çalışırım.	4,39	,717	Çok Yüksek
	Meslektaşlarımla karşılaştığımda onların işlerini nasıl yaptıklarını sorarım.	3,66	,942	Yüksek
	Mesleki bilgimi artırmak için, fırsatım olursa, seminerlere, kongrelere katılırım.	3,48	1,060	Yüksek
	Mesleğimle ilgili yayınları takip ederim.	3,52	1,004	Yüksek
	Mesleğimi yürütürken karşılaştığım engellerle mücadele ederim.	4,12	,757	Yüksek
	Mesleki bilgimi artırmaya yönelik girişimlerde bulunurum.	4,10	,833	Yüksek
	Gelişme İsteği Boyutu Toplam	3,90	,573	Yüksek
Mesleki Doyum Ölçeği Toplam	4,11	,781	Yüksek	

b) Bağımsız Değişkenlere İlişkin Bulgular

İHL’de görev yapan öğretmenlerin cinsiyet, branş grubu, öğrenim durumu, mesleki kıdem ve mezun oldukları program ile formasyon alma biçimi değişkenlerine göre mesleki doyum düzeylerinde anlamlı farklılaşma olup olmadığını tespit etmek için yapılan analiz sonuçları aşağıdaki tablolarda sunulmuştur:

Tablo 4: Cinsiyet Değişkenine Göre İHL’de Görev Yapan Öğretmenlerin Mesleki Doyum Puanlarına Ait t Testi Analizi

	Cinsiyet	N	X	Ss.	t	p
Meslek Dersi Öğretmenleri	Erkek	187	4,08	,569	,506	,614
	Kadın	163	4,05	,486		
Kültür Dersleri Öğretmenleri	Erkek	321	3,82	,677	-2,548	,010
	Kadın	404	3,94	,575		

Tablo 4’te, cinsiyet değişkenine göre İHL’de görev yapan kültür dersleri öğretmenlerinin mesleki doyum puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olduğu, buna karşılık meslek dersi öğretmenlerinin puan ortalamaları arasında ise anlamlı bir farklılığın oluşmadığı görülmektedir. Buna göre İHL’de görev yapan kadın kültür dersleri öğretmenlerinin puan ortalaması ($X=3,94$) ile erkek kültür dersleri öğretmenlerinin puan ortalaması ($X=3,82$) arasındaki farkın anlamlılığını ortaya koymak amacıyla hesaplanan t değerinin ($t= -2,548, p<.01$) .01 düzeyinde anlamlı bir farkı ifade ettiği tespit edilmiştir. Analiz sonucu kadın kültür dersleri öğretmenlerinin erkek kültür dersleri öğretmenlerine göre daha yüksek düzeyde mesleki doyuma sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Tablo 5: Branş Grubu Değişkenine Göre İHL’de Görev Yapan Öğretmenlerin Mesleki Doyum Puanlarına Ait t Testi Analizi

	N	X	Ss.	t	p
Meslek Dersi Öğretmenleri	362	4,26	,677	4,294	,000
Kültür Dersleri Öğretmenleri	738	4,04	,818		

Tablo 5 incelendiğinde, İHL’de görev yapan kültür ve meslek dersi öğretmenlerinin mesleki doyum puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir. Buna göre İHL’de görev yapan

meslek dersi öğretmenlerinin puan ortalaması ($X=4,26$) ile kültür dersleri öğretmenlerinin puan ortalaması ($X=4,04$) arasındaki farkın anlamlılığını ortaya koymak amacıyla hesaplanan t değerinin ($t= 4,294$, $p<.01$) .01 düzeyinde anlamlı bir farkı ifade ettiği tespit edilmiştir. Analiz sonucu, İHL’de görev yapan meslek dersi öğretmenlerinin kültür dersleri öğretmenlerine göre daha yüksek düzeyde mesleki doyuma sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Tablo 6: Öğrenim Durumu Değişkenine Göre İHL’de Görev Yapan Öğretmenlerin Mesleki Doym Puanlarına Ait t Testi Analizi

	Öğrenim Durumu	N	X	Ss.	t	p
Meslek Dersi Öğretmenleri	Lisans	279	4,07	,526	,452	,651
	Lisansüstü	74	4,04	,554		
Kültür Dersleri Öğretmenleri	Lisans	572	3,88	,619	-,131	,895
	Lisansüstü	159	3,88	,659		

Tablo 6’da görüldüğü gibi, İHL’de görev yapan meslek ve kültür dersleri öğretmenlerinin mesleki doym puanlarının öğrenim durumu değişkenine göre anlamlı bir farklılığa yol açıp açmadığını belirlemek amacıyla bağımsız örneklem t testi analizi gerçekleştirilmiştir. Yapılan analiz sonucu öğrenim durumu değişkenine göre hem kültür ($t= ,452$, $p>.05$), hem de meslek dersi öğretmenlerinin ($t= -,131$, $p>.05$) mesleki doym puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılığın oluşmadığını göstermiştir.

Tablo 7’de İHL’de görev yapan meslek ve kültür dersleri öğretmenlerinin mesleki doym puanlarının mesleki kıdem değişkenine göre anlamlı bir farklılığa yol açıp açmadığını belirlemek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına yer verilmiştir. Yapılan analiz sonucu mesleki kıdem değişkenine göre hem meslek ($F=3,633$; $p<.01$) hem de kültür dersleri öğretmenlerinin ($F=4,922$; $p<.01$) mesleki doym puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılığın oluştuğunu göstermiştir. Anlamlı farklılıkların hangi mesleki kıdeme sahip öğretmenler arasında olduğunu tespit etmek için post-hoc testlerinden LCD analizi yapılmıştır.

Tablo 7: Mesleki Kıdem Değişkenine Göre İHL'de Görev Yapan Öğretmenlerin Mesleki Doyum Puanlarına Ait ANOVA Testi Analizi

	Mesleki Kıdem	N	X	Ss	F	p	LSD
Meslek Dersi Öğretmenleri	1) 1-5 yıl	131	3,99	,472	3,633	,003	6>1 6>2 6>3 6>5
	2) 6-10 yıl	48	4,03	,653			
	3) 11-15 yıl	35	4,04	,530			
	4) 16-20 yıl	35	4,13	,427			
	5) 21-25 yıl	53	3,99	,619			
	6) 26 ve üzeri	56	4,32	,424			
Kültür Dersleri Öğretmenleri	1) 1-5 yıl	142	4,00	,604	4,922	,000	3<1 3<2 4>3 5>3 6>3
	2) 6-10 yıl	121	3,88	,667			
	3) 11-15 yıl	108	3,64	,651			
	4) 16-20 yıl	201	3,89	,551			
	5) 21-25 yıl	101	3,92	,620			
	6) 26 ve üzeri	56	4,00	,643			

Post-hoc LSD analizi sonucuna göre mesleki kıdem açısından İHL meslek dersi öğretmenlerinin mesleki doyum puanlarına bakıldığında anlamlı farklılaşmanın 26 ve üzeri yıl mesleki kıdeme sahip öğretmenlerle, diğer mesleki kıdeme sahip öğretmenler arasında 26 ve üzeri yıl mesleki kıdeme sahip öğretmenler lehine gerçekleştiği tespit edilmiştir. Buna göre 26 ve üzeri yıl mesleki kıdeme sahip meslek dersi öğretmenlerinin mesleki doyumları diğer kıdemdeki meslektaşlarına göre anlamlı şekilde daha yüksektir.

Yapılan Post-hoc LSD analizi sonucunda mesleki kıdem açısından İHL'de görev yapan kültür dersleri öğretmenlerinin mesleki doyum puanları incelendiğinde farklılaşmanın 11-15 yıl mesleki kıdeme sahip öğretmenler ile diğer mesleki kıdeme sahip öğretmenler arasında, 11-15 yıl mesleki kıdeme sahip öğretmenler aleyhine olduğu görülmektedir. Buna göre 11-15 yıl mesleki kıdeme sahip kültür dersleri öğretmenlerinin mesleki doyumları diğer kıdemdeki meslektaşlarına göre anlamlı şekilde daha düşüktür.

Tablo 8: Mezun Oldukları Program Değişkenine Göre İHL Meslek Dersi Öğretmenlerinin Puanlarına Ait ANOVA Testi Analizi

Mezun Oldukları Program	N	X	Ss	F	p	LSD
1) Yüksek İslam Enstitüsü	26	4,50	,458	6,213	,000	2;<1 3;<1 1>4; 5<1
2) İlahiyat Eski Lisans	148	4,08	,514			
3) İlahiyat lisans + Formasyon	147	4,01	,501			
4) İlahiyat Önlisans+İlitam + Formasyon	21	4,14	,502			
5) İlahiyat Lisans (Formasyonsuz atama)	15	3,81	,572			

Tablo 8’de mezun oldukları program değişkenine göre İHL meslek dersi öğretmenlerinin mesleki doyum puanlarının anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına yer verilmiştir. Yapılan analiz sonucu mezun oldukları program değişkenine göre İHL meslek dersi öğretmenlerinin mesleki doyum puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermiştir ($F=6,213$; $p<.01$). Farklılığın hangi programdan mezun olan meslek dersi öğretmenleri arasında olduğunu tespit etmek için post-hoc testlerinden LCD analizi yapılmıştır.

Post-hoc LSD analizi sonucuna göre mezun oldukları programlar açısından öğretmenlerin mesleki doyum puanlarına bakıldığında anlamlı farklılaşmanın Yüksek İslam Enstitüsü mezunu İHL meslek dersi öğretmenleri ile diğer programlardan mezun öğretmenler arasında Yüksek İslam Enstitüsü mezunu öğretmenler lehine gerçekleştiği tespit edilmiştir. Buna göre Yüksek İslam Enstitüsü mezunu meslek dersi öğretmenlerinin mesleki doyumları diğer tür programlardan mezun olmuş meslektaşlarına göre anlamlı şekilde daha yüksektir.

Tablo 9: Formasyon Alma Biçimi Değişkenine Göre Kültür Dersleri Öğretmenlerinin Puanlarına Ait t Testi Analizi

Formasyon Alma Biçimi	N	X	Ss.	t	p
Eğitim Fakültesi	422	3,83	,646	-2,438	,015
Diğer Fakültelerin İlgili Bölümü + Pedagojik Formasyon	298	3,95	,591		

Tablo 9’da, İHL’de görev yapan kültür dersleri öğretmenlerinin mesleki doyum puan ortalamaları arasında formasyon alma biçimlerine göre anlamlı

bir farklılığın olduğu görülmektedir. Buna göre formasyonlarını lisans eğitimleri sırasında alan Eğitim Fakültesi mezunu kültür dersleri öğretmenlerinin puan ortalaması ($X=3,83$) ile üniversitelerin diğer fakültelerinden mezun olup pedagojik formasyonlarını ayrı programlardan alan kültür dersleri öğretmenlerinin puan ortalaması ($X=3,95$) arasındaki farkın anlamlılığını ortaya koymak amacıyla hesaplanan t değerinin ($t= -,438$, $p<.015$) .05 düzeyinde anlamlı bir farkı ifade ettiği tespit edilmiştir. Analiz sonucu üniversitelerin diğer fakültelerinden mezun olup pedagojik formasyonlarını ayrı programlardan alan kültür dersleri öğretmenlerinin formasyonlarını lisans eğitimleri sırasında alan Eğitim Fakültesi mezunu kültür dersleri öğretmenlerine göre daha yüksek düzeyde mesleki doyuma sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Eğitim sisteminin etkili ve verimli bir şekilde işletilmesinde ve hedeflenen niteliklere sahip nesillerin yetişmesinde olmazsa olmaz faktör mesleğini seven, profesyonel ve idealist öğretmendir. Yaygın bir şekilde ifade edildiği üzere hiçbir eğitim sisteminin kalitesi, öğretmenlerinin kalitesini geçememektedir.²⁶ Bu nedenle öğretmenlerin işlerinden memnuniyetleri ya da memnuniyetsizlikleri eğitimin niteliğini, dolayısıyla ülkenin geleceğini ilgilendiren önemli bir meseledir. Öğretmenlerin umutsuzluğa kapılmalarını önlemek ve onlardan kaliteli hizmet almak için, kendilerine en başta iyi bir eğitim sistemi, iyi çalışma ortamı ve iyi imkânlar sunulması gereklidir.²⁷ Öğretmenlerin başarılı, mutlu ve üretken olabilmelerinin önkoşullarından biri de mesleki doyuma sahip olmalarıdır.

Bu önemine binaen özellikle 2010 sonrası süreçte ülkemizde okul ve öğrenci sayılarında ciddi bir artış yaşayan İmam-Hatip Liselerinde sunulan eğitimin niteliksel olarak da geliştirilmesi yönelik yürütülen çalışmaları bir katkı sunmak adına, bu kurumlarda görev yapan öğretmenlerin mesleki doyum düzeyleri incelemeye değer görülmüştür. Bu kapsamda araştırmada TÜİK'in Türkiye bölgeler sınıflamasından yararlanılarak belirlenen 14 ilde bulunan İmam Hatip Liselerinde görev yapan ve seçkisiz olarak belirlenen toplam 1113 öğretmenin mesleki doyum düzeyleri cinsiyet, branş grubu, öğrenim durumu, mesleki kıdem ve mezun oldukları program ile formasyon alma biçimi değişkenlerine göre incelenmiştir.

26 TEDMEM, Öğretmen Gözüyle Öğretmenlik Mesleği, TED Yay. Ankara, 2014, s.1.

27 Serdar Yurdakul ve diğerleri, Öğretmenlik mesleği ve mesleğin statüsü, Eğitim-Bir-Sen Stratejik Araştırmalar Merkezi, Ankara, 2016, s. 15.

Araştırmada elde edilen veriler, örnekleme oluşturan İHL'de görev yapan öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerinin yüksek olduğunu ortaya koymuştur ($X=4,11$). İlgili alanyazında da bu araştırma bulgularıyla uyumlu olarak, öğretmenlerin mesleki doyum düzeyleri genellikle yüksek olarak tespit edilmiştir. Örneğin Eğitim Bir-Sen tarafından 2016 yılında 26 ilde her kademe ve farklı okul türlerinde görev yapan toplam 3034 öğretmen üzerine yapılan araştırmada, öğretmenlerin iş doyumunun genel olarak yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir.²⁸ Çınar tarafından Din kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İHL Meslek dersi öğretmenleri üzerinde yapılan bir diğer araştırmada da öğretmenlerin iş doyum düzeyleri yüksek bulunmuştur.²⁹ Yine Akbulut'un Ankara ilinde bulunan çeşitli ortaöğretim kurumlarında görev yapan toplam 382 öğretmen üzerine yaptığı araştırmada³⁰ ve Ordu'nun Denizli örnekleminde ortaöğretim kurumlarında görev yapan 370 öğretmenle gerçekleştirdiği araştırmada öğretmenlerin mesleki doyum düzeyleri yüksek bulunmuştur.³¹ Buna karşılık öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerinin orta ya da düşük olarak tespit edildiği bazı araştırmalar da vardır. Örneğin TEDMEM,³² Okumuşlar³³ ve Yılmaz³⁴ tarafından yapılan araştırmalarda öğretmenlerin iş doyum düzeyleri orta düzey olarak, Köklü³⁵ tarafından yapılan araştırmada ise düşük olarak tespit etmiştir.

Araştırma sonucunda cinsiyet değişkeninin İHL'de görev yapan kültür dersleri öğretmenlerinin mesleki doyum düzeylerinde anlamlı farklılaşmaya yol açtığı, meslek dersi öğretmenlerinde ise farklılaşmaya yol açmadığı tespit edilmiştir. Buna göre İHL'de görev yapan kadın kültür dersleri öğretmenlerinin ($X=3,94$) erkek kültür dersleri öğretmenlerine göre daha yüksek düzeyde mesleki doyuma sahip oldukları saptanmıştır. Kişilerin içinde ya-

28 Yurdakul ve diğerleri, *age*, s. 103.

29 Çınar, *agm*, s. 252.

30 Akbulut, *age*, s. 118

31 Aydan Ordu, "Lise Öğretmenlerinin İş Doyumları ve Bireysel Performansları Arasındaki İlişki", Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 36, 2016, s. 6.

32 TEDMEM, *age*, s. 35.

33 Okumuşlar, *age*, s. 109, 137, 169.

34 Kürşad Yılmaz, "İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin İş Doyumu Düzeyleri İle Örgütsel Vatanlaşlık Davranışları Arasındaki İlişki", Anadolu Journal of Educational Sciences International, July 2012, Cilt 2, Sayı 2, ss. 1-15.

35 Muharrem Köklü, "Participations in Decision Making, Desires For Participation, Job Satisfactions and Conflict Management Styles of Secondary Education Teachers Eğitim ve Bilim, Cilt 37, Sayı 165, 2012, s. 215.

şadığı toplumun yapısına göre kadın ve erkekler farklı şekillerde yetiştirilebilmekte, farklı görevleri üstlenmeleri ve farklı davranışlarda bulunmaları uygun görülebilmektedir. Bu durum kadın ve erkeklerin işleri ile ilgili farklı beklenti ve tutumlara sahip olmalarına yol açabilmektedir. Kadınlar iş arkadaşları, paydaşlarla iletişim, rahat çalışma saatleri gibi değerlere, erkekler ise daha çok maddi kazanç, daha fazla özerklik ve sorumluluk, kurumda etkili bir konuma sahip olma gibi değerleri önem vermektedir.³⁶ Bu değerler açısından ülkemizdeki durumu itibariyle öğretmenlik mesleğinin kadınlar için daha fazla doyum sağlaması anlaşılabilir. Ancak İHL meslek dersi öğretmenlerinde cinsiyet değişkeninin böyle bir farklılaşmaya yol açmaması bu branş grubundaki erkek öğretmenlerin öğretmenlik mesleğine aynı zamanda dini bir görev anlamı yüklemeleriyle ilişkili olabilir. Buna karşılık ilgili alanyazın incelendiğinde ise iş doyumunun cinsiyet değişkenine göre farklılaşmasına ilişkin farklı sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Bazı araştırmalarda bu araştırma sonuçlarıyla uyumlu olarak kadın öğretmenlerin³⁷, bazı araştırmalarda ise tam tersi olarak erkek öğretmenlerin³⁸ mesleki doyum düzeylerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Diğer bazı araştırmalarda ise öğretmenlerin cinsiyet değişkeni açısından mesleki doyum düzeylerinin farklılaşmadığı saptanmıştır.³⁹ Değişik araştırmalarda ortaya çıkan farklı sonuçlar araştırmaların örneklemleriyle ilişkili olabilir. Ayrıca öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerinde cinsiyet değişkenine göre bir farklılığın olup olmadığı ve varsa farkın büyüklüğü ve yönünün ne olduğu bir meta-analiz araştırması yapılarak ortaya konulabilir.

Araştırmada ulaşılan sonuçlara göre örnekleme oluşturan İHL’de görev yapan öğretmenlerin mesleki doyum düzeyleri branş grubu değişkenine göre anlamlı şekilde farklılaşmaktadır. Buna göre İHL’de görev yapan meslek dersi öğretmenlerinin (X=4,26) kültür dersleri öğretmenlerine (X=4,04) göre daha

36 Akbulut, age, s. 43.

37 Çınar, agm, s. 252 ; TEDMEM, age, .35; N. Öztürk, *İlköğretim okul müdürlerinin öğretmenler tarafından algılanan yönetici becerileri ile öğretmenlerin iş doyumunu arasındaki ilişki*. Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Gaziantep, 2012.

38 Akbulut, age., s.118; R., Alsancak, *İzmir İl Sınırlarındaki Özel ve Kamuda Çalışan Beden Eğitimi Öğretmenlerin İş Doyumu Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre Belirlenmesi*, Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2010.

39 Okumuşlar, age., s.112,139; H. Gündüz, *İlköğretim Okullarında Örgütsel İklim İle Öğretmenlerin İş Doyumu Arasındaki İlişki*. Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Gaziantep, 2008; Ordu, agm., s. 7; Nermin Koruklu ve diğerleri, *Öğretmenlerin İş Doyumu Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi*, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Yıl 13, Sayı 25, Mart 2013, s. 124.

yüksek düzeyde mesleki doyuma sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu bulgu muhtemelen meslek dersi öğretmenlerinin bu okullara ilişkin aidiyetlerinin kültür dersleri öğretmenlerine göre daha yüksek olması ya da daha önce ifade edildiği gibi öğretmenlik mesleğine aynı zamanda dini bir görev anlamı yüklemeleriyle ilişkili olabilir. Nitekim farklı araştırma sonuçlarına karşılaştırılması bakıldığında bu araştırma sonuçlarını destekler nitelikte, din öğretimi alanı öğretmenlerinin iş doyum puan ortalamalarının diğer branş öğretmenlerine göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Örneğin Çınar'ın araştırmasında, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İHL meslek dersi öğretmenlerinin iş doyum puan ortalamaları $X=4,02$ olarak tespit edilmişken, ortaöğretim kurumlarında görev yapan farklı branşlardaki öğretmenlerin ortalama puanları Akbulut'un⁴⁰ araştırmasında $X=3,64$; Ordu'nun⁴¹ araştırmasında $X=3,50$ olarak tespit edilmiştir. Ayrıca bu sonuçlara okul türü açısından bakıldığında İHL'de görev yapan hem kültür hem de meslek dersi öğretmenlerinin iş doyumlarının diğer lise türlerinde görev yapan öğretmenlere göre daha yüksek olduğu anlamını çıkarmak da mümkündür. Ortaya çıkan bu durumun okul türü değişkeninden mi yoksa başka değişkenlerden mi kaynaklandığına ilişkin daha detaylı araştırmalar yapılması yararlı olacaktır.

Araştırmada ulaşılan diğer bir sonuca göre İHL'de görev yapan hem meslek hem de kültür dersleri öğretmenlerinin öğrenim durumları, mesleki doyum düzeylerinde anlamlı bir farklılığa yol açmamaktadır. Eğitim hizmeti sunan çalışanlar üzerine yapılan bazı araştırmalarda elde edilen sonuçlar da bu araştırma sonucunu desteklemektedir ve öğrenim durumunun mesleki doyumunu farklılaştırmadığını ortaya koymaktadır.⁴² Diğer taraftan din öğretimi alanındaki öğretmenler üzerine yapılan bazı araştırma sonuçlarında ise öğrenim durumunun mesleki doyumunu anlamlı şekilde farklılaştırdığı tespit edilmiştir.⁴³ Literatürde bireylerin öğrenim durumlarının onların hayattan beklentilerini etkilediği, işlerine yükledikleri anlamı ve iş yaşamlarından beklentilerini çeşitlendirdiği belirtilmektedir. Bu bağlamda öğrenim durumu yükselen bireyin mesleğine ilişkin artan beklentileri karşılandığı takdirde iş doyumunun da arttığı, karşılanmadığı takdirde ise azaldığı ifade edilmektedir.⁴⁴ Öğretmenler üzerine yapılan mesleki doyum araştırmalarında ise öğrenim durumunun

40 Akbulut, age., s. 118.

41 Ordu, agm., s. 6.

42 TEDMEM, age., s. 38; Kış, agm., s. 13.

43 Çınar, agm., s. 275; Okumuşlar, age., s.125, 151.

44 Akbulut, age., s. 46.

genelde farklılığa yol açmaması muhtemelen öğrenim durumları farklı olsa da genelde tüm öğretmenlerin iş tanımları ve gün içerisinde okul ortamında yaşantılarının hemen hemen benzer olmasından kaynaklanmaktadır.

Araştırmada elde edilen diğer bir sonuç, İHL’de görev yapan hem meslek hem de kültür dersleri öğretmenlerinin mesleki doyum düzeylerinin mesleki kıdem değişkenine göre anlamlı şekilde farklılaştığıdır. Yapılan analiz sonuçları kıdem değişkeni açısından İHL meslek dersi öğretmenlerinin mesleki doyum puanlarındaki anlamlı farklılaşmanın 26 ve üzeri yıl mesleki kıdeme sahip öğretmenlerle, diğer mesleki kıdeme sahip öğretmenler arasında 26 ve üzeri yıl mesleki kıdeme sahip öğretmenler lehine gerçekleştiğini ortaya koymuştur. İHL’de görev yapan kültür dersleri öğretmenlerinin mesleki doyum puanları incelendiğinde ise farklılaşmanın 11-15 yıl mesleki kıdeme sahip öğretmenler ile diğer mesleki kıdeme sahip öğretmenler arasında, 11-15 yıl mesleki kıdeme sahip öğretmenler aleyhine olduğu saptanmıştır. Bununla birlikte hem meslek dersi hem de kültür dersleri öğretmenlerinde kıdeme göre düzenli bir artış görülmesi de mesleklerinin son yıllarında olan 26 ve üzeri kıdeme sahip olan öğretmenlerin en yüksek mesleki doyum puan ortalamalarına sahip oldukları görülmektedir. Bu durum muhtemelen öğretmenlerin mesleklerinin son yıllarında işleriyle ilgili beklentilerinde yaşadıkları düşüşün iş doyum düzeylerinin artmasına yol açmasıyla açıklanabilir. Buna karşılık ilgili literatüre bakıldığında öğretmenlerin mesleki kıdemleriyle iş doyum düzeyleri arasında karmaşık sonuçlarla karşılaşılmaktadır. TED MEM’in araştırmasında⁴⁵ 25 ve üzeri kıdeme sahip öğretmenlerin, Akbulut’un⁴⁶ ve Çınar’ın⁴⁷ araştırmalarında 6-10 yıl kıdeme sahip öğretmenlerin, Ordu’nun araştırmasında⁴⁸ ise 10 yıl ve altı kıdeme sahip öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerinin diğer kıdemdeki öğretmenlere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Mesleki kıdem değişkeni açısından öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerinde farklılaşmaya ilişkin yapılacak bir meta-analiz araştırması daha detaylı sonuçlar ortaya koyabilir.

Araştırmada elde edilen verilere göre örnekleme oluşturan İHL meslek dersi öğretmenlerinin mesleki doyum düzeyleri, mezun oldukları lisans programına göre anlamlı şekilde farklılaşmaktadır. Yapılan analiz sonucu Yüksek

45 TEDMEM, age., s. 25.

46 Akbulut, age., s. 126.

47 Çınar, agm., s. 257.

48 Ordu, age., s. 8.

İslam Enstitüsü mezunu meslek dersi öğretmenlerinin mesleki doyumlarının diğer tür programlardan mezun olmuş meslektaşlarına göre anlamlı şekilde daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Yüksek İslam Enstitüsü mezunu meslek dersi öğretmenlerinin yaş ve kıdemlerinin diğer programlardan mezun meslek dersi öğretmenlerinden daha yüksek olduğu düşünüldüğünde bu sonucun mesleki kıdem değişkeni sonucuyla uyumlu olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle bu farklılaşmanın mezun olunan program değişkeninden mi yoksa mesleki kıdemden mi kaynaklandığının belirlenebilmesi için daha ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır. Ortalama puanlara bakıldığında ise en düşük mesleki doyum puan ortalamasına formasyonsuz atanan İlahiyat lisans mezunlarının sahip olduğu ($X=3,81$) görülmektedir. Formasyon almadan atanan öğretmenlerin mesleki yaşamlarında karşılaştıkları güçlüklerle baş etme yeterliklerinin muhtemelen daha düşük olması, mesleki doyumlarını olumsuz etkilemiş olabilir. Çınar tarafından yapılan çalışmada ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İHL meslek dersi öğretmenlerinin mesleki doyum düzeyleri, Yüksek İslam Enstitüsü mezunlarında daha yüksek çıkmakla birlikte anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.⁴⁹

Araştırma sonucunda ayrıca, örnekleme oluşturan İHL’de görev yapan kültür dersleri öğretmenlerinin mesleki doyum düzeylerinin formasyon alma biçimlerine göre anlamlı şekilde farklılaştığı saptanmıştır. Yapılan analiz sonuçları üniversitelerin diğer fakültelerinden mezun olup pedagojik formasyonlarını ayrı programlardan alan kültür dersleri öğretmenlerinin, formasyonlarını lisans eğitimleri sırasında alan Eğitim Fakültesi mezunu kültür dersleri öğretmenlerine göre daha yüksek düzeyde mesleki doyuma sahip olduklarını ortaya koymuştur. TEDMEM’in yaptığı çalışmada da Eğitim ve Fen-Edebiyat fakülteleri dışındaki fakültelerden mezun olup formasyon alarak atanan öğretmenlerin mesleki doyum puanları daha yüksek olduğu tespit edilmiş ve bu durum kısmen doğrulanmıştır.⁵⁰ Muhtemelen Eğitim fakültelerindeki hizmet öncesi eğitimde mesleki ideallere daha fazla sahip olarak yetişen öğretmen adaylarının mesleki yaşamlarında beklentilerini yeterince karşılayamamaları onların iş doyumları üzerinde olumsuz etkiye yol açtığı düşünülebilir. Koruklu vd.’leri tarafından yapılan çalışmada ise mezun oldukları fakülte değişkeni açısından öğretmenlerin iş doyum düzeylerinde anlamlı bir farklılaşma saptanmamıştır.⁵¹

49 Çınar, agm., s. 263.

50 TEDMEM, age., s. 39.

51 Koruklu ve diğerleri, agm., s. 128.

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde İHL'de görev yapan öğretmenlerin mesleki doyum düzeylerinin yüksek olması bu okullarda sunulan eğitim hizmeti açısından sevindiricidir. Ancak bu okullarda görev yapan öğretmenlerin mesleki doyumları üzerine yeterince çalışma olmaması, bu araştırmada elde edilen sonuçları genellemeyi sınırlandırmaktadır. Ayrıca öğretmenlerin iş doyumunu ya da mesleki tükenmişlikleri üzerine yapılan az sayıdaki nitel araştırma sonuçlarına bakıldığında, onların iş doyumlarını olumsuz yönde etkileyecek ya da onları tükenmişliğe sürükleyecek pek çok sorunla karşılaştıkları görülmektedir.⁵² Bu nedenle İHL'de görev yapan öğretmenlerin mesleki doyumları üzerine nicel verilerle ulaşılan sonuçların nitel verilerle detaylandırılmasına ve varsa bu kurumlarda görev yapan öğretmenlerin karşılaştıkları sorunların tespit edilmesinin konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Akbulut, Banu, Ortaöğretim Kurumlarında Görev Yapan Öğretmenlerin Örgütsel İmaj ile İş Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişki, Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2015.
- Alsancak, Raşit, İzmir İl Sınırlarındaki Özel ve Kamuda Çalışan Beden Eğitimi Öğretmenlerin İş Doyumu Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre Belirlenmesi, Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2010.
- Aşlamacı, İbrahim, Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam Hatip Okulları, DEM Yayınları, İstanbul, 2014.
- Aydın, M. Şevki, Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı, DEM Yayınları, İstanbul, 2005.
- Başaran, İ. Ethem, Örgütsel Davranış ve İnsanın Üretim Gücü, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2008.
- Bayraktar, Nazım, "Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenliğinin Doğasından Kaynaklanan Güçlüklerin Mesleki Tükenmişlik Algıları Üzerindeki Etkileri, Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/1, s.16, ss.79-100.
- Bayraktar, Nazım, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Tükenmişlik Algıları, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Cengil, Muammer, Din Görevlileri ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Tükenmişlik Düzeyleri, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 10, Sayı 1, 2010, ss. 79-101.
- Coşkun, Mehmet Kamil, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 11, Sayı 41, Yıl 2012, s. 64-77.

52 Çınar, a.g.m, ss. 265-270; Bayraktar, a.g.t, s. 333-347; Sinan Yörük ve diğerleri, Bilim Sanat Merkezlerinde Çalışan Öğretmenlerin İş Doyumlarının Bazı Örgütsel Faktörlere Göre İncelenmesi: Ankara ve Afyonkarahisar Örneği, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2013) Özel Sayı, ss. 307-328.

- Çekin, Abdulkadir, Kuran Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, Ankara 2011.
- Çekin, Abdulkadir, Vaizlerde Mesleki Doyum, Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu II içinde, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2013, ss. 477-491.
- Çınar, Fatih, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Tükenmişlik ve İş Doyumu Düzeylerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2015/2, Sayı:22, ss.235-282.
- Çoştı, Yakup, "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum; Çorum İl Merkezi Örneği", Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl 6, Sayı 1, Haziran 2013, ss.1-18;
- Doğan, Ahmet, Din Görevlilerinin Mesleki Aidiyetleri, Mesleki Tükenmişlik Tutumları ve Hizmet İçi Eğitime Bakışları, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, Ankara 2013.
- Erdoğan, İrfan, Eğitimde Değişim Yönetimi, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2012.
- Eser, Şükran, Okul öncesi öğretmenlerinde iş doyumunu, meslektaş ilişkileri ve okul idaresi desteği arasındaki ilişkilerin incelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Gürbüz, Serdar, Yönetici, öğretmen ve velilere göre Ankara ili özel ve kamu ilköğretim okullarının kurumsal imajı, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2008.
- Gündüz, H. İlköğretim Okullarında Örgütsel İklim İle Öğretmenlerin İş Doyumu Arasındaki İlişki. Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Gaziantep, 2008;
- Karasar, Niyazi, Bilimsel Araştırma Yöntemi, Nobel Yayınları, Ankara, 1999.
- Kayıklık, Hasan, "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Meslekî Doyum –Adana Örneği", I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007), C. 1, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: Ankara, 2008, ss. 34-46;
- Kış, Ali, İl Eğitim Denetmenlerinin İş Doyumu, İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 14, Sayı 3, 2013, ss. 1-17.
- Koruklu, Nermin, Feyzioglu, Burak, Kiremit, Hatice Özenoğlu ve Aladağ, Elif, Öğretmenlerin İş Doyumu Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Yıl 13, Sayı 25, Mart 2013, ss.119-137.
- Köklü, Muharrem, "Participations in Decision Making, Desires For Participation, Job Satisfactions and Conflict Management Styles of Secondary Education Teachers", Eğitim ve Bilim, Cilt 37, Sayı 165, 2012, s. 215.
- Kuzgun, Yıldız, Sevim, S. A. ve Hamamcı, Z, Mesleki Doyum Ölçeğinin Geliştirilmesi. Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi, Cilt 2, Sayı 11, ss. 14-18.
- Kuzgun, Yıldız, Meslek Rehberliği ve Danışmanlığına Giriş, Nobel yayıncılık, Ankara 2004.
- MEB, Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim, Milli Eğitim Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı, Ankara, 2016.
- Mersin, Yunus, Din Görevlilerinde Mesleki Doyum, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007.
- Okumuşlar, Muhiddin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinde Mesleki Doyum, Yediveren Yay. Konya 2008.
- Ordu, Aydan, "Lise Öğretmenlerinin İş Doyumları ve Bireysel Performansları Arasındaki İlişki", Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, cilt 13, sayı 36, 2016, ss. 1-19.
- Özkalp, Enver ve Kirel, Çiğdem, Örgütsel Davranış, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa, 2013.

- Öztürk, N., İlköğretim okul müdürlerinin öğretmenler tarafından algılanan yönetici becerileri ile öğretmenlerin iş doyumları arasındaki ilişki. Yüksek Lisans Tezisi, Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Gaziantep, 2012.
- Şişman, Mehmet, Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi, Pegem A Yayıncılık, 9. Baskı, Ankara 2015.
- Tabachnick, Barbara. G. ve Fidell, Linda S., Using Multivariate Statistics (sixth ed.), Pearson, Boston, 2013.
- TEDMEM, Öğretmen Gözüyle Öğretmenlik Mesleği, TED Yay. Ankara, 2014.
- Yeğin, Hüseyin İbrahim, "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeyleri", Ekev Akademi Dergisi Yıl: 18 Sayı: 58, Kış 2014, ss.315-332.
- Yılmaz, Kürşad, "İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin İş Doyumları ile Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Arasındaki İlişki", Anadolu Journal of Educational Sciences International, July 2012, Cilt 2, Sayı 2, ss.1-15.
- Yörük, Sinan, Çankaya, İbrahim, Büyükakın, İlnur Emine ve Kızılkaya, Hasan, Bilim Sanat Merkezlerinde Çalışan Öğretmenlerin İş Doyumlarının Bazı Örgütsel Faktörlere Göre İncelenmesi: Ankara ve Afyonkarahisar Örneği, Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (2013) Özel Sayı, 307-328
- Yurdakul, Serdar, Gür, Bekir S., Çelik Zafer ve Kurt, Türker, Öğretmenlik mesleği ve mesleğin statüsü, Eğitim-Bir-Sen Stratejik Araştırmalar Merkezi, Ankara, 2016.

موقف الدولة العثمانية من أهل الذمة في مطلع القرن الثامن عشر (القدس نموذجا)

عبد القادر جبارين مرآم يعقوب عقابنة*

المخلص:

تناول هذا البحث الحديث عن موقف الدولة العثمانية من أهل الذمة وكيف عاملتهم معاملة حسنة منذ وجودهم تحت سيطرتها، وكان من ضمن المناطق التي تجسد هذه الفترة مدينة القدس في القرن الثامن عشر، وما ينطبق على هذه المدينة ينطبق على مختلف مدن الدولة العثمانية أجمعها، كما وتضمن هذا البحث أقسام السكان سواء مسحيين أو يهود وأماكن سكانهم وتوزعهم في المدينة، كما يوضح العلاقات التي تجمع بينهم وبين المسلمين، بالإضافة لبيان الوضع الاقتصادي لهذه الطوائف وما يمتلكون من عقارات تجارية وزراعية وأيضا الأوقاف التابعة لهم، وتبيان مقدار مقدار وأنواع الضرائب المفروضة عليهم.

The position of the Ottoman Empire from the dhimmis in the early eighteenth century (Jerusalem model)

Abstract:

This research investigates the position of the Ottoman Empire on the dhimmis (non-Muslim, particularly Christian and Jewish, citizens of an Islamic State) and the good treatment which they received since they became under its control. One of the areas which the present research examines is the city of Jerusalem in the eighteenth century as what applies to this city can also apply to all other cities of the Ottoman Empire. The research also studies the population, including the Christian and the Jewish, and places of their residence and distribution in the city. It also demonstrates the relationships between these two population groups and Muslims. The research also sheds light on the economic condition of these communities, their commercial and agricultural real estate, their endowments, and the amounts and types of taxes imposed on them.

* Yrd. Doç. Dr., Hebron University, khalilallan@hotmail.com

المقدمة

نظمت الدولة العثمانية في عهد السلطان محمد الثاني (الفتاح) شؤون الطوائف غير الإسلامية، ووضعت من أجل ذلك نظام الممال الذي يقضي بأن ينتخب الرؤساء الدينيون من قبل أفراد الملة على أن يقترن تعيين البطريرك بصدور البراءة السلطانية ومنح رؤساء الطوائف حق رعاية شؤون رعاياهم في كافة الشؤون العامة والشخصية، كما منحهم حرية ممارسة شعائرهم الدينية⁽¹⁾.

هذا ما يلاحظ من خلال دراسة المجتمع المقدسي حيث أتضح أن لأهل الذمة معاملة خاصة من خلال تخصيص محاكم يحتكمون لها وفق منهجهم ومن أراد أن يحتكم للمحاكم الإسلامية فله ذلك وكثيراً ما أنصفتهم الدولة العثمانية وهذا ما سيتضح من خلال الدراسة .

كما تناول البحث توزيع أهل الذمة بمختلف طوائف في المدينة والمعاملات التي تجمعهم مع السكان المسلمين، وتطرق البحث للحديث أيضاً إلى أوضاعهم الاقتصادية والأوقاف التابعة لهم .

اعتمد البحث على المعلومات المستقاة من سجلات محكمة القدس الشرعية بشكل أساسي وعددها 20 سجلاً بين عامين 1700-1725م ، ومن الصعوبات التي واجهت الباحثين في هذه الدراسة : صعوبة قراءة معظم سجلات محكمة القدس الشرعية المحفوظة على الميكروفيلم ، وذلك لتشابك خطوطها ، وعدم وضوحها واختلافها من سجل لآخر باختلاف كتابها في تلك الفترة ، أضف إلى ذلك صعوبة قراءة الخط ووجود كثير من الحجج قد كتب بلغة ركيكة ، أو باللهجة العامية المستخدمة في ذلك الزمن ، ما أضف صعوبة أخرى إلى صعوبة محاولة فهم هذه الحجج وفق مصطلحات العصر الحديث ، ومعرفة معانيها ومقاصدها.

ومن صعوبات الدراسة . أيضاً . عدم ترقيم بعض صفحات سجلات المحكمة الشرعية ، أو ترقيمها بطريقة عشوائية ، أو تكرار الأرقام عليها ، ما اضطرّ الباحثين إلى إعادة ترقيم بعضها بالرجوع إلى بداية السجل ، واعتماد ترقيم موحد له.

¹ القضاة . أحمد ، نصارى القدس ، 439.

موقف الدولة العثمانية من أهل الذمة :

حرصت الدولة العثمانية على تطبيق جميع المواثيق والعهود التي منحها المسلمون للنصارى عبر العصور الإسلامية، وانطلاقاً من هذا الحرص ، فقد وفرت لهم الأمن والحماية، وحرصت على احترامهم وعدم التعرض لهم ، وعرضت للعقاب كل من يتعدى عليهم ، وبذلك أتاحت لهم حرية التصرف في أمورهم تحت الإدارة العثمانية (1) ، فعلى سبيل المثال ، عندما تعرض أصحاب إحدى المزارع لرهبان قدموا إلى القدس أكدت الدولة حمايتها لهم (2) ، ومنعت المسلمين من سبهم أو شتمهم حتى لا يردوا بالمثل ، ويسبوا الإسلام (3).

أصدرت السلطة العثمانية أمراً شريعياً بإعادة بناء قبة كنيسة القيامة وترميمها على الوضع القديم (4) ، وفي بعض الأحيان كان محافظ القدس ، إبراهيم باشا ، يأتي بعساكره من أجل مقاومة من يتعدى على النصارى داخل أديرتهم، وهذا دليل على مدى الحرص والحماية التي توفرها الدولة

¹ القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 9-15 .

² س ش 210 ، ح 3 - 24 رجب- 1128 هـ / 14- تموز - 1716 م ، 106.

³ القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 297 ، وفيما يحصل من مخالفات ضد النصارى أو دعاوى باطلة كانت الدولة تتخذ بحقهم إجراءات رادعة س ش 211، ح2، وأواسط ربيع الثاني - 1129 هـ / 29- آذار- 1717 م ، 56 ؛ س ش 210 ، ح 3 - 24 رجب- 1128 هـ / 14- تموز - 1716 م ، 106 ؛ س ش 214 ، ح 1، 8- ربيع الثاني - 1133 هـ / 5- شباط - 1721 م : 152: "حضر وكيل بطريق نصارى الروم الإفرنج للمجلس الشرعي للاعتراض وتقديم الشكاوى لمعاملته السيئة للنصارى التجار الموجودين في سكة يافا المقيمين فيها لغرض التجارة حيث منعه من أداء عبادتهم وقراءة الإنجيل حسب العادة القديمة وبذلك طالب عدم معارضتهم ، وأوجبت معاملتهم معاملة السكان الأصليين ، وكان يتم حفظ ذلك في السجل على شكل أوامر شريفة. ومنعت التعدي على الزوار والحجاج النصارى القادمين إلى الأراضي المقدسة. س ش 215 ، ح2، وأواسط رجب - 1133 هـ 5. وقد تعرض دير الروم للسرقة والاعتداء من قبل مجموعة من الأشقياء وأهل الشر ، فعلم بها مصطفى أفندي قاضي القدس الشريف وقت ذاك ، ووصل الخبر. أيضاً. إلى محافظ دمشق الشام ، عثمان باشا. ومن جانب اهتمام الدولة ورعايتها حضر متولي لواء القدس إبراهيم باشا ، حيث أصدر قراراً بقتل من تسبب في ذلك ، وعرف منهم يوسف بن السيد مصطفى النابلسي وسليمان بن المدفعة ، وذكروا أنهم من أهل الشقاوة ويريدون الإفساد في الأرض لذلك صدر أمر بقتلهم ، س ش 214 ، ح1 غرة رجب- 1132 هـ ، 110 ؛ س ش 216 ، ح 4 ، وأواسط رجب - 1133 هـ / 12- أيار- 1721 م ، 67

⁴ س ش 214 ، ح1، غرة رجب- 1132 هـ / 9- أيار- 1720 م ، 110 ؛ س ش 216 ، ح 4 ، وأواسط رجب - 1133 هـ / 12- أيار- 1721 م ، 67. وتعرض دير تابع لرهبان نصارى الروم بالقرب من مقام سيدنا داود عليه السلام لاعتداء أدى إلى مقتل أربعة رهبان بالسيوف ، فقام الوالي الشرعي بالكشف على ذلك ومعرفة السارقين وتعويض المسروقات ، س ش 208 ، ح 3 - 10- شعبان - 1125 هـ / 1- أيلول - 1713 م ، 61.

العثمانية لرعاياها (1). ومن مظاهر تسامح الدولة . أيضًا . منح رهبان الروم أمرًا سلطانيًا من أجل الحصول على إذن لاستقبال الباشاوات في القدس الشريف ، وكذلك لليهود والإفرنج (2).

فرضت الدولة العثمانية الجزية عليهم مقابل حمايتهم ، وفرضت عادة الدورة التي يأخذها الوالي عن نفقة الرعايا وخاصة في أديرة النصارى ، وفرضت ضريبة العيدية التي تدفع لبعض أعيان القدس (3) ، وتنتقل بالوراثة أو التنازل من قبل الأجداد والآباء لأولادهم وهكذا (4) ، هذا إضافة إلى رسم العبودية الذي تدفعه الأديرة للدولة العثمانية بعد نهاية موسم الحج. وهناك عوائد سنوية تدفع إلى أمير اللواء ، وضريبة الغفر التي تؤخذ من الحجاج لقاء حمايتهم ، وعند دخولهم كنيسة القيامة (5) ومقدارها سبعة غروش أسدي (6) عن كل نفر ، نصفها لجهة الميري ، ونصفها الآخر لجهة الزوار أجرة دوابهم وأغفارهم للعبيد والفلاحين ، وذلك أجرة من يوصلهم إلى القدس سالمين ، ويأخذ الضابط عن ذلك مبلغًا قدره 1500 غرش أسدي ، أما إذا لم يستطيعوا حمايتهم ، فإن أموالهم ترد إليهم (7).

وتفرض عليهم ضريبة أخرى على الصلبان (8) ، وضريبة العادة المعتادة أو الخرجة التي تؤخذ من الأديرة أيضا لمصلحة أعيان المدينة في شهر رمضان من كل سنة وعيد الفطر والأضحى مقابل حماية الأديرة من التعديات التي تتعرض لها ، حيث كان لعلم الدين العسلي على طائفة النصارى

¹ س ش 214 ، ح 1 ، 10- ذو الحجة - 1132 هـ / 12- تشرين الأول 1720 م ، 205 ؛ س ش 217 ، ح 1 ، 7- محرم - 1134 هـ / 28- تشرين الأول - 1721 م ، 83-84 ؛ س ش 217 ، ح 1 ، أواخر ربيع الأول - 1134 هـ / 17- كانون الثاني - 1722 م ، 147-148 .

² س ش 206 ، ح 3 ، أواسط رمضان - 1122 هـ / 6- تشرين الثاني - 1710 م - 220 . من هؤلاء الزوار: "حضر وكيل رهبان الإفرنج القاطنين بالقدس بدير مار يعقوب وترجمان نصارى منصور وأحضروا معهم تمسكًا مضمونه أنه يحق لهم زيارة جبل صهيون ونواحيه وزيارة عيسى عليه السلام ، ويطالبون عدم التعرض لهم وحمايتهم ، ولذلك يدفعون دارهم ويمتلكون حقًا شرعيًا سلطانيًا بتعمير كنيسة القيامة ، س ش 216 ، ح 1 ، أواسط رجب - 1135 هـ / 21- نيسان - 1721 م ، 5 .

³ لما كان من العوايد المعتادة لمفخر الخطباء الفخام عبد الرحمن عفيفي زاده على دير الإفرنج ودير الأرمن ودير الروم في كل عيد من أعياد المسلمين ثلاثة غروش أسدية وفي عيد النصارى المعلوم عندهم على كل دير غرش ونصف" ، س ش 202 ح 1 ، أواخر رجب - 1115 هـ / 9- كانون الأول - 1703 م ، 140 ؛ س ش 214 ، ح 2 ، أوائل ذي الحجة - 192 .

⁴ س ش 202 ، ح 1 ، 8- رمضان - 1115 هـ / 15- كانون الثاني - 1704 م ، 160 ؛ س ش 212 ، ح 3 ، أواسط رمضان - 1131 هـ / 2- آب - 1719 ، 100 .

⁵ س ش 216 ، ح 1 ، أواسط رجب ، 1133 هـ / 12- أيار - 1721 م ، 5 .

⁶ القرش الأسدي: وحدة نقد فضية ذات أصل هولندي ، وقد سمي الأسدي لوجود صورة الأسد عليه ، الكرملني - أنستاس ، النقود العربية ، 193 .

⁷ س ش 217 ، ح 3 ، 1- شعبان - 1134 هـ / 9- أيار - 1722 م ، 371-372 .

⁸ س ش 218 ، ح 1 ، 7- شوال - 1134 هـ / 21- تموز - 1721 م ، 35 .

الإفرنج وطائفة الروم وطائفة الأرمن بالقدس في عيد الأضحى والفطر وأعياد النصرارى خمس عشرة قطعة مصرية عن كل دير. كذلك كان للشيخ عبد الله بن الشيخ محمد العفيفي على طائفة الإفرنج العوايد المعتادة في كل سنة سبعة غروش ونصف غرش عديدة ، وهي الرئاسة على رهبان الإفرنج وعلى دير العمود التي آلت إليه بالانحلال عن والده (1).

من القيود التي فرضتها الدولة العثمانية على النصرارى : منع قرع أجراس الكنائس بصوت مرتفع ومنعهم من ركوب الخيل والحمير ، وعدم اقتناء السلاح وحمله (2) ، وفرضت عليهم ارتداء الزي الأسود الأسود والأزرق ، ومنعهم من ارتداء الزي الأبيض ، ومن اقتناء الجوارى ، وكذلك منعهم من ارتداء العمائم ، ومن دخول حمامات المسلمين سواء الرجال والنساء ، ومنعهم من دفن موتاهم في الأماكن الخاصة بالمسلمين (3) وجعلت شهادة المسلم في المحاكم تعادل شهادة شاهدين من غير المسلمين (4).

لم تكن هذه القيود مجحفة في حقهم ، حيث وجد كثير من النصرارى الذين اعتنقوا الإسلام بإعلان إسلامهم أمام القاضي في محكمة القدس الشرعية ، وتغيرت أسماءهم كعائشة المهتدية للإسلام (5) : "شهد على نفسه النصراني القبطي أنه شهد أن لا إله إلا الله وأن سيدنا محمد . صلى الله عليه وسلم . عبده ورسوله وأن يتبرأ عن كل من يخالف دين الإسلام وسمي محمد" (6) ، وشهد جريس ولد يوحنا الأرمني بالله ورسوله واعتنق الإسلام ، وسمي عبد الله (7).

وسمحت الدولة لهم بممارسة شعائرهم الدينية، وزيارة الأماكن المقدسة في الأعياد، والحج داخل القدس (8)، وكانت محكمة القدس الشريف مرجع النصرارى في قضاياهم المختلفة من بيع وشراء وفي

¹ س ش 214 ، ح 3 ، 14 - رمضان - 1132هـ / 20- تموز- 1720م ، 142 ؛ س ش 214 ، ح 1 ، أواسط ربيع الأول- 1132 هـ -25 كانون الثاني -1720م ، 73 ؛ س ش 210 ، ح 2 ، 20 - محرم- 1129 هـ / 3- كانون الثاني- 1717م ، 18 ؛ س ش 206 ، ح 1 ، أواسط ربيع الأول - 1122هـ / 28- أيار- 1710م ؛ س ش 220 ، ح 2 ، 5- رمضان - 1137 هـ / 18- أيار - 1725م ، 89 ؛ س ش 212 ، ح 3 ، أواسط رمضان - 1131 هـ / 2- آب - 1719م ، 100 ؛ س ش 211 ، ح 3 أواسط جمادى الآخرة ، 1129 هـ 26- أيار- 1717م / ، 45.

² العارف ، عارف ، المفصل ، 269- 270 ؛ بكر ، عبد الوهاب ، العلاقات الاجتماعية ، 156 .

³ القضاة ، أحمد ، نصرارى القدس ، 163 .

⁴ س ش 207 ، ح 3 ، أواسط رجب - 1123هـ / 13- أيلول- 1711م ، 93 .

⁵ س ش 209 ، ح 2 ، 6- ربيع الثاني - 1126 هـ / 21- نيسان - 1714م ، 57 .

⁶ س ش 215 ، ح 1 ، غرة جمادى الآخرة- 1135 هـ / 8- آذار- 1723م ، 1 ، س ش 215 ، ح 1 ، 15- ربيع الأول- 1134 هـ / 3- كانون الثاني - 1722م ، 1 .

⁷ س ش 215 ، ح 5 ، 9- رجب - 1134 هـ / 25- نيسان - 1722م ، 1 .

⁸ س ش 209 ، ح 1 ، 8- شوال- 1127 هـ / 6- تشرين الأول - 1715م ، 455 .

خصوصياتهم وتعديات بعضهم على بعض⁽¹⁾، وسمحت الدولة لهم إنشاء ساحات خاصة بهم، وشراء القناديل لكنيسة القيامة⁽²⁾.

كذلك امتلك النصارى أمراً سلطانياً شريعياً يسمح لهم بإدارة الكنائس في القدس الشريف وبيت لحم وعين كارم مع حق زيارتها دون أن يعترضهم أحد⁽³⁾، ويعرف ذلك الأمر بالعهد الهمايونية التامة بين الرهبان الإفرنج والمسلمين⁽⁴⁾، وكانت الدولة العثمانية تتعهد منذ القدم بترميم ما يلحق الكنائس التي يتم التعدي عليها من قبل أهل الشر والفساد كما ذكرت سابقاً⁽⁵⁾.

حرص رهبان نصارى الأرمن والروم واللاتين ورؤساء الأديرة على تقديم الهدايا إلى الأشخاص المتنفذين في المدينة، وتقديم المساعدات للفقراء في القدس وغيرها من المناطق التابعة لهم مثل بيت لحم⁽⁶⁾ بهدف كسبهم إلى جانبها خاصة في ظل الخلافات القائمة بين الطوائف المختلفة من النصارى، وكان يرسلها زوار الأماكن المقدسة مع رؤساء الأديرة وغيرهم من المسافرين برّاً وبحراً بين القدس وإسطنبول، أما الأموال فكانت لا ترسل نقدًا، وإنما بطريق الحوالات التي يصرّفها رؤساء الكنائس والأديرة في العاصمة العثمانية إلى مستحقها، ما ساهم في تقوية أواصر العلاقات بين المسلمين والنصارى⁽⁷⁾.

أما بالنسبة إلى اليهود عاملتهم الدولة كأهل ذمة، حيث فرضت عليهم الجزية، وارتداء اللباس الأسود ومنعتهم من إنشاء كنس جديدة، ولم تقبل شهادتهم في المحكمة الشرعية، ولم توظفهم في وظائف حكومية رفيعة⁽⁸⁾ وحددت مدة زيارتهم للقدس بشهر واحد بعد أن كانت ثلاثة أشهر، بهدف منع الهجرة اليهودية إليها أو الحد منها، وتم توقيع اتفاقيات مع السلطات المحلية بخصوص بيع

¹ س ش 213، ح 1، 25 - ربيع الأول 1133هـ/24- كانون الثاني-1721م، 10.

² س ش 207، ح 1، 5- رجب-1123 هـ/ 20 آب-1720م، 78، حيث سمح وكيل رهبان نصارى الإفرنج في دير مار يعقوب للمتجرمان منصور بأن يبناوا ساحة حاكورتهم الجارية في تصرفهم والواقعة بداخل ديرهم، وتملك طاحونة وفرن وإسطنبول خاص بهم، س ش 218، ح 1، غرة ذي القعدة - 1135 هـ/2- آب-1723م، 204.

³ س ش 208، ح 1، 27 - شوال-1125 هـ/16- تشرين الثاني - 1713م، 102.

⁴ س ش 208، ح 1، 27 - شوال-1125 هـ/16- تشرين الثاني - 1713م، 102.

⁵ س ش 214، ح 1، 10- ذو الحجة - 1132 هـ/12- تشرين الأول-1720م، 205.

⁶ س ش 203، ح 3، أواخر شعبان - 1118 هـ/5- كانون الأول-1706م، 246.

⁷ مناع، عادل، المنتخب المقدسية، 5/34-35.

⁸ بكر، عبد الوهاب، العلاقات الاجتماعية، 151-152.

العقارات وشرائها من قبل اليهود وتملك عائلاتها مستقبلاً. وبدل هذا على مدى الحذر المتخذ تجاه اليهود وتملكهم واستقرارهم في القدس بحجج دينية⁽¹⁾.

وحددت الدولة العثمانية عدد اليهود المسموح لهم بالسكن في القدس ، وتولى أمورهم الجاهل باشي في الأستانة الذي يمثل جميع اليهود في جميع ولايات الدولة العثمانية أمام الدولة ، وتقع عليه مسؤولية تحديد الضرائب الخاصة باليهود ، وحدد لهم اختيار الرؤساء المحليين الذين ينتخبون من قبل ممثلي الملة المحمية بتقييد فرمان سلطاني من الدولة ، ولهم مكانهم في الهيئة الدينية الرسمية للدولة⁽²⁾.

كما اتسمت العلاقة بين النصارى واليهود في مدينة القدس بشكل عام بالهدوء والمعاملة الحسنة، وقد أشارت سجلات محكمة القدس الشريف في كثير من القضايا والدعاوى إلى هذه العلاقات الحسنة⁽³⁾. وعاش اليهود والنصارى فيها جنباً إلى جنب ، كذلك كانوا يشتركون في اتخاذ القرارات الخاصة بأهل الذمة من ممنوعات ومسموحات وضرائب ورسوم رغم الاختلاف في مقدار ذلك ، وفي مدى التزام الطوائف بتنفيذها⁽⁴⁾، كذلك اشترك اليهود والنصارى في الوظائف في القدس ، وعملوا فيها فيها سوياً⁽⁵⁾ بحيث أجمعوا على تقديم شكوى إلى السلطان العثماني ، أحمد الثالث ، سنة 1706م ، حول طلب موظفي السلطة العثمانية المحمية منهم تكاليف زائدة في القدس، وفي ضوء ذلك، أمر السلطان بعدم تكليف أهل الذمة بما لا يطيقون، وعدم مطالبتهم بشيء غير قانوني، ومن يخالف ذلك يعرض نفسه للعقوبة⁽⁶⁾.

توزيع سكان المدينة في أماكن مختلفة وحارت متعددة على النواحي التالية :

أولاً: المسيحيون

¹ الأشناوي ، عبد العزيز ، الدولة العثمانية دولة مقترى عليها ، 238/2 ، غير أنه سمح لليهود بالاستئجار من المسلمين لقضاء أمورهم وسكنهم مثال ذلك ما ذكرته سجلات محكمة القدس الشرعية : "استأجر ياسف ولد سمون اليهودي من محمد بن مصطفى الدهشقي... جميع الحصص وقدرها ستة قراريط من الدارين الكبيرة والصغيرة..." ، س ش 215 ، ح 4 ، 23 - جمادى الآخرة- 1133 هـ / 19 - نيسان - 1721 م ، 30 .

² النعيمي ، أحمد ، اليهود والدولة العثمانية ، 38-39 .

³ س ش 212 ، ح 3 ، غرة ربيع الأول - 1129 هـ / 13 - شباط - 1713 م ، 10 .

⁴ س ش 211 ، ح 1 ، 27 - رمضان - 1129 هـ / 3 - أيلول - 1717 م ، 143 .

⁵ س ش 215 ، ح 3 ، غرة ذي الحجة - 1131 هـ / 15 - تشرين الأول - 1719 ، 5 .

⁶ س ش 209 ، ح 2 ، 25 جمادى الأولى- 1126 هـ / 8 - حزيران - 1714 م ، 86 .

سكن المسيحيون المدينة ، وتركزوا في الجهة الشمالية الغربية منها (1) حيث حارة النصارى (2) والحدادين (3)، وحي الأرمن (4)، ومحلة السريان (5) ، والزراعة (6)، فضلاً عن محاتي الشرف (7) والريشة (8)، وقد سكنوها مع المسلمين واليهود، وحول كنيسة القيامة، وفي الجزء الجنوبي الغربي من المدينة (9)، وهم ينقسمون إلى الأقسام التالية :

الروم الأرثوذكس :

شكل الروم الأرثوذكس غالبية المسيحيين في القدس (10)، وكان معظمهم قد قدم من اليونان (11)، فقد ذكرت سجلات محكمة القدس الشرعية اسم فرنسيس (12) واسم ميناس اليونانيين (13).

عُين لهم مترجم (14) عرف باسم المعلم (15) وعرف . أيضاً . باسم المترجمان ، وكانت وظيفته ترجمة قضاياهم التي يعرضها رهبانهم على القاضي الشرعي، وقد تولى منصور وظيفة ترجمان النصارى طيلة

¹ العارف ، عارف المفصل ، 51.

² س ش 208، ح2، 29- ربيع الثاني - 1125 هـ / 24- آيار- 1713 م ، 13؛ س ش 208، ح 3، 19- جمادى الأولى - 1125 هـ / 13- حزيران - 1713 م ، 10 .

³ س ش 217، ح3، 20- ذو القعدة - 1133 هـ / 12- أيلول- 1721 م ، 36، القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 185.

⁴ س ش 209 ، ح1، أواخر صفر- 1126 هـ / 16- آذار- 1714 م ، 35؛ ولهم محلة عرفت باسمهم محلة الأرمن ، وهي تقع في الجنوب الغربي من المدينة ، عرفت سابقاً بصهيون الجوانية ، القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 185..

⁵ س ش 201، ح1، أواسط جمادى الآخرة- 1113 هـ / 17- تشرين الأول - 1701 م ، 87 ؛ محلة السريان: تقع بين باب الخليل وحارة الشرف ؛ القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 185.

⁶ س ش 203، ح 2، 16- جمادى الأولى - 1117 هـ / 4- أيلول- 1705 م، 76.

⁷ محلة الشرف: تقع غرب محلة المقاربة ، وتعرف أحياناً بحارة أولاد العم الذين يسكنون في الجهة الشمالية منها ، وتضم عدة حارات منها : حارة الجيادرة ، وحارة الفستقه ، اليعقوب ، محمد ، ناحية القدس ، 435/2.

⁸ س ش 208 ، ح1، 27- ربيع الثاني- 1125 هـ / 22- آيار- 1713 م ، 2.

⁹ س ش 206 ، ح1، 10- شعبان- 1121 هـ / 14- تشرين الأول- 1709 م ، 23 ؛ محاسنة ، محمد ، وآخرون ، تاريخ مدينة القدس ، 210 ، محلة الريشة : تقع في الجزء الجنوبي الغربي من سور الحرم ، وتضم حارة صهيون الجوانية وحارة

الضوئية ، اليعقوب ، محمد ، ناحية القدس ، 434/2.

¹⁰ القضاة ، أحمد . نصارى القدس ، 86؛ غازي ، خالد ، القدس سيرة مدينة ، 97.

¹¹ المدني ، زياد ، مدينة القدس وجوارها ، 221.

¹² نفسه ، 223.

¹³ س ش 203، ح2، 10- ربيع الأول- 1117 هـ / 31- تموز - 1705 م ، 31.

¹⁴ س ش 203، ح3، أواخر محرم- 1118 هـ / 12- آيار- 1706 م ، 161.

¹⁵ س ش 203، ح 1، 7- ذو الحجة - 1117 هـ / 22- آذار- 1706 م ، 187؛ س ش 209 ، ح 4، 7- صفر- 1126 هـ / 22- شباط - 1714 م ، 18.

حقبة الدراسة (1)، ومثاهم في المحكمة الشرعية ، وتولى قضاياهم وكيل سمي وكيل رهبان الروم (2).
(2).

لم يكن الروم على وفاق دائم مع غيرهم من الطوائف المسيحية ، ولا سيما الأرمن ، ويتضح ذلك من خلال الدعاوى المرفوعة إلى المحكمة الشرعية ضدهم باستمرار (3)، وقد انشقوا عن طائفة الكاثوليك عام 1724م (4).

الروم الكاثوليك:

أشارت سجلات محكمة القدس الشرعية إلى طائفة الكاثوليك في الأغاب باسم الإفرنج ، لأن معظمهم قدموا من إسبانيا وإيطاليا وألمانيا ، وكان منهم عرب مهاجرون من بلاد الشام (5)، منهم : ميخائيل ولد الخوري حسن النصراني (6)، وخليل بشارة النصراني، وعازر ولد ميخائيل النصراني (7)، ولهم وكيل يعينه بطريق الكاثوليك في روما (8) ليمثل طائفتهم أمام المحكمة الشرعية في مختلف القضايا (9).

وبشكل الفرنسييسكان نسبة كبيرة من كاثوليك القدس ، وهم المجموعة التي شكلها القديس فرنسيس في روما في القرن الثالث عشر الميلادي ، ثم أرسلها إلى القدس لحراسة الأماكن المقدسة (10)، وانحصرت مهمتهم في القرن السابع والثامن عشر الميلاديين في رعاية الحجاج النصارى القادمين إلى القدس ، وتقديم المساعدات لهم ، وهذا ما يفسر سبب الرعاية الفرنسية لهم (11).

الأرمن :

¹ س ش 214، ح1، 3- ذوالحجة -1132هـ / 5- تشرين الأول- 1720م ، 203.
² س ش 214، ح1، 10- ذوالحجة -1132هـ / 12- تشرين الأول – 1720م ، 205.
³ س ش 203، ح1، أوائل جمادى الآخرة- 1118هـ / 11- أيلول- 1706 193.
⁴ القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 95.
⁵ نفسه ، 97.
⁶ س ش 202، ح1، 12- شعبان- 1116هـ / 10- كانون الأول – 1704م ، 405؛ س ش 203، ح2، 14- جمادى الآخرة – 1117هـ / 2- تشرين الأول- 1705م ، 99.
⁷ س ش 202، ح1، 12- شعبان- 1116هـ / 10- كانون الأول- 1704م ، 405.
⁸ القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 96-98. المدني ، زياد ، مدينة القدس وجوارها ، 222.
⁹ س ش 203، ح1، 7- ذوالحجة -1117هـ / 22- آذار- 1706م، 187.
¹⁰ المدني ، زياد ، مدينة القدس وجوارها ، 223.
¹¹ العسلي ، كامل ، القدس في التاريخ ، 257.

أخذوا يستقرون في القدس على شكل حجاج منذ القرن الرابع الميلادي⁽¹⁾ قادمين من ولايات الأناضول المختلفة ومن حاب⁽²⁾، وقد أقاموا في الجزء الجنوبي الغربي من المدينة حيث يقع جبل صهيون⁽³⁾، وسميت المنطقة التي سكنوها بمحلة الأرمن، ويتبع لهم دير مار يعقوب⁽⁴⁾.

وهم يعتبرون من أغنى الطوائف المسيحية بسبب اشتغالهم بالتجارة، وقد انعكس ذلك على أبنيتهم التي شيدها كالأديرة والبيوت التي تميزت بالجمال⁽⁵⁾.

تولى ترجمة قضاياهم في محكمة القدس الشريف ترجمان خاص بهم⁽⁶⁾، ولهم وكلاء كالرهبان خبار بن وكيل بطريرق رهبان الأرمن، وميناس الأرمني⁽⁷⁾، وبعد البابا أميناس الورسي بطريرق رهبان نصارى الأرمن في القدس⁽⁸⁾

كان الأرمن المقيمون في القدس بدير مار يعقوب يتبعون طائفتهم المقيمين في سكة يافا⁽⁹⁾، وهي المسؤولة عنهم وعن شؤونهم في المدينة، وتتم المراسلات بينهم عن طريق المراسلات الشريفة مع جوقدار⁽¹⁰⁾ (النائب والأمين على سكة يافا⁽¹¹⁾).

¹ محمد ، شفيق ، تاريخ القدس ، 70.

² القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 100، يعقوب، محمد، ناحية القدس ، 467/2.

³ القضاة ، أحمد ، نصارى القدس، 101؛ جبل صهيون: وهو تلة مرتفعة عن هضبة مدينة القدس القديمة ، ويقع في الناحية الجنوبية الغربية منها ، ويفصل بينهما واد قديم يسمى وادي سلوان ؛ عمرو ، يونس ، مدينة القدس ، 19.

⁴ دير مار يعقوب: ويعرف - أيضًا - باسم دير قطين ، وهو يقع بمحلة الأرمن ، وكانت الدولة العثمانية قد اعترفت بالأرمن سنة 866هـ/1461م ، القضاة ، نصارى القدس، 99، 383، السوارية ، نوفان ، سكان مدينة القدس ، م 5/1ع/15، هامش رقم 31.

⁵ القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 102.

⁶ س ش 214، ح 1، 10- ذو الحجة - 1132 هـ ، 12/205 - تشرين الأول - 1720م ؛ س ش 206 ، ح 1، 18- رمضان - 1122 هـ/ 10- تشرين الثاني - 1710م ، 225.

⁷ س ش 203، ح 3، أواخر محرم- 1118 هـ/ 11- أيار- 1706م ، 161.

⁸ س ش 201، ح 1، 6- شعبان- 1114 هـ/ 25- كانون الأول - 1702م ، 374.

⁹ سكة يافا: هو الطريق الموصل من القدس إلى يافا والذي يعد من أبرز المرافق البحرية في السواحل الجنوبية لهلال الشام ومنفذًا بحريًا لمصرفية القدس، قطناني، عيبر، التاريخ الإداري والاقتصادي في قضاء يافا، 103.

¹⁰ الجوقدار: هو صاحب الجوخ ، وهو موظف غير عسكري ، ينظر في أمور ملابس السلطان ، وهو ثالث أهم شخصية في القصر السلطاني ، ووظيفته السير على فرس خلف السلطان حاملاً لباسه الواقى من المطر. صابان ، سهيل ، المعجم الموسوعي ، 88.

¹¹ س ش 220، ح 1، 15- جمادى الآخرة- 1137 هـ/ 30- كانون الثاني - 1725م ، 47، ساءت ظروف الأرمن الاجتماعية في مطلع القرن الثامن عشر، أي خلال حقبة الدراسة ، وذلك بسبب الديون المتراكمة عليهم للمسلمين خاصة وضرائب

الأقباط (1):

قدم الأقباط من مصر والحبشة للاشتراك في الاحتفال الذي أقيم بمناسبة تدشين كنيسة القيامة (2)، وبقي قسم منهم في القدس، واستقر بعضهم في دير السلطان (3)، وبقي بعضهم الآخر في الكنيسة، وعاشوا في حارة النصارى (4). وقد شكلوا طبقة فقيرة (5) رغم امتلاكهم. في أوائل العهد العثماني. مجموعة من الأوقاف الموقوفة على كنائس وأديرة وأشخاص في المدينة، وعندما قل عددهم. في أوائل القرن الثامن عشر الميلادي. استعانوا ببعض كبار الموظفين السريان في القدس لرعاية شؤونهم وأوقافهم. وكان. من ضمن المتولين على أوقاف القبط. المعلم سليمان ولد المعلم المتولي والمتكلم على وقف نصارى القبط بالقدس الشريف (6)، وداويد (داود) ولد ياسين القبطي (7).

الأحباش:

السلطات العثمانية المحلية. س ش 207، ح 3، أواخر رجب - 1123هـ / 12- أيلول - 1711م ، 93. نذكر توضيحًا لذلك من خلال سجلات محكمة القدس الشرعية كما يلي: "اقتراض رهبان نصارى الأرمن من محافظ القدس، محمد باشا المعروف شهوارزاده، مقدار الاقتراض 1500 غرش أسديه، س ش 209، ح 2، غرة ربيع الثاني - 1126هـ / 17- آذار - 1714م 62.

¹ س ش 211، ح 3، أواسط جمادى الآخرة - 1129هـ. / 26- أيار - 1717م 45؛ الإمام، رشاد، مدينة القدس في العصر الوسيط، 179

² السوارية، سليم، الحياة الاجتماعية، 155؛ الإمام، رشاد، مدينة القدس، 177؛ السوارية، نوفان، سكان مدينة القدس، م 5/ع 1، 14، هامش رقم 28.

³ العارف، عارف، المفصل، 534؛ دير السلطان: يقع في الجهة الجنوبية الشرقية من كنيسة القيامة، وقد سمي بذلك نسبة إلى السلطان صلاح الدين الأيوبي الذي أعاده للأقباط بعد أن أغتصبه اللاتين زمن الصليبيين، يعقوب، محمد، ناحية القدس، 467/2، القضاة، أحمد، نصارى القدس، 384.

⁴ القضاة، أحمد، نصارى القدس، 115؛ الخطيب، وليد، ديمغرافية القدس، 81؛

⁵ س ش 208، ح 2، 29- ربيع الثاني - 1125م، 1125هـ / 24- أيار - 1713م، 13

⁶ س ش 214، ح 1، 10- ذو الحجة - 1132هـ / 13- تشرين الأول - 1720م، 203

⁷ س ش 214، ح 1، 3- ذو الحجة - 1132هـ / 5- تشرين الأول - 1720م، 204. من أملاك الأقباط في القدس: دير السلطان، وهو ملاصق لكنيسة القيامة من الناحية الشرقية. العارف، عارف، المفصل، 535؛ القضاة أحمد، نصارى القدس، 384؛ يعقوب، محمد، ناحية القدس، 467. دير مار أنطونيوس: يعرف بالدير الكبير، وهو ملاصق لكنيسة القيامة من الناحية الشمالية الشرقية. دير مار جرجس: يقع في حارة الموارنة على مقربة من باب الخليل. خان القبط: يقع في حارة النصارى بين باب الخليل وكنيسة القيامة، العارف، عارف، المفصل، 535.

تواجد الأحباش في القدس منذ منتصف القرن الرابع الميلادي ، حيث حضروا تدهشين كنيسة القيامة ⁽¹⁾ وهم يعتبرون من أتباع الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية ، وقد اتبعوا البطريركية القبطية ⁽²⁾، ووجدت علاقات تربطهم بالأقباط ، حيث استضاف الأقباط بعض الأحباش في ديرهم ، دير السلطان، وامتلكوا في مدينة القدس كثيرًا من الأماكن الدينية ، غير أنهم فقدوا جزءًا كبيرًا منها بسبب تعدي الأرمن عليها لقلّة عددهم وخضوعهم لطوائف عديدة كالروم الأرثوذكس ، والأرمن ، والأقباط ⁽³⁾.

الموارنة ⁽⁴⁾ :

لا يُعرف متى قدموا إلى القدس، وكانوا قد جاءوا إليها حجاجًا أو زوّارًا أو تجارًا ، وكانوا يمكنون فيها مدة محدودة ، ثم يعودون إلى بلادهم ، وقد بقي بعضهم في القدس واستقروا فيها ، وسكنوا في حارة خاصة بهم عرفت بحارة الموارنة ⁽⁵⁾، ومنهم : نيوس ولد القسيس توما الماروني، والمعالم إلياس ولد منصور الماروني ⁽⁶⁾. لا يوجد لهم أملاك في القدس، ويذكر أنه كان لهم كنيسة خاصة بهم تسمى مار جريس ، إلا أنهم فقدوها في القرن السادس عشر الميلادي ⁽⁷⁾.

السُريان :

جاء السريان إلى القدس مع الحملات الصليبية ، واستقروا فيها بأعداد قليلة حتى بعد تحريرها على يد صلاح الدين الأيوبي ⁽⁸⁾ ، وكانوا من أتباع الكنيسة الأرثوذكسية ، وعاشوا بمحلة عرفت باسمهم ⁽¹⁾ (حارة السريان) ⁽²⁾.

¹ القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 116؛ العارف ، عارف ، المفصل ، 534.

² القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 116.

³ نفسه ، 117-118.

⁴ ينتسب الموارنة إلى القديس مارمارون المولود سنة 410 م ، وهو قديس عاش في لبنان في القرن الرابع الميلادي. العارف عارف ، المفصل ، 536؛ محمد ، شفيق ، تاريخ القدس ، 75. وينكر نوفان السوارية أنه عاش في منطقة أقاميا في سوريا وأسس أتباعه رهبانية ودييرًا على ضفاف نهر العاصي تخليدًا لذكراه ، فأصبحت نواة الكنيسة المارونية. السوارية ، نوفان سكان مدينة القدس ، 17 ، هامش رقم 39 ، م 5/ع1: القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 130-132.

⁵ س ش 205، ح2، 9- صفر- 1120 هـ / 30- نيسان - 1708 م ، 71؛ حارة الموارنة: تقع في محلة النصارى ؛ القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 185.

⁶ س ش 220، ح1، 6- ذوالحجة - 1137 هـ / 15- آب - 1725 م ، 137.

⁷ القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 382.

⁸ العارف، عارف، المفصل ، 535.

انقسم السريان في سنة 1662م إلى أرثوذكس وكاثوليك⁽³⁾ ، ولهم دير واحد يعرف بدير السريان أو (مار مرقص) ، وهو يقع في حارة الجواعنة بين حارة الأزمن وحارة اليهود⁽⁴⁾، وكان من بين السريان في القدس إبراهيم ولد عبد الأحد النصراني السرياني⁽⁵⁾.

اليهود :

جاء اليهود إلى القدس الشريف عندما سقطت غرناطة ، آخر معاقل المسلمين في الأندلس في أيدي الإسبان سنة 1492م ، حيث لجأوا إلى بعض ولايات الدولة العثمانية . كالقدس . هرباً من الاضطهاد الذي مارسه ضدهم الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا⁽⁶⁾، وهرباً من ظلم محاكم التفتيش التي أقامها ملكا إسبانيا فرديناند وزوجه إيزابيلا⁽⁷⁾، وسكنوا في جبل صهيون⁽⁸⁾ في المحلة التي عرفت باسمهم فيما بعد (محلة اليهود)⁽⁹⁾. وسكنوا كذلك في محلة الريشة⁽¹⁰⁾، ومحلة المسلخ⁽¹¹⁾، ومحلة الشرف⁽¹²⁾.

وقد شهد مطلع القرن الثامن عشر تزايداً سريعاً لليهود في القدس بسبب زيادة الهجرة اليهودية إليها خاصة من دول أوروبا لدرجة أنهم قاموا برشوة الياشا، وحصلوا على تصريح لبناء معبد جديد

¹ السوارية ، نوفان ، السكان مدينة القدس ، م 5، ع 13/1 ، هامش 22.

² س ش 203، ح 1، أواخر جمادى الآخرة – 1117هـ / 16- تشرين الأول-1705م ، 99.

³ القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 119؛ السوارية ، سليم ، الحياة الاجتماعية ، 100.

⁴ س ش 203، ح 3، أواخر ربيع الثاني-1117هـ / 18- آب-1705م ، 74؛ القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 381.

⁵ س ش 201، ح 2، أواسط جمادى الآخرة-1113هـ / 16- تشرين الثاني – 1701م ، 87.

⁶ النعيمي ، أحمد ، اليهود والدولة العثمانية ، 22؛ اليعقوب ، محمد ، ناحية القدس ، 40/1.

⁷ النعيمي ، أحمد ، اليهود والدولة العثمانية ، 22؛ محلة اليهود: تقع إلى الغرب من حارة الشرف بينها وبين حارة الريشة وكانت تعرف أحياناً بالمحلة الوسطى ، وتضم حارة اليهود القرائين ، تقع في جنوب حارة المسلخ ، اليعقوب ، محمد ، ناحية القدس ، 436/2-437.

⁸ س ش 218، ح 2، 10- شوال-1134هـ / 24- حزيران-1724م ، 6؛ س ش 218، ح 2، 20- شعبان-1135هـ / 25- أيار-1723م ، 180.

⁹ س ش 206، ح 5، أواخر شعبان-1121هـ / 2- تشرين الثاني – 1709م ، 25؛ س ش 206، ح 1، 14- رجب-1121هـ / 18- أيلول - 1709م س ش 213، ح 3، أواخر ربيع الأول – 1131هـ / 21- أذار- 1719م ، 135.

¹⁰ س ش 208، ح 3، 8- رمضان-1125/ 28 أيلول – 1713م ، 76.

¹¹ س ش 214، ح 3، أواسط – محرم-1132هـ / 27- تشرين الثاني -1719م ، 55؛ الكيلاني ، شمس الدين ، الطريق إلى القدس ، 342؛ محاسنة ، محمد ، وآخرون ، تاريخ مدينة القدس ، 210.

¹² س ش 203، ح 2، 10- ذو القعدة – 1118هـ / 13- شباط-1707م 228.

ومدرسة دينية وأربعين منزلاً لفقرائهم جنوبي القدس^(١)، وينقسم اليهود الذين جاءوا إليها من أوروبا إلى قسمين :

السفارديم : وهم اليهود الذين هاجروا إلى القدس من إسبانيا إثر سقوط الأندلس ، وقد شكلوا أغلبية اليهود فيها ، وهم يتكلمون لغة هي مزيج من الإسبانية والعبرية^(٢).

الأشكنازيم : قدم هؤلاء اليهود إلى القدس عام 1700م^(٣) من شرقي أوروبا ووسطها، أي من ألمانيا ورومانيا ، وذلك لدوافع دينية ، وقد ذكرتهم سجلات محكمة القدس الشرعية باسم السكناج^(٤)، وهؤلاء لم يكن مرغوبًا فيهم من قبل اليهود السفارديم ، فلم ينسجموا معهم بأداء الصلاة في كنسهم ، أو دفن موتاهم في مقبرتهم ، ما دفعهم إلى الهجرة باتجاه صهفد والجليل^(٥).

كان لليهود شيخ يتولى أمورهم في المدينة ، ويتكلم باسمهم ، ويساوي في الحقوق بينهم جميعًا^(٦)، وكان يعين من قبل قاضي القدس الشريف^(٧)، وقد تسلم مشيختهم موخاس ولد صمويل اليهودي اليهودي ولد إبراهيم^(٨) وسمي أيضًا باسم برناس طائفة اليهود ، "فقد تولى البرناس صمويل ولد ياسف اليهودي"^(٩).

¹ أرمسترونغ ، كارين ، القدس ، 553.

² المدني ، زياد ، مدينة القدس وجوارها ، 228.

³ نفسه ، 229.

⁴ س ش 216، ح 2، أواسط رجب - 1133هـ/12 - أيار- 1721م ، 9: س ش 208، ح 3، 12- شوال- 1125 هـ، 1- تشرين الثاني - 1713م 84.

⁵ المدني ، زياد ، مدينة القدس وجوارها ، 229.

⁶ س ش 213، ح 2، أواسط ربيع الثاني- 1131 هـ /7- آذار- 1719م ، 119.

⁷ نفسه، 119.

⁸ س ش 205، ح 2، 8- صفر- 1120هـ ، 58: س ش 217، ح 5، 5- رجب - 1134هـ / 21- نيسان - 1722م ، 339 كان يتم تعيين أشخاص من غير طائفة اليهود ليتولوا أمورهم وذلك بناءً على طلب منهم ، من ذلك ما ذكرته سجلات محكمة القدس الشرعية : "حضر لمفخر المدرسين الكرام محمد أمين أفندي ... ياقوت ولد اليهودي وسليمان وصمويل وهم طائفة اليهود القاطنين بالقدس الشريف ... يريدون تنصيب شيخ ومتكلم عليهم لعدم وجود متكلم عليهم ، وطبلوا من مولانا الحاكم الشرعي أن ينصب عليهم شيخًا ومتكلمًا ، فعين محمد آغا الجلبي ليساوي بينهم حسب العادة القديمة" ، س ش 213، ح 2، أواسط ربيع الثاني - 1131 هـ /7- آذار- 1719م ، 119.

⁹ س ش 217، ح 2، 10- ذو القعدة ، 1133 هـ /2- أيلول- 1721م ، 28؛ س ش 205 ، ح 1، 12- صفر- 1120م/3- أيار- 1708م 62.

شكل اليهود إحدى الفئات الفقيرة في المدينة⁽¹⁾ لاعتمادهم على الصدقات التي يحصلون عليها من الزوار ومن سائر اليهود في أنحاء العالم⁽²⁾، فكان حاخامهم أبراهام ولد إيساف يقوم بجمع هذه التبرعات والصدقات لهم⁽³⁾، ويدير أوقافهم في محلهم⁽⁴⁾.

حاول اليهود منذ وجودهم في القدس . الدخول إلى المسجد الأقصى والتعبد فيه ، حيث قاموا بتقديم الرشاوى مقابل السماح لهم بذلك ، فاما علمت الدولة العثمانية ، أصدر الصدر الأعظم قراراً على شكل أمر سلطاني أرسل مع خادمه إلى محافظ القدس علي باشا ، وحفظ في سجل محكمة القدس الشرعية وكان يقضي بعدم السماح لليهود بدخول المسجد الأقصى ومرقد النبي صمويل عليه السلام⁽⁵⁾، ما يدل على تنبّه الدولة العثمانية لأخطارهم منذ بداية وجودهم في فلسطين ، وعلى اهتمامها بالمسجد الأقصى.

العلاقات بين طوائف النصارى :

كانت العلاقات بين طوائف النصارى حسنة، وقد تبادلت المعاملات في حياتها العامة بشكل طبيعي وجرى اتفاق بينها على دفع العوائد المعتادة على ثلاث حصص : حصة على الأقباط والروم

¹ وقد كانت الديون . أيضًا . دليلاً واضحاً على مدى حالة الفقر التي يعيشونها ، فقد تراكت عليهم مبالغ كبيرة للمسلمين وغيرهم كانوا قد اقترضوها لسد حاجاتهم ، وكان يطول أمد سدادهم لها ، فقد ترتب لأبي بكر على المعلم ياسف مبلغ قدره 132 غرشاً. س ش 205 ، ح 2 ، 12- صفر- 1120 هـ / 3- أيار- 1708 م ، 62. وترتب على برناس اليهود وعلى جهة أوقافهم دين قدره 1000 غرش عديدة ، س ش 207 ، ح 1 ، 18 - صفر- 1124 هـ / 26- آذار- 1712 م ، 103. وكفل المسلمون كثيراً من ديون اليهود لحين سدادها. س ش 212 ، ح 3 ، غرة ربيع الأول- 1129 هـ / 13- شباط - 1717 م ، 10. وهناك بعض الحجج التي ذكرت أن النصارى استدانوا من طائفة اليهود لدير مار يعقوب ولكل رهبان نصارى طائفة الأرمن مبلغاً قدره 120 ذهباً؛ س ش 205 ، ح 2 ، 12- صفر- 1120 هـ / 3- أيار- 1708 م ، 62؛ س ش 211 ، ح 1 ، 27 - شعبان - 1129 هـ / 5- آب - 1717 م ، 143.

² س ش 220 ، ح 2 ، 10- رجب - 1137 هـ / 25- آذار- 1725 م ، 62 ؛ س ش 220 ، ح 2 ، غرة شعبان - 1137 هـ / 14- نيسان - 1725 م ، 74 .

³ س ش 209 ، ح 1 ، غرة ربيع الأول - 1127 هـ / 7- آذار - 1715 م ، 342 ؛ س ش 211 ، ح 3 ، 12- ربيع الثاني - 1129 / 26- آذار- 1717 م 54 ؛ س ش 208 ، ح 3 ، 12- شوال - 1125 هـ / 1- تشرين الثاني- 1713 م ، 84 .

⁴ س ش 216 ، ح 1 ، أواسط رجب - 1133 هـ / 12- أيار- 1721 م ، 11 ، س ش 206 ، ح 5 ، 20- ربيع الثاني- 1122 هـ / 17- تموز- 1710 م 206. لقد كان لليهود مقبرتان مستأجرتان من الأوقاف الإسلامية وهما : المقبرة القديمة التي تقع في وقف ولي الله تعالى ، الشيخ شهاب الدين أحمد الثوري ، الواقع في وادي الشقف في حي الثوري قرب دير أبي ثور . العارف عارف المفصل ، 544 ، والمقبرة الأخرى في منطقة باب راس العامود جنوب شرقي المدينة بالقرب من قرية سلوان ، س ش 209 ، ح 1 ، أواسط رجب- 1127 هـ / 16- تموز- 1715 م ، 417.

⁵ س ش 206 ، ح 1 ، وأواخر شعبان - 1121 هـ / 2- تشرين الثاني- 1709 م ، 18 .

وأتباعهم، وحصّة على الأرمن وأتباعهم من السريان، ويدفع الكاثوليك الحصّة الثالثة⁽¹⁾، غير أنّ خلافًا بينهم وقع على السيطرة على الأماكن الدينية المقدسة، ما دفع قاضي القدس إلى إصدار الأوامر بمنع تعرض نصارى الأرمن لنصارى الروم والكاثوليك بموجب فرمان سلطاني موجود بحوزة الأرمن ، وساهم هذا في تقرير العلاقة بينهم ، وحفظ لهم عدم تعرض طرف للطرف الآخر⁽²⁾.

تنافست جميع الطوائف النصرانية في توسيع حقوقها في ميادين العبادة والطقوس والضرائب عن طريق الرشاوى والأموال التي كان يدفعها رؤسائهم للولاة العثمانيين من جهة ، وموقف الدولة العثمانية المتناقض من جهة أخرى ، حيث أصدرت فرمانًا لطائفة معينة تتراجع فيه عن شيء لمصلحة طائفة أخرى ، وكان هذا سبب تدخل الدول الأجنبية في حل هذه الخلافات، ما حال دون اتخاذ الدولة إجراءً حاسمًا لحلها⁽³⁾.

ارتبط نصارى القدس بنصارى بيت لحم بإرسال العادة المعتادة لهم ، ومقدارها خمس عشرة قطعة مصيرية من الإطعامية كل سنة ، وهذه الإطعامية اختلفت من شخص إلى آخر كل حسب مقدرته⁽⁴⁾ ، وكان نصارى القدس على علاقة دائمة بنصارى إسطنبول الذين يقومون بزيارة القدس وبندل الأموال والهدايا لهم⁽⁵⁾ .

الأوضاع الاقتصادية :

سمحت الدولة العثمانية لأهل الذمة من النصارى في امتلاك العقارات التجارية والزراعية المختلفة من أراضي ملساء أو حواكير وغيرها كما سمحت لهم المشاركة في عقود الإجارة بمختلف أنواعها الإجارة الطويلة والمتوسطة والقصيرة من أجل تحسين أوضاعهم الاقتصادية ، لكن بالنسبة لليهود فقد كانت

¹ س ش 211 ، ح 3 ، أواسط جمادى الآخرة - 1129 هـ / 27- نيسان - 1717 م ، 45 ؛ س ش 202 ، ح 1.8- رمضان - 1115 هـ ، 160 ؛ س ش 210 ، ح 2 ، 20- محرم- 1129 هـ / 3- كانون الثاني- 1717 م ، 185 .

² س ش 203 ، ح 3 ، أواسط محرم- 1118 هـ / 12- آيار- 1706 م ، 161 .

³ القضاة ، أحمد ، نصارى القدس ، 49 .

⁴ وحسب الطوائف الموجودة فيها ، الطائفة الخمينية تحصل على ست قطع وثلاثة أرباع قطعة مصيرية في كل عيد. س ش 220 ، ح 1 ، أواسط صفر- 1137 هـ / 16- تشرين الثاني - 1724 م ، 3 ، وطائفة الحسينيات وطائفة المسنيات ، س ش 220 ، ح 1 ، 24 - جمادى الآخرة - 1137 هـ / 9- آذار- 1725 م ، 49 . كانت هذه الطوائف تتنازل عن هذه الإطعامية ، حيث أخبر ترجمان النصارى الإفرنج منصور القاضي في القدس بأن نصارى الإفرنج في بيت لحم وخاصة طائفة الحسينيات الموجودة في مفتاح المهدي محل مولد سيدنا عيسى عليه السلام ، ومعه تمسكًا يدل على أنهم نزلوا عما كانوا يأخذونه من رهبان الإفرنج في القدس ، وتعوض الفارغون مبلغًا قدره ستة وتسعين غرشًا عددًا لقاء فراغهم ، س ش 218 ، ح 2 ، 1136 هـ 474 .

⁵ س ش 206 ، ح 1 ، 18- رمضان - 1122 هـ / 10- تشرين الثاني- 1710 م ، 225 .

جدول رقم (1) عقود البيع والشراء للنصارى

المعلم شاهين ولد القسيس عيسى	الحاج عرفات بن عمران من أهالي قرية لفتا ظاهر القدس	أرض غراس	أرض الصرارة	6 ط	70 غ.ع	س ش 206 ، ح أواسط رجب - 1121 هـ / 19-أيلول - 1709 م 8.
الجرمة غانمة بنت غنيم النصراني الجبالي	كنعان بن حمدان	أرض غراس زيتون وثين	أرض الصرارة	12 ط	100 غ.ع	س ش 206 ، ح5، 25- رجب- 1122 هـ / 18- أيلول – 1710 م ، 159.
ساري ترجمان رهبان الروم	عبد القادر بن محمد الوفاء	غراس زيتون	أرض السمار ظاهر القدس		87 غ.ع	س ش 207 ، ح2 ، 8- ربيع الأول- 1125 هـ / 3- نيسان- 1713 م ، 391.
شاهين ولد عيسى الرومي	جريس ولد خليل	كرم	أرض الصرارة ظاهر القدس الشريف		24 غ.ع	س ش 208 ، ح1 ، 27- ربيع الثاني - 1125 هـ / 22- أيار - 1713 م ، 1.
المعلم عيسى ولد سلمان حتوت	شقيقة جرادة بنت سليمان	غراس تين وزيتون وتوت وزعرور	أرض الصرارة	6 1/3 ط	65 غ.ع	س ش 209 ، ح1، 7- محرم- 1126 هـ / 22- كانون الثاني- 1714 م ، 6.
شاهين بن عيسى النصراني الرومي	الحاج موسى بن الشيخ محمد غضية	غراس	أرض الصرارة		116 غ.ع	س ش 210 ، ح1 ، 15- ربيع الثاني- 1128 هـ / 7- نيسان - 1716 م ، 17.
ياسف ولد ميخائيل النصراني	شقيقة مريم بنت ميخائيل	غراس	أرض الصرارة	1/2 قيراط	6 زولاطة	س ش 214 ، ح1 ، 18- جمادى الآخرة- 1132 هـ / 26- نيسان - 1720 م ، 101.
سليمان القسيس ولد خليل الرومي	أخوهم يوسف ولد ميخائيل	غراس	أرض الصرارة	4 4/5 ط	15 غ.ع	س ش 217 ، ح3 ، 4- جمادى الآخرة - 1134 هـ / 21- إذار- 1722 م ، 224.
عبد ولد عطا قسطة النصراني	شاهين ولد عيسى حتوت	كرم	أرض الميدان	8 ط	150 زولاطة	س ش 217 ، ح2 ، 10 ، - رجب- 1134 هـ / 25- نيسان – 1722 م ، 344.

جدول رقم (2) الحواكير

شاهين والقس عيسى النصراني	أرض البقعة	4 ط	س ش 205، ح 14، 3- شوال-1119هـ / 27- كانون الأول-1707م ، 5.
عبد الله عطا النصراني	محلة الزراعة	3 1/2 ط	س ش 206، ح 3، أواسط محرم - 1122هـ / 15- إذار-1710م ، 165.
المعلم فرنسيس ولد عيسى الترجمان الإفريقي	محلة النصارى		س ش 208، ح 3، أواسط ذي القعدة - 1125هـ / 2- كانون الأول-1713م ، .136

أما بنسبة للمعاملات الاقتصادية بين السكان فقد تميز أهل النمة بكثرة الديون التي شكلت حوالي 80% من ديون المدينة خلال فترة الدراسة وربما عائد هذا إلا عدم تملكهم أراضي زراعية ومصادر رزق يعتاشون منه أو الإسراف في المصاريف والأفناق عليها .

حيث استدانوا من المساهمين مبالغ كبيرة جداً ، وبدل هذا على سوء الأوضاع الاقتصادية النصارى واليهود بشكل خاص، وقد أفادتنا حجة شرعية أن رهبان النصارى استدانوا من أحد المسلمين 1500 غرش أسدية⁽¹⁾. ووجدت علاقات الديون بين النصارى أنفسهم ، حيث استدان نصارى الإفرنج من نصارى الأرمن ، وبالمقدار ديونهم 3172 غرشاً أسدية⁽²⁾ ، ومن أمثلة الديون في الحجج : "أقرض مصطفى بن الحاج عبد الله علي بن إبراهيم مبلغ وقدره ثلاثين غرشاً أسدية⁽³⁾ ، و"استدان رهبان نصارى الروم من محافظ القدس محمد باشا حالياً المعروف باسم شهرزاده مبلغ وقدره 1500 غرش أسدية⁽⁴⁾ ، و"ادعى محمد أغا بن حسن الوكيل الشرعي عن زوجته سمية بنت الحاج يوسف زوجة المرحوم الحاج شمس الدين سابقاً ...على الحاج محمد بن عبد الصمد ان للحاج شمس الدين المتوفي بنمة الحاج محمد مبلغ وقدره 353 غرشاً عددية بطريق القرض الشرعي ..."⁽⁵⁾.

جدول رقم (3) نموذج لعقود الديون الشرعية

المدين	الدائن	قيمة الدين	المصدر
حامدة خاتون بنت أحمد بكر الهاروش	أصلان ولد ياسف اليهودي السكناحي	830 غ.ع	س ش 202، ح 2، 10- شوال -1115هـ / 15- شباط-1704م ، 196.
أحمد الدجاني	أصلان من اليهود السكناحي	400 غ.ع	س ش 203، ح 3، 10- محرم-1119هـ / 12- نيسان-1707م ، 282.
الشيخ أحمد بن مفخر المشايخ عبد الله العلي	إبراهيم النصراني		س ش 203، ح 4، 15- محرم-1117هـ / 8- أيار-1705م ، 10.
خايل أفندي سبط ولي الله تعالى السيد أحمد الدجاني	ياقوت الأرمي الوكيل السابق لرهبان الأرمن بالقدس أونيس	220 ذهبية طراليا	س ش 203، ح 1، 11- ذو القعدة-1118هـ / 13- شباط-1707م ، 258.

¹ س ش 209، ح 2، 5- شوال-1126هـ / 13- تشرين الأول-1714م ، 164، س ش 205، ح 2، أوائل صفر-1120هـ / 25- نيسان-1708م ، 57.

² س ش 209، ح 2، غرة ذي الحجة-1126هـ / 10- شباط-1709م ، 201.

³ س ش 210، ح 4، أوائل ربيع الأول-1128هـ / 23- شباط -1716م ، 29.

⁴ س ش 209، ح 2، غرة ربيع الثاني-1126هـ / 15- نيسان-1714م ، 62 : س ش 213، ح ، أواسط ذي الحجة -1130هـ / 8- تشرين الأول -1718م ،

.78

⁵ س ش 203، ح 2، 18- جمادى الأولى -1118هـ / 27- آب-1706م ، 216.

الشيخ حسين القهباني	وكيل رهبان الإفرنج بدير العمود	7800 غ.ع	س ش 209، ح2، 25- صفر-1126هـ / 22- آذار-1713 م ، 41.
الحاج علي يشه الحسيني	موخاس ولد إيساف وشوعا ولد صه ويل برناس اليهود الإفرنج القاطنين بالقدس	1200 غ.ع	س ش 217 ، ح1 ، 12- ربيع الثاني-1134هـ / 29- كانون الثاني-1721 م ، 172.
الحاج محمد آغا بن الحاج صه الح هندية الزعيم بالقدس	موسى برناس طائفة اليهود الإفرنج القاطنين بالقدس	840 غ. زولطة	س ش 217 ، ح3 ، أواخر جمادى الآخرة - 1134هـ / 14- نيسان-1722 م ، 308.
الشيخ كمال بن الشيخ فتح الله	الحاج خليل بن الحاج شعبان الوصي على أيتام السيد بشير بن أمين الدين	170 غ. زولطة	س ش 217 ، ح3 ، 25- شعبان-1134هـ / 9- حزيران-1722 م ، 363.
فيض الله أفندي علي زاده	الحاخام ياقوت بن ياسف والحاخام بنحاس ولد صه ويل اليهودي وآخرون	1250 غ. زولطة	س ش 217 ، ح3 ، 15- رجب-1134هـ / 40- نيسان-1722 م ، 344.
بركات اليهودي	صه ويل ولد ياسف اليهودي	600 غ.ع	س ش 217 ، ح3 ، 10- ذو القعدة-1134هـ / 21- آب-1722 م ، 28.

وكذلك بالنسبة للرهن : "رهن الأرمين القانديل والأسباب في ديرهم لقاء الحصول على دين" (١). و"رهن عبد القادر شاهين ولد عيسى حتوت النصراني مبلغ وقدره 481 ريال" (٢). ومن شروط هذا الدين . في حال عدم سداه . أن تصبح هذه المرهونات ملكاً لصاحب الدين .

ونتيجة لذلك حدثت الكثير من الخلافات سواء بين أبناء الطائفة الواحدة أما بينهم وبين الطوائف الأخرى لم تخل عقود الدين من الادعاءات ومحاولات التنكر لصاحب الدين ، ومن ذلك : "ادعى موخاس ولد يافث اليهودي على حبيم ولد إيساف اليهودي ، وقال في تقرير دعواه : إن حبيم كان من

¹ س ش 209 ، ح2 ، 23- شوال- 1126هـ / 31- تشرين الأول-1714 م ، 201.

² س ش 212 ، ح2 ، أوائل رمضان- 1131هـ / 19- تموز-1719 م ، 91-92.

سنة اقترض منه مبلغًا وقدره أربعمئة غرش أسدية وطالبه بالمبلغ المذكور ... وبعد إثبات ذلك من قبل المدعي حكم القاضي له باسترداد كافة المبلغ⁽¹⁾.

و"ادعى ميخائيل ولد بشير العلاء النصراني على الشيخ بن الشيخ خليل التميمي الوصي الشرعي على نجم الدين بن بشير المقتول في الرملة مضمون الدعوى أنه دفع للسيد بشير حال حياته قبل وفاته مبلغ قدره ألف زولطة وثمناماية لطبخ الصهابون وسلمه المبلغ المذكور ودفع له 400 زولطة وبقي بئمة 1400 زولطة وذلك من طبختين وباع السيد بشرًا أيضًا عشرة أرباب بتسعين ريال وطالب بشير برد المبلغ ... وأنكر الورثة ... وبذلك طلب الحاكم الشرعي دفع المبلغ المطلوب له من تركة المقتول ..."⁽²⁾.

الأوقاف :

*- وجدت وقفية تابعة لرهبان النصارى ، ومما جاء فيها : "أوقف المعلم منصور ولد سمعان ترجمان رهبان نصارى الإفرنج ... جميع الدار وجميع الدار المعروفة بدار الأسطة الواقعة بمحلة النصارى تؤول مصالحتها إلى رهبان الإفرنج " ⁽³⁾.

الخاتمة :

*-اهتمت الدولة العثمانية بأهل الذمة منذ بداية مجيئهم لدولة العثمانية ، وأنصفتهم في كل ما يتعلق بهم في كافة ألبيتها وسناجقها ، فكانت مدينة القدس نموذجاً يحتذى به وشهدا على ذلك لما قدمته الدولة من خلال محكمة القدس الشريعة في الفصل في قضاياهم في محاكم خاصة بهم ، كما حركت الدولة العثمانية عساكرها من أجل حمايتهم ومن التعرض لهم ، وكثير ما كانت تسمح بترميم كنسهم على حساب الدولة إذا ما حدث لها تعرض من قبل المسلمين .

*-توزع أهل الذمة من نصارى ويهود في مختلف أروقة المدينة المقدسة وتركز البعض منها في حارات خاصة بهم .

*-سمحت الدولة العثمانية للنصارى بمداولة معاملات البيع والشراء في مختلف العقارات التجارية والزراعية وسمحت لهم بفتح المقاهي الخاصة بهم أيضا نغيرها أنها لم تسمح لليهود بذلك لأنها أدركت

¹ .س ش 203 ، ح3 ، 5- محرم-1118هـ /18- نيسان -1706م ، 157.

² .س ش 217 ، ح1 ، 23- ذو الحجة -1133هـ /14- تشرين الأول-1721م ، 62.

³ .س ش 209، ح1، 16- رجب -1126هـ /27- تموز -1714م ، 124.

منذ البداية نية اليهود في الوصول للقدس والحصول عليها ،غير أنهم استطاعوا ممارسة حياتهم التجارية بشكل كبير عن طريق استأجار المحلات لمدة محددة .

قائمة المصادر والمراجع :

1- المصادر غير المنشورة :

سجلات محكمة القدس الشرعية من سجل 200-220 :

سجل رقم (200)، 1111-1112هـ/1699-1700م .

سجل رقم (201)، 1113-1115هـ/1701-1704م .

سجل رقم (202)، 1115-1117هـ/1704-1706م .

سجل رقم (203)، 1117-1119هـ/1706-1708م

سجل رقم (204)، 1119-1120هـ/1708-1709م

سجل رقم (205)، 1119-1121هـ/1708-1710م

سجل رقم (206)، 1121-1123هـ/1710-1711م

سجل رقم (207)، 1123-1124هـ/1711-1713م

سجل رقم (208)، 1125-1125هـ/1714-1715م

سجل رقم (209)، 1125-1126هـ/1715-1715م

سجل رقم (210)، 1128-1129هـ/1715-1716م

سجل رقم (211)، 1129-1129هـ/1718-1719م

سجل رقم (212)، 1129-1131هـ/1720-1721م

سجل رقم (213)، 1130-1132هـ/1720-1721م

سجل رقم (214)، 1131-1133هـ/1721-1722م

سجل رقم (215)، 1131-1135هـ/1722-1724م

- سجل رقم (216)، 1133-1133هـ/ 1720-1720م
- سجل رقم (217)، 1134-1133هـ/ 1723-1720م
- سجل رقم (218)، 1137-1134هـ/ 1724-1723م
- سجل رقم (220)، 1138-1137هـ/ 1726-1725م .

2- المراجع العربية :

- ارمسترونغ ،كارين،القدس مدينة واحدة وعقائد ثلاث ،ترجمة : فاطمة نصر، (د.د) (د.م)،(د.ط)، 1998 .
- الأمام ،رشاد،مدينة القدس في العصر الوسيط (1253-1516م)، (الدارالتونسية للنشر)(د.ط)، 1976م .
- السواريه ،سليم ،الحياة الاقتصادية في الأردن وفلسطين خلال حقبة الدراسة 1864-1918م،2011م.
- -----،الحياة الاجتماعية في مدينة(1750-1800م)،(عمان:دار عالم الثقافة للنشر والتوزيع)،(د.ط)،2009م.
- صابان ، سهيل،المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية ،(الرياض: مكتبة الملك فهد) ،(د.ط)، 2000 م
- العسلي،كامل،القدس في التاريخ،(عمان:منشورات الجامعة الأردنية)،(د.ط)، 1992م .
- العارف،عارف،المفصل في تاريخ القدس،(عمان:منشورات وزارة الثقافة)،(د.ط)، 2009م.
- عمر،يونس،القدس مدينة الله ،(د.ط)،(منشورات مؤتمر التراث العربي للمسيحيين والمسلمين في الأرض المقدسة .)، 1986م .
- القضاة ،أحمد، نصارى القدس دراسة في ضوء الوثائق العثمانية ،ط1،(بيروت:مركز الوحدة العربية) ، 2007م .
- الكرمل ، انستاس ، النقود العربية والإسلامية وعلم النميات ، ط 2 ،(القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية)،1987م.
- الكيلاني ، شمس الدين ، وآخرون ، الطريق إلى القدس ، (د.د)(د.ت) .

- محاسنة، محمد، وآخرون، تاريخ مدينة القدس، (عمان: دار حنين للنشر والتوزيع)، ط1، 2003م
- اليعقوب، محمد، ناحية القدس الشريف في القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي، جزأين، (عمان: البنك الأهلي الأردني)، (د.ط.)، 1999م.
- النعيمي، أحمد، اليهود والدولة العثمانية،
- المدني، زياد، مدينة القدس وجوارها خلال الفترة 1251-1245هـ / 1800-1830م، (عمان، منشورات بنك الأعمال)، ط1، 1996م.
- -----، مدينة القدس وجوارها خلال الفترة 1246-1336هـ / 1831-1918م، (د.د.) د.م، ط1، 2004م.
- 3- الرسائل الجامعية:
- العربيات، غالب، تاريخ الحياة الاجتماعية في ناحية القدس الشريف في النصف الأول من القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، رسالة ماجستير، 2004م.
- 4- الدوريات:
- بكر، عبد الوهاب، الحياة الاجتماعية في الولايات العربية أثناء العهد العثماني، جمع وتقديم عبد الجليل التميمي (منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية الموريسكية)، 1988م.
- السوارية، نوفان، سكان مدينة القدس الشريف في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي "دفاتر التحرير العثمانية المبكرة مصدرا" م5، ع2011، 1م.
- -----، ناحية غزة في النصف الأول من القرن العاشر الهجري/النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي، (المجلة الأردنية للتاريخ والآثار) 2008م.
- عوض، عبد العزيز، نظام ملكية الأراضي وأثاره الاقتصادية والاجتماعية 1839 - 1914، مجلة دراسات تاريخية العددان 35، 36، 1990م.
- غنايم، زهير، (التيمار العسكري) في فلسطين في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، م4، ع1، 21010م.
- مناع، عادل، النخب المقدسية علماء المدينة وأعيانها، حوليات القدس، ع5، 2007م.

CERH-TA'DİL BAĞLAMINDA İMAM ŞAFİİ'YE YÖNELTİLEN İTHAMLAR

Bayram KANARYA*

Özet

İlk dönemlerde hadislerin sıhhati konusu, cerh-ta'dil kriterleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kaynaklarda hadis rivayeti bağlamında İmam Şafii'ye yönelik bazı ithamlar bulunmaktadır. Yahya b. Main (ö. 233/848) onun hakkında bir tartışma olduğunu belirtirken el-İclî (ö. 261/875) ise onun teşeyyua meylettiğini savunmuştur. Bir diğer tartışma konusu ise Buhârî ve Müslim'in ondan hadis almamasıdır. Mezkûr sebeplerden dolayı İmam Şafii'nin hadis rivayeti konusunda yeterli olmadığı savı üzerinde durulmuştur. İmam Şafii'yi cerh sadedinde zikredilen argümanlar alanla uğraşan hemen herkes tarafından kabul görmemiş ve buna karşı çıkmıştır. Ricâl ilmi ile ilgilenen bir çok alim onun hadis ilminde sika ve güvenilir olduğunu belirtmişlerdir. Hadis usulü ile ilgili ilk eseri veren (er-Risâle) ve hadisler arasındaki çelişkili görünen ifadeleri uzlaştıran (İhtilâfu'l-Hadîs) İmam Şafii'nin rivayet kriterlerini taşımadığını ileri sürmek isbatı zor bir iddiadır. Bu çalışmada söz konusu iddialar ele alınmış ve bu iddiaların yeterliliği tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İmâm Şafî, Cerh-Ta'dil, Teşeyyu', Sika, Rivayet.

Accusations Directed To Al-İmâm As-Shafîî In The Context Of Jarh-Ta'dil

Abstract

In early periods authenticity of hadiths was considered in the context of jarh-ta'dil. There are some accusations directed to al-İmâm as-Shafîî in jarh-ta'dil's references. Yahya b. Main(d. 233/848) reports us some discussions about him. Moving the claims forward el-İclî (d. 261/875) asserts that al-Shafîî inclines to at-tashayyu'. Another controversial issue is that al-Bukharî and Muslim did not transmit any narration from him. Because of mentioned reasons an argument has been raised about that he is not competent at hadith transmissions. This argument has been refused and objected by hadith scholars. Many scholars at 'Ilmu'r-Ricâl emphasized that he is a reliable transmitter at hadith narratives. It is open to question to accuse someone who compiled a first writing about hadith methodology (ar-Risâle) and İhtilâfu'l-Hadîs of being not reliable. In this paper mentoined claims has been examined in details.

Key Words: al-İmâm as-Shafîî, Jarh-Ta'dil, Tashayyu', Reliable, Narrative.

Giriş

Hz. Peygamber (sav) döneminde hadislerin sıhhati, zihinleri meşgul eden ciddi bir problem olmamıştır. Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra özellikle Hz. Osman'ın şehadeti ve Hz. Ali döneminde Müslümanlar mabeynindeki çekişme ve savaşlarla birlikte mezhep ve ideoloji merkezli gruplaşmalar

* Öğretim Görevlisi Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. bayramkanarya@hotmail.com

meydana gelmiştir. Siyasî, kültürel, fikrî ve dinî anlayışlar açısından ayrışan ve cepheleşen bir atmosferde hadis rivayetinin sağlıklı yapılabilmesi için çeşitli arayışlara girişilmiş neticede hadislerin tashîh ve tad'îfi ile ilgili bazı kriterler devreye sokulmuştur.¹ Bu kriterler de ilhamını sahabenin uygulama ve somut örneklerinden almıştır. ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1391) kaleme aldığı eser, Hz. Aişe'nin bir çok sahabiye tenkit ve tashîh ettiği örneklerle doludur.² Söz konusu kriterlerin başında isnad uygulaması gelmektedir. İsnad zincirinin teşekkül etmesinin en önemli sebeplerinden birisi, ravilerin tanınmasına ve bu ravilerin güvenilir olup olmadıklarına dair bir imkan sağlamış olmasıdır. Sonraki dönemlerde ravilerle ilgili hadis aktarma ehliyetleri sorgulanmış ve cerh-ta'dîl ölçüleri esas alınmaya başlanmıştır.

Hadis ravisinin rivayet ehliyetini taşıyamaması, kusurlu sıfatlara hâiz olması, adalet ve zabt sıfatlarını taşımadığının ortaya çıkmasına cerh; ravilerin rivayet ehliyetini hâiz olması, adalet ve zabt sahibi olduklarının tespit edilmesine de ta'dîl adı verilmektedir.³ Hâcî Halife'nin (ö. 465/1072) de ifade ettiği gibi cerh-ta'dîl ilmi, ravilerin cerh ve ta'dîl durumlarını, özel bazı lafızlarla ele almaktadır. İlk olarak bu ilimle uğraşan alimin Şube b. el-Haccâc (ö. 160/776) sonra da Yahya b. Said (ö. 198/813) olduğu belirtilmiştir.⁴ Abdurrahman b. Ebî Hatim er-Râzî'den (ö. 327/938) cerh-ta'dîl ilminin ne olduğu sorulunca o: "Sıka olanlar ile olmayanları ayırteden ilimdir," cevabını vermiştir.⁵ Dârekutnî (ö. 385/995) "Men kezebe..." hadisinden hareketle aslında Hz. Peygamber'in (sav) kendisinden hadis rivayet edilmesini emrettiğini ve sahihin sakiminden

1 H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2015, ss. 65-83.

2 Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li İrâdi Mestedrekethu Aışetu Ale's-Sahabe*, tahk.: Bünyamin Erul, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2004.

3 Talat Koçyiğit, *Hadis Usulu*, TDV yay., Ankara, 1998, ss. 182-184.

4 Hâcî Halife (Kâtip Çelebî), *Keşfu'z-Zunûn*, Daru İhyai't-Turâs, Beyrut, 1941, I/582; Cerh-ta'dîl ilmi ile ilgili ilk dönemlerden itibaren eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerden sadece sıka olan ravileri ele alan el-İclî'nin (ö. 261) ve İbn Hibbân'ın (ö. 354) es-Sıkât'ı, İbn Şâhin'in (ö.385) Târîhu Esmâi's-Sıkât'ı; sadece zayıf ravileri ele alan Buhârî'nin (ö. 256) ed-Duafau'l-Kebîr ile ed-Duafau's-Sağîr'i, el-Cüzcânî'nin (ö. 259) ed-Duafa'sı, Ebû Zura er-Râzî'nin (ö. 264) Kitâbu'd-Duafa ve'l-Metrûkîn'i; sıka ve zayıf ravileri birlikte cemedan İbn Sad'ın (ö. 230) et-Tabakatu'l-Kübrâ'sı, Yahya b. Maîn'in (ö. 233) et-Târîh ve'l-İlel'i, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241) el-İlel ve Marifeti'r-Ricâl'i, Buhârî'nin et-Târîhu'l-Kebîr ile et-Târîhu'l-Evsât'ı, Zehbî'nin (ö. 748) Siyeru A'lami'n-Nubelâ'sı gibi eserler vücuda gelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdulmecid el-Ğavrî, *İlmü'r-Ricâl*, Daru İbn Kesir, Beyrut, 2007, s. 88-115; Cemâ-luddin Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, tahk.: Abdullah el-Kâdî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, I/7; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, Daru'l-Marife, Beyrut, s. I/2

5 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, tahk.: Mustafa Abulkadir, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, s. I/3 (Muhakkikin mukaddimesinde)

ayrıştırılarak rivayet edilmesini ve kendisinden duyulan bütün hadislerin rivayet edilmemesini belirtmiş ve şu hadisi istişhad kabilinden zikretmiştir: "Kişiye günah olarak duyduğu bütün şeyleri tahdis etmesi ona günah olarak yeter."⁶ Darekutnî bu hadisten hareketle Hz. Peygamber'den işitildiği iddia edilen haberlerin sahih olup olmadığına bakılmaksızın rivayet edilmesinin bizatihi bu hadisle çeliştiğini bildirmektedir.⁷

İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) bildirdiğine göre Muhammed b. Bundâr, Ahmed b. Hanbel'e "Falan kişi kezzabtır veya zayıftır." demek bana ağır geliyor dediğinde İbn Hanbel ona "Eğer ben ve sen bu konuda susarsak bu konuda bilgisi olmayan kişiler sahih hadis ile sakîm hadisi birbirinden nasıl ayırtedebilsin!" cevabını vermiştir.⁸ İbnu's-Salah'a (ö. 643/1245) göre ravinin adil olması durumunda adalet gerekçeleri çok olduğundan tebyîne gerek yok iken cerhin ise sebebinin bilinmesi yani müfesser olması gerekmektedir.⁹

Hadis alimleri tarafından raviler cerh-ta'dîl açısından farklı kategorilere ayrılmıştır. Bu tasnif, ravilerin adalet, zeka, hıfz, vera, gaflet gibi vasıflara sahip olmasına göre şekillenmiştir. Ravilerin bir kısmı, sebt, mutkin ve adil; bazıları, sadûk ama gaflet ve tedlis yapmışlar fakat taammüden kizbe yeltenmemişler, bazıları da bilerek yalan söylemişlerdir. Cerh-ta'dîl kaideleri, sahabeden sonraki nesiller için uygulamaya konulmuştur. Sahabe vahye tanıklık etmeleri, ayetlerin tefsir ve tevillerine şahit olmaları münasebetiyle bu kriterlerden muaf kabul edilmişlerdir.¹⁰

Tarihi seyir içerisinde gelişerek devam eden cerh-ta'dîl ilminin uygulaması ise farklılık arz etmiştir. Bir cerh-ta'dîl alimine göre adil ve sıka olan bir ravî, başka bir alime göre bu sıfatlara yeteri kadar sahip olmayabilir. Bu farklılığın gerçekleştiği örneklerden biri hicri III. asırda yaşamış olan, hadis, usûl ve fıkıh alanında önemli bir yetkinliğe sahip olan İmam Şafiî olmuştur. Eserleri, hadis ve fıkıh bilgisi ile hem yaşadığı dönemi hem de sonraki dönemleri etkileyen İmam Şafiî, kimi cerh-ta'dîl ulemasınca hadis ahzetme ve nakletme kabiliyetine haiz olmayan biri olarak gösterilmiştir. Bu çalışmadan amaçlanan

6 Ebû Davud 40 Edeb 80, V/266.

7 Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, tahk.: Muhammed b. Latif es-Sabbağ, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut, 1980, s. 9.

8 İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, I/6

9 Osman b. Abdurrahman eş-Şehrazûrî (İbnu's-Salah), *Ulûmu'l-Hadis*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 2012, s. 106.

10 Abdurrahman b. Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1952, s. I/ 55.

husus, İmam Şâfiî'nin neden kimi alimlerce cerhedildiğini ve bu cerhin gerekçelerinin ne kadar nesnel olduğunu ortaya koymak olacaktır.

1-CERH-TA'DÎL İLMİNİNDE SUBJEKTİFLİK

Her ne kadar alimler tarafından cerh-ta'dîl ile ilgili esas ve kriterler belirlenmiş olsa da bu kriterlerin uygulanması esnasında her zaman nesnel davranmak mümkün olamamaktadır. Zira bu kriterleri uygulayan alimlerin, neşet ettikleri toplumsal, kültürel ve ideolojik fikriyatlarından bağımsız davranmaları nerdeyse imkansızdır. Bu sebeple olsa gerek kimi alimlerin adil olarak kabul ettikleri bazı raviler daha başka alimler tarafından mecrûh kabul edilebilmişlerdir.

Ravilerin eleştirisini yapmak kolay bir işlem değildir. Bu işle ilgilenen kişinin nakledilen rivayetlere, ravilerin durumlarına, doğum, ölüm tarihleri ve yerlerine, emanet, kavrama ve zabt durumlarına, hadisi ne zaman ve nasıl duyduklarına, yazı ve kitabının olup olmadığına, rivayetlerin tariklerine, hata ve galatlarına dair geniş bir bilgi birikimine sahip olmalıdır.¹¹

Hadis tarihi boyunca cerh-ta'dîl ilmi ile ilgilenenler, ravilerin isimleri, nesepleri, lakapları, beldeleri, ahlaki kişilikleri, emanet, sıdk ve hıfz açısından yeterlilikleri kısaca biyografilerini ele alan birçok eser vücuda getirmişlerdir.¹² Bu durum müsteşriklerden bazılarının da dikkatini çekmiştir. Bunlardan biri olan Dr. Sprenger şöyle demiştir: "Tarih ne geçmişte ne de günümüzde Peygamberlerinin sözlerine hizmet etmekte Müslüman topluluğu kadar başka bir topluluğun olduğuna şahitlik etmemiştir. Müslümanlar bu bağlamda 500.000 ravinin biyografilerini kaleme almışlardır"¹³

Cerh-ta'dîl ilminde subjektivitenin olmasının en önemli delillerinden birisi de Zehebî'nin (ö. 748/1348) bazı cerh ve ta'dîl alimleri tarafından eleştirilmelerine rağmen bu ravilerin sıkı olduğunu belirten « *er-Ruvvâtu's-Sikât el-Mütekellemu fihim bi mâ lâ Yûcibu Reddehum* » adında bir kitap yazmış olmasıdır. Zehebî, bu eserinde cerhi, cerh-i mu'teber ve cerh-i merdûd şeklinde iki kategoride değerlendirmiştir.¹⁴

11 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, I/4 (Muhakkikin mukaddimesi)

12 Abdulmecid el-Ğavrî, *İlmü'r-Ricâl*, s. 8.

13 Abdulmecid el-Ğavrî, age., ss. 8-9; İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, I/5 (Mukaddimedede).

14 Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *er-Ruvvâtu's-Sikât el-Mütekellemu fihim bi mâ lâ Yûcibu Reddehum*, tahk.: Muhammed İbrahim el-Mûsilî, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1992, s. 23.

Cerh-ta'dîl uygulamasının sübjektiflik içerdiğini gösteren delillerden biri de bazı alimlerin müteşeddîd, bazılarının ise mütesâhil davranmalarıdır. Örneğin cerh ve ta'dîl alimlerinden bazısı, bir hatadan dolayı ravinin cerhedilmesinin doğru olmadığını "Su, eğer kulleteyn miktarına ulaşırsa içindeki necaset zarar vermez." örneği ile delillendirmişler ve hasenatı seyyiatına üstün olanların rivayetlerinin kabul edilebileceğini ifade etmişlerdir.¹⁵

Cerh-ta'dîl ilminde sübjektif eğilimlerin yoğun olarak yaşandığı konuların başında ravilerin mezhep ve ekol farklılıkları gelmektedir. Özellikle fikrî ve ideolojik kampaşmaların yoğun olarak yaşandığı dönemlerde rical alimleri arasında da bir ittifak sağlanamamıştır. Ravinin Mürcie, Mü'tezile, Kaderiyye ve Şia'dan olması –rivayet ettiği hadise bakılmaksızın- kimi alimler için yeterli bir cerh sebebi olabilmıştır. Burada Zehebî'nin bazı alimler tarafından mecrûh olarak kabul edilen kendisine göre ise sıkı olan bazı kişilerle ilgili görüşlerini zikretmek istiyoruz:¹⁶

1- İbrahim b. Tahmân: Sahihayn'ın ricalinden olup sıkı ve mütkin biri olup Mürcie'dendir. Sadece Mürcie'den olması onun gibi sıkı birinin naklettiği rivayetlerin değerini düşüremez.

2- İbrahim b. Sa'd: İlimde ileri gelen ve Medine'nin sıkı olan simalarındandır. Müzik aletlerini dinlemenin caiz olduğunu söylemiştir. Bazı alimler onun zayıf olduğu söylemişlerdir. Zehebî ise sahîh hadislerle ilgilenen ve bu konuda önde gelen alimlerin ittifakla söyledikleri şeyin, İbrahim b. Sa'd'ın rivayet ettiği hadislerle mutlak manada ihticac edilebileceği olduğunu belirtmiştir.

3- Ebân b. Yezîd el-Attar: Bazı alimler onun Mürcie'den olduğunu kabul etmişlerse de Zehebî onun hakkında "O, köprüyü geçmiş ve Şeyheyn onunla ihticacta bulunmuştur." diyerek bu ithamın doğru olmadığını ifade etmiştir.

Görüldüğü gibi bazı alimler tarafından mecrûh kabul edilen yukarıdaki üç ravi Zehebî tarafından sıkı olarak değerlendirilmiştir. Ravinin Mürcie'den

15 Zehebî, age., s. 26. (Zehebî Fudayl b. İyâz'ı bu konuda örnek sadedinde zikretmiştir. Bazı alimlerin Fudayl b. İyâz'ın hadislerini terkettiklerini, halbuki Fudayl'ın mütkin ve sıkı biri olduğunda bir şüphenin bulunmadığını belirtmiştir. Bk. Aynı yer)

16 Zehebî, age., s. 35-40.

olması, müzik aletlerini dinlemenin caiz olduğunu belirtmesi vb. noktalar birer cerh sebebi olarak zikredilmiş ancak Zehebî, bu ravilerin sıkı olduğunu Buhârî ve Müslim'in bu ravilerden rivayette bulduklarını ileri sürerek onların bu görüşlerini reddetmiştir. Konu ile ilgili örnekleri arttırmak mümkündür. Binâenaleyh cerh-ta'dîl ilminin tabiatı sübjektiviteye uygundur. Bir ravi ile ilgili hüküm vermeden önce cerh-ta'dîl literatürü iyice taranmalı, ondan sonra bir yargıya varılmalıdır. Bu konuda oldukça titiz davranılmalı ve ön yargılardan uzak durulmalıdır. Bir ravinin tarihsel olarak sebebini tam olarak teşhis edemediğimiz nedenlerden dolayı hem cerh hem de ta'dîl ifadelerine maruz kaldığı durumlarda ise daha dikkatli olunması gerekmektedir.

2-CERH-TA'DÎL İLMİ BAĞLAMINDA İMAM ŞAFİİ'YE YÖNELTİLEN İTHAMLAR

Cerh-ta'dîl ilmi ile ilgilenen bazı alimler, İmam Şafiî ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu değerlendirmelere bakıldığında ortaya çıkan tablo, İmam Şafiî'nin hadis ahzetme ve nakletme konusunda yeterli ehliyete sahip olmadığı zannını uyandırmaktadır. İmam Şafiî'yi neredeyse mecrûh gösteren bu değerlendirmelere karşı çıkmış hatta bu konuda müstakil kitaplar telif edilmiştir. Bu minvalde İmam Şafiî ile ilgili yapılan eleştirileri, "Yahya b. Main'in onu cerhettiği iddiası", "el-İclî'nin onu teşeyyu' ile suçladığı iddiası " ve "Buhârî ve Müslim'in ondan rivayette bulunmadığı" başlıkları altında incelemek mümkündür.

2.1.Yahya b. Maîn'in (ö. 233/848) İmam Şafiî'yi Cerhettiği İddiası

Cerh-ta'dîl iminin rölative bir karakter arz ettiğini ortaya koyan örneklerden biri de İmam Şafiî ile ilgili kaynaklarda geçen bazı bilgilerdir. Zehebî, İmam Şafiî'nin sıkı ve güvenilir birisi olmasına rağmen hakkında cerhi ihsas eden nitelermelerde bulunulduğunu belirtmiştir. Alimlerin bir çoğu onun hâfız ve mütesebbit olduğunu ve hadislerde hata yapmadığını belirtirlerken örneğin İbn Abdilberr'e (ö. 463/1070) göre Yahya b. Main onun hakkında bir tartışmanın olduğunu " قال ابن عبد البر أيضا قد صح من طرق عن ابن معين " ifadesini kullanarak belirtmiştir. Zehebî, İbn Main'in bu cerhedici ifadesinin gerçeği yansıtmadığını "İbn Main nefesine eziyet etmektedir. İnsanlar onun İmam Şafiî hakkındaki kelamına itibar etmemişleridir. Biz onun cerh ve ta'dîldeki sözüne daima itimat ederiz bir şartla ki cumhura muhalefet etmemiş olsun." sözleriyle onu bu konuda

eleştirmiş ve İmam Şafii'nin cumhur tarafından mevsûk addedildiğini, İbn Main'in ise cumhura muhalefet ettiğini savunmuştur.¹⁷

İbn Main'in İmam Şafii'yi mecrûh gösteren bu anlayışının arka planında irdelenmesi gereken bazı hususlar olmalıdır. Zehebî, İbn Main'in bu şekilde görüş beyan etmesinin asabiyetten kaynaklandığını çünkü İbn Main'in muhaddis olsa da aşırı bir Hanefi mezhebi müntesibi (فإن ابن معين كان (من الحنفية الغلاة في مذهبه وإن كان محدثا) olduğunu belirtilmiştir.¹⁸ Zehebî'nin bu tespitinden hareketle denilebilir ki ravilerin cerh edilmesi sadece itikadî anlamda söz konusu olmamış amelî mezhep farklılığı da rical alimlerinin raviler hakkında görüş beyan etmelerinde etkili olmuştur. Ayrıca Zehebî yine İbn Main ile Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam'ın (ö. 224/838) Şafii hakkında olumlu düşünmediğini "سبنا الرأي في الشافعي" şeklinde ifade ederken,¹⁹ İbn Abdilberr ise Ebu Ubeyd'in İmam Şafii'nin arkadaşı olduğunu Bağdat'ta ondan hadis aldığını hatta onun kitaplarını istinsah ettiğini haber vermiştir.²⁰

Araştırmalarımız neticesinde Şafii'nin muasırı olan Ebu Ubeyd'in onun hakkında olumsuz düşündüğüne veya cerhettiğine dair bir bilgiye rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Hatta İbn Hallikan (ö. 681/1282) *Vefeyatü'l-A'yan* isimli eserinde Ebu Ubeyd'in "Şafii'den daha mükemmel başka hiçbir kimseyi görmedim." dediğini aktarmaktadır ki bu da İmam Şafii'yi ta'dil eden bir ifade niteliğindedir.²¹ Bu durumda Ebu Ubeyd'in Şafii hakkındaki görüşü ile ilgili olarak Zehebî'nin aktardığı bilgi ile İbn Hallikan'ın naklettiği bilgi arasında bir tearüz bulunmaktadır. Binâenaleyh, Ebu Ubeyd'e isnad edilen Şafii'yi cerhettiği yönündeki iddia temellendirmeye muhtaç bir iddiadır.

Aynı bilgi karışıklığı Yahya b. Main'e ait olduğu iddia edilen ve imam Şafii'nin mevsukiyetinde bir problemin olduğunu ihsas eden yukarıdaki

17 Zehebî, *er-Ruvoatu's-Sikat el-Mütekelleümü fihim bi mâ lâ Yûcibu Reddehüm*, ss. 28-29. (Hatip el-Bağdadi, Yahya b. Main'in İmam Şafii için "Sadukun, La be'se bihi" dediğini ve hadis alimlerinin İmam Şafii'de vehm olduğu ile ilgili bir beyanlarının olmadığını ayrıca Şafii'nin kendisinin de ravileri cerhettiğini bunun da onun bu konuda mahir olduğunu gösterdiğini aktarmaktadır." Bk. Ebubekir Ahmed b. Ali el-Bağdadi, *Meseletü'l-İhticac bi's-Şafii fi mâ Üss nide İleyhi ve'r-Reddü ale't-Tainîne bi İzemi Cehlihüm Aleyh*, tahk.: Halil İbrahim Molla Hatır, Mın Matbuati er-Riaseti'l-Amme li İdarati'l-Buhusi'l-İlmiyye, Riyad, 1980, ss. 103-104).

18 Zehebî, age., s. 30.

19 Zehebî, *er-Ruvoatu's-Sikât*, s. 31

20 Ebu Ömer Yusuf b. Abdilberr el-Kurtubi, *el-İntikâ fi Fedaili's-Selaseti'l-Eimmeti'l-Fukaha Malik ve's-Şafii ve Ebi Hanife Radiyallahu Anhum*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 107.

21 Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-A'yan ve Ebnâu Ebnâi'z-Zemân*, tahk.: İhsan Abbas, Daru Sadir, Beyrut, ts., IV/163-165.

bilgiler için de mevzu bahistir. İbn Hacer'in aktardığına göre Yahya b. Main, İmam Şafî'nin kişiliğinin bizatihi kizbi reddettiğini söylemekte böylece İbn Main'e göre Şafî aslında ta'dîl edilmiş olmaktadır. Ayrıca İbn Hacer, el-Hakim'den naklen onun tarih kitaplarını incelediğini Yahya b. Main'den gelen hiçbir rivayette Şafî'yi cerheden bir şeye rastlamadığını ve muhtemelen İbn Main'in Şafî'yi mecrûh kabul ettiği iddiasının kendisine isnad edilen bir yalan olduğundan bahsetmektedir.²²

Kaynaklarda İbn Main'e dayandırılan daha başka bilgiler de bulunmaktadır. Örneğin İbn Adiy'in (ö. 365/975) ve Beyhaki'nin (ö. 458/1065) aktardığına göre Yahya b. Main'e Şafî'nin güvenilir olup olmadığı sorulmuş o " الشافعي صدوق لا بأس به " sözleriyle belirtmiş ve yalan ile İmam Şafî'nin kişiliğinin bir arada zikredilemeyeceğini ifade etmiştir.²³ Mezkur cümlede geçen هب س اب ال ifadesi, her ne kadar ta'dîl ifadelerinden sayılmışsa da ravinin tam anlamıyla zabt ve itkan sahibi olmadığı manasına da gelmektedir.²⁴ Dolayısıyla eğer İbn Main'e isnadı sahih ise bu ifade, İmam Şafî'nin zaptının yüksek derecede olmadığı manasına da gelebilecektir. Beyhaki, İbn Main'e İmam Şafî hakkında fikrinin sorulmasının asıl sebebinin onun İmam Şafî hakkında hased beslediğinden kaynaklandığını belirtmiştir.²⁵

İmam Şafî ile Yahya b. Main aynı dönemde yaşamışlardır. İmam Şafî 150'de doğmuş ve 204'te vefat etmiştir. Yahya b. Main ise 158'de doğmuş ve 233'te vefat etmiştir. dolayısıyla art niyet olmaksızın muasır olan alimlerin birbirleri hakkında bazı değerlendirmelerde bulunması doğal karşılanabilir. Yukarıda İbn Main'e dayandırılan ifadeleri, İbn Main'in kendi ağzından değil de sonraki alimlerin eserlerinden öğrenmekteyiz. Özellikle İbn Main'in ravilerin cerh-ta'dîl durumlarını anlattığı *Tarihu Yahya b. Main* isimli eserinde Şafî ile ilgili bir değerlendirmeye rastlamadığımızı belirtmek gerekir. Bu durumda karşımıza iki ihtimal çıkmaktadır: Ya İbn Main'in İmam Şafî ile ilgili değerlendirmeleri vardı ancak sonradan bu fikrinden rücu etmiştir. Ya da İbn Main, bu sözleri söylememiş ancak söz konusu ifadeler kendisine isnad edilerek aktarılmıştır. Durum ne olursa olsun İbn Main'e ait olduğu belirtilen

22 Krş. bk. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib fi Ricali'l-Hadis*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, V/459-462; Zehebî, *er-Ruvvatu's-Sıkat*, s. 29 (tahkikte).

23 Krş. bk. Abdullah b. Adiy Ebu Ahmed el-Cürçani, *el-Kâmil fi Duafai'r-Ricâl*, tahk.: Yahya Muhtar Gazavi, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1988, I/116; Zehebî, *er-Ruvvatu's-Sıkat*, s. 29 (tahkikte); Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, *Beyânu Hatai Men Ahtae Ale's-Şafî*, tahk.: Şerif Nayif, Müessestü'r-Risale, Beyrut, 1986, s. 100.

24 Emin Âşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, İfav Yay., İstanbul, 1997, s. 175-176.

25 el-Bayhaki, *Beyanu Hatai Men Ahtae Ale's-Şafî*, s. 100.

aktarımlarda onun Şafî'yi, hakkında tartışma (mekâl) bulunan biri olarak gösteren ifadelerin yanı sıra tadîl edici ifadelerinin de olduğunu eklemek gerekmektedir.

2.2.el-İclî'nin (ö. 261/875) İmam Şafî'yi Teşeyyü' İle İtham Etmesi

İmam Şafî'nin maruz kaldığı ithamlardan biri de onun teşeyyü' ile suçlanması olmuştur. Özellikle rical kitaplarında bir ravinin teşeyyü' ile itham edilmiş olması demek, o ravinin kuvvetle muhtemel bir cerh ifadesi ile karşı karşıya kalması manasına da gelmektedir. İmam Şafî'nin teşeyyü' ile itham edilmesi onun rivayet edeceği hadislerle karşı temkinli olmayı zımnen beraberinde getirmiş olacaktır.

İmam Şafî'nin teşeyyü' ile itham edildiği tarihi arka planı hülasa etmekte yarar vardır. İmam Şafî'nin yaşadığı Abbasiler döneminde iktidar ile kendileri için rakip olarak gördükleri ehl-i beyt arasında bir siyasi çekişme mevcuttu. Ehl-i beyte taraftar olmak veya onların karşısında durmak bir siyasi duruş sergilemekle aynı manaya gelmekteydi.²⁶ İmam Şafî kendi yaşadığı dönemde ehl-i beyte yapılan zulümleri kabul etmemiş, direnmiştir. Bunun üzerine bölgenin valisi, halife Harun er-Reşid'e bir mektup yazarak onun cezalandırılmasını istemiştir. Şafî, halifenin sorgusunda ikna edici cevaplar verince halife öldürülmemesini ama hapse atılmasını emretmiştir. Daha sonra Muhammed b. Hasen eş-Şeybani'nin tavassutuyla hapisten çıkmıştır.²⁷ Binâenaleyh o dönemde ehl-i beyt ile ilgili sarfedilen her bir söz muhalif kanat olmak demektir. İmam Şafî'nin teşeyyü' ile itham edilmesi o günkü iktidarın dinî düşünce ve anlayışına uymamış ve bu nedenle cezalandırılmıştır.

İmam Şafî'nin Şiiliğe meylettiği şeklinde geliştirilen söylemin savunucuları da bulunmaktadır. Bu argümanı savunanların başında el-İclî gelmektedir. Zehebî'nin aktardığına göre el İclî, İmam Şafî hakkında "هو ثقة" ifadelerini adeta cerh sadedinde kullanmıştır. el-İclî'yi bu görüşe sevkeden şey, İmam Şafî'nin (ان كان رفضا حب) "Eğer Âl-i Muhammed'i sevmek rafizilik ise ins ve cinn şâhid olsun ki ben rafiziyim." anlamındaki sözünden

26 Namık Kemal Karabiber, "İmam Şafî'nin Ehl-i Beyt Algısı", *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*, Kent Işıkları Yay., İstanbul, 2012, ss. 312-325.

27 Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, *Menâkibu's-Şafî*, tahk.: Syyid Ahmed Sakar, Daru't-Tütas, Kahire, 1970, s I/110-117.

kaynaklanmıştır.²⁸ İbn Abdilberr de bu konuya temas etmekte ve Şafîî'nin yukarıdaki mısralardan ötürü teşeyyu' ile itham edildiğini Şafîî'nin ise şöyle cevap verdiğini aktarmaktadır: “Bu nasıl olabilir ki! Bizatihi Hz. Peygamber ‘Kişi beni anne-babasından, çocuğundan ve bütün insanlardan daha fazla sevmedikçe kâmil manada iman etmiş olamaz’ buyurmuştur.²⁹ Kişinin takva sahibi olmak koşuluyla akrabalarını sevmesi dinî bir gereklilik olduğuna göre yine takva sahibi olmak kaydıyla Hz. Peygamber’in akrabalarını neden sevmesin?”³⁰

İmam Şafîî'nin ehl-i beyte özel bir ilgi ve muhabbet beslemiştir. Şafîî'nin müteşeyyi' olduğu yönündeki iddiaların temelinde yatan sebeplerden birisi de onun divanında ehl-i beyte karşı sevgisini dile getiren şu ifadeler olmuştur:³¹

قالوا ترفضت قلت: كلا	ما الرِّفْضُ دِينِي وَلَا اعْتِقَادِي
لكنْ تولىْتُ غيرَ شكِّ	خيرَ إمامٍ و خيرَ هادي
إنْ كانَ حُبُّ الْوَالِي رِفْضاً	فإنَّ رِفْضِي إِلَى الْعِبَادِ

Dediler ki Rafizî oldun dedim: Asla!

Rafizîlik benim ne dinim ne de inancımdır.

Fakat ben dost edindim

En hayırlı imamı ve doğru yolu göstereni

Eğer bir dostu (Hz. Ali'yi) sevmek Rafizîlikse

Herkes bilsin ki ben Rafizîyim.

Görüldüğü üzere İmam Şafîî, ehl-i beyte olan muhabbetini açık bir şekilde dile getirmiştir. Özellikle “Dediler ki Rafizî oldun dedim: Asla!” ifadesi, kamuoyunda kendisiyle ilgili bir tartışmanın olduğunu yansıtmaktadır. Bu tartışma da kendisine Rafizîlik damgasının yakıştırılmasıdır. Ancak

28 Muhammed b. İdris, *Divânu's-Şafîî el-Müsemmâ el-Cevheru'n-Nefs fi Şi'ri'l-İmam Muhammed b. İdris*, tahk.: Muhammed İbrahim Selim, Mektebetu İbn Sina, Kahire, ts, s. 89; Zehebî, *er-Ruvvatu's-Sikat*, ss. 30-31.

29 Buhari, 2 İman 8, I/9.

30 Ebu Ömer Yusuf b. Abdilberr el-Kurtubi, *el-İntikâ fi Fedâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukaha*, s. 91.

31 Muhammed b. İdris, *Divânu's-Şafîî*, s. 48.

İmam Şafî kendi inanç ve düşüncesinin Rafizilikle tanımlanmasına karşı çıkmakta ve yaptığı şeyin sadece al-i beyti sevmek olduğunu belirtmektedir. Altı çizilmesi gereken hususlardan biri şudur ki, bir Müslümanın Kur'an ve sünnette referanslarını kolayca bulabileceği ehl-i beyti sevmesi ve bu sevgisini dile getirmesi aslında teşvik edilen bir durumdur. Kanaatimizce İmam Şafî'nin ehl-i beyti sevmesi, onun hadis rivayetinde yeterli donanımına sahip olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Özellikle de bu sevgisinden dolayı onu cerh sebebi olan bir ekolün propagandisti (Râfizilik) olarak görmek isabetli bir tutum değildir.

Şafî Dîvan'ının başka bir yerinde Hz. Ali'nin faziletinden bahsettiğinde Rafizîlikle suçlandığını, Hz. Ebubekir'in faziletinden bahsettiğinde Hz. Ali'ye düşmanlık yapmakla suçlandığını, Hz. Fatma'yı sevdiğinde de yine Rafizîlikle itham edildiğini belirtmektedir.³²

Şafî'nin yaşadığı dönem itibarı ile kendisine yönelik şiddetli bir muhalefetin olduğu da görülmektedir. Özellikle "Bazı insanlar benim ölmemi istiyorlar..." ve "Her düşmanlıktan sevgi umulabilir ancak hasedden düşmanlık eden hariç"³³ ifadelerinden anlaşıldığı kadarı ile onun ölmesini isteyen ve onu çekemeyen kişilerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Kendisini sevmeyen bazı kimselerin onun hem iktidar hem de halk nezdindeki otoritesini sarsmak için bazı polemikler üretmiş olabilecekleri gözden uzak tutulmamalıdır.

Aslında Şafî'nin, itham edildiği Rafizilik fikriyatına karşı açık bir tepkisi de bulunmaktadır. Öyle ki İmam Şafî'nin bidat ehli olanların birbirlerine olan şهادetlerinin kabul edilebileceğini ancak Rafizilerin birbirlerine olan şهادetlerinin kabul edilemeyeceğini belirtmiştir (يونس بن عبد الأعلى يقول سمعت الشافعي يقول : أجزى شهادة أهل الأهواء كلهم إلا الرافضة فإنه يشهد بعضهم لبعض)³⁴ buna rağmen onun Rafizilikle itham edilmesi dönemin koşulları içerisinde planlı bir karalama propagandası olarak da değerlendirilebilir.

El-İclî'nin *Marifetu's-Sıkat* isimli eserinde Şafî ile ilgili doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak el-İclî, İbrahim b. Yahya el-Eslemi isimli ravi ile ilgili bilgi verdiği yerde şöyle demektedir: "مدني رافضي جهمي قدرى لا يكتب حديثه"

32 Şafî, Divan, s. 120, 156.

33 Şafî, Divan, s. 51, 64.

34 Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkadir Ata, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, X/352.

”روى عنه الشافعي“ yani bu ravi “Medineli olup Rafizî, Cehmî ve Kaderî fırkaya mensup biridir. Rivayet ettiği hadisleri yazılmaz. Şafiî ondan rivayette bulunmuştur.”³⁵ Cerhedilmiş bir ravinin İmam Şafiî ile birlikte zikredilmesinin satır arasında yatan mesaj, onun rafiziliğe mensup olduğu bilinen birisinden rivayette bulunmuş olması dolayısıyla Şafiî'nin de bu ekolden olduğu zannını uyandırmak için olmalıdır. Şafiî'nin naklettiği rivayetlerin isnadında ne kadar Rafiziliğe mensup ravinin olduğu konusu ayrı bir araştırma konusudur. Kanaatimizce mezhep asabiyeti olmamak, rivayet üzerinde bir tasarrufta bulunmamak ve adalet/zapt kriterlerini taşımak kaydıyla herhangi bir ekole aidiyeti olan bir raviden hadis alınmasında da bir beis olmamalıdır.

Malikiler'den bazıları da İmam Şâfiî'nin şia ile bazı furu' meselelerde aynı düşünmesinden dolayı (Besmele'nin cehren okunması ve sabah namazında kunut duasının okunması gibi) eleştirmişler ve müteşeyyi' olduğunu belirtmişlerdir. Oysa İmam Şafiî, henüz on üç yaşındayken İmam Malik'in Muvatta'nı ezberlemiştir.³⁶ Kaldı ki, alimler arasında ilmî ihtilafların olması kadar doğal bir şey de yoktur. Zehebî İmam Şafiî ile ilgili bu görüşlerin doğru olmadığını şu sözlerle dile getirmiştir: “Şu sözleri söyleyen biri nasıl şia'dan olabilir: Hulefa-i raşidin beştir. Bunlar, Ebubekir, Ömer, Osman, Ali ve Ömer b. Abdilaziz'dir. Ayrıca el-İclî'nin 'Şafiî'nin yanında hadis yoktu' iddiası da doğru değildir. Çünkü el-İclî ne onu tanımış ne de onunla oturmuştur. Şafiî, ashabu'l-hadis'in en ileri gelenlerindendir ve ona “nâsiru'l-hadis” ünvanı verilmiştir...”³⁷ Daha sonra Zehebî, İmam Şafiî'nin hadis konusunda Yahya el-Kattan, İbn Mehdi ve Ahmed b. Hanbel derecesinde olmadığını ancak onun hadis konusunda el-Evzai ve İmam Malik'ten aşağı da kalmadığını ifade etmiştir.³⁸

Zehebî *Mîzânu'l-İ'tidâl* isimli eserinin girişinde bazı bilgilere yer vermiş ve ümmet nezdinde meşhur olan Ebû Hanife, Şâfiî ve Buhârî gibi kişilerin cerh ve ta'dîl işlemine tabi tutmayacağını bildirmiştir. Ve «Müslüman her şeyi yapabilir ama Hz. Peygamber'e yalan isnad edemez” diyerek³⁹ İmam Şafiî'yi tezkiye etmiştir.

35 Ahmed b. Abdillâh b. Salih el-İclî, *Marifetu's-Sikât*, tahk.: Abdulalim Abdulazim, Mektebetu'd-Dar, Medine, 1985, I/209.

36 el-Bayhaki, *Menâkibu's-Şafiî*, I/101.

37 Zehebî, *er-Ruvvâtu's-Sikât*, s. 32; Ayrıca bk. Beyhaki, *Menâkibu's-Şafiî*, I/432 (Beyhaki, bu eserinde İmam Şafiî'nin halifeleri faziletlerine göre sıraladığına dair bir çok rivayet nakletmiştir. Onlardan biri şöyledir: Muhammed b. İdris eş-Şafiî şöyle dedi: “Hz. Peygamber (sav)'den sonra insanların en faziletleri sırasıyla Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir. Bk. aynı yer)

38 Zehebî, *er-Ruvvâtu's-Sikât*, s. 32.

39 Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, I/2-4.

Beyhaki'nin aktardığına göre Yahya b. Main'in İmam Şafî'yi teşeyyu' ile itham ettiği bilgisi Ahmed b. Hanbel'e bildirilmiş bunun üzerine İbn Hanbel: "Bunu Müslümanların imamlarından birine mi söylüyorsun?" diyerek tepkisini dile getirmiştir. İbn Main, İbn Hanbel'in bu tepkisine "Bağı olanlarla savaşı anlattığı eserine baktım. Şafî, baştan sona Ali b. Ebi Talip'ten deliller getirmektedir." şeklinde mukabelede bulununca Ahmed b. Hanbel: "Gerçekten sana şaşıyorum. Ehl-i bağı ile savaş konusunda başka kimden delil getirseydi! Devlete karşı çıkan bağı ehli ile bu ümmet içerisinde ilk savaşan Ali b. Talip değil mi? Hz. Peygamber ve diğer halifelerden bu konuda sünnet niteliğinde bir haber yokken bu konuda Şafî kimin sünnetini uygulasaydı!" şeklinde cevap vermiştir. Beyhaki'nin aktardığına göre İbn Hanbel'in bu cevabı karşısında İbn Main mahcup olmuştur.⁴⁰

Mezkûr iki madde ile ilgili olarak şu değerlendirmede bulunmak mümkündür. Yahya b. Main, cerh ve ta'dil ilminde sözü dinlenen bir münekkiddir. Muhtemelen bu hassasiyetten olsa gerek İmam Şafî'nin hem ehl-i beyte olan muhabbetini dile getiren şiirlere yer vermesi hem de özellikle bağı ehli ile savaş konusunda Hz. Ali'den istidlalde bulunmuş olması onu teşeyyu'e meylettiği düşüncesine itmiş olmalıdır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbn Main aslında Şafî'nin adil olduğunu gösteren saduk ifadesini de kullanmıştır. Durum ne olursa olsun İbn Main'e dayandırılan bilgilerde bir karışıklığın kaynaklarda yer aldığını belirtmemiz gerekir. İmam Şafî'nin ehl-i beyte özel bir muhabbet duyması onun şia propagandası yapan bir kimliğe sahip olduğunu göstermez. Kaldı ki, hadis usûlu ile ilgili önemli bir metodoloji ortaya koyan ve er-Risale isimli eserinde bunları detaylı bir şekilde açıklayan bir kişiyi ehl-i bidattan (Teşeyyu') saymak kanaatimizce tutarlı bir tespit olmayacaktır. Onun teşeyyu' ehli olduğu şeklindeki iddia ise tamamen yaşadığı siyasi ve sosyal cereyanlar ile ilintili olup konjonktürel bir durum arz etmektedir.

2.3. Buhârî ve Müslim'in İmam Şafî'den Rivayette Bulunmaması

İmam Şafî'nin eleştirildiği noktalardan biri, ümmet nezdinde önemli bir şöhrete kavuşmuş olan Sahihayn müelliflerinin kendisinden neden hadis almadıkları noktasında temerküz etmektedir. Başka bir deyişle hadislerin bu kitaplarda yer alması bir anlamda ravilerinin de nispeten sağlam olduğu manasına hamledilmiştir. İddia şudur: Buhârî ve Müslim, eserlerine kendi kriterlerine göre sıkı olan ravileri tercih ettiklerine göre onların İmam Şafî'den rivayette bulunmamış olmaları Şafî'nin onların nezdinde yeteri kadar güvenilir olmadığını (mı) göstermektedir.

40 Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, *Menâkibu's-Şafî*, I/450-451.

Şafiî ile ilgili müstakil bir kitap yazan ve bu kitabında Şafiî'yi savunan Hatip el-Bağdadî (ö. 463/1070), İmam Şâfiî'nin sıkı olduğu üzerinde durmakta ve Buhârî'nin neden ondan hadis nakletmediği sorusuna cevap aramaya çalışmaktadır. Hatip el-Bağdadî, bazı arkadaş ve talebelerinin kendisinden Buhârî'nin İmam Şafiî'den neden hadis almadığını, bunun Şafiî'nin hadis alanında zayıf kabul edildiğinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını sorduklarını aktarmaktadır.⁴¹ el-Bağdadî bu iddiaya kızmakta ve eğer ayet ve hadislerde ilmin ketmedilmesi yasaklanmamış olsaydı cahillere verilecek en güzel cevabın sukut etmek olacağını belirtmektedir.⁴² el-Bağdadi, İmam Şâfiî'nin sahip olduğu bazı meziyetlerinden dolayı kendisine aşırı derecede hased duyulduğunu ve hakkında yalan sözler sarfedildiğini belirtmiştir.⁴³ Ona göre İmam Şafiî, Ebu Hanife ve kendisinden önceki daha başka alimlerin söz söylemediği sahih hadis-malul hadis, mürsel-mevsul, amm-hass gibi konularda önemli derecede katkıda bulunmuş bir alimdir.⁴⁴

Belirtmemiz gerekir ki, Buhârî'nin kendisinden hadis naklettiği raviler mevsuk; kendisinden hadis almadıkları raviler ise mecrûhtur, şeklinde bir iddia isabetli olmayacaktır. Buhârî kitabını uzatmamak üzere bütün sıkı ravilerden hadis aktarmadığı gibi yanında bulunan bütün sahih hadisleri bile yazmamıştır. Buhârî'nin amacı bütün sahih hadisleri almak değil, kendisinden sonra geleceklere örnek olabilecek sahih hadisleri içeren bir kitap ortaya koymaktır.⁴⁵ Nitekim Buhârî'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "el-Câmi isimli eserime sadece sahih hadisleri aldım. Sahih olan daha başka hadisleri uzun olmasından dolayı kitabıma almadım."⁴⁶ Yine Buhârî, yüz bini sahih, üç yüz bini ise sahih olmayan hadis ezberlediğini belirtmiştir.⁴⁷ Oysa Buhârî, mükerrer, muallak ve mütabi olan hadislerle birlikte kitabına –mevkuf ve maktu' hariç- toplam, 9082 hadis almıştır.⁴⁸ Buhârî'nin bütün sahih hadisleri kitabına almadığının bir diğer delili de onun et-Târîh isimli eserinde içlerinde sıkı olan onlarca râvîden bahsetmesine rağmen bunların hepsinden hadis aktarmamasıdır.⁴⁹

41 Hatip el-Bağdâdî, *Meseletu'l-İhticâc bi's-Şâfiî*, tahk.: Halil İbrahim Molla Hatır, el-Mektebetu'l-Eseriyye, Pakistan, tsz. s. 28.

42 Hatip el-Bağdâdî, age., s. 28-29.

43 Hatip el-Bağdâdî, age., s. 42.

44 Hatip el-Bağdâdî, age., s. 38

45 Hatip el-Bağdâdî, age., s. 47-48.

46 Hatip el-Bağdâdî, age., s. 50.

47 Hatip el-Bağdâdî, age., s. 51

48 İbn Hacer, *Hedyü's-Sâri Mukaddimetu Fethu'l-Bârî*, Daru's-Selam, Riyad, 2000, s. 659.

49 Hatip el-Bağdâdî, age., s. 52.

Buhârî'nin Şafiî kanalı ile gelen rivayetleri almamış olması, onun daha âli olan bazı isnadları tercih etmesi sebebiyledir. Nitekim Buhârî, Şafiî'nin hocalarından olan Mâlik b. Enes, Abdulaziz b. Muhammed ed-Derâverdî, Davud b. Abdirrahman el-Attar ve Süfyan b. Uyeyne'den hadis almıştır. Buhârî'nin Şafiî'den değil de hocalarından hadis almasındaki amacı, nâzil isnada sahip rivayetleri değil, âli isnada sahip hadisleri almak istemesinden kaynaklanmış olmalıdır.⁵⁰ Buhârî, âli isnadlı rivayetleri aktarmayı tercih etmiş, nâzil isnad ile aktardığı rivayetleri ise âli isnadda bulunmayan bir manaya binaen veya mütabaat kabilinden zikretmiştir.⁵¹

Buhârî ve Müslim Sahihayn'da ne Ebû Hanife ne de İmam Şafiî'den gelen bir rivayete yer vermemişlerdir.⁵² Enbiya Yıldırım, Sahihayn müelliflerinin bütün sahih hadisleri kitaplarına alma gibi bir düşüncelerinin olmaması, Şafiî'nin onlardan önce vefat etmesi dolayısıyla mülakatın olmaması, Şafiî'nin hadisçi kimliğinden ziyade fakih kimliğinin ön planda olması, ali isnadlı rivayetleri tercih etmeleri ve Şeyhayn'ın mezhepler arası tartışmalar ve mücadeleler nedeniyle bir tarafta gözükmüyor izlenimi vermemek için onlardan hadis almadıklarını belirtmiştir.⁵³ öte yandan İmam Şafiî'den bazı hadis musannifleri rivayette bulunmuşlardır. İmam Şafiî'nin Ebu Davud'da üç, İbn Mace'de iki ve Nesâî'nin Sünen-i Kübrâ'sında ise iki rivayeti bulunmaktadır.⁵⁴

Buhârî ravilerin cerh-ta'dil durumlarını da aktardığı eserinde İmam Şafiî için "204'te Mısır'da vefat etmiş, Malik b. Enes'ten hadis almıştır, Hicazlıdır."⁵⁵ diyerek onu için cerhedici herhangi bir ifadede bulunmamıştır. Bununla birlikte İbn Hibban (ö. 354/965) Şafiî'yi sıkattan addetmiştir.⁵⁶

İbn Ebi Hatim de İmam Şafiî hakkında söylenen birçok olumlu görüşü zikretmiş Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetinde onun fakih olduğunun altını çizmiş, fakat *وكان قليل الطلاب الحديث* kısmını da ekleyerek hadis ahzetmede az gayret sarfettiğini belirtmiştir ki bu da bir cerh sebebi değildir.⁵⁷

50 Hatip el-Bağdâdî, age., s. 53, Ayrıca bk. Enbiya Yıldırım, age., s. 168.

51 Hatip el-Bağdâdî, age., s. 59.

52 Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, Otto Yay., Ankara, 2015, s. 162.

53 Enbiya Yıldırım, "Sahihayn Musanniflerinin Şafiî'den Rivayetlere Yaklaşımları", *Uluslararası İmam Şafiî Sempozyumu (7-9 Mayıs 2010)*, Kent Işıkları Yay., İstanbul, s. 166-181; Yıldırım, age., s.167-177.

54 Enbiya Yıldırım, agm., ss. 163-167.

55 Buhari, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I/42.

56 Muhammed b. Hibban, *es-Sikât*, tahk.: Seyyis Şerefuddin Ahmed, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1975, IX/30.

57 Abdurrahman b. Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VII/201-204.

Hatip el-Bağdadi “Buhârî’nin, Şafiî’nin hadis alanında yeterli bilgi ve ehliyetle sahip olmaması sebebiyle ondan hadis almadığı iddiası” adıyla bir başlık açmıştır. el-Bağdadî’nin aktardığına göre bazı kimseler Şafiî’nin hadis ilmine, hadis illetlerine, isnad ve turuk bilgisine, ravilerle ilgili malumata ve sahih ile sakim hadisi birbirinden ayırt edecek donanıma sahip olmadığını iddia etmişler, bu nedenle de Buhârî’nin kendisinden hadis almadığını öne sürmüşlerdir. Hatip el-Bağdâdî’ye göre bu iddianın hiç bir mesnedi yoktur. el-Bağdâdî, bazı kimselerin Şafiî’nin, Ahmed b. Hanbel’e “Sizler sahih hadisleri bizden daha iyi bilirsiniz...” dediğini nakletmişler ve bu sözün onun bu konuda yeterli olmadığına delil olarak zikretmişlerdir. el-Bağdadî, bu iddianın doğru olmadığını, Şafiî’nin mezhebini hadisler üzerine bina ettiğini dolayısıyla Şafiî’de olmayıp cerh-ta’dîl konusunda hassas ve ehl-i hadisten olan Ahmed b. Hanbel’de bulunan hadislerin bilgisini almak istediğini belirtmiştir.⁵⁸

Sonuç

Cerh-ta’dîl bağlamında İmam Şafiî ile ilgili bazı iddialar öne sürülmüştür. Bu iddiaları Yahya b. Main’in onu cerhettiği iddiası, teşeyyü’ ile suçlanması ve Sahihayn müelliflerinin ondan hadis nakletmemesi şeklinde sıralamak mümkündür. Gerek aktarılan bilgilerde çelişik ifadelerin bulunması gerekse de iddiaların daha çok konjonktürel bir mahiyet arz etmesi münasebetiyle İmam Şafiî’yi mecrûh kabul etmek yerinde bir tespit değildir. Bununla birlikte onun sıkı olduğunu ve nâsiru’l-hadîs unvanına sahip olduğunu belirten alimlerin sayısı ise oldukça fazladır. Çalışmada varılan sonuçları maddeler halinde şöylece sıralayabiliriz:

1-İmam Şafiî, ilmi hayatı, usul ve fıkıh ilmine katkısı ile ehl-i hadisin önemli karizmatik şahsiyetlerinden biri olmuştur.

2-İmam Şafiî’nin müteşeyyi’ olduğu ile ilgili iddialar mevcuttur. Fakat İmam Şafiî’nin ehl-i beyti sevmesi ve şiirlerinde onlar hakkında medhedici ifadeler kullanması bir cerh sebebi sayılamaz.

3-İmam Şafiî, Rafiziliği kabul etmediğini sarîh bir şekilde beyan etmesine rağmen kamuoyunda bunun sesli olarak dillendirilmiş olması, kendisinin de ima ettiği gibi bazılarının hasedinden kaynaklanmış olmalıdır.

4-Yahya b. Main’in İmam Şafiî’yi cerhettiği şeklindeki iddia bazı

58 Hatip el-Bağdâdî, age., s. 70.

kaynaklarda mevcut ise de yine İbn Main'in onu ta'dil eden daha başka ifadeleri de bulunmaktadır. Bu ya iddiasından vazgeçtiği veya kaynaklarda bir karışıklığın olduğu savını güçlendirmiştir.

5-Bazı muhaddislerin İmam Şafii'den hadis rivayet etmesine karşın Buhârî ve Müslim'in ondan rivayette bulunmamış olmaları, Şafii'nin mecrûh olduğu anlamında değerlendirilmemelidir. Bu durum, her muhaddisin sübjektif bir niteliğe sahip hadis alma kriterlerinden kaynaklanmış olabilir. Nitekim Buhârî, âli isnada sahip rivayetleri nâzil isnada sahip rivayetlere tercih etmiş bu da onun Şafii'den değil, hocalarından hadis almasını netice vermiştir.

6-Cerh-ta'dil kaynaklarında İmam Şafii'nin sika olduğuna dair azımsanmayacak derecede referanslar bulunmaktadır.

7-Hadis usul felsefesi ve ravilerin güvenilirlik durumları ile ilgili takdir edilecek düzeyde bir çalışma ortaya koyan İmam Şafii'yi güvenilir olmamakla suçlamak isabetli bir yaklaşım değildir.

8- Cerh-ta'dil olgusu sübjektif bir karakter arz etmektedir. Özellikle bir râvî hakkında ileri sürülen bidat ve heva ehli olma gibi cerhedici ifadelerin doğruyu yansıtıp yansıtmadığı ancak cerh-ta'dil kaynaklarının taranması neticesinde aydınlığa kavuşacak bir konudur.

Kaynakça

- Âşıkutlu Emin, *Hadiste Rical Tenkidi*, İfav Yay., İstanbul, 1997.
- Bağcı H. Musa, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015.
- el-Bağdadi Ebubekir Ahmed b. Ali, *Meseletü'l-İhticâc bi's-Şafii fi mâ Üsnide İleyhi ve'r-Reddü ale't-Ta'inîne bi İzemi Cehlihîm Aleyh*, tahk.: Halil İbrahim Molla Hatır, mın Matbuati er-Riase-ti'l-Amme li İdarati'l-Buhusi'l-İlmiyye, Riyad, 1980.
- el-Beyhaki Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkadir Ata, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
-, *Beyânu Hatai Men Ahtae ale's-Şafii*, tahk.: Şerif Nayif, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1986.
- el-Buhârî Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.
-, *et-Târîhu'l-Kebîr*, tahk.: Mustafa Abulkadir, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.
- el-Cürcani Ebu Ahmed Abdullah b. Adiyy, *el-Kâmil fi Duafai'r-Ricâl*, tahk.: Yahya Muhtar Ğazavi, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- ed-Dârekutnî Ali b. Ömer, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, tahk.: Muhammed b. Latif es-Sabbâğ, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut, 1980.
- Ebü Davud Suleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

- el-Ğavrî Abdulmecid, *İlmu'r-Ricâl*, Daru İbn Kesir, Beyrut, 2007.
- Halîfe Hâcî (Kâtip Çelebî), *Keşfu'z-Zunûn*, Daru İhyai't-Turâs, Beyrut, 1941.
- İbn Abdilberr el-Kurtubi Ebu Ömer Yusuf, *el-İntikâ fi Fedâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukaha Malik ve's-Şafîi ve Ebî Hanife Radiyallahu Anhum*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- İbn Hacer Ahmed b. Ali, *Tehzîbu't-Tehzîb fi Ricâli'l-Hadîs*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
-, *Hedyü's-Sâri Mukaddimetu Fethu'l-Bârî*, Daru's-Selam, Riyad, 2000.
- İbn Hallikan Ahmed b. Muhammed, *Vefeyatü'l-A'yan ve Ebnâu Ebnâi'z-Zemân*, tahk.: İhsan Abbas, Daru Sadir, Beyrut, tsz.
- İbn Hibban Muhammed, *es-Sikât*, tahk.: Seyyis Şerefuddin Ahmed, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1975.
- İbnu'l-Cevzî Cemâluddin Ebu'l-Ferec, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, tahk.: Abdullah el-Kâdî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- İbnu's-Salah Osman b. Abdirrahman eş-Şehrazûrî, *Ulûmu'l-Hadis*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 2012.
- el-İclî Ahmed b. Abdillâh b. Salih, *Ma'rifetu's-Sikât*, tahk.: Abdulalim Abdulazim, Mektebetu'd-Dar, Medine, 1985.
- Karabiber Namık Kemal, "İmam Şafîi'nin Ehl-i Beyt Algısı", *Uluslararası İmam Şafîi Sempozyumu*, Kent Işıkları Yay., İstanbul, 2012.
- Koçyiğit Talat, *Hadis Usulu*, TDV yay., Ankara, 1998, s. 182-184.
- eş-Şafîi Muhammed b. İdris, *Divânu's-Şafîi el-Müsemma el-Cevheru'n-Nefis fi Şi'ri'l-İmam Muhammed b. İdrîs*, tahk.: Muhammed İbrahim Selim, Mektebetu İbn Sina, Kahire, tsz,
- Yıldırım Enbiya, *Hadis Problemleri*, Otto Yay., Ankara, 2015.
-, "Sahihayn Musanniflerinin Şafîi'den Rivayetlere Yaklaşımları", *Uluslararası İmam Şafîi Sempozyumu* (7-9 Mayıs 2010), Kent Işıkları Yay., İstanbul.
- ez-Zehabî Muhammed b. Ahmed, *er-Ruvvâtu's-Sikât el-Mütekellemu Fihim bi mâ lâ Yücibu Reddehum*, tahk.: Muhammed İbrahim el-Mûsilî, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1992.
-, *Mîzânu'l-İ'tidâl Fi Nakdi'r-Ricâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, Daru'l-Marife, Beyrut.
- ez-Zerkeşî Bedrüddin, *el-İcâbe li İrâdi Mestedrekethu Aişetu Ale's-Sahabe*, tahk.: Bünyamin Erul, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2004.

ŞEYHÜLİSLÂM EBÛ İSHAKZÂDE ES'AD EFENDİ'NİN NASRİYYE İSİMLİ ESERİ

Mehmet Akif ALPAYDIN*

Özet:

Şeyhülislâm Ebû İshakzâde Mehmed Es'ad Efendi, çok sayıda Şeyhülislâm, âlim ve bürokrat yetiştirmiş bir âilenin üyesidir. Küçük yaştan itibaren iyi bir eğitim alan Es'ad Efendi'nin de, çok yönlü bir âlim ve devlet adamı olarak temeyyüz ettiği görülmektedir. Farklı sahalarda eserler vermiş olan Es'ad Efendi'nin tefsire dair eserleri de bulunmaktadır. Bu makalede Es'ad Efendi'nin tefsir eserlerinden birisi olan "Nasriyye" isimli risâle ele alınmaktadır. Sultan I. Mahmûd'a ithâfen kaleme alınan eserde, içerisinde *نصر* kelimesi ve müştaklarının yer aldığı ayetler tefsir edilmektedir. Metodolojik anlamda tam olarak mutabakat göstermese de, konulu tefsir mefhûmunun Osmanlı dönemindeki bir örneği sayılabilecek eserin transkripsiyonu da makalede yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Es'ad Efendi, Müfessir, Tefsir, Nasriyye

**The Work of Shaykh Al-Islam Ebu İshakzade Mehmed Esad Efendi's
Named Nasriyye**

Abstract:

Sheikh al İslam Ebu İshakzade Mehmed Es'ad Efendi is a member of a family which raised too many scholars and bureaucrats. Es'ad Efendi, who had been well educated since his childhood, excelled as a versatile scholar and a statesman. He delivered works in the area of the Qoran interpretation as well as in various other fields. In this article we have studied one of his works in the Qoran interpretation named "Nasriyye". That work was dedicated to Sultan Mahmud I and contained the interpretation of the verses which included the word *نصر* and its derivatives. It could be considered as an example for the notion of themed interpretation of the Qoran in Ottoman times, although it does not show full accordance with that notion methodologically.

Keywords: Ottoman, Esad Efendi, Interpreter, Interpretation of the Qoran, Nasriyye

* Dr. Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu. akifalp@hotmail.com

Giriş

Osmanlı dönemi tefsir eserleri üzerine yapılan çalışmalar, mezkur dönemde müstakil tefsirler, sure ve âyet tefsirleri, şerhler, hâşiyeler, talikalar gibi bir çok formda eserin telif edildiğini bize göstermektedir. Bu eserler Osmanlı ilim ve irfan dünyasının farklı tabakalarına müntesip şahıslar tarafından kaleme alınmıştır. Kimi zaman bir müderris, kimi zaman bir mutasavvıf kimi zaman da bir devlet adamı tefsir müellifi olarak karşımıza çıkmaktadır. İlmiye sınıfının en tepesinde bulunan şeyhülislamlar da farklı hacimlerde, farklı muhteva ve üslûb üzere kaleme aldıkları tefsir eserleriyle, Osmanlı dönemi tefsir külliyyatına katkı sunmuşlardır. Molla Fenârî'nin (v. 834/1431) *Aynü'l-A'yân* isimli Fâtiha tefsiri, Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Envâru't-Tenzîl* üzere yazdığı haşiyesi, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Tefsîru İbn-i Kemâl* isimli eseri ve farklı ayetler üzerine kaleme aldığı tefsir risâleleri, Ebussuud Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm* isimli müstakil tam tefsiri, Bayramzâde Zekeriya Efendi'nin (ö. 1001/1593) *Envâru't-Tenzîl* ve *Keşşâf* üzerine yaptığı talikaları, bu eserlerden en çok bilinenlerdendir.

Ebû İshakzâde Es'ad Efendi (ö. 1166/1753) tefsir sahasında eserler vermiş bir Osmanlı şeyhülislamıdır. Makalede, Es'ad Efendi'nin Kur'ân-ı Kerîm'de *صبر* kelimesi ve müstaklarının içerisinde geçtiği âyetlerin tefsîrini yaptığı *Nasriyye* isimli eseri tanıtılacak ve eserin transkripsiyonu yer alacaktır.

I.Şeyhülislâm Ebû İshakzâde Es'ad Efendi'nin Hayâtı ve Eserleri

Şeyhülislâm Ebû İshak İsmail Efendi'nin¹ (ö. 1137/1725) oğlu, Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'nin² (ö. 1147/1735) dâmâdı, Şeyhülislâm İshak Efendi'nin³ (ö. 1147/1734) kardeşi, Şeyhülislâm Mirzazâde Mehmed Sa'îd Efendi'nin⁴ (ö. 1188/1775) kayınbirâderi, Şeyhülislâm Ebû Sa'îd Mehmed Efendi⁵ (ö. 1072/1662) ile Şeyhülislâm Mehmed Şerîf

¹ Bk. Muhammet Nur Doğan, "Ebûishak İsmail Efendi", *DİA*, İstanbul 1994, X/278-279.

² Bk. Mehmet İpşirli, "Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi", *DİA*, İstanbul 2005, XXX/170-171.

³ Bk. Muhammet Nur Doğan, "Ebûishakzâde İshak Efendi", *DİA*, İstanbul 2000, XXII/530-531.

⁴ Bk. Mehmet İpşirli, "Mirzazâde Mehmed Sa'îd Efendi", *DİA*, İstanbul 2005, XXX/169-170.

⁵ Bk. Mehmet İpşirli, "Ebûsa'îd Mehmed Efendi", *DİA*, İstanbul 1994, X/281.

Efendi'nin⁶ (ö. 1204/1790) babası ve Şeyhülislâm Atâullâh Mehmed Efendi'nin⁷ (ö. 1226-1811) dedesi olan Mehmed Es'ad Efendi 1096/1685 senesinde İstanbul'da doğdu. Es'ad Efendi, babası himâyesinde başlayan eğitimini döneminin önde gelen ulemâsının rahle-i tadrîsinde ikmâl etti. İlmî tahsîlini müteâkib İstanbul'da müderrislik, Selânik ve Mekke kadılikları, Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri gibi vazifelerde bulunan Es'ad Efendi, 1161/1748 senesinde şeyhülislâm oldu. Fakat bir yıl kadar bu görevde bulunduktan sonra azledildi. Azlini müteâkib bir süre Sinop ve Gelibolu'da ikamet ettikten sonra tekrar döndüğü İstanbul'da 1166/1753 senesinde vefât etti. Kabri, Fatih Çarşamba'daki babasının yaptırmış olduğu İsmailağa Camii'nin hazîresindedir.⁸

Lügat ve mûsikî sahalارına dair önemli eserleri bulunan Es'ad Efendi'nin tefsîre dair şu eserleri bulunmaktadır:

1. *Nasriyye*⁹
2. *Hulâsatü't-Tebyîn fî Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn*:¹⁰ Eser, Es'ad Efendi'nin rivâyet ve dirâyet üslûbunu mezc ederek kaleme aldığı Yâsîn sûresi tefsîridir. Es'ad Efendi bu eserinde âyetleri *Lügat*, *Îrâb*, *Beyân* ve *Tefsîr* olmak üzere dört başlık altında tahlil etmiştir. *Lügat* başlığı altında lafızların Türkçe karşılıklarını vermiş, *Îrâb* başlığı altında ise lafızların dil açısından konumunu ifade etmiştir. *Beyân* başlığı altında âyetlerin ayrıntılı analizini yapmış ve son olarak *Tefsîr* başlığı altında âyetlere topluca mana vermiştir. Es'ad Efendi yeri geldiğinde, âyetlerin felsefe, kelâm, tasavvuf ve astronomi

⁶ Bk. Tahsin Özcan, "Mehmed Şerîf Efendi", *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII/531-532.

⁷ Bk. Mehmet İpşirli, "Atâullâh Mehmed Efendi", *DİA*, İstanbul 1991, IV/47.

⁸ Hayatı için bk. Kazasker Sâlim Efendi, *Tezkire*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1315, s. 72-76; Müstakimzade, Süleyman Saadettin, *Devhatü'l-Meşâyih Mea Zeyl*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978, s. 96-97; Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü'ş-Şakayık fî Hakkı Ehli'l-Hakayik*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1984, ss. 227-232; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308, I/333-334; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, II/329; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, I/238-239; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, *Mektebetü'l-Müsenna - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî*, Beyrut ts., IX/52; Cavid Baysun, "Es'ad Efendi", *İA*, IV/359-362; Muhammet Nur Doğan, "Ebûishakzâde Es'ad Efendi", *DİA*, İstanbul 1995, XI/338-340; Salim Hodzha, "*Şeyhülislâm M.Esad Efendi'nin Tefsîru'l-Âyâtü'l-Musaddera Bi-Kelimesi Rabbena Adli Eserinin Tahkik ve Tahlili*" Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2012, ss. 9-28.

⁹ Esere dair ayrıntı zikredilecektir.

¹⁰ Eserin bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 473; Hacı Mahmud Efendi, no: 270; Hâlet Efendi, no: 44.

gibi ilimlere taalluk eden yönlerine dair geniş îzâhlar yapmıştır. Eserin dili Türkçe'dir.¹¹

3. *Tefsîru Âyâti'l-Musaddera bi-Kelimetî Rabbenâ*:¹² Eser, Kur'ân-ı Kerîm'de, içerisinde Rabbenâ lafzı yer alan âyetlerin tefsîridir. Eserde 26 sûreden toplam 69 âyetin tefsîri yapılmıştır. Es'ad Efendi bu eserinde âyetleri parçalara ayırarak tefsîr etmiştir. Âyetlerin tefsîrinde lügavî izâhâta ağırlık verilmiş, soru cevap üslûbuyla yapılan değerlendirmelere genişlik kazandırılmış, fâide ve tenbîh gibi başlıklarla bazı nüktelere dikkat çekilmiştir. Arapça olan eser üzerine Salim Hodzha yüksek lisans çalışması yapmıştır.¹³

4. *Tefsîr-i Âyetü'l-Kürsî*:¹⁴ Eser, Bakara sûresinin 255. âyetinin tefsîridir. Es'ad Efendi bu eserinde de Yâsin suresi tefsîrindeki üslûbunu kullanmıştır. Mezkûr âyet *Îrâb*, *Beyân* ve *Tefsîr* başlıkları altında ayrıntılı bir şekilde tahlîl etmiştir. Mustafa Özel, bir makâle kapsamında tefsîrin transkripsiyonunu yapmıştır.¹⁵ Eserin dili Türkçe'dir.

II. Nasriyye İsimli Eseri

Es'ad Efendi'nin, çalışmamızın esasını teşkil eden bu eser Kur'ân-ı Kerîm'de *نصر* kelimesi ve müştaklarının içerisinde geçtiği âyetlerin tefsîridir. Dili Türkçe olan tefsîr, 1150/1737¹⁶ senesinde Sultan I. Mahmûd'a¹⁷ (ö. 1168/1754) ithâfen kaleme alınmıştır.

¹¹ Kütüphane kayıtlarında ve bazı akademik çalışmalarda Es'ad Efendi'ye isnâd edilen iki risâleyi burada zikretmeliyiz. Bu risâlelerden birisi *Tefsîr-i Âyet-i ve'l-Kamera Kaddernâhu* (Süleymâniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no: 633/10) isimli risâledir. Bu risâle müstakillen telif edilmiş bir eser olmayıp, Es'ad Efendi'nin *Hulâsatü't-Tebyîn*'de Yâsin sûresi 39. âyetin tefsîrini yaparken verdiği bilgilerden müteşekkildir. (bk. Şeyhülislâm Es'ad Efendi, *Hulâsatü't-Tebyîn fi Tefsîr-i Sûre-i Yâsin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 473, vr. 75a-81a) Diğeri ise *Risâle fi İhtilâfi'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî* (Süleymâniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekke, no: 310/5) isimli risâledir. Aynı şekilde bu risâle de Es'ad Efendi'nin müstakil olarak telif ettiği bir eser değildir. Söz konusu risâle, Es'ad Efendi'nin *Hulâsatü't-Tebyîn*'de Yâsin sûresi 82. âyetin tefsîri esnasında zikrettiği ma'lûmâtan ibârettir. (bk. Es'ad Efendi, *age*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 473, vr. 151b-158b).

¹² Eserin bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, no: 771/1; Pertev Paşa, no: 47; Lala İsmâil, no: 8/1.

¹³ Eserle alakalı ayrıntılı değerlendirme için bk. Hodzha, "age", s. 28-74.

¹⁴ Eserin bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 54; Hâlet Efendi, no: 23/1; Pertevniyal, no: 96/5.

¹⁵ Mustafa Özel, "Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin Âyetü'l-Kürsî Tefsîri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2003, X/81-105.

¹⁶ Şeyhülislâm Es'ad Efendi, *Nasriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no: 1461/2, vr. 22b. Esad Efendi diğer eserleri için olduğu gibi bu eseri için de muammâlî bir tarih kaydı

Esad Efendi, diğer tefsir eserlerinde olduğu gibi, bu eserinde de âyetlerin lügavî açıdan tahlilleri üzerinde ihtimamla durmuştur. Dil ile alakalı yapılan îzâhlardan sonra âyetlerin sebep-i nüzûl bilgilerini nakletmiş ve ardından âyetlere toplu mana vermiştir. Es'ad Efendi'nin, âyetleri tefsîr ederken, ele aldığı meseleye taalluk eden başka âyetlere de sıklıkla mürâcaat ettiği görülmektedir. Nasriyye'de toplamda 7 sûreden 13 âyet¹⁸ ve Nasr sûresinin ise tamamı tefsîr edilmiştir. Eser, Sultan Mahmud'a yazılmış manzum bir medhiye ile sona ermektedir.

Esad Efendi bu eserinde istifâde ettiği kaynaklara dair pek fazla ayrıntı vermemiştir. Dolayısıyla, eserde ismi geçen Sibeveyh (ö. 180/796),¹⁹ Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (v. 328/940),²⁰ Ebu'l-Bekâ Ukberî (ö. 616/1219),²¹ Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) ve Şeyhülislâm Sadî Çelebi (ö. 945/1539)²² dışında hangi âlimlerden istifâde edildiğine dair bilgimiz bulunmamaktadır. Nasriyye'nin tespit edebildiğimiz nüshaları ise şunlardır:

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Nûruosmâniye, no: 1282/1, 1-22 yk., 15 st., 223x137-174x094 mm.
2. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no: 1461/2, 6-21 yk., 21 st., 310x200-180x95 mm.
3. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi, no: 92/1, 1-46 yk., 13 st., 219x148-142x78 mm.
4. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Ahmed Paşa, no: 337/5, 74-96 yk., 19 st., 220x135-140x75 mm.
5. Konya Yusufâğa Kütüphanesi, no: 163/2, 13b-36b yk., 19 st., 215x140-150x75mm.
6. Mısır Milli Kütüphanesi, Tefsîr-i Türkî Talat, no: 21, 28 yk., 17 st., 245x142 mm.

düşmüştür. Bu kayıta yer alan "hicret-i Rasûl-i Ekrem ve Nebiyy-i Muhterem sallâllâhu 'aleyhi ve sellem hazretlerinin elf-i sânisinin, sâni-i mi'ât-ı 'aşerasının, cüz-i ahîr-i 'aşerât-ı hâmisinin ..." ifade 1150 senesine tekâbül etmektedir. Ayrıca 7a varagında yer alan "Ve li-ecli'd-delîl, zikr eylediğimiz لَيْطُورُ kavî-i şerîfi bu sene-i mübâreke olan nusrete târîh ..." ifâdesi de bu tarihi doğrulamaktadır. Çünkü لَيْطُورُ ifâdesinin ebced değeri de 1150'ye karşılık gelmektedir.

¹⁷ Es'ad Efendi, *Nasriyye*, vr. 2b-3a.

¹⁸ Bakara 2/214, 250, 286; Âli İmrân 3/126, 147; Enfâl 8/12; Rum 30/4, 5; Mü'min 40/51; Feth 48/1, 2, 3; Saff 61/13

¹⁹ Es'ad Efendi, *Nasriyye*, vr. 3b.

²⁰ Es'ad Efendi, *Nasriyye*, vr. 10b.

²¹ Es'ad Efendi, *Nasriyye*, vr. 11b.

²² Es'ad Efendi, *Nasriyye*, vr. 19b.

III. Eserin Transkripsiyonu²³

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[1b] Hamd ü senâ bî-kıyâs ve hezâr u hezâr dürûd u sipâs bâr veche-i âferîden ve tekvînde tînet sûtûde-i heyet-i âdemî ²⁴ (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا) ile sirişte ve tabâ-i tab'-i ke'l-bed matbû'unu taba' ve çirk-i şirk u dalâlden taktîr-i âb-ı nâb takdîri ile şüste kılan âferîdegâr-ı her dû-cihân ve Perverdigâr-ı ins ü cân Cenâb-ı Hâlık-ı kevn ü mekân hazretine cedîr u şâyândır ki bermuktezâ-yı nazm-ı şeref-mezîd ²⁵ (فَمِنْهُمْ شَقِيحٌ وَسَعِيدٌ) efvâc-ı âferîdegândan bermûcib-i kudret u hikmet dilediğini sırâb-ı mâi's-sülvân 'ayn-ı sa'âdet ve dilediğini hâim-i germâ-germ-i nûrân şekâvet sülle-i su'adâya îmân-ı billâhi ve'r-rasûl ve berây-ı i'lâ-yı kelimetullâh-ı cihâd-ı fî sebîlillâhı huld-berîne bâdi-i duhûl kılıp ber-mağzâ-yı şeref-pîrâ-yı ²⁶ (وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ) [2a] ol rızâ-hâhân-ı hazretî olan gürûh-i enbûhu cünûd-i mücennede-i gaybiyye ile te'bîd ü tesbît ü temkîn ve katî'-i fezi'-i müşrikîni dahî mukibb-i gümrahân-ı dalâlet-âyîn olan ka'r-ı hufre-i müse''are-i dûzaha mekîn edip (فَاضْرِبُوا فَوْقَ) ²⁷ (فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ) müfâd-ı şerîfince tefellüc-i verîdlerini bûsegâh-ı şemşîr-i mücâhidîn ve cüsmân-ı şekâvet-nişânlarını ta'ne-cây-ı rimâh-ı guzât-ı mucâhidîn eyledi. ²⁸ (وَكَيْفَىٰ بِرَأْيِكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا)

Efdal-i salavât u teslîmât ve ekmel-i tahıyyât u tercîbât zer-mancûk-i direfş-i şeref-bahş-ı sa'âdet ve nübüvveti kâtibe-i kişver-cihâna îsâr-ı envâr-ı

²³ Tespit edebildiğimiz nüshaları tetkik ettiğimizde, en sıhhatli olan nüshanın Nuruosmaniye koleksiyonu 1282/1 numarada kayıtlı olan bu nüsha olduğu kanaatine ulaştık. Dolayısıyla eserin transkripsiyonunda bu nüshayı esas aldık. Cetvelleri müzehhep ve hafif tezhipli olan nüshada başlıklar kırmızı mürekkeple ve talik hatla yazılmıştır. Serlevha âyetler iri harflerle ve nesih hatla, ayetlerin tefsiri ise talik hatla yazılmıştır. Metin içerisinde yer alan âyet kısımlarının üstüne de kırmızı çizgiler çizilmiştir. 22 varak ve 15 satır olan bu nüshanın boyutları 223x137-174x094 mm ölçüsündedir.

²⁴ **And olsun ki, biz** insanoğullarını **şerefli kıldık**, onların karada ve denizde gezmesini sağladık, temiz şeylerle onları rızıklandırdık, yaratıklarımızın pek çoğundan üstün kıldık. İsrâ 17/70.

²⁵ O gün gelince, Allah'ın izni olmaksızın hiç kimse konuşamaz. **İçlerinde bedbaht olanlar da, mesut olanlar da vardır.** Hud 11/105.

²⁶ **And olsun ki!** Senden önce, birçok peygamberleri ümmetlerine gönderdik, onlara belgeler getirdiler; dinlemeyip suç işleyenlerden öğ aldık, zira **inananlara yardım etmek bize hak olmuştu.** Rûm 30/47.

²⁷ Hani Rabbin meleklere: Muhakkak ben sizinle beraberim; haydi iman edenlere destek olun; Ben kâfirlerin yüreğine korku salacağım; **vurun boyunlarına! Vurun onların bütün parmaklarına!** diye vahyediyordu. Enfâl 8/12.

²⁸ İşte biz böylece her peygamber için suçlulardan düşmanlar peydâ ettik. **Hidayet verici ve yardımcı olarak Rabbin yeter.** Furkân 25/31.

risâlet ve leme'ân-ı sârim-i mühenned-i şer'-i mümeccedî, ümmet-i hidâyet-mâhiyete burhân-ı kâtı'-ı zafer u nusret olan sultânü'l-kevneyn rasûlü's-sekaleyn habîb-i hüdü Rasûl-i kibriyâ Muhammed Mustafâ 'aleyhissalâtü'l-fuzlâ hazretlerine şâyeste u revâ ve âl ve eshâb ve etbâ' ve ensârına hakîk u sezâdır ki bedhâh-ı dîn-i mübîn ve mu'ândîn-i küfr-âyîni ilâ yevmi'd-dîn medakk-i havâfir-i sâfinâti ciyâd-ı cihâd edip ²⁹ (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ خُذْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقَدَالِ) nass-ı celîli müfâdınca yelân-ı kâr-zâr-ı muvahhidîn-i şecâ'at-şî'âr-ı i'dâm-ı ecsâm-ı levs-endâm-ı ehl-i dalâle hass ile kelimetullâhı i'lâ ve dünyâ ve 'ukbâda merâtib-i murâbitîn-i ümmeti hem-pâye-i mele'-i a'lâ eyledi sallallâhu 'aleyhi ve 'alâ âlihî ve eshâbihî ve eşyâ'ihî [2b] ve evlâdihî ve ensârihî ve etbâ'ihî âmîn.

Ve Ba'd, sâha-i sefid-i evrâka tertîb-i sufûf-i hurûf ve ta'biyye-i cüyûş-i kelimât i'câz-sunûftan maksûd oldur ki mübârizân-ı meydân-ı dîn-i Muhammedî ve nîze-güzârân-ı şerâi'-i şer'-i Ahmedî 'ibâd-ı sa'âdet-nijâd ilâ yevmi't-tenâd ³⁰ (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً) nazm-ı şerîfi müfâdınca cihâd-ı ehl-i küfr ü fesâd ve kam'-ı mâye-i tuğyân u 'inâd etmeye imdâd-ı sultân-ı Gaybdân celiyyü'l-ihsân ile ebedü'l-âbâd mansûr u muzaffer olduklarını âyât-ı beyyinât-ı feth u nusret ve mevâ'id-i mübeşşirât-ı Rabb-i 'İzzet cellet âlâuhû ve 'ammet, delâlet kılmağın bu ni'met ve 'înâyeti tahdîs için bidâyet-i Kur'ân-ı Kerîm'den nihâyetine değın zikr-gerde-i Cenâb-ı Rabbü'l-Erbâb âyât-ı nasr u zaferi me'a killeti'l-bidâ'a ve kısari'l-bâ'a cem' u terkîm ve ism-i *Nasriyye* ile tesmiyye u tevsîm edip Cenâb-ı halîfe-i rûy-i zemîn ve zillü zalîl-i Rabbi'l-Âlemîn, şehriyâr-ı zafer-rehber, hüdâvendigâr-ı nusret-güster, âfitâb-ı şehir-i saltanat, mâhtâb-ı ufuk-i devlet, ma'diletkâr-ı 'azamet-şî'âr, hizber-i gâbe-i mehâbet, 'ankâ-yı kâf-ı savlet u şevket, ğaysü'n-nidâ, ğavsü'l-verâ **Nazm**: Şehinşâh-ı bahr u berr, sultân-ı zafer-güster, hâkân-ı kerem-perver, şefkatker u adl-ârâ, oldur o şeh u âlâ, kim vermiş ona mevlâ, hem saltanat-ı 'uzmâ, hem ma'dilet ü takvâ, şevket-i 'azamet-i heybet, fermanber-i bî-minnet, feth u zafer u nusret, hem-zâdı onun hâkkâ, elâ ve hüve's-sultân ibni's-sultân [3a] es-sultânü'l-gâzî **Mahmûd Hân** ibni's-sultân Mustafâ Hân ibni's-sultân Muhammed Hân halledallâhu mülkehû ve devletehû ve

²⁹ **Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et.** Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze kişiye galip gelirler. Eğer sizden yüz kişi olursa, kâfir olanlardan bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur. Enfâl 8/65.

³⁰ Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah'a göre ayların sayısı onikidir. Bunlardan dördü hürmetli aydır. Bu dosdoğru bir nizamdır. Öyleyse o aylar içinde kendinize yazık etmeyin, topyekün sizinle savaşan **müşriklerle siz de topyekün savaşın**, Allah'ın sakımanlarla beraber olduğunu bilin. Tevbe 9/36.

ebbedehû ilâ nihâyeti'l-âlem ve sebbetehû ve eyyedehû bi'n-nasri'l-mütehakkak bi-delâleti'l-âyât ve şeyyedehû bi-cünûdin lem teravhâ fî külli'l-evkât hazretlerinin bârigâh-ı devlet-penâh-ı ve şevket-i dest-gâhlarına min kıbeli'r-Rahmân mev'ûd olan nusret-i müte'âkıbeyi tezkîr için ref' u 'arz eyledim. Cenâb-ı Mücîbü'd-de'avâtta mutazarrı' ve mütevekkî'dir ki zât-ı humâyûn-i şevket-makrûnlarını hayırhâh-ı devlet-i ebed-peyvendleri olan nizâmü'l-mülkleriyle mede'l-eyyâm serîr-i saltanatta müstedâm ve fütûhât-ı mü'eyyide ile taht-ı devlette sâbit u ber-devâm eyleye âmîn, bi-câhi'n-nebiyyi'l-mahmûd, 'aleyhi efdalü's-salavâtillâhi'l-vürûd.

[Bakara sûresinde yer alan yardım, zafer ve inâyete dâir âyetler:]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1.

(أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَشْهُمِ الْبِأَسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ)³¹

Sadakallâhu'l-Melikü'l-Mücîb. Kav-ı şerîfinde 'âm' de dört vecih vardır. Vech-i evvel, muttesile olmaktır. Muttesilenin ma'nâsı oldur ki 'âm'in mâ-kabli mâ-ba'dinden müstağnî olmaya. Vech-i sâni, munkatı'a olmaktır. Vech-i sâlis, ızrâb için olmaktır. Vech-i râbi', hemze-i istifhâm ma'nâsına olmaktır. Ve حَسِبَ ehavât-ı zanındandır. İki mef'ûle ta'diye [3b] eder. kav-ı şerîfinde 'ân ve mâ-ba'dı Sibeveyh 'indinde mesedd-i mef'ûleyni sâddır. وَلَمَّا 'de vâv hâliye olup ondan sonra olan cümle mahall-i nasbdadır. Ve لَمَّا 'den hurûf-i cevâzimdendir, 'âm gibi nefy ma'nâsına. Lâkin nefyde لَمَّا 'den ebleğdir. مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ kav-ı kerîminde مثل sükûn ile مَثَل gibidir, şibh ma'nâsına. Ancak tahrîk ile مَثَل şân-ı 'azîmi olan hâlet-i garîbe ve kıssa-i 'acîbede müsta'meldir, (وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ)³² gibi. مَسْتَشْهُمِ الْبِأَسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَزُلْزَلُوا kav-ı şerîfi cümle-i tefsîriyye olup lâ mahalle lehâ mine'l-i-râbdır. بِأَسَاءِ fakr u fâka u huluvv-i mâl ve ضَّرَّاءِ maraz u elem u ehvâldir. Ve زُلْزَالِ dağlar tahammül etmeyecek mertebe envâ'-ı efzâ' ve belâyâ ile zelzeleye şebîh olan hareketinden inzi'âcdır. حَتَّى يَقُولَ kavlinde vech-i kırâat ikidir. Nasb kırâati

³¹ Sizden önce gelenlerin durumu sizin başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi zannettiniz? Peygamber ve onunla beraber müminler; "Allah'ın yardımı ne zaman" diyecek kadar darlığa ve zorluğa uğramışlar ve sarsılmışlardı; iyi bilin ki Allah'ın yardımı şüphesiz yakındır. Bakara 2/214.

³² Kötü sıfat, ahirete inanmayanlar içindir. En yüce sıfatlar ise Allah'a aittir. Çünkü O, her şeyden üstün ve hikmet sahibidir. Nahl 16/60.

medhûli حَقِّي muzârî' olmakla ve ref' kırâati hikâye-i hâl-i mâziye üzeredir. مَتَى kavlinde إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ kavlinde أَلَا tenbîh için olup mâ-ba'dının tahakkukunu müfîddir.

Bu âyet-i kerîmenin sebep-i nüzûlünde üç kavl vardır. Evveli, İbn-i 'Abbâs ve 'Atâ radiyallâhu 'anhumâ kavlidir. Vaktâ ki Cenâb-ı Rasûl-i Ekrem sallâllâhu 'aleyhi ve sellem hazretleri sahâbe-i kirâm ile Medîne-i Münevvere'ye dâhil olduklarında meşâkk-ı 'azîme ile müştedd oldu. Zîrâ bilâ mâl çıkıp dâr u diyâr u envâllerini eyâdi-i müşrikinde koyup rızâullâhu ihtiyâr etmişler idi. Ve tâife-i yehûd Rasûlullâh'a [4a] kemâl-i 'adâvetlerini ızhâr etmişler idi. Pes Cenâb-ı Allâh mü'minînin kulûblerini tatyîb için bu âyet-i kerîmeyi inzâl eyledi dediler. İkinci, Katâde ve Süddî kavlidir ki "Bu nass-ı celîl gazve-i Hendek'te müslimîne kemâl-i cehd ve hüzn ve ziyâde-i havf ve şiddet-i berd ve dayk-ı 'ayş olduğunda nâzil oldu" dediler. Ve üçüncü kavl Uhud harbinde nâzil oldu denildi.

Akvâl-i hazerât-ı müfessirîn üzere bu âyet-i kerîmenin ma'nâ-yı şerîfi Allâhu a'lem bi-murâdihî demektir ki; "Ey mü'minler siz cennete girmek zann eder misiniz hâlbuki enbiyâ ve mü'minînden sizden evvel geçenleri mess eden kahr u şiddet ü belâ u maraz u zemânet size gelmedi. Onlar envâ'-ı belâlarla müteharrik ve muzdarib olmakla Rasûl ve mü'minîn ol şedâyidden zâyil olmayıp onların hakkında Allâh'ın yardımı muhakkak iken zuhûru batîen olmakla kemâl-i havflerinden şol gâyete müntehî oldular ki bize Allâh'ın nusreti ne zamandır dediklerinde Cenâb-ı Kâdir-i mutlâk âgâh olun ki tahkik, nusretullâh karîbdir buyurmuş idi. Onlar gibi sizler dahî envâ'-ı ezâyâya sabr edin ki dâhil-i dâru'n-na'îm olasınız" demektir. Hâsıl-ı ma'nâ-yı latîf ya'nî hikmetullâh ve sünnetullâhda sizin ahvâlinizi ümem-i mâziyeye muğâyir u müfârik mı zann edersiniz? (وَأَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ) ³³ müfâd-ı şerîfince çünkü onlara duhûl-i huld-berîn ve vusûl-i merâtib-i 'âliye-i güzîn meşâkk-ı şettâyâya ve envâ'-ı metâ'ib ü belâyâyâya sabr u tahammülleriyle hâsıl olmağın sizler dahî [4b] ezâ u cefâyâ tahammül edin ki mazhar-ı na'îm-i lâ yuhsâ-yı Mevlâ olup behişt-i berîne dâhil ve merâtib-i 'âliyyâta vâsıl olasınız demektir. İmdî her çend ki ezâ-yı a'dâyâya sabr ve envâ'-ı şedâyid ü ehvâle tahammül ile nefse cebr oluna. Mantûk-i (إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا) ³⁴ üzere kibel-i Rahmândan ed'âf-ı mudâ'af-ı nusrete

³³ Daha önce gelip geçenler hakkında da Allah'ın kanunu böyledir. Allah'ın kanununda asla değişme bulamazsın. Ahzâb 33/62.

³⁴ Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten, zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır. İnşirâh 94/5-6.

kavliyle murâd budur. Üçüncüsü, yardım talebinde kuvvet-i hulûs ziyâde ola ki hattâ a'dâ makhûr ve müdemmer ola. [5b] kavliyle murâd budur. Ve bu kıssa-i Tâlût ve Câlût ekser-i tefâsîrde tafsîl ü tebyîn olunmakla bu risâle-i muhtasarda bi-kemâlihî nakl ü beyandan 'inân-ı edhem hâme-i mu'ciz-nişân kebh olunmuştur. İmdi 'askerin kesret ve killeti, ğâlibiyyet ve mağlubiyyeti 'illeti olmayıp bel ki mahz-ı rızâ-yı Kâdiyyü'l-Hâcâta muvâfakat ile sabr u sebât mûcib-i envâ'-ı fütûhât olmağın sebâttan murâd kuvvet-i kalb olup sultân-ı 'adâlet-nişân dahî 'ayn-ı kalb-i 'âlemiyân olduğundan kâffe-i ümemin onları takviyeti ³⁷ (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ) ³⁷ (nass-ı mübînî müfâdınca kemâl-i itâat ve inkıyâdleri ve imtisâl-i evâmîr-i 'aliyyeleri olmakla وَتَبَّتْ أَقْدَامَنَا' dan mefhûm olan istid'â-yı takvâ-yı kalb ol vecihle hâsıl olup müteceddiden ve mutevâsilen mazhar-ı feth u zafer olmak emr-i mukarrerdir. Husûsan bu eyyâmda cümle ümeme vücûd-i humâyûnu mahz-ı rahmet olan 'ayn-ı salâh ve takvâ, ra'fetkâr-ı fukarâ u zu'afâ hayr-endîş-i kâffe-i verâ, ta'yîn-i ilâhî ile mu'ayyen böyle bir pâdişâh-ı âdl-ârâ ki ³⁸ مَدَا اللَّهُ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ خَيْرًا عَيَّنَ لَهُمْ مِنْ عِنْدِهِ مَلِكًا خَيْرًا ³⁸ مَدَا اللَّهُ ظلال دولته مدى الأزمان وأيده بالنصر في كل آن

[Bu sûre-i şerîfeden üçüncü âyet:]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

3.

(لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) ³⁹

Sadakallâhu Rabbu'l-'Alemîn. [6a] Bu âyet-i kerîme cümle-i müstakilledir. كَلَّفُ külfet ü meşakkat olan şeyi kişiye ilzâm eylemektir. Ve كَلَّفُ kelimesi iki mef'ûle ta'diye eder. وُسْعَهَا 'illâ istisnâ-yı müferrağdır. وُسْعَهَا

³⁷ Ey İnananlar! Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin. Eğer bir şeyde çekişirseniz, Allah'a ve ahiret gününe inanmışsanız onun halini Allah'a ve Peygambere bırakın. Bu, hayırlı ve netice itibariyle en güzeldir. Nisâ 4/59.

³⁸ Allâh bir kavmin iyiliğini dilerse o kavme hayırlı bir yönetici tayin eder.

³⁹ Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler; kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir. Rabbimiz! Eğer unutacak veya yanılacak olursak bizi sorumlu tutma. Rabbimiz bizden öncekilere yüklediğin gibi, bize de ağır yük yükleme. Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi taşıtma, bizi affet, bizi bağışla, bize acı. Sen Mevlamızsın, kâfirlere karşı bize yardım et. Bakara 2/286.

نُنْفِئُكُمْ مِنْ مَعَاذِنِ رَبِّكَ وَأَسْبَغَ عَلَيْهَا مَا تُنْفِئُكُمْ مِنْهَا وَمَا تُكَلِّفُكُمْ مِنْ مَشَقَّةٍ وَلَا تَتَلَوَّنَهَا فِي الْأَنفُسِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الرَّحْمَةِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

nun mef'ûl-i sânisidir. Ve وسع insana kolay olup muzâyaka vermeyen şeydir. مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا أُكْتَسِبَتْ cümle-i müste'nife olmakla lâ mahalle lehâ mine'l-i'râb olup mâ-kabli tefsîr gibidir. Ve kesb-i hayrda iktisâb-ı şerde müsta'meldir. Ve ilâ âhiri'l-âyeh *Rabbenâ*lardan her biri mâ-kablinde olana ma'tûftur. Ve *Rabbenâ*ların mükerrer olması taleb-i ra'fette mezîd-i darâ'at⁴⁰ için olup ed'îye-i selâse-i mukaddemede matlûb terk-i cezâ olduğundandır. وَأَعِزُّنَا وَارْحَمْنَا da hazf-i lafz-i Rabbenâ taleb-i fi'le delîldir. Ve mea'nî-i 'afv ve ğufrân ve rahmet ma'lûm olmakla tafsîl-i beyân değildir. Ve لَا تُؤَاخِذُنَا da mu'âhaze mufâ'ale bâbındandır. Muktezâ-yı bâb-ı mezkûr üzere tevcih budur ki ke'enne Cenâb-ı Hakk, 'abdi 'ikâb ile mu'âhaze eylediğinde 'abdi dahî rabbisini âfv ü kerem ü 'inâyet mutâlebesiyle ahz eder. Zîrâ 'azâbullâhdan [6b] 'abdi halâs eden yine Cenâb-ı 'Afüvv ü Ğafûrdur. Bînâberîn ma'nâ-yı mufâ'ale bu vecih üzere müveccehdur. Ve اِصْرٍ in lügatlerde tasrîh olunduğu vech üzere on ma'nâsı vardır. Bu nazm-ı kerîmde sikl ü vizr ve habs ma'nâsınadır.

Ve sebab-i nüzûl-i âyet-i kerîme budur ki vaktâ ki (إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ

41) (نَسُوا مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ) nass-ı kerîmi nâzil olduysa ashâb-ı kirâma bu halden ziyâde şiddet u su'ûbet târî olmağın Cenâb-ı Risâlet-penâha gelip, "Yâ Rasûlallâh envâ'-ı a'mâlden bize tâkatimiz mertebesini teklîf eyle, salât ve sıyâm ve hacc ve cihâd meselli, mantûk-i âyet-i اِنْ تَبَدُّوا 'ye tâkatimiz yoktur", dediklerinde Cenâb-ı sultân-ı kişver-i levlâk sa'adet ile buyurdular ki "Sizden evvel geçen ehl-i kitâbdan (سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا)⁴² diyenler gibi mi demek istersiniz, bel ki (سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا)⁴³ deyin" buyurup onlar dahî آمَرَ الرَّسُولُ nazm-ı kerîmini ilâ âhiri'l-âyeh kırâat ettiklerinde kavî-i şerîf-i نَفْسًا نَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا نَكَلِّفُ لَا nâzil olup mü'minîn üzere es'ab u eşkel olan husûs tehvîn olunmakla itâ'at-ı fermân-ı sübhânî birle 'ubûdiyyetlerinde temkîn buldular. Ve Cenâb-ı Allâh sır-ı teklîfi beyân isrinde لَا تُؤَاخِذُنَا ilâ âhiri'l-âyeh sâir du'â ü münâcâtlarını beyân ve 'afv ve ğufrân ve rahmete şâyân idiklerini 'iyân kıldı. Ve senâm-ı

⁴⁰ Yalvarma, boyun eğme.

⁴¹ Göklerde ve yerdekilerin hepsi Allah'ındır. İçinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir, sonra dilediğini affeder, dilediğine de azap eder. Allah her şeye kadirdir. Bakara 2/284.

⁴² Hatırlayın ki, Tûr dağının altında sizden söz almış: Size verdiklerimizi kuvvetlice tutun, söylenenleri anlayın, demiştik. Onlar: **İşittik ve isyan ettik**, dediler. İnkârları sebebiyle kalplerine buzağı sevgisi dolduruldu. De ki: Eğer inanıyorsanız, imanınız size ne kötü şeyler emrediyor! Bakara 2/93.

⁴³ Peygamber ve inananlar, ona Rabb'inden indirilene inandı. Hepsi Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandı. 'Peygamberleri arasından hiçbirini ayırdetmeyiz, işittik ve itaat ettik, Rabbimiz! Affını dileriz, dönüş Sanadır' dediler. Bakara 2/285.

Kur'ân olan sûre-i Bakara'yı **فَأَنصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ** ile hatimde bidâyet-i sûre hidâyet ve nihâyeti hilâfet olduğuna ve ber-muktezâ-yı hakk mevlâ [7a] min ba'd veliyy-i emr eylediği kulunu ⁴⁴ **(لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ)** nass-ı kerîmi mantûkunca 'âmme-i a'dâ üzerine mansûr u muzaffer kılmasına ve hâtîme-i âyette i'lâ-i kelimetullâh ve cihâd-ı fî sebîlillâh gâyet-i metâlib-i dîniyye olduğuna işâret vardır. Ve li-ecli'd-delîl, zikr eylediğimiz ⁴⁵ **لِيُظْهِرَهُ** kavli-i şerîfi bu sene-i mübâreke olan nusrete târîh ve ⁴⁶ **فَأَنصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ** nass-ı mübînî, bi-'avnihî te'âlâ sene-i âtîde zuhûr edecek fûtûhât-ı celîleye târîh olmakla beşâret-i 'azîme vardır.

[Âl-i 'İmrân sûresinde yer alan nusret ve zafere dâir âyetler:]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

4.

(وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ)⁴⁷

Sadakallâhu'l-'Alîmü'l-Halîm. Bu cümle ibtidâ'iyye olup **جَعَلَهُ** zamîri mâ-kabl âyette olan ⁴⁸ **(عَمَدُكُمْ)** kelimesinin masdarına râci'dir. **إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ** kavli-i şerîfinde **إِلَّا** istisnâ-i müferrağ olup onda üç vecih vardır. Vech-i evvel, mef'ûlün min eclihî olmaktır. Takdîr-i kelâm **إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ** **إِلَّا** demektir. Zîrâ şurûti-nass ki ittihâd-ı fâ'il ve zaman ve 'illet için sevk olunmuş masdar olmaklıktır, bu cümle onda mevcûddur. Vech-i sâni, **جَعَلَ** tasyîriyye olup ona mef'ûl-i sâni olmaktır. Ve vech-i sâlis, **جَعَلَهُ** nun *hâsından* bedel olmaktır. **وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ** kavli-i şerîfinde iki vecih vardır. Evvelkisi bu dahî mef'ûlün min eclihî olup [7b] **بُشْرَىٰ** ya ma'tûf olmaktır. Lâkin bunda şerâ'it-i nass mevcûd olmadığından lâm ile mücerrer oldu. İkincisi mahzûfa müte'allik olmaktır. **جَعَلَهُ** ve **بِهِ** zamirleri fi'l-i mütekaddimden mefhûm olan imdâda râci'dir. **وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ** kavli-i şerîfinde **إِلَّا** hasr için olup esbâb-ı zâhirenin vechen mine'l-vücûh medhal ü te'sîri olmayıp hakikat-i nusretin 'Azîz ve Hakîm olan Kâdir-i Mutlâk'a inhisâr u ihtisâsını müfiddir.

⁴⁴ **Bütün dinlerden üstün kılmak üzere**, Peygamberini hidayet ve hak din ile gönderen O'dur. Şahit olarak Allah yeter. Fetih 48/28.

⁴⁵ Bu kelime ebced hesabı ile 1150/1737 senesine tekâbül etmektedir.

⁴⁶ Bu cümle ebced hesabı ile 1151/1738 senesine tekâbül etmektedir.

⁴⁷ **Allah, bunu size sırf bir müjde olsun ve kalpleriniz bu sayede rahatlasın diye yaptı. Zafer, yalnızca mutlak güç ve hikmet sahibi Allah katındandır.** Âl-i 'İmrân 3/126.

⁴⁸ Evet, siz sabır gösterir ve Allah'tan sakınırsanız, onlar (düşmanlarınız) hemen şu anda üzerinize gelseler, nişanlı beş bin meleklerle **Rabbiniz sizi takviye eder.** Âl-i 'İmrân 3/125.

Sebeb-i nüzûl-i âyet-i kerîme gazve-i Bedir'de mü'minînin zâhîran za'f u killeti ve a'dâ-yı dînin gûyâ kuvvet u vefreti mü'minlerin şiddet-i havfına bâdî olmakla mansûrun min 'indillâh olduklarını tebşîr ile tuma'nînet-i kulûbları içindir. Ma'nâ-yı nazm-ı kerîm Allâhu te'âlâ a'lem, "Cenâb-ı Bârî celle celâluhû imdâd eylemedi illâ size beşâret eclinden ve ol imdâd ile kulûbunuz mutma'inn olmak eclinden eyledi. Yoksa hakikat-i nusret u zafer ancak ahkâm u kazâyâsında gâlib-i mutlak olup ber-muktezâ-yı hikmet u maslahat dilediğini işleyen Allâhu 'azîmüştâna münhasır u muhtassdır" demektir. İmdi 'askerin killet ve kesreti, âlât u mühimmâtın nedret ve vefreti, esbâb-ı zâhirenin bi'l-cümle vücûd ve 'ademi bi-ma'zilin 'ani't-te'sîr olmakla mazhar-ı nasr-ı celîlî olmak iktisâb-ı rızâ-i cemîlî olmaya menût olmanın te'yîdât-ı gaybiyye ve tebşîrât-ı samedâniyye fu'âd-ı cesed-i 'âlem olan [8a] şehinşâh-ı 'adâlet-nihâd bâlâ-nişîn-i makâm-ı kutbiyyet ve şeref-mekîn-i mahall-i gavsiyyet iken ber-muktezâ-yı mahall-i 'ubûdiyyet, rızâ-cûy-i Cenâb-ı Feyyâz-ı bî-dannet olduğundan her halde müeyyed ü mübeşşer ve mansûr u muzaffer olmak inşâallâh mukadder u müyesserdir.

49 (ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ)

[Bu sûre-i celîleden nusret zafer ve güzel fetihlere dair ikinci âyet:]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

5.

(وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ)⁵⁰

Sadakallâhu'l-Kaviyyü'l-Metîn. Bu cümle mü'minînin mehâsin-i kavliyyelerini mübeyyin olup mâ-kablinde mehâsin-i fi'liyyelerini tebyîn eden cümle üzerine ma'tûftur. وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ'da iki vecih üzere kırâat vardır. Vech-i evvel, cumhûr kırâatidir ki nasb ile قَوْلُهُمْ'nin haber-i mukaddemi olup أَنْ ve onun hayyizinde olan min haysü'l-avsâf muzmire müşâbih olup a'ref olmakla قَوْلُهُمْ'nin ism-i merfu'u olmak üzeredir. Ve vech-i sâni, İbn Kesîr ve 'Âsım kırâatidir ki ref' ile قَوْلُهُمْ'nin ismi olup أَنْ ve mâ-ba'dı haber-i mansûbu olmak üzere قَوْلُهُمْ'nin kavli-i şerîfide إِلَّا أَنْ قَالُوا e'amm-ı eşyâdan istisnâ-i müferrağdır. Ya'nî 'adüvve mülâkî olduğunda envâ'-i şedâyid ü ehvâl ve

⁴⁹ Bu, Allah'ın lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir. Cum'a 62/4.

⁵⁰ Onların sözleri, sadece şöyle demekten ibaretti: Ey Rabbimiz! Günahlarımızı ve işimizdeki taşkınlığımızı bağışla; ayaklarımızı sabit kıl; kâfirler topluluğuna karşı bizi muzaffer kıl! Âl-i 'İmrân 3/147.

muzâyâka-i harb u kıtâl hîninde şey'en mine'l-eşyâ kavilleri olmadı ancak رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا [8b] ilâ âhiri'l-âyeh, du'âsı oldu, demektir. E'amm-ı eşyâdan istisnânın ma'nâsı budur. Ve وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ dan murâd sağâ'ir ve اِسْرَافٍ tan murâd kebâ'irdir. cümlesi sûre-i Bakara'da sebkat eden âyet-i kerîmede tafsil ü beyân olunmuş idi.

Ve sebep-i nüzûl-i âyet-i celîle gazve-i Uhud'da ganâ'ime istiğâlleriyle zâhıran müteferrik olduklarından neş'et etmiştir. Ekser-i tefâsîrde tasrîh u tafsîl olunduğu üzere sultân-ı evreng-i risâlet 'aleyhi efdalü's-salât ve't-tahiyye hazretlerine şecc-i vech ve kesr-i ribâ'iyye vâkı' olup hatta bâdi-i tefrika-i mü'minîn olması için cânib-i müşrikînden قُلْ قَدْ كُنْتُ نَذِيرًا (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ) ⁵¹ nazm-ı kerîminden ilâ âhiri'l-âyât nâzil oldu. Min evvelihî ilâ âhirihî esbâb-ı nüzûl ekser-i tefâsîrde mufassal u meşrûhdur. Ma'nâ-yı âyet-i kerîme Allâhu a'lem, "Onların kavilleri olmadı illâ ancak ey bizim Rabbimiz, günahlarımızın sağâ'ir ve kebâ'irini mağfiret eyle ve kulûbumuzu sabr u sebât ile kavî eyle ve bizi kâfirlerin kavmi üzere mansûr u gâlib eyle, kavillerine maksûr u münhasır oldu" demektir. Ya'nî merâsîd-ı dîn-i mübîn ve mevâkıf-ı harb-i müşrikînde havf u tezelzül ve fez' u cez' şâyibesini îhâm eder, [9a] kavî onlardan kat'an sâdır olmaksızın رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ilâ âhiri'l-âyeh du'âsına muvâzıb u müdâvim olmaktan bir ân zâil olmadılar. Binâen 'aleyh müfizu'l-hayri ve'l-cûd olan Cenâb-ı ma'bûd dahî du'âlârı sebebiyle sevâb-ı dünyâ ki nusret ü ganîmet ve sevâb-ı 'ukbâ ki duhûl-i cennet ve onda husûl-i envâ'-ı ni'mettir, onlara 'atâ u ihsân eyledi demektir. Bu âyet-i kerîmenin gerçi mevrîd-i hâssdır emmâ hükmü 'âmm olup cânib-i Hazret-i Rabbu'l-Âlemînden 'ubbâd-ı muvahhidine ta'lîm için olmağın her çend ki mü'minler a'dâ-yı dîne mülâkî olduklarında rabbâniyyûn kavilleri gibi du'â u tazarru' ile akvâle ve onların fi'lleri gibi ef'âle muvâzıb olalar. Nusret-i rabbâniyye ve i'ânet-i samedâniyye mukarrer olduğuna nazm-ı kerîmde delâlet vardır. İmdi 'inâyât-ı gayr-ı mütenâhîyye-i ilâhiyye bu ümmet-i merhûmeye mebzûl olup ilâ âhiri'z-zemân envâ'-ı fütûhât-ı celîleye şâyân olacakları eltâfınun hulûs-i tâm ile şükürünü edâ ve halîfe-i rûy-i zemîn

⁵¹ Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler geçmişti. Ölüyor veya öldürülürse geriye mi döneceksiniz? Geriye dönen, Allah'a hiçbir zarar vermez. Allah şükredenlerin mükâfatını verecektir. Âl-i 'İmrân 3/144.

meddallâhu zılâle devletihî ilâ yevmi'd-dîn hazretlerine nusret u bekâ ile de'â mâ vecebe âleyânâ olduğu bî-mirâdır. ⁵²(وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ)

[Enfâl sûresinde yer alan nusrete dâir âyetler:]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

6.

(إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَيَّنُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ) ⁵³

Sadakallâhu'l-Kerîmü'l-Mennân. [9b] إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ kavli-i şerîfnde birkaç vecih vardır. Vech-i evvel, mâ-kabl-i nazm-ı kerîmde olan ⁵⁴(إِذْ يَعِدُكُمُ) kavlinden bedel-i sâlis olmaktadır. Vech-i sâni, mâ kablnde murûr eden ⁵⁵(يُتَبَيَّنُ بِهِ) kavliyle mansûb olmaktadır. Bu takdîrce *ye* zamîri rabt-ı kulûbe râci' olup ma'nâ-yı ra'nâ اِلَى الْمَلَائِكَةِ وَفَتَّ إِجْرَائِهِ إِلَى الْقَدَامِ kavliyle mansûb olmaktadır. Bu vecih cümleden ercah u evlâdır. *إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ* kavli nin mef'ûlüdür. *فَتَبَيَّنُوا الَّذِينَ آمَنُوا* akvâl-i şerîfnde *fâ* mâ-ba'dini mâ kabli üzerine tertîb içindir. Zîrâ Cenâb-ı Allâh'ın mü'minîne imdâdı akvâ-yı mûcibât-ı tesbîttendir. *سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّعْبَ* kavli-i şerîfi *إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ* kavlini tefsîr içindir. *فَتَبَيَّنُوا* kavli ilâ âhîrihî *فَتَبَيَّنُوا* kavlini tefsîr ve keyfiyyet-i tesbîti tebyîn içindir.

Sebeb-i nüzûl-i nass-ı kerîm Bedir gazâsında müşriklerin kesreti ve âlât u levâzımlarının vefreti olup mü'minîn-i mücâhidînin za'f u killetlerinden ma-'adâ kum batağı bir mahall-i kesîbe nüzûl eylediler ki insân ve hayvânın ayakları batıp meşy u harekette ziyâde ta'b u meşakkat hâsıl olmuştu. Kefere-i fecere ol gece bunları sebkât edip Bedir'de olan suyu

⁵² Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler geçmişti. Ölür veya öldürülürse geriye mi döneceksiniz? Geriye dönen, Allah'a hiçbir zarar vermez. Allah şükredenlerin mükâfatını verecektir. Âl-i 'İmrân 2/144.

⁵³ Rabbin meleklere, 'Ben sizinleyim, inananları destekleyin' diye vahyetti. 'Ben inkâr edenlerin kalblerine korku salacağım, artık vurun onların boyunları üstüne, vurun her parmağına' dedi. Enfâl 8/12.

⁵⁴ Hatırlayın ki, Allah size, iki taifeden birinin sizin olduğunu vadediyordu; siz de kuvvetsiz olanın sizin olmasını istiyordunuz. Oysa Allah, sözleriyle hakkı gerçekleştirme ve kâfirlerin ardını kesme istiyordu. Enfâl 8/7.

⁵⁵ Hani kendisinden bir emniyet olmak üzere sizi bir uyuklama bürüyordu. Ve üzerinize gökten bir su indiriyordu. Ki onunla sizi tertemiz yapsın sizden şeytanın pisliğini gidersin, kalplerinizi pekiştirsin ve onunla ayaklarınızı sağlamlaştırsın. Enfâl 8/11.

dahî zabt etmekle mü'minînden kimisi muhdis ve kimi mücnib sabahlayıp bu muzâyaka u şiddet [10a] ile cümleye susuzluk dahî târî olduğunda iblis-i la'în ol vakit, "Sizler kendinizi hak üzere bilirsiniz halbuki Nebiyyullâh içinizde ve sizler evliyâullâhdan iken kâfirler galebe ile suyu zabt etti. Sizler ise za'f u killet ile böyle muhdesen ve mücniben salâta mübâderet edersiniz. Bu hâlet u keyfiyyet ile onların üzerine gâlib u mansûr olmayı nice ricâ edersiniz?" diyekilip mü'minîne vesveseler ilkâ eylediğinde bu âyât-ı kerîme nüzûl eyleyip min kibelî'r-Rahmân matar-ı nâfi' zuhûr ve ol mâ-i mübârek ile mü'minîn-i mücâhidîn rayyân u tahûr olup imdâd-ı gaybiyye ve nusret-i Rahmâniyye ile dahî mübeşşer olmalarıyla vesveseleri bî'l-küllîye zâil ve nüfûs-i zekiyelerinde envâ'-ı mutayyebât-ı meserrât hâsıl oldu.

Ma'nâ-yı âyet-i kerîme Allâhu a'lem, Cenâb-ı Bârî celle celâluhû Rasûl-i Ekrem'i, Habîb-i Muhterem'i hazretlerine hitâb edip buyurur ki "Senin Rabbinin meleklere, ben sizinle bileyim mü'min olanları sâbit kılın kâfir olanların kalblerine karîben ben havf u haşyet u ru'b u hirâs ilkâ ederim, hemân müşrikînin boyunlarını vurun ve başından ayağa her bir 'uzuvlarını kat' u darb edin, vahyinin vaktini zikr eyle" demektir. Ya'nî dânen-de-i cenâyâ-yı umûr ve şinâsende-i hafâyâ-yı sudûr olan Cenâb-ı Kâdir u Şekûr, Habîb-i Mükerrerime ta'zîmen ve teşrîfen her ânda muzhir-i eltâf-ı celiyye ve hafiyyesi olduğunu tebşîr birle 'azamet u [10b] celâliyle hitâb edip mü'minîn-i mücâhidînin muzaffer u mansûr olmaları için melâike-i kirâma bi-tarîki'l-vahy olan emr-i şerîfini zikr buyurur ki "Ey fermânberân-ı dergâh-ı 'izzetim olan melâike kullarım! Mûcib-i takviyet ü tesbiyet olacak imdâd ü tevfi'k ile i'ânet-i samedâniyyem sizinle bilebilir. Ben ef'ide-i müşrikîn-i mu'ânidîne kemâl-i havf u haşyet u bîm u hirâs u dehşet ilkâ ederim. Pes sizler tesbît-i mü'minîn-i muhammediyyîn ki onlarla kıtâlde ma'iyet ve taraf-ı tebşîr-i nusret ile istimâlettir. Ol vecihle sebât verip şimşîr-i kazâ-i te'sîr-i takdîrim ile a'nâk-ı ehl-i şîrk ü nifâki kat' u hazz ve her bir 'uzv-i ecsâd-ı pür-fesâdlarını tîğ-i nâgeh-resân-ı bî-emân-ı Rahmânî ile hezz u cezz edin" diye olan fermân-ı kazâ-ceryânını Rasûl-i Muhteremine beyân eder.

İbn-i Enbârî'den menkûldür ki "Âdemîlerin ne keyfiyyet ile katl olunacaklarını melâ'ike bilmezler idi. Cenâb-ı Müsebbibü'l-Esbâb ol vakit ta'lîm buyurdu" dedi. Hattâ 'an'ane ile 'Abdullâh b. 'Abbâs hazretlerinden menkûldür ki gazve-i Bedir'de müslimînden biri müşriklerden birinin ardınca giderken önünde olan kâfirin fevkinden bir kamçı darbı ve ol dârib-i

fârisin *akdim hayzûm*⁵⁶ dediğini istimâ' eylediği ân ol müşrik müstelkîyen yıkıldı. Ona nazar kıldığında ol kamçının darbından burnu kırılmış ve yüzü şakk olmuş. [11a] Bu hâli cümleye irâ'et eyleyip ol racul-i ensârî Rasûlullâh 'aleyhissalâtü vesselâma bu hâli haber vediginde ⁵⁷ صَدَقْتَ ذَلِكَ مِنْ مَدَدِ السَّمَاءِ الثَّالِثِ

buyurdular.

Ve Ebû Dâvûd-i Mâzenî, Bedir'de mevcûd olmuştur, ondan mervîdir ki müşrikînden birinin ardınca helâk etmek kastıyla giderdim. Henüz ben kılıç havâle etmeden evvel kâfirin kelle-i murdârı ğaltân oldu, bildim ki onu melek katl eyledi dedi. ⁵⁸ (فَتَعَمَّ أَلْمُؤَلَّى وَنَعَمَ النَّصِيرُ) İmdi ma'lûm ola ki bu nass-ı mübîn, Cenâb-ı Seyyidü'l-Mürselîn 'aleyhi efdalü salavâtullâhi'l-Meliki'l-Mu'în hazretlerine hitâben vakt-i gazve-i Bedir'de nâzil oldu. Emmâ ahkâm-ı Kur'ân-ı mübîn ilâ yevmi'd-dîn sâbit ü nâfiz olmağın سَأَلْتَنِي kelime-i mükerremesi dahî muzârî' olup bundan böyle müstakbele delâlet etmekle inşâallâhu te'âlâ min ba'd dahî kulûb-i zulmet-meclûb-i a'dâ-i dîn ve bâl-i habâset-mâl-i müşrikîne savb-ı Kahhâr-ı Lâ Yezâl'den ziyâde ilkâ-i ru'b u hirâs olmakla eyne-mâ-kânû her hâlde ve her ânda münhezim ü makhûr olup tazzarru'-i mü'minîn ve teveccüh-i evliyâ u müttekîn ile sultân-ı 'adâlet-güster ve şehinsâh-ı bahr u berr masûnen 'an cemî'i'l-keder fütûhât-ı celiyyeye mazhar olmaya vech-i mezkûr üzere işâret-i pür-beşâret olduğu beyyin ü azherdir ki bi-'avnihî te'âlâ ânen fe-ânen galebe-i guzât-ı muvahhidîn meşhûd ü bâhir ve hezimet-i düşmen-i dîn-i dalâlet-karîn [11b] âşikâre u zâhir olmaktadır. ⁵⁹ (وَكَمَى بِاللَّهِ وَإِنَّا وَكَمَى بِاللَّهِ نَصِيرًا)

⁵⁶ Hayzûm'un Cebrâil'in bineği olduğu kabul edilir.

⁵⁷ Doğru söyledin. Bu üçüncü göğün yardımıcıdır.

⁵⁸ Allah'ın rızası uğrunda gerektiği gibi cihad ediniz. O sizi bu görevi yapmak üzere seçti. Din konusunda size hiçbir zorluk yükledi. Atanız İbrahim'in dinidir bu. Allah sizi gerek daha önceki kutsal kitaplarda gerekse elinizdeki Kur'anda müslüman olarak adlandırdı. Amaç, Peygamberin size tanık ve canlı örnek olması, sizin de diğer insanlara tanık ve canlı örnek olmanızdır. Öyleyse namazı kılınız, zekâtı veriniz ve Allah'a sınıksız bağlanınız. Sizin efendiniz, koruyucunuz O'dur. **O ne güzel efendi ve ne güzel destekleyicidir!** Hacc 22/78.

⁵⁹ Allah düşmanlarınızı sizden daha iyi bilir. **Gerçek bir dost olarak Allah yeter, bir yardımcı olarak da Allah kâfidir.** Nisâ 4/45.

[Rûm sûresinde yer alan nusrete dâir âyetler:]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

7.

(وَيَوْمَئِذٍ يُفْرِحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ)⁶⁰

Sadakallâhu'l-Kerîm. بِنَصْرِ اللَّهِ وَيَوْمَئِذٍ يُفْرِحُ الْمُؤْمِنُونَ cümlesi ibtidâiyye olup 'yûm'nin nâsıbı 'yûm'dur. بِنَصْرِ اللَّهِ dahî zâhir olan 'yûm'ye müte'allik olmaktır. Emmâ Ebu'l-Bekâ mu'ahhar 'yûm'ye te'allukunu dahî tecvîz eyledi. بِنَصْرِ اللَّهِ kavli-i şerîfinde sînâ'ât-ı bed'îyyeden cinâs hattı vardır ki tashîf dahî derler. Hazret-i müfessirîn zikr ettikleri üzere sebep-i nüzûl-i âyet-i kerîme budur ki Fâris ile Rûm beyninde harb u kıtâl olup Fâris ümmî ve mecûsî olup müşrikler dahî ümmîler olmakla Fâris'in gâlib olduklarını isterler idi. Rûm ise ehl-i kitâb olmağın Müslümânlar Rûm'un gâlib olduklarını temennâ ederler idi. Pes Fâris meliki olan kistrâ Rûm üzerine sefer için techîz-i 'asker kılmağın Yuhannes nâm bir kimseyi ser-asker edip Rûm ile muhârebeye irsâl ve ednâ-yı Şâm'dan arz-ı 'Arab ve 'Aceme müntehî Ezru'ât ve Busrâ nâm mahalde Fâris ve Rûm'dan iki 'asker birbirine mülâkî olup âhiru'l-emr Fâris Rûm'a gâlib ve galebeleri haberi Mekke-i Mükerrreme'ye vâsıl olunca bu haberden mü'minler mahzûn [12a] ve müşrikler mesrûr u memnûn olup ehl-i İslâm'a ta'n u tevbîh kastıyla; "Sizler ehl-i kitâbsınız, Rûm dahî ehl-i kitâbdır. Bizler ümmîleriz, Fâris dahî ümmîler. Bizim karındaşlarımız sizin karındaşlarınıza galib oldu. Eğer siz dahî bizimle muhârebe u mukâtele ederseniz elbette bizler de size gâlib oluruz" dediklerinde elbette bu sûre-i kerîme ki ⁶¹ (الْمُغْلِبَاتِ الْرُّومِ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ) ilâ âhirihi nâzil olup Cenâb-ı Rasûl-i Ekrem sallallâhu 'aleyhi ve sellem ashâb-ı kirâmı tebşîr eylediğinde Hazret-i Ebûbekr Sıddîk radiyallâhu 'anh çıkıp küffâr-ı Mekke'ye hitâb buyurup; "Ey müşrikîn mecûsî olan Fâris karındaşlarınızın galebesinden sevindiniz. Lâkîn beyhûde mesrûr olmayın ki Allâh zü'l-celâl hakkı için Rûm Fâris'e bi-eyyi hâl gâlib olacaktır. Nebiyy-i muhteremimiz Rasûlullâh 'aleyhissalâtü vesselâm bize böyle haber verdi" buyurduğunda reîsü'l-müşrikîn Übeyy b. Halef el-Cümeihî kalkıp, "Kizb edersin" dedi.

⁶⁰ Birkaç yıl içinde. Çünkü işleri karara bağlama yetkisi, başında da sonunda da Allah'a aittir. O gün, müminler de, Allah'ın verdiği zafer sayesinde sevinecekler. Allah dilediğini muzaffer kılar. Zira O, azîzdir, rahîmdir. Rûm 40/4-5.

⁶¹ Elif Lâm Mîm. Rumlar, yenildi. Arapların bulunduğu bölgeye en yakın bir yerde onlar, Halbuki onlar, bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Rûm 40/1-3.

Hazret-i Sıddîk ona hitâb edip, “Yâ ‘adüvvalâh kezzâb sensin” dediğinde Übeyy-i habîs, “Gel imdi seninle münâhabe edelim ta’yîn-i ecel ile” deyip bu hâl kable tahrîmi’l-kımâr olmakla tarafeynden otuz dişi genç deve hatar koydular. Munâhabe bahs etmek ve hatar, li-ecli’l-bahs konulan nesnedir. Hazret-i [12b] Ebûbekr, Server-i Kâinât ‘aleyhissalâta gelip müşrik-i mesfûr ile bahs edip öndül otuz nâka koyduklarını haber verince Rasûl hazreti sa’âdet ile; “Yâ Ebâbekr بِضْعٍ üçten dokuza varınca olan müddettir, var öndülü ziyâde eyle ve eceli uzat” diye fermân buyurdularında Sıddîk hazreti çıkıp Übeyy b. Halef’e mülâkî olunca “Mesfûr eylediğin bahse pişmân oldunda mı gelirsin” dediğinde Hazret-i Ebûbekr dahî “Öndülü ziyâde kılmaya geldim. İmdi tarafeynden nâkalar yüzer olup ecel dahî dokuz sene olsun” buyurdu. Müşrik-i mesfûr, “Pek ma’kûl lâkin bu kavilden rucû’ etmeyeceğine kefil isterim” deyip Hazret-i Sıddîk’in necl-i necîbi Abdullâh’ı kefil aldı. Ba’dehû Übeyy-i merkûm Uhud’a gitmek murâd eylediğinde Abdullâh b. Ebûbekr dahî bendesinden münâhabe-i mezkûre için kefil almadıkça Mekke’den hurûcuna râzı olmam deyip kefil aldıktan sonra Übeyy b. Halef Uhud harbinde hîn-i mübâreze de Rasûlullâh ‘aleyhi efdalüssalâvât hazretleri yed-i şerîfiyle mecrûh olup Mekke’ye dâhil olduğunda ol cerâhatinden hâlik oldu. Ba’dehû kavî ü bahslerinden yedinci sene evvelinde Hudeybiyye gazâsında Rûm’un Fâris’e galebesi haberi gelip kımâr harâm kılınmazdan mukaddem olmakla hatar olan yüz adet dişi genç deve Hazret-i Sıddîk hâlik-i mesfûrun [13a] veresesinden ba’de’t-tahsîl Rasûlullâh ‘aleyhissalâtü vesselâma getirdiğinde Seyyidü’l-Kâinât dahî, “Var bunları tasadduk eyle” diye emr u fermân buyurdular.

İbtidâ-i sûre-i şerîfeden âyet-i kerîmeye dek ma’nâ-yı mu’ciz-nümâ Allâh u a’lemu bi-murâdihî, demektir ki “Rûm Fâris’e ednâ-yı arzda mağlûb oldu. Fâris Rûm’a galebeden sonra ‘an karîb Rûm Fâris’e gâlib olurlar, bid’-i sininde. Mağlûbiyetten evvelde ve gâlibiyetten sonrada emr u fermân Allâhu ‘azîmüştânındır. Ol vakitte mü’minler Allâh’ın nusretiyle ferahlanırlar. Dilediğine Allâh’ın nusret eder, Cenâb-ı Allâh gâlibdir ve mü’minîni esirgeyicidir” demektir. Muhassalü’l-merâm⁶² (وَاللَّهُ عَلَيَّ أَمْرُهُ) müfâd-ı münîfince ezel-i âzâlden ebed-i âbâde dek gâlibiyet ve mağlûbiyet ta’alluk-i irâde-i ‘aliyye-i rahmânîyyeye merbût ve vurûd-i

⁶² Mısır’da onu satın alan kimse karısına: ‘Ona güzel bak, belki bize faydası olur yahut ta onu evlat ediniz’ dedi. Biz işte böylece Yusuf’u o yere yerleştirdik; ona, rüyaların nasıl yorumlanacağını öğrettik. Allah, işinde gâliptir, fakat insanların çoğu bunu bilmezler. Yûsuf 12/21.

emr-i celîlü'ş-şân-ı samedâniyyeye menût olmağın bi-sebebin mine'l-esbâb dilediğini fermân-fermâ-yı kâffe-i memâlik ve dilediğini sipûhte-i ka'r-ı sûrâh-ı mehâvif u mehâlik eder. İmdi cereyân-ı 'âdet-i hâlikiyyet ü rubûbiyyet üzere onlar ki ber-muktezâ-yı 'ubûdiyyet her hâlde tahsîl-i rızâ-yı bezl-i cehd u tâkat edip ber-nehc-i şerî'at-i sâhib-i sa'âdet cihâd-ı fî sebîlillâh edeler, nasr u zafer müyesser u mukadder idüğü emr-i mukarrerdir. Husûsan [13b] âyet-i kerimede olan سَيَعْلَبُونَ kelime-i celilesi muzâri' olup galebe-i müstakbeleye dahî delâleti olduğundan ma-'adâ meşâyih-ı ilm-i hurûf ba'zı kütüblerinde ramz u tasîr eyledikleri üzere 'aded-i kelime-i mükerreme bin yüz elli sekiz olup بضع dahî mâ beyni's-sülüs ile't-tis' olmağın e'imme-i 'ilm-i ma'hûd zuhûr-i fütûhât-i celîleye delâlet ve taraf-ı galebe u nusret vukû'una işâret olduğunu rivâyet eylediler. Binâberîn 'aded-i mezbûr bu devr-i zafer-i tavrardan elli dokuz sâl-i sa'âdet mâline değin olup sâhib-i zemân sâye-i Hazret-i Yezdân sultân-ı 'adâlet-nişân meddallâhu devletehû ilâ intihâi'z-zemân hazretlerinin dahî tab'-ı humâyûn-i sa'âdet-makrûnlarına herbâr sıyânet-i dîn u devlet ve himâyet-i mülk ü millet cilvekâr olmağın mûcib-i i'ânet-i rahmâniyye olan 'adl ü dâd ve şefkat ü ra'fetleri muktezâsiyla a'dâ-yı dîn ve 'âmme-i müşrikin gâlib u muzaffer ve nusret-i müte'âkibe zuhûruyla ânen fe-ânen her halde dilşâd ve neşât-âver olmaları bi-mennihî celle şânuhû mukadderdir. ⁶³(ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ)

[Mü'min sûresinde yer alan nusrete dâir âyetler:]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

8.

(إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ)⁶⁴

Sadakallâhu Rabbü'l-'avâlimi ve'l-'ibâd. إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا kavli-i şerîfi inne-i tahkikiyye [14a] ve lâm-ı te'kidiyye ile mü'ekked olup وَالَّذِينَ آمَنُوا, وَأَلَّذِينَ آمَنُوا ma'tûftur. فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا kavli-i şerîfi ve وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ kavli-i şerîfi ma'tûftur. Sebeb-i nüzûl-i âyet-i kerîme Rasûl-i kibriyâ 'aleyhissalavâtü ve't-tehâyâ hazretlerine ve mü'minlere hezâr u hezâr ezâ u

⁶³ İnanmış erkek ve kadınları, defterleri sağdan verilmiş ve ışıkları önlerinde olarak giderken gördüğün gün onlara şöyle denecektir: 'Müjde; bugün içlerinden ırmaklar akan, içinde temelli kalacağınız cennetler sizindir.' İşte bu büyük kurtuluştur. Hadîd 57/12.

⁶⁴ Şüphesiz peygamberlerimize ve iman edenlere, hem dünya hayatında, hem şahitlerin şahitlik edecekleri günde yardım ederiz. Mü'min 40/51.

cefâya ağâz edip âyât-ı münezzelede mücâdele ile gâh sihirdir ve gâh şî'rdir ve gâh kavl-i kâhindir diye inkârları hadd-i gâyete bâliğ olmakla tesliyeten li-Habîbihi'l-ekrem evvel-i sûreden ilâ âhiri'l-âyât nâzil oldu. Ma'nâ-yı mu'ciz-nümâ-yı âyet-i kerîme Allâhu a'lemu bi-murâdihî, "Tahkîk biz 'azamet ü celâlimiz ile rasûllerimize ve şunlar ki îmân getirdiler onlara dahî muhakkakan nusret ederiz, hayât-ı dünyâda ve şâhidler kâim olduğu günde" demektir. Hayât-ı dünyâda nusret a'dâlarını kahr edip onlardan ahz ü intikâm için katl eyleyip, esîr kılıp her cihetiyle a'dâya gâlib ü muzaffer kılmaktadır. وَيَوْمَ يُعْرَفُ الْأَشْهَادُ ki kıyâmet günüdür, onda dahî Rasûl ve mü'minîne nusrettir. Bunda bir dakîka-i latîfe vardır. Ol dakîka budur ki bir 'azîmüşşân sultân ehass-ı havâssından ba'zısını ikrâm u ihtirâm ile tahsîs kılmak murâd eylese dîvân-ı 'âlîde erkân u a'yân u 'âmme-i bendegân huzûrunda kılmak onların mükerrem u muhterem olduklarını mü'ekked ve kendine ihtisâslarını mü'eyyed idüğünü [14b] mü'eyyid olur. İmdî وَيَوْمَ يُعْرَفُ الْأَشْهَادُ dan murâd rûz-i cezâda 'ibâdın a'mâline şâhid olanlardır melâikeden ve enbiyâdan ve mü'minînden. Melekten şâhid, kirâm-ı kâtibîndir ki rusûl-i kirâma teblîğ-i risâletleriyle şehâdet ederler ve küffâr üzerine tekzîb-i rusûl kıldıklarıyla şehâdet ederler. Nebîlerden şâhid, (إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ) (mantûku mûcibince olan şehâdetir. Ve mü'minlerden şâhid, (وَوَكَّلْنَاكَ، جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) bu hâl mûcib-i ta'zîm u tekrîm olmanın min kıbeli'r-Rahmân rusûl ve mü'minîne rûz-i haşrda böyle nusret-i mü'ekkede 'izam-i şân-i mürselîn ve bi-merâtibihim ref'-i deracât-i mü'minîn olmak mansûs u meczûm idiği bî-raybdır. Binâ-berîn çünkü Hazret-i Allâh celle celâluhû rusûl ve mü'minîni böyle tahakkuk-i mü'ekkede ile muhakkak olan 'avn u nusretiyle a'dâ-yı dîn u 'âmme-i müşrikîn üzere gâlib u mansûr kılması âyât-ı Kur'âniyye ile sâbit olunca mü'minîn-i muvahhidîne dahî farz olan Allâh ve rasûlüne her hâlde itâ'at ve ulu'l-emr olan halîfe-i rûy-i zemîn halledallâhu hilâfetehû ilâ yevmi'd-dîn kemâl-i inkıyâd u tebe'iyet ile cihâd-ı fî sebîlillâha mübâderet

⁶⁵ Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit olarak gösterdiğimiz zaman halleri nice olacak! Nisâ 4/41.

⁶⁶ Böylece sizi insanlara şahid ve örnek olmanız için tam ortada bulunan bir ümmet kıldık. Peygamber de size şahid ve örnektir. Senin yöneldiğin yönü, Peygambere uyanları, cayacaklardan ayırdetmek için kible yaptık. Doğrusu Allah'ın yola koyduğu kimselerden başkasına bu ağır bir şeydir. Allah ibadetlerinizi boşa çıkaracak değildir. Doğrusu Allah insanlara şefkat gösterir, merhamet eder. Bakara 2/143.

kılıp mefhûm-i münîf-i nass-ı şerîf üzere nusret-i Rahmâniyye ve i'ânet-i Samedâniyyeye mazhar olmaktır. ⁶⁷(وَعَدَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ)

[15a] [Fetih sûresinde yer alan nusrete dâir âyetler:]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

9.

(إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُعْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا
إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ وَيَهْدِيكَ اللَّهُ نَصْرًا عَظِيمًا)⁶⁸

kavl-i şerîfi cümle-i muhakkaka ve mü'ekkede olup ك' de olan lâm-ı ecliyyedir. فَتَحْنَا mef'ûl-i mutlak olup مُّبِينًا sıfattır. لِيُعْفِرَ لَكَ kavli müte'allik mef'ûl-i lehdir. وَمَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ kavli يُعْفِرُ'nin mef'ûlü olup وَمَا تَأَخَّرَ ona ma'tûftur. Ve ذَنْب' den, enseb u ercah olan kavî üzere murâd, evlâyı terk ma'nâsınadır ki hasenâtü'l-ebrâr seyyiâtü'l-mukarrebîn mantûkunca mansıb ve âlâ-yı nübüvvet u risâletin 'izam-i şân ve celâlet-i kadrine binâen zenb ıtlâk buyurulmuştur. وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ kavli لِيُعْفِرَ ya ma'tûf ve يَهْدِيَكَ ve يَهْدِيكَ dahî birbirlerine ma'tûfdurlar. Ve itmâm-ı ni'met ile murâd nübüvvet ü risâlete, mülk ü saltanat zammı ve min 'indillâh sâir ifâza buyurulan ni'am-ı dîniyye ve dünyeviyyenin 'âcil ve âcilidir. Ve يُتِمُّ ve يَهْدِيكَ'nin fâ'illeri muzmer olup ve يَهْدِيكَ'nin fâ'ili ki lafzatullâhdır, onu ızhârün min kıbelillâh tarîk-i nusreti hidâyet ve irşâd için ta'lîmen li'l-'abd zikr olunmuştur.

Sebeb-i nüzûl-i sûre-i kerîmede iki kavil vardır. [15b] Kavli evvel, Zeyd b. Eslem, Ömer b. Hattâb radiyallâhu 'anhdan rivâyet eder ki Cenâb-ı Rasûl-i Ekrem Nebiyy-i Muhterem sallallâhu 'aleyhi ve sellem hazretleriyle ba'zı esfârda giderken bir nesneden üç defa kendilerinden sûâl eyledim, redd-i cevâb buyurmadılar. Ben dahî bu halden ba'îrimi ileri sürüp cümlenin önüne geçtim. Ve hakkımda eyâ Kur'ân mı nâzil ola diye kemâl-i havf u haşyetim 'akabinden savt-ı şedîd u bülend-âvâz ile beni beri çağırır pes ol bîm u dehşet ile Rasûlullâh 'aleyhissalâta gelip selâm verdim. Cenâb-ı risâlet-penâh sa'âdet ile buyurdular ki "Bana bu gece bir sûre-i şerîfe nâzil

⁶⁷ Bu, Allah'ın vaadidir; Allah verdiği sözden caymaz, fakat insanların çoğu bilmezler. Rûm 30/6.

⁶⁸ Biz sana doğrusu apaçık bir fetih ihsan ettik. Böylece Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar. Sana olan nimetini tamamlar ve seni doğru bir yola iletir. Ve sana şanlı bir zaferle yardım eder. Fetih 48/1-3.

oldu ki üzerine güneş tulû' eden cemî' şeyden bana ehabbdır" buyurup **إِنَّا** **فَتَحْنَا** **لَكَ** **فَتْحًا** **مُبِينًا** ilâ âhirihî tilâvet buyurdular, dedi. Kavî-i sâni, Enes radiyallâhu 'anh rivâyetidir ki Hudeybiyye'de merci' u insirâflarında ashâb-ı kirâm hazîn u ke'îbler idi. Cenâb-ı Rasûl-i kibriyâ, Habîb-i Hudâ 'aleyhi ekmelü't-tehâyâ sa'âdet ile "Bana bir âyet nâzil oldu ki cemî' dünya ve mâ fihâdan ziyâde ehabbdır" buyurup **إِنَّا** **فَتَحْنَا** **لَكَ** **فَتْحًا** **مُبِينًا** ilâ âhirihî kırâat buyurdularında ashâbdan biri, "Henî'en merî'en yâ Habîballâh, Hazret-i Müfzü'l-hayri ve'l-cûd olan Rabb-i Ma'bûd ve Cenâb-ı sa'âdetine ne işleneceğini beyân buyurdu, ya bize ne işlenecektir" dediğinde **(يُذِخِلَ الْمُؤْمِنِينَ)** **[16a]** **وَالْمُؤْمِنَاتِ** **جَنَّاتٍ** **تَجْرِي** **مِنْ** **تَحْتِهَا** **الْأَنْهَارُ**)⁶⁹ âyet-i kerîmesi ilâ âhirihî nâzil oldu dedi.

Ma'nâ-yı sûre-i kerîme Allâhu a'lemu bi-murâdihî demektir ki "Tahkîk biz bir 'azîmüşşân feth eyledik senin eclinden feth-i beyyin u zâhir ile. Allâh sana zenbinden evvel olanı da sonra olanı da mağfiret etsin için ve ni'metini üzerine tamâm kılsın için ve seni sırât-ı müstekîme hidâyet etsin için ve sana Allâh kaviyy u menî' olan nasr ile nusret kılmak için" demektir. Me'âl-i ma'nâ-yı kerîm ya'nî İzid-i Bîcûn te'âlâ 'ani'n-nekâyis ve's-su'ûn, bâ'is-i icâd-ı zemîn u eflâk sultân-ı meliket levlâk, a'nî Rasûl-i Mu'azzam ve Nebiyy-i Müfehâm 'aleyhi esne's-salât vesselâma hitâb buyurur ki "Habîbim mukaddem ve mu'ahhar terk eylediğin efdal ü evlânın cem'ini Allâhu zü'l-celâl mağfiret kılmak için ve câh-ı celîl-i nübüvete mülk-i saltanatı zamm u ilhâk ile tetmîm-i 'âmme-i ni'met-i 'âcile u âcile için ve teblîğ-i risâlet ve ikâmet-i merâsim-i riyâsette hidâyet için ve kaviyy ü menî' olan nasr-ı gâlib ile Cenâb-ı İzid-i Mu'în sana nusret kılmak için 'azamet ü celâlimiz ile tahkîk Biz 'azîmüşşân senin eclinden hakk ve bâtil fârik-i feth-i beyyin ü bâhir ile feth eyledik" demektir.

Ehl-i tefsîr fetihde rivâyâtı beyân eylediler. Rivâyet-i evvel, fetihden murâd Mekke-i Mükerrreme'dir ki sâhib-i sa'âdet **[16b]** hazretleri Hudeybiyye'den insirâflarında onunla mübeşşer olmuşlardır. Rivâyet-i sâni, murâd sulh-i Hudeybiyye'dir dediler. Rivâyet-i sâlis, feth-i Hayber'dir. Ve rivâyet-i râbi', feth-i Rûm'dur dediler. Rivâyet-i hâmis, cânib-i Cenâb-ı Kibriyâ'dan Server-i Kâinât'a müyesser olan cemî' fütûhâtır denildi. Çünkü Cenâb-ı Seyyidü'l-Kevneyn ve Rasûl's-Sakaleyn 'aleyhi efdalü's-salâti ve ezkâ selâmihî hazretleri Hudeybiyye'ye hurûclarından mukaddem Medîne-i Münevvere'de kibel-i Hazret-i 'Allâmu'l-guyûbdan hâblarında gösterilmiş

⁶⁹ Mü'min erkek ve kadınları, içinde temelli kalacakları, içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyar, onların kötülüklerini örter. Allah katında büyük kurtuluş işte budur. Fetih 48/5.

idi ki bizzât sa'âdet ü ikbâl ile kendileri ve ashâb-ı kirâm Mescid-i Harâm'a dâhil olup ru'ûslerini halk u kasr ederler. Bu vech üzere ashâb-ı kirâma haber verip onlar dahî ferah u sürûr ile menşûtu'l-bâl olup ol senede Mekke-i Mükerrerme'ye dâhil oluruz zann etmişler idi. Vaktâ ki Hudeybiyye'den rucû' u insirâflarında Mekke'ye dâhil olmadıklarından ashâba kemâl-i hüzn ü ke'âbet ve ziyâde ta'b u meşakkat târî olmağın sûre-i şerîfe-i **إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ** nâzil ve feth ile murâd Hudeybiyye olup tahkîk-i ru'yâ sene-i kâbile u âtiyede olacağının ⁷⁰ (لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) âyet-i kerîmesiyle tahakkuku sâbit u hâsıl olmağın melîl ü hazîn iken kâffe-i mü'minîn şâdân u handân oldular. İmdî bu 'ahd-i meymenet-karînde mâdâm ki Cenâb-ı Pâdişâh-ı heft-iklîm ve zıll-i Hazret-i Rabb-i Rahîm lâ zâle [17a] mü'eyyiden bi'n-nasri'l-'azîm hazretleri seyf-i sârim-i şerî'at-ı Muhammediyyeyi derdest edip 'âmme-i mü'minîn dahî itâ'at-i humâyûnlarında bezl-i cehd-i tâkat ile tahsîl-i rızâ-yı Rabb-i 'İzzet kılmaya ez cân u dil mübâderet edeler. İ'ânet-i rabbâniyye ve muzâheret-i sübhâniyye mukarrere olup gâh u bîgâh ber vefk-i dilhâh galebe-i zafer-i rû-nümâ olmakla çekilen ekdâr u ahzânın elbette neticesi 'avn-ı 'inâyet-i Melik-i Mu'în ile yine feth u nusret ettiği ⁷¹ (وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ) nass-ı mübîniyle mübeyyen u sâbittir. ⁷² (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ)

[Saff sûresinde yer alan nusrete dâir âyetler:]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

10.

(وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ) ⁷³

Sadakallâhu'l-'Azîmü'l-Mu'în. **وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا** kavlı-i şerîfinde **وَأُخْرَى** da birkaç vecih vardır. Vech-i evvel, ibtidâ'iyet üzere merfû'u'l-mahal olup haber-i mukadder **وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا** dir, **لَكِن نِّعْمَةً** dahî onun sıfatı olur. Vech-i sâni, siyâk

⁷⁰ Andolsun ki Allah, elçisinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz güven içinde başlarınızı tıraş etmiş ve kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilir. İşte bundan önce size yakın bir fetih verdi. Fetih 48/27.

⁷¹ And olsun ki! Senden önce, birçok peygamberleri ümmetlerine gönderdik, onlara belgeler getirdiler; dinlemeyip suç işleyenlerden öğ aldık, zira inananlara yardım etmek bize hak olmuştu. Rûm 30/47.

⁷² Bu, Allah'ın, inananların yardımcısı olmasından dolayıdır. Kâfirlere gelince, onların yardımcıları yoktur. Muhammed 47/11.

⁷³ Bundan başka, sevdiğiniz bir şey daha: Allah katından bir yardım ve yakın bir zafer vardır. İnananlara müjde ver. Saff 61/13.

delâletiyle mansûb olmaktır. Takdîr-i kelâm *يعطكم مثوبة أخرى* yâhûd *بمثوبة أخرى* demek olur. Bu takdîr üzere dahî *تُحِبُّونَهَا* sıfat olur. Vech-i sâlis, bir fi'l-i muzmer ile mansûb olmaktır ki *تُحِبُّونَهَا* onu müfessirdir. Bu takdîrce *تُحِبُّونَهَا* kendinden evvel olan 'âmili müfessir [17b] olmakla sıfat olmaz. *نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ* kavli-i şerifi mübtedâ-i mukadderin haberi olup takdîr-i kelâm *تلك النعمة الأخرى* *نصر* demek olur. *نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ* dahî ona sıfat olup *فَتَحَّ قَرِيبٌ* kavli *نَصْرٌ* a ma'tûf olur. *قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَبَشِّرِ* kavli-i şerifi mahzûfa ma'tûf olup takdîr-i kelâm *قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَبَشِّرِ* demek olur. Sebeb-i nüzûl-i âyet-i kerîme oldur ki müslümânlar "Cenâb-ı Allâh celle şânühûya ziyâde sevgili olan ameller ne olduğunu bileydik, ol husûsda mâl u cânımızı bezl ederdik" dediklerinde bu âyet-i şerîfe nâzil oldu, diye ehl-i tefsîr rivâyet eylediler.

Ma'nâ-yı âyet-i kerîme Allâhu a'lem bi-murâdihî demektir ki "Ey mü'minler sizin için bir ni'met-i uhrâ vardır, öyle ni'met-i uhrâ ki siz onu seversiniz. Ol ni'met Cenâb-ı Allâh celle celâluhûdan nasrdır ve feth-i karîbdir. Ey Habîb-i muhteremim, Rasulüm sen mü'minleri tebşîr eyle dünyâda a'dâları üzere galebe u nasr ile, âhirette duhûl-i cennet ile" demektir. Siyâk-ı âyet-i kerîmeyi rabt ile me'âl-i ma'nâ-yı i'câz-nümâ oldur ki delîlü'l-hayrât, refi'u'd-deracât olan Cenâb-ı Kâdiyü'l-hâcât 'azze şânühû 'azamet u celâliyle buyurur ki [18a] ey tâbdâr-ı envâr-ı îmân olan kullarım sizleri bir ticâret-i râbihaya delâlet edeyim ki 'azab-ı mü'ellim-i 'ukbâdan sizi tahlis u incâ eder. Ol ticâret-i pür-bereket Cenâb-ı Rabb-i 'izzet-i cellet âlâ'uhû ve 'izzet hazretlerine ve şefî'i rûz-i cezâ olan Rasûl-i Ekremi ve Habîb-i Muhteremine îmân getirip fî sebîlillâh emvâl u enfüsünüz ile cihâd edersiniz. İşbû me'mûr olduğunuz îmân ve cihâd eğer bilir iseniz siz için hayr-ı mahzûd. Pes imdi mü'min olun ve mücâhid olun ki Cenâb-ı Ğafûr u Rahîm seyyi'âtınızı mağfiret edip tahtından enhâr cereyân eden cinâna idhâl ve cinân-ı 'Adn'de olan mesâkin-i tayyibe ki 'İmrân b. Husayn ve Ebâ Hureyre rivâyeti üzere Cenâb-ı Seyyidü'l-Enbiyâ'dan mesâkin-i tayyibe ile murâd ne idüğünü istifsâr ettiklerinde "Behişt-i berînde inciden bir kasr-ı 'âlîdir ki derûnunda yâkut-i ahmerden yetmiş 'aded var. Ve her bir dârda zeberced-i hadrâdan yetmiş 'aded beyt ve her bir beytte zer-i hâlisü'l-'iyârdan masnû' yetmiş 'aded serîr ve her bir serîr üzere reng-âmîz yetmiş 'aded firâş ve her bir renkten olan her bir firâşta yetmiş 'aded nâzenîn u nâzperver hûr-i 'iyn ki mü'minîn-i mücâhidîn için Cenâb-ı Feyyâz-ı bî-dannet kerem u 'inâyet eylemiştir" buyurmuşlardır. Hem-çünîn olan mesâkin-i tayyibeye idhâl u îsâl [18b] eder. İşbû cezâlar bir fevz-i 'azîm ve bir 'atâ-i cesîmdir ki onun verâsında bir fevz dahî yoktur. Ve bu ni'met-i

'azîme-i celîleden gayrı sizin için sevâb-ı âhireti muhtevî ve müstemil bir ni'met-i 'âcile vardır ki ona kemâl-i hubb ile muhabbet edersiniz. Ol ni'met-i nefîse savb-ı Cenâb-ı kâdir-i lâ yezâlîden nasr-ı mübîn ve feth-i karîbdir. Ey mefhar-i 'âlemiyân olan Habîbim, mü'minîni tebşîr eyle ki dünyâda a'dâlarına gâlib u mansûr ve 'ukbâda duhûl-i huld-berîn ile mesrûr u mahbûr olurlar demektir. Fe-hamden sümme hamden ümmeti olduğumuz Seyyidü'l-Mürselîn Habîbu Rabbi'l-'Âlemîn 'aleyhi efdalü's-salavâti ilâ yevmi'd-dîn hazretlerine Cenâb-ı Allâh nasr-ı mübîn ve feth-i karîb ile a'dâyı dîne gâlib u mansûr olmamızı bizlere tebşîr etmek üzere emr eyleye bi-eyyi hâl nasr u zafer mukarrer olduğu ebher u azherdir. İmdî ba'de itâ'atillâhi ve'r-Rasûl kâtibe-i müslimîne emr-i celîlü's-şân-ı şehriyâr-ı 'adâlet-nişânı ez cân u dil telakkî ve kabûl vâcib idüğü edille-i kat'iyye-i şer'iyye ile sâbit ve bu vecihle inkıyâd u itâ'at 'ayn-i ittibâ-i şerî'at olup tessebüt-i şerî'at Cenâb-ı Hazret-i risâlet dahî mûcib-i feth u nusret olması umûr-i müsbiteden idüğü meczûm u maktû' olur. هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ [19a] لِّلْمُتَّقِينَ⁷⁴

[Nasr sûresi icmâ' üzere üç âyettir:]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

11.

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا⁷⁵

Sadakallâhu celle ve 'alâ. إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ kavli-i şerîfinde إِذَا ma'nâ-yı şartı mütezammin olduğu halde zarf-ı müstakbel olması gâlib olur. Cümle-i fi'liyyeye dâhil ve medhûlü olan fi'l-i mâzî olmak ekserdir. Ve نَصْر kelimesinin iki isti'mâli vardır. Biri على ile isti'mâldir. Ve bu vech üzere hıfz ma'nâsına olur. Meselâ نَصْرُهُ اللَّهُ مِنَ الْعَدُوِّ demek olur. Emmâ bu makâmda murâd على ile isti'mâlidir. نَصْرُ اللَّهِ fâ'iline muzâf masdar olup mef'ûlü mahzûftur. Takdîr-i kelâm نَصْرُ اللَّهِ إِيَّاكَ عَلَى أَعْدَائِكَ demektir. وَالْفَتْحُ kavli-i şerîfi نَصْر'a ma'tûfdur. Cumhûr-i müfessirîn kavilleri üzere فَتْح ile murâd feth-i Mekke'dir ki mukârenet ve cem'e dâll olan vâv-ı 'atf ile نَصْر üzerine ma'tûf olduğu ona delîldir. Zîrâ erbâb-ı siyer rivâyeti üzere zemân-ı sa'âdet-i nebeviyyede feth u nasr me'an Mekke'de olup [19b] yalnız nasr gazve-i

⁷⁴ Bu Kuran, insanlara bir açıklama, sakınanlara yol gösterme ve bir öğüttür. Âl-i 'İmrân 3/138

⁷⁵ Allah'ın yardımını ve zaferi gelip de insanların bölük bölük Allah'ın dinine girmekte olduklarını gördüğün vakit Rabbine hamdederek O'nu tesbih et ve O'ndan mağfiret dile. Çünkü O, tevbeleri çok kabul edendir. Nasr 110/1-3.

Bedir'dir. Ve yalnız feth yehûd-i Hayber'den nasîr iclâsıdır dediler. Ve نُصْرُ'nun اَللّٰه'a izâfeti 'ahd içindir ki sûre-i Fetih'de نَصْرًا عَزِيزًا kavline işârettir. Kezâlik وَالْفَتْحُ kavlinde elif lâm 'ahd içindir. Zîrâ feth-i Mekke-i Mükerrreme metmah-ı enzâr ve metma'-ı ebsâr olup müstahzır-ı ezhân-ı muhâtabîn ve nasb-ı 'ayn-ı kâffe-i sâmi'în olmakla ma'hûd olup ona işâret-i sahîh olduğundandır. Yâhûd sûre-i Feth evvelinde zikri sebkât etmekle 'ahde hamli musahhîh olduğundandır. Bunda izâfet ve ta'rîfi 'ahde haml etmeye bir vecih dahî فَسَبَّحَ Cenâb-ı Rasûl-i Ekreme mahsûs hitâb olduğundan نُصْرُ'ı Cenâb-ı hazretlerine ve فَتْحُ'ı fethu'l-fütûh olan Mekke-i Mükerrreme'ye haml zamân-ı sa'âdetlerinde hâsıl olup Mekke-i Mükerrreme kendi mevlid-i şerîfleri ziyâde râğbetleri şân-ı sa'âdetlerine mahsûs ni'met olması cihetiyle evlâ u ensebdir.

'Allâme Beydâvî'nin نُصْرُ'ı Rasûlullâh'ın a'dâsı üzere galebe ü ızhârî ile ve فَتْحُ'ı feth-i Mekke ile tefsîrinden sonra " نُصْرُ ile murâd mü'minîn için olan cins نَصْرُ اللّٰه ve فَتْحُ ile murâd feth-i Mekke ve sâ'ir bilâddır denildi" dediği ve fâzıl Muhaşşî Mevlânâ Sa'dî Efendi'nin " قِيلَ ile temrîz-i izâfet ve elif lâm istiğrâk için olup 'inde'l-usûliyyîn 'ahdin asâleti olduğundan ta'rîfte mümkün oldukça asl olan 'ahde haml iken gayra haml [20a] olunduğu içindir" dendiğinden dahî 'ahde hamlin evleviyeti zâhirdir. Ve kezâlik istiğrâka 'adem-i hamle bir vech dahî budur ki eğer izâfet ve ta'rîf istiğrâk-ı cins için olsa Rasûlullâh 'aleyhissalâtın emri hamde mültebis olan tesbîhe ta'lîk buyurulmak sahîh olmaz idi. Eğerce bu zikr eylediğimiz vech tekellûf ile cevâb mümkündür. Lâkin 'ahde haml hem i'tirâzdan hem tekellüften ârî olduğu zâhirdir. وَأَبْصَرْتُ، وَرَأَيْتِ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا kavli-i şerifinde وَأَبْصَرْتُ ma'nâsına yâhûd عَلِمْتُ ma'nâsınadır. وَأَبْصَرْتُ ma'nâsına olursa mef'ûl-i vâhide ta'diye eder. Ve وَأَبْصَرْتُ hâliyyet üzere mansûbu'l-mahal olup takdîri وَأَبْصَرْتُ ma'nâsına olursa iki mef'ûle ta'diye eder. وَأَفْوَاجًا kavli-i وَأَبْصَرْتُ ma'nâsına olursa فَسَبَّحَ فِي دِينِ اللَّهِ demek olur. وَأَفْوَاجًا kavli-i وَأَبْصَرْتُ'nin zamîrinden hâl olur. وَأَفْوَاجًا kavli-i şerifinde فَسَبَّحَ evvel-i sûrede إِذَا'nın 'âmilidir. وَأَبْصَرْتُ kavli-i فَسَبَّحَ'de olan menvîden hâl olup takdîr-i kelâm إِنَّكَ كَانَتْ تَوَّابًا kavli şerifinde وَأَفْوَاجًا kavli-i وَأَبْصَرْتُ'e ma'tûftur وَأَفْوَاجًا kavli şerifinde وَأَبْصَرْتُ vârid olmayıp تَوَّابًا buyurulduğuna vech teşrîf-i ümmet içindir. Zîrâ 'abde وَأَفْوَاجًا itlâk olunmaz. [20b] Emmâ تَوَّابًا kâbili't-tevb ma'nâsına itlâk olunur. Ve Cenâb-ı Bârî'ye dahî kâbili't-tevb itlâkı kâbili't-tevbi kesîran ma'nâsına olmakla ma'bûd 'ibâdeti kendine semiyî kılmakta olan ta'zîm u teşrîf gâyet-i derece-i kemâlde olduğu zâhir olur.

Bu sûre-i şerîfenin nüzûlü kavlı ekserîn üzere feth-i Mekke'den mukaddemdir. Ba'zı rivâyette "Hacc-ı vedâ'da eyyâm-ı teşrikte Minâ'da nâzil oldu" denildi. Ve bu sûre-i kerîme na'y-ı Rasûlullâh 'aleyhissalâtü vesselâm olup hattâ hîn-i nüzûlde kırâat buyurdularında Hazret-i 'Abbâs ve bir rivâyette İbn 'Abbâs radiyallâhu 'anhumâ bükâ ve kerîh edip sâhib-i sa'âdet hazretleri "Seri ibkâ eden nedir?" diye buyurdularında "Nefs-i kerîmin cenâbına na'y olunduğudur" dedi. Ya'nî kibel-i Kerîm-i Lâ Yezâl'den ⁷⁶ (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي) nazm-ı kerîmi mantûkunca dünyâda kemâ hüve hakkuhû teblîğ-i risâlet ve tetmîm ü umûr-i millet u ümmet ve a'dâ-yı dîne galebe u feth u nusret ve sâ'ir mûcibât-ı umûr-i şerî'at ve tekmîl-i merâsim-i riyâset ü saltanat ber-vech-i hakkâniyyet bâliğ-i rütbe-i nihâyet ve vâsıl-ı merâtib-i gâyet olmakla tekarrub-i vakt u silet u telâk ve tedeffü-i dem-i arzu u iştiyâk muhakkak olup ⁷⁷ (وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى) müfâd-ı şerîfiyle dahî terğîb-i savb-ı âhîret buyurulmakla Habîb-i nûr-hilkati ve nâzenîn-i cenâb-ı hazreti olan [21a] **Nazm: Rasûl-i muhterem, Sultân-ı emced ... Muhammed, Mustafâ, Mahmûd ve Ahmed ... 'Aleyhi efdalü's-salavâti minallâhi's-Samed** hazretlerini milk-i bekâya da'vete emr ve tesbîh u tahmîd u istiğfârî hâvî olan işbû sûre-i Nasr delâlet eder. Binâen 'alâ zâlik Sûretü't-Tevdî' ile dahî tesmiye kılınmıştır.

Ma'nâ-yı i'câz-bahşâ-yı sûre-i şerîfe Allâhu a'lem bi-murâdihî budur ki "Senin a'dâların üzerine Allâh'ın sana i'ânet ü ızhârı geldiği vakit Mekke-i Mükerrime fethi ve nâsı dîn-i İslâm'a gürûhen gürûh hâl-i duhûllerinde gördüğün vakit Rabbinin hamdine mültebisen Rasûlüm Habîbim sen tesbîh eyle ve ona istiğfâr eyle, tahkîk Cenâb-ı Allâh tevbeyi kesîran kabûl edici oldu" demektir. Me'âl-i ma'nâ-yı nazm-ı kerîm budur ki "Ey evreng pîrây-ı nübüvvet ü risâlet, vey kişver ârâ-yı cihân-ı bi'set ü sa'âdet olan Habîb-i emcedim Rasûlüm Muhammed! 'Azamet ü celâlimle e'âdi-i dalâlet-vâdîleri ki seni gâlib kılmak için olan dem-i i'ânet-i Samedâniyyem olan resîde-i zuhûr u husûl olduğunda ve cüsmân-ı ekvâna mahz-ı rûh olan Harem-i Muhterem Mekke-i Mükerrime fethi ve itâ'atkârân-ı 'âlemiyâna bâdi-i incâ

⁷⁶ Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilenler, -canları çıkmadan önce kesmemişseniz, boğulmuş, bir yerine vurularak öldürülmüş, düşüp yuvarlanmış, başka bir hayvan tarafından süsülmüş, yırtıcı hayvan tarafından yenmiş olanları- dikili taşlar üzerine boğazlananlar ile fal oklarıyla kismet aramanız size haram kılındı; bunlar fasıklıktır. Bugün, inkar edenler sizi dininizden etmekten umutlarını kesmişlerdir, onlardan korkmayın, **Benden korkun. Bugün, size dininizi ikmâl ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım**, din olarak sizin için İslâm'ı beğendim. Açlıktan darda kalan, günaha kaymaksızın yiyebilir. Doğrusu Allah Bağışlayan'dır, merhametli olandır. Mâ'ide 5/3.

⁷⁷ Gerçekten senin için ahiret dünyadan daha hayırlıdır. Duhâ 93/4.

olan dâru'l-emân-ı îmân u İslâm fevc fevc âferîdegânın hâl-i duhûllerini ru'yetin vakti tetâbu'-i na'mâ-yı cezîle-i İlâhiyyem ve te'âkub-i 'inâyât-ı 'azîme-i Rahmâniyyeme hâmid olduğun halde müte'accib, şâkir, müte'emmil, [21b] tesbîhi ile tesbîh eyle. Ve lâzime-i rihlet-i âhîret olan zâd-ı istiğfârı dahî kût-i cân eyle ki tahkîk Cenâb-ı İzzid-i Şekûr tevbevi ber-vech-i mevfûr kabul edicidir" demektir.

Ma'lûm ola ki bu sûre-i Nasr icmâ'-i müfessirîn ile üç âyettir. On altı kelime yetmiş dokuz harf olup a'dâ-ı mezkûre cem' olunsa doksan sekiz edip ism-i şerîf-i mahmûd dahî min ciheti'l-'aded doksan sekiz olup âyât ve kelimât ve hurûf-i sûre-i Nasr'dan nâm-ı güzîn-i şehinşâh ma'dilet-karîn istihrâc u istinbât olunmağın baht-ı humâyûn ve tâli'-i sa'âdet-makrûnlarında nasr u zafer lâzım-ı gayr-ı münfekk idüğü bî-rayb u şekk bu vecihle mansûsdur. İmdî bâtın-ı sûre-i Nasr ism-i esmâ ve esnâsını hâvî olan böyle pâdişâh-ı 'adl-âyîn ve şehriyâr-ı rûy-i zemîn zıllu zâlîl-i Rabbi'l-Âlemîn mâ beriha devletuhû muhalleden ilâ yevmi'd-dîn hazretlerinin eyyâm-ı nusret-encâmalarında ahzân u ekdâr ber-taraf olup fütûhât-ı celîle-i müte'âkıbe ilâ 'âkıbeti'l-'âkıbe meşhûd-i 'âlemiyân olmak inşâallâh mukadder u mukarrerdir.⁷⁸ (ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ) İsr-i hâzâ 'âdet-i razıyye-i sühan-gûyân ve haslet-i marziyye-i erbâb-ı tahrîr u beyân üzere nazmen ve nesran her kelâm-ı belâgat-irtisâm miskiyyü'l-hitâm olmak farîza-i zimmet-i rumme-i ümmet [22a] olan du'â-yı devâm-ı devlet-i ebed-peyvend padişâh-ı mu'azzam ve halîfetullâh-i fi'l-âlem hazretleriyle ihtitâma menût olmağın bu 'abd-i dâ'i-i kemter Muhammed Es'ad 'acz-âver dahî çend ebyât-ı pür-kusûr inşâdına tecâsür u ictirâ ve me'a âdemi'l-istitâ'a tahrîr-i risâle ile teksîr-i makâle-bâdı tasalluftan i'tizâr-ı tazarru'unu hezâr şerm ile sedene-i südde-i ma'diletlerine inbâ eyledim. Eğer bu eser-i beşâret-âver şâyeste-i nîm nazar-ı ra'fet-güster buyurulursa ser-iftihârim felekü'l-eflâke berâber olmak emr-i mukarrerdir.⁷⁹ (وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ) **Nazm:**

Bârakallâh ey şehinşâh-ı 'adâlet-pîşvâ
Sâne kallâh ey şeh-i 'ayn-ı zafer sâhib-gazâ
Devletin tâ rûz-i haşr edip mü'eyyed ber-karâr
Şevketin şevk-i 'uyûn-i düşmenân etsin Hudâ
Hızr-ı tevffîki edip Mevlâ refik-i hazretin
Ola nusret yâr u yâver 'avn-i Bârî reh-nümâ
Şarktan garba şu'â'-ı âfitâb-ı şevketin

⁷⁸ Bu, Allah'ın lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir. Cum'a 62/4

⁷⁹ Bu, Allah için güç değildir. İbrâhîm 14/20.

Rûşenâ-bahş ola dünyâyâ olup tîre-zidâ
 [22b]
 Kahramân-ı heybetin Zâl-i zemânı bend edip
 Nerm ola bâzû-yı darbınla nerîmân-ı vegâ
 Meşreb-i şemşîr-i kahrın âb-rû-yi feth ola
 Düşmanın olsun demâ-dem hark-ı hûn-âb-ı belâ
 Hıfz edip ekdârdan zât-ı humâyûnun İlâh
 Taht-ı devletde mü'ebbed ede tâ rûz-i cezâ

أسءلك اللهم غبءا لا هءطا⁸⁰

İşbû ism-i *Nasriyye* ile müsemmâ risâle-i fâhire, târîh-i hicret-i Rasûl-i Ekrem ve Nebiyy-i Muhterem sallâllâhu 'aleyhi ve sellem hazretlerinin elf-i sânisinin, sâni-i mi'ât-ı 'aşerasının, cüz-i ahîr 'aşerât-ı hâmisesinin, eczâ-yı eslâs-ı erba'asından sülüs-i sâlisinin, sâni-i âhâd-ı üsbû'unun, erbâ'-ı sittesinin âhir-i rubî'-i sâni'si ki yevm-i ehadın kubeyl-i vakt-i 'asrında temâm ve bu gûne tevrîh-i nevîn ile reşîde-i hüsn-i tedvîn oldu.⁸¹ Hamd âlemlerin Rabbi olan Allâh'a, salât O'nun Rasûlüne onun âilesine ve bütün ashâbına olsun. Âmîn.

Kaynakça

- Baysun, Cavid, "Es'ad Efendi", *İA*, IV/359-362
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.
- Doğan, Muhammet Nur, "Ebûishakzâde Es'ad Efendi", *DİA*, İstanbul 1995, XI/338-340.
- Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü'ş-Şakayık fî Hakkı Ehli'l-Hakayık*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1984.
- Hodzha, Salim, "*Şeyhülislâm M.Esad Efendi'nin Tefsîru'l-Âyâtî'l-Musaddera Bi-Kelîmeti Rabbena Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli*", Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2012.
- Kazasker Sâlim Efendi, *Tezkire*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1315.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Mektebetü'l-Müsenna - Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts.
- Müstakimzade, Süleyman Sa'deddin, *Devhatü'l-Meşâyih Mea Zeyl*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978.

⁸⁰ Allâh'ım senden gıpta edilecek hali isterim, düşük mertebeyi istemem.

⁸¹ Burada zikredilen târîh 1150/1737 senesine tekâbül etmektedir.

Özel, Mustafa, “Şeyhülislâm Es’ad Efendi’nin Âyetü’l-Kürsî Tefsîri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2003, X/81-105.

Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308.

Şeyhülislâm Es’ad Efendi, *Hulâsatü’t-Tebyîn fi Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 473.

_____ *Tefsîru Âyeti’l-Musaddera bi-Kelimeyi Rabbenâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no: 47.

_____ *Tefsîr-i Âyetü’l-Kürsî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es’ad Efendi, no: 54.

_____ *Nasriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nûruosmâniye, no: 1282/1.

EVALUATION OF STUDENTS' ATTITUDES TOWARDS E-EXAMS AND USE OF TECHNOLOGY IN THEOLOGY DISTANCE UNDERGRADUATE EDUCATION PROGRAMS

Bülent BAŞARAN*, **Murat YALMAN****, **Serdar ERKAN******

Abstract:

The purpose of this study was to introduce the multimedia applications in Theology Distance Undergraduate Education Program (TDUEP) and to determine the users' attitudes towards exams executed to assess the outcomes. For this purpose, PowerPoint documents, videos, SCORM-compatible e-learning materials and Adobe Connect live lesson applications were developed to guide users in theology education as well as to make the teaching and learning process more entertaining. The study was carried out with 1500 students registered to TDUEP at a state university. The questionnaire form developed was applied to the students during the end-of-term exam week. The questionnaire forms which were not filled out completely or appropriately were excluded, and the remaining total number of questionnaire forms decreased to 1286. The results of the analysis of the questionnaire forms filled out by the participants revealed that there was no significant difference in the students' attitudes towards the web-based assessment system with respect to their gender and class grades. On the other hand, the results of the Chi-Square independence test conducted to examine whether the variable of gender had any relationship with the exam duration, place-independence of the exams and use of the exam system demonstrated that there were significant differences between the groups.

Key Words: Distance Education, e-exam, religious education, multimedia

İlahiyat Uzaktan Eğitim Lisans Tamamlama Programlarında Teknoloji Kullanımı ve e-Sınavlara Yönelik Öğrenci Tutumlarının Değerlendirmesi

Özet:

Bu çalışmada, İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) uzaktan eğitim programında multimedya uygulamalarının tanıtılması ve kazanımları değerlendirilmesi için yapılan e-sınavlara yönelik kullanıcı tutumlarının belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaçlara ulaşmak için ilahiyat eğitiminde, kullanıcılara rehberlik edecek ve aynı zamanda öğretme ve öğrenme sürecini keyifli hale getirecek PowerPoint slaytları, videolar, SCORM uyumlu e-öğrenme materyalleri ve Adobe Connect canlı ders uygulamaları gerçekleştirilme çalışması yapılmıştır. Bu çalışma uzaktan eğitim programıyla bir devlet üniversitesinin İLİTAM programına kayıtlı 1500 öğrenciyle yürütülmüştür. Hazırlanan anket formu final döneminde öğrencilere verilerek uygulanmıştır. Ancak yanlış ve eksik doldurulduğu belirlenen anketler çıkarılarak sayı 1286'ya düşürülmüştür. Toplanan anket formlarının analizden öğrencilerin Web tabanlı değerlendirme (WBA) sistemine yönelik cinsiyet ve sınıf değişkenlerine bağlı olarak tutumlarında anlamlı farklılık belirlenemezken, sınav süresi, sınavların mekan bağımsızlığı ve sınav sisteminin kullanımının, cinsiyet değişkeni ile ilişkilendirilmesine yönelik yapılan Ki-Kare bağımsızlık testi sonucunda tüm guruplar arasında anlamlı farklılık olduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Uzaktan eğitim, e-sınav, din eğitimi, multimedya

-
- * Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi, Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Eğitimi Bl., basaranb@gmail.com.
** Corresponding author. Öğretim Görevlisi, Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi, mumanenator@gmail.com
*** Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi, Tarih Anabilim Dalı, serkan@dicle.edu.tr

Introduction

The development of education technologies brings about new dimensions especially to teaching and learning processes. The goal of education is not only to have students become literate but also to develop their rational thinking, knowledge, skills and self-efficacies. For this purpose, it is necessary to use effective and innovative instructional methods (Shelly, Cashman, Gunter&Gunter, 2006). Developments in technology now have influence on studies carried out in the field of education. When viewed from the perspective of higher education, Information and Communication technologies (ICTs) have facilitated communication with people, cooperation and access to sources and services especially thanks to Internet technologies. Faculty members should have positive attitudes towards the use of Information Communication Technologies (ICT) in class. On the other hand, using ICTs alone will not be sufficient. On the other hand, using ICTs alone will not be sufficient. Consequently, all these developments helped organize the learning environments and diversified the use of instructional materials (Akkoyunlu and Yilmaz, 2005). In order to increase this quality, ICTs should be integrated into educational activities attentively (Lipponen& Lallimo, 2004; McPherson & Nunnes, 2008). For this reason, the faculty members should organize their lessons by using various teaching methods based on most developed education technologies. They can also create, author and publish web-sites, simulations, e-books and other similar instructional materials with the help of the computer. In this way, use of ICT in the teaching and learning process will have a more important place in class when compared to the traditional method of teaching. Technological tools used in universities such as the overhead projector, slide projector and television have now been replaced by the computer with access to the Internet. Educators can follow new instructional techniques with the help of technological tools and make learning environments more interesting. Also, students can do research by reaching the necessary information rapidly and achieve meaningful learning by increasing the learning activities.

Basically, the development of the Internet and web technologies contributes to students' learning in the process to a great extent (Ruiz & Ferro, 2017). As faculty members' duties and responsibilities have gradually become more complex, use of education technologies is regarded as one of solutions to help teaching. Educators should not only know how today's digital students learn but also, and more importantly, be aware of how to increase the quality

of learning. The teaching and learning approaches that change parallel to the technological and scientific developments have contributed to learning environments and brought about learning environments with multimedia (Akkoyunlu & Yılmaz, 2005).

What is multimedia?

When words forming the term “multi-media” are examined, it is seen that the word “multi” means having more than one form and that the word “media” refers to the environment in which the information is transferred (Akkoyunlu & Yılmaz, 2005). According to Hofstetter (2001), multimedia refers to use of the computer to provide users with links, tools, graphics, texts, audios and videos which allow establishing interaction and communication with the users. In other words, multimedia refers either to a multiple sense interactive application including the combination of various digital media or to presentation to an audience to transfer information (Damodharan & Rengarajan, 2007). In addition, multimedia use is a part of components necessary to complete the interactive communication process. In addition, it is also defined as the presentation of applications to participants by using various digital media combinations to address multiple sense organs (Damodharan&Rengarajan, 2007; Butcher-Powell, 2005). In short, multimedia can be regarded as the presentation of a material in different forms with the support of pictures and texts, or according to Smith’s (2002) definition, as an environment of information formed with combination of texts, audios and pictures in a digital environment using the necessary software (Akkoyunlu and Yılmaz 2005). Mayer (2001), who put forward the Consumer Multimedia Learning Theory as a sub-structure for designing multiple learning environments, defines multimedia as the presentation of a material in more than one form with the support of pictures and texts. In this respect, a PowerPoint presentation, a film on TV, an animation prepared in computer can be given as examples of multimedia (Akkoyunlu and Yılmaz 2005).

Advantages of Multimedia use

While transmitting a message prior to the use of technology, the teacher was the source sending the information or the messages and the student was the receiver of that information and of the messages. In this model, the educator used to transmit the message with the help of chalk, speech and the overhead projector. The model was a method used by all institutions as an instructional strategy for years (Domodrahan&Rengarajan ,2007). According to the model, basically, the teacher tended to control the whole teaching process, to transmit the content to the class and to emphasize the factual information. In other words, the teacher presented the course content, and the students followed the lessons. In this model, students were passive learners, and they thus had a trivial role in the learning process. The traditional course approach in class

is still used commonly by a number of instructors at most universities. In this method, students, who have absolutely passive roles in learning, lose their motivation in 15 to 20 minutes (Damodharan&Rengaralu, 2007). Some of the restrictions of the traditional method can be summarized as follows:

- Information is transmitted in class via chalk and speech.
- Teachers speak for about one hour in total during the lessons without being aware of their students' responses and the related feedback.
- Students make use of only the class notes and course books as instructional materials.
- In the teaching and learning process, the focus is on the "plug and play" method rather than on practice.
- There is not enough interaction between students in class.
- Mostly, theoretical information is given about real life issues.
- Learning is based on memorization.

• In order to overcome the problems in question and to increase the quality and effectiveness of instruction, multimedia tools can be used. Use of multimedia in the teaching and learning process will not only increase students' interest in courses but also to enjoy the lessons. Cairncross and Mannion (2001) point out that multimedia use has the potential to create high-quality learning environments. The basic role of multimedia use is to take control over users during the transmission of information, to create interactions between them and to develop the learning process.

• Nowadays, multimedia-based learning has become more and more popular. The method provides both teachers and students with a number of advantages.

• The opportunities provided by multimedia in the teaching and learning processes can be summarized as follows (Akpınar, 1999):

- Testing, examining, discovering and researching the information.
- Providing feedback in various ways.
- Responding to study needs and individual learning as in other useful Computer-Aided Educational software.
- Controlling the interactive video programs and examining them in an appropriate pace and way.

- Supporting the traditional learning materials.
- Drawing students' interest and attention and increasing their motivation.
- Directing, controlling and assessing the learning activities.
- Developing the problem-solving skills.
- Integrating video conferences and allowing individuals in different places to communicate with each other.

Multimedia Use in Religious Education

Instructional methodology is considered to be one of the most important processes in education (Arifin, 2004). According to El-Syaibani (Ahmad Yunus Kasim & Ab. Halim Tamuri, 2010), use of instructional methods can be regarded as guided activities organized related not only to the subject being taught but also to the students' characters, knowledge, interests, attitudes, values and learning environments. Success cannot be achieved in religious education without any goals and objectives while determining the instructional strategy.

El-Abrashi (Airfin,2004) points out that mastery of course subjects helps determine the instructional methodology to be followed. A teacher, before going into class, should prepare a lesson plan to reach the course objectives. Instructional methods used in religious education require renovation. Current advances in educational science should not be considered to be separate from religious education. For this reason, constant development of instructional methodology to be used in religious education will contribute positively to religious education in moral as well as physical aspects.

Al-Attas (1980), who conducts research on Islamic education, defines this education as a process for training a person as a whole in rational, psychological and social aspects. The purpose of Islamic education is to develop the physical conditions of life and to help students of Islamic education shape their actions, attitudes and decisions regarding life in line with the ethical and spiritual values of Islam (Mudawi, 1989, Pryor&Rasekh,2004).

On the other hand, it is necessary to use the instructional method appropriately so that Islamic values can be best understood in the Islamic education process. Therefore, an instructor can be quite knowledgeable, but if he or she does not know how to present that knowledge, this might result in

a serious deficiency. For the instructor to be successful, he or she may have to use more than one instructional technique (İsmail,1997).

In one of few studies conducted regarding the ICT use in Islamic Education with 82 Islamic Education teachers from a secondary school giving religious education in Pahang State, İsmail (2006) reported that the teachers had a moderate level of computer use skills and understanding. In another study, Sardi (2007) found that the distance education portal by the researcher motivated the students for learning. In addition, the portal was found to help the students with their learning on their own and to be appropriate to the instructional materials. Also, Tamuri and colleagues (2004) stated that most of the secondary school students were interested in the student-centered activities presented via the distance education website prepared by the researchers. Moreover, it was found that the students preferred to use the website in the course of Islamic Activities for quizzes, study groups, group discussions, memorization of Quran verses, films, videos and puzzles, respectively. Mainly, use of Web in teaching and learning is considered to be a part of ICT in education. It should be remembered that an ideal class environment will increase students' knowledge with the help of ICT.

In Islamic education, memorization and teacher-centered learning are quite popular among teachers. When instructional activities regarding Theology education are examined, it is seen that the applications are generally limited to the teacher, classes and course books. However, learning theories point out that there is a need for systematic approach to teaching-learning processes and that educational environment should be considered in a comprehensive manner different from the notion of teacher-class-coursebook (Bilgin& Selçuk, 1995). Previously, most practices in religious education used to be verbal. However, following the application of the structural system, the understanding of education differed from the traditional system, and several renovations appeared in relation to instructional methods. This wind of change has influenced education as well.

In effective religious education, appropriate conditions should be provided for students to achieve effective learning. The fact that religious education includes a process influential on almost all the phases of human life and that there is a need for success in this process causes the understanding of education in this field to be more scientific and collective (Taştekin, 2008). Religious education has a complex structure because it covers not only teaching Islam but also giving education regarding other religions. The Internet

and computer can also be used in different fields of religious education. As computer use in education will be more common in future, instructors should immediately take the necessary precautions and develop themselves accordingly. One of the most important roles of multimedia in the teaching-learning process is that it concretizes the ideas and simplifies the facts and events difficult to understand. In religious education, which includes quite a lot of abstract concepts, multimedia-based teaching has many benefits.

Use of PowerPoint in Islamic Education

Microsoft PowerPoint software is used to present a certain subject to a group of individuals with the help of a computer. In the past, for such presentations, a number of tools like films, photos, acetate, overhead projector and projectors were used. Today, more vivid and dynamic presentations can be prepared thanks to the texts, graphics, and clipart objects, pictures, videos and audios found in PowerPoint slides (Güneş, 2003). With these features, PowerPoint can be considered by faculty members to be one of the utilities that can be used for interesting and effective teaching. Different from whiteboards and written documents, PowerPoint slides allow faculty members to present the course content regularly in small parts. Use of colors in slides helps draw the attention to important headings and points during the lessons. Presentations strengthen students' learning processes and develop their analysis and synthesis skills. In most departments of universities and in many classes, presentations are used as an instructional tool.

Surveys conducted with students demonstrate that classes taught via PowerPoint increase students' motivation as well as the influence of visual stimulation on them and that they can understand the lessons better (Çankaya & Dinç, 2009; Akdağ & Tok, 2010; The Ohio State University, 2004). Bartsch and Cobern (2003) investigated whether teaching with PowerPoint had more positive influence on students' interests and on their learning than teaching with the help of the overhead projector. The results they obtained revealed that classes taught with PowerPoint presentations were more influential when compared to the classes taught with the help of the overhead projector. Also, the researchers comparatively examined the effects of the animations and pictures relevant or irrelevant to the subject in the PowerPoint presentation on the permanence of students' learning. To conclude, the presentations including the subject-related animations and pictures were more influential on the permanence of learning.

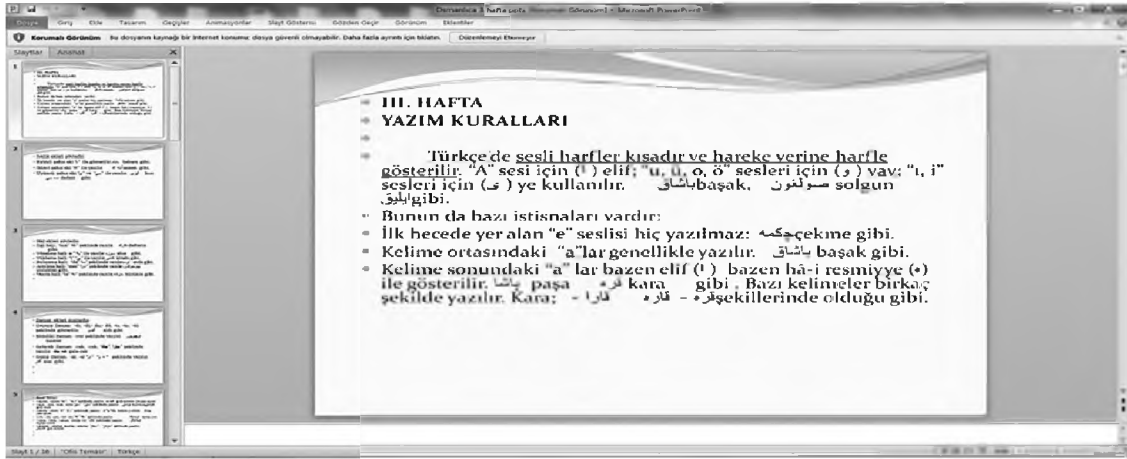


Figure 1. Teaching with PowerPoint

Learning with Video

Use of scientific videos in educational environments is defined as a pedagogical tool. In addition, use of such videos is also considered to be quite an effective tool for combining theory and practice (Hagen, 2002). It is pointed out by researchers that use of videos (or films) in educational environments has many benefits:

- i. *Cognitive benefits* (good learning, keeping in mind, remembering),
- ii. *Psychological benefits* (motivation, enjoying learning)
- iii. *Easy visualization of information.*

Use of videos in the learning process helps students not only carry out meaningful intellectual activities but also envisage abstract concepts (Pekdağ, 2010). Videos help students develop cognitive skills like interpretation, critical thinking and problem solving (Hagen, 2002). In addition, these videos help students not only keep scientific information in their minds but also remember the important points easily (Masats & Dooly; 2011). Use of videos as an instructional material has positive influence on students' motivation (Zhang et.al., 2006) and allows students to focus on the subject to be taught (Duchastel, Fleury & Provost, 1988). Furthermore, it is also important to use videos in educational environments because they help overcome the difficulties in observing instant scientific events as well as because they allow students to see the scientific events explained orally by the teacher (Robles, 1997).

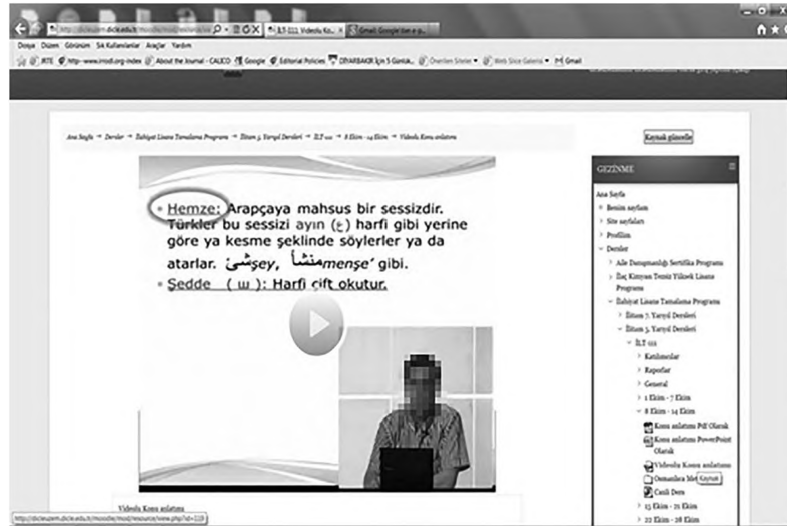


Figure 2. Video-aided teaching

SCORM

Thanks to the integration of technology into education, plain-text materials are not efficient any longer. Learning Management Systems (LMS) have now replaced the monotonous and rigid methodology in education. SCORM is a standard that presents high-quality educational materials for online courses and developed the preparation of advanced contents (Gonen & Başaran, 2008). In other words, SCORM is a resource model created with the adaptation of standards developed to make an educational software program durable, reusable and accessible as well as to make it work with other software programs (Doruk, 2006). While creating this model, ADL, AICC, IMS GLC and IEEE-LTSC organization worked. With SCORM, the purpose was to gather the e-learning standards in a common model which were developed by different organizations. SCORM is a model developed for contents distributed via the web. Since its purpose is to allow accessing the content and maximizing its reuse, the web was favored as the fastest method of distribution and access. Learning Management System (LMS) can be used not only as simple structures developed for the management of educational content packages and software but also as complex structures working with other managements systems of a corporate. According to SCORM, LMS is defined as web-based environments capable of managing and making educational contents accessible to users. LMS knows what users will reach and when they will reach it and follows what users do during their travel within the educational content. SCORM aims at presenting the ideal content development model that allows working in cooperation with LMS (Türel, 2008). In addition, SCORM provides such opportunities as access to the web-based learning content, working in different platforms, mobility,

durability against technological changes, reusability and adaptation of the education content to individual and organizational needs. Thanks to this, small and reusable learning objects called Sharable Content Object which are independent of any LMS can be created, and these SCORMs can be aggregated in different organizations (for example, courses) (Balçı,2007).

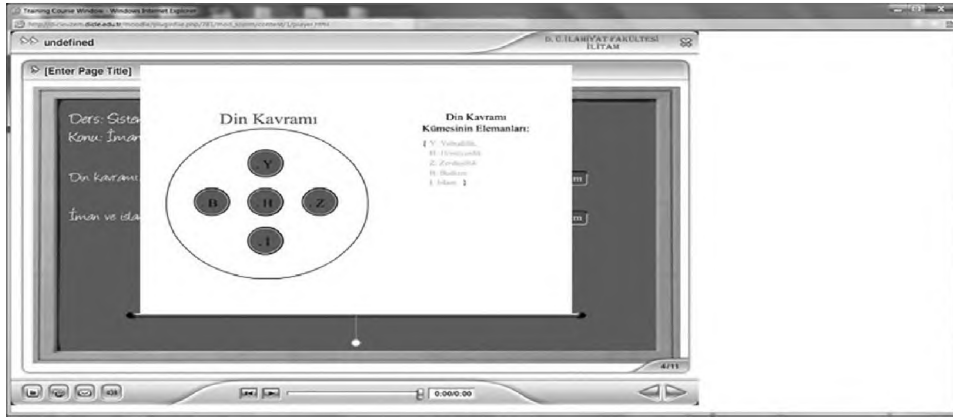


Figure 2. Video-aided teaching

Web Conference Systems

A video conference system is a simultaneous technology which allows simultaneous face-to-face interaction via audios and videos and which provides an online student with a direct and intensive learning experience (Bower, 2012). A video conference system can contribute to its users' cooperative learning, their motivation as well as their real-time interaction. The facilities provided in a simultaneous virtual class help faculty members maintain interaction during a synchronous session. In their study examining the importance of interaction in a synchronous virtual class, Martin and colleagues (2012) found that the synchronous virtual class strengthened live communication. With the help of the web conference method, faculty members can manage student surveys and share their desktops via related sharing applications. In this way, faculty members and students can see and communicate with each other during a lesson. In addition, the backups of all virtual class sessions can be made to use later or to allow watching the sessions again.

With the use of web conference tools, such cooperative learning environments as whiteboard and simultaneous screen sharing, chatting and sharing files and surveys with user groups via one's own web browser can be created. Almparins, Miller, Ross, Priceve and James defined synchronous web conference environments as a digital version of virtual classes and class meetings. Interaction occurs with the help of different methods like written

chat, audio and video flows and desktop sharing (Steed&Vigrass, 2011). Among its typical functions is showing PowerPoint presentations, publishing audios and videos with a web camera, sharing files, voting, sharing the common points and drawing on whiteboard cooperatively (Bower, 2012). Also, viewing the visual materials via screen sharing could increase learning experiences considerably (Steed&Vigrass, 2011). Use of web conference systems can be considered to be a response to the need for increasing students' interests and motivations (Spanier, 2011). Web conference systems geographically provide opportunities for establishing communication between students (Reushle&Loch, 2008). Universities now develop consistent strategies increasingly regarding web conference systems within their own bodies. Dicle University has made its all education programs available via Adobe Connect web conference system. Despite the growing use of these systems in recent years, there is a need for more in-depth and detailed studies to make pedagogically healthy and effective use of these systems.

Use of Electronic Multiple-Choice Exams in Theology Education

In all education processes, assessment of students' achievements has always been a matter of debate. It is reported that students are not satisfied with most of the assessment methods applied at the end of their education (Shepard, 2016). In addition, assessment of students in the education process is in the heart of the curriculum, and it provides opportunities to measure and monitor the development of individuals in their learning process. Assessment executed for students has always been influenced by oral and written exams as well as by the traditionally tested approaches to multiple-choice exams (Bolat et.al., 2016). Moreover, most types of assessment can be adopted and organized within the context of learning by integrating technology. Developments in the field of technology have also changed learning environments and pedagogical approaches. The increasing number of simulations, use of social networks to facilitate group learning via communication with students and application of virtual class technologies increase students' learning experiences.

Multiple-choice exams are increasingly used in higher education to complement or change current assessment applications (Nicol, 2007). This method of assessment has gradually become prevalent in higher education in line with the increasing number of students, the decreasing number of sources, increased modularity and the increasing number of web-applications. Multiple-choice exams (MCE) provide faculty members with great advantages since these exams not only allow students to provide instant feedback and allow saving time and working with fewer staff. Besides this, the web also provides more flexibility in terms of preparing and responding to MCEs and

reporting the exam results. When compared to traditional system of MCEs, use of this exam method in computer-aided distance education provides important advantages in terms of getting the results of exams given to big piles of students (Bull & Mc Kenna, 2004)

Although multiple-choice tests are prevalently used in higher education, it is reported that there are a number of restrictions in this method (Yan, 2006). Many researchers claim that these exams develop memorization instead of testing upper-level cognitive processes (Olayemi, 2013). In addition, some other researchers state that this depends on how the tests are executed and that the tests can be used to assess learning at higher cognitive levels. Another important point is to determine the feedback provided via MCEs prior to the preparation of the tests. Therefore, there is little space to customize the feedback based on students' needs. MCEs require recognition of the correct answer rather than selecting the correct choice among the alternatives. For this reason, this method of testing should be supported in terms of encouraging the students and participants to take a more active role in the assessment phase as well as with respect to how to develop these skills.

Purpose

The purpose of this study was to determine the students' attitudes towards the interactive mid-term exams conducted within the scope of TDUEP in the Distance Education Center of Dicle University. Faculty members want to evaluate the activities or the exams they have designed for TDUEP students. In addition students' views play an important role within the framework of pedagogical assessment.

Method

The present study was conducted using the survey model to determine the attitudes of students registered to TDUEP in the Distance Education Center of a state university towards the exam system found in the learning management system of MOODLE. Survey model aims at describing events as they exist (Karasar, 2008). Analysis of the data collected via the attitude scale developed helped reveal the views of the students participating in the study about the exams executed via the related web site.

Study Group

The study was conducted with a total of 1286 students registered to the Distance Education Center of a state university in the Fall Term of the academic year of 2016-2017. Of all the participants in the study, 586 of them were female, and 700 of them were male. In addition, among all the students, 722 of them were 3rd grade students, while 564 of them were 4th grade senior students.

Table 1. Distributions of the Percentages and Frequencies regarding the variables of Gender and Class Grades of the TDUEP students

Gender	f	%
Female	586	45,57
Male	700	54,43
Class Grade		
3 rd Grade	722	56,14
4 th Grade	564	43,86
Total	1286	100

Data Collection Tool

The attitude scale used in the study was the WBA system MOODLE attitude scale developed by Basaran, Yalman and Gonen (2016). The scale included two parts. The first part aimed at determining the demographic information about the students, and the second part was the attitude scale made up of 16 items. The Cronbach Alpha value of the WBA system (MOODLE) attitude scale was reported to be ,873, while it was calculated as ,962 in the present study.

Data Collection

In order to collect the research data in the study, questionnaire forms were used. The study was conducted with students taking the TDUEP education via the distance education method in the Fall Term of the academic year of 2016-2017. The students were asked to fill out the questionnaires distributed to them during their end-of-year exams. Of all the 1500 students registered to the system, 1286 of them responded to the questionnaire.

Analysis of Data

For the analysis of the data collected via the questionnaire filled in by the TDUEP students, the package software of SPSS-18 was used. In the data collection tool, "I Completely Disagree" was scored as "1", "I don't Agree" as "2", "I Partly Agree" as "3", "I Agree" as "4", and "I Completely Agree" as "5". During the analysis process, independent groups t-test and Chi-Square independent test were applied.

Findings

This part presents the findings in Tables obtained via the analysis of the questionnaire data regarding the students' views about the web exam system. In order to determine whether the students' gender distributions included any significant difference regarding the exam system, t-test was conducted.

Table 2. Independent Groups t-test Results regarding the exam system for the TDUEP students with respect to the variable of gender.

Gender	N	X	SS	Sd	t	p
Female	586	3,69	0,69	1285	-1,391	.164
Male	700	3,75	0,85			

The results did not reveal any significant difference between the students' attitude mean scores regarding the WBA (Web Based Assessment) system with respect to their gender ($p>0,05$).

Table 3. Independent Groups t-test Results regarding the exam system for the TDUEP students with respect to the variable of class grade

Class Grade	N	X	SS	Sd	t	p
3 rd Grade	722	3,74	0,78	1285	1,015	.310
4 th Grade Senior	564	3,69	0,78			

The results did not reveal any significant difference between the mean scores of the students' attitudes towards the WBA system with respect to their class grades ($p>0,05$).

Table 4. Results of Chi-Square Independence Test conducted to determine the relationship between the variable of gender and the time allocated to the exams for the TDUEP students

Exam Duration	Is the duration for the exams executed via the eWBA system enough?		Total	X ²	Sd	p
	Male	Female				
I find it enough	50	28	78	25,187	4	,000
I find it partly enough	79	103	182			
	224	195	419			
I don't find it enough at all	182	172	354			
It is not enough	165	88	253			
Total	700	586	1286			

According to the results of the Chi-Square independence test conducted to determine the relationship between the variable of gender and whether the TDUEP students found the durations enough which were determined for the exams executed via the WBA system, the relationship between the variables was found statistically significant ($X^2=25,187$; $p<.05$). This result demonstrates that there was a relationship between the TDUEP students' gender and the time allocated in the WBA system.

Table 5. Results of Chi-Square Independence Test conducted to determine the relationship between the variable of gender and the physical setting of the exams given to the TDUEP students via the WBA system

Place	Taking the exam in any place I want		Total	X ²	Sd	p
	Male	Female				
It is not necessary	28	11	39	17,653	4	,001
It doesn't matter	21	23	44			
I don't know	175	130	305			
It makes me feel in comfort	222	242	464			
It is very good	254	180	434			
Total	700	586	1286			

According to the results of the Chi-Square independence test conducted to determine the relationship between the variable of gender and the physical setting of the exams given to the TDUEP students via the WBA system, the relationship between the variables was found statistically significant ($X^2=17,653$; $p<.05$). This result demonstrates a relationship between the participants' gender and the variable of independence of place for the exams conducted via the WBA system.

Table 6. Results of Chi-Square Test conducted to determine the relationship between the variable of gender and the TDUEP students' use of the exams conducted via the WBA system

Use of Exams	Is it difficult to use the WBA system?		Total	X ²	Sd	p
	Male	Female				
It is not difficult	64	32	96	36,901	4	,000
It is partly difficult	108	151	259			
I don't know	228	180	408			
It is difficult	175	163	354			
It is very difficult	125	60	185			
Total	700	586	1286			

According to the results of the Chi-Square independence test conducted to determine the relationship between the variable of gender and the TDUEM students' use of the exams conducted via the WBA system, there was a statistically significant difference between the variables ($X^2=36,901$; $p<.05$). This result demonstrates a relationship between the participants' gender and their use of the exams conducted via the WBA system.

Discussion and Conclusion

In this study, the purpose was to determine technology use and attitudes of TDUEP students towards the exam module of the Learning Management System that they used for their education. Digital learning tools have great importance for the development of education. In recent years, use of digital learning tools has increasingly developed.

In the study, independent groups t-test was conducted on the data collected from the TDUEP students to determine whether there was any significant difference with respect to the variable of gender, and the results did not reveal any significant difference. In studies conducted in related literature to compare students' views about the WBA system, researchers did not find any significant difference based on the variable of gender (Basol & Balgamis, 2016; Bennett, 2015; Yurdabakan & Uzunkavak 2012; Bennett et.al., 2008). In this respect, the results of these studies are consistent with the findings obtained in the present study. In one study providing empirical evidence regarding the benefits of computer-based tests, Leeson (2006), reported that computer-based and paper-and-pen tests do not demonstrate the same test performance. In the study, the researcher found that both female and male participants had positive attitudes towards the WBA system and that the social environment had influence on the attitudes of both men and women towards the WBA system. In addition, it was revealed in that study that the female users emphasized the user-friendliness of WBA, while the male users focused on the benefits of the system. In another study, Yurdabakan & Uzunkavak (2012) investigated elementary school students' attitudes towards computer-aided testing and assessment with respect to certain variables and found no significant difference between the attitudes of students from different schools towards the WBA system in terms of gender. Also, other studies revealed that both male and female students had positive perceptions regarding WBA (Bebetos & Antonio, 2008; Ayo et.al., 2007).

In the light of the results obtained via the independent groups t-test conducted to determine whether there was a significant difference regarding

the TDUEP students' data with respect to the variable of class grade, no significant difference was found. According to studies in related literature, upper-grade students had higher levels of motivation experienced fewer problems in relation to the system because they had more experience in the system when compared to their lower-grade peers (Bennett et.al., 2008; Pomplun et.al., 2006; Punpin & Custer, 2005). In their study, Lee and colleagues (2012) evaluated the effectiveness of online mastership exams regarding the development of learning and preparation levels for dentistry students' examination of anatomy. The dentistry students taking the course of Anatomy at Ohio State University were exposed to web-based exam sessions prepared five days before each examination. The results of the independent groups t-test revealed no significant difference regarding the dentistry students' class grades.

According to the results of the Chi-Square independence test conducted to determine the relationship between the variable of gender and the TDUEP students' views about the durations of the exams conducted via the WBA system, there was a statistically significant relationship between the variables. Web-based exams could increase students' interest and attention, which could then create a stimulating effect since these exams are visual compared to paper-and-pen exams (EdTech, 2005). Students could get more motivated for web-based exams than they are for paper-and-pen exams as they feel themselves in more comfort in digital environments (Rotermann, 2001; Statistics Canada, 2004). In one study with 12 university students, Johnson (2006) encouraged the participants to take web-based exams to prepare themselves for the advocacy exam. While in-class exams assessed the four cognitive domains, they did not include any multiple-choice elements: phenomenon, practice, understanding and comprehension. In general, only a few students made comprehensive use of the optional web-based exams, and most of the students did not find WBS useful. The formative WBA, which develops effective learning, is regarded as one of factors increasing the benefits of providing instant feedback (Lee et.al., 2012).

According to the results of the Chi-Square independence test conducted to determine the relationship between the variable of gender and the TDUEP students' use of the exams conducted via the WBA system, there was a statistically significant difference between the variables. In their study, Reid and colleagues (2016) used quantitative methods regarding the acceptability and preference of computer-aided tests and the responses to multiple-choice

questions in undergraduate nursery education. The results revealed that it was easy to use the WBA system and that there was a need for longer time to respond to the questions than the time allocated, though.

According to the results of the Chi-Square test conducted to determine the relationship between the variable of gender and the TUDEP students' views about the independence of place for the exams conducted via the WBA system, there was a statistically significant relationship between the variables. Considering the probability that the TDUEP classes might include hundreds of students, it does not seem possible for the faculty to meet and guide students personally. In addition, when the variety of the students' academic backgrounds is taken into account, it could be stated that WBA helps meet these needs to a great extent. Assessments that can be carried out for students at a time and place appropriate to them help them avoid the exam anxiety (Terzis et.al., 2013).

The word multimedia refers to systems which involve the use of audios, texts, pictures, videos and so on. These systems can be used not only in all such areas as economics, media and politics but also frequently in distant religious education. Multimedia elements that facilitate learning by addressing more than one sense organ should be an element to be used frequently in distant religious education, and these elements should constantly be developed in time. In the learning process, experiences of an individual are more important than anything. These experiences occur as a result of interactions with the learning environment. For permanent learning, the importance of interaction and stimulants in this environment is beyond argument. The only concept which is designed for learning environments and which aims at more than one sense organ is the multimedia. For this reason, it should be an element which can be frequently used in almost all educational areas and which is supposed to be used in distant religious education as well. Today, multimedia elements are included in most educational materials. Multimedia elements, which make the instructional subject easier and more interesting and concrete to learn are especially effective for university students. When university faculty members teach subjects by using e-materials supported with multimedia elements, students understand these subjects more easily. The reason is that subjects taught and reinforced also with virtual reality are easier to learn, and learning thus becomes more permanent. When university faculty members use multimedia elements, they use their time more efficiently and get less tired thanks to the easier evaluation phase. As it is in all the classes taught in universities, it is thought that use of e-materials equipped with multimedia elements will lead to positive results in web-aided religious education

courses. Multimedia elements have quite important functions especially in concretizing the abstract concepts difficult to teach and understand, in making subjects more interesting and in making classes favorable for students.

Suggestions

In this study, which examined the effectiveness of WBA and of the multimedia-aided teaching in TDUEP courses given in higher education, it is thought that use of multimedia-aided course materials in lessons could be more effective on students' achievement when compared to traditional methods of teaching. Based on the research results, the following suggestions could be put forward.

- In teaching certain subjects in Distant Education Theology Undergraduate Education courses, multimedia-aided course materials should be used instead of traditional teaching.
- Distant education courses should be used with the support of videos, PowerPoint, e-books, SCORM-compatible e-lessons and synchronous lessons.
- By having students participate actively in classes and encouraging them to use the multimedia course contents, they could develop organized views about subjects.
- Use of multimedia presentation materials could be examined to reveal whether they are effective in teaching different courses to different groups of students.
- In WBA applications, it is necessary to provide good technical support since it is possible that novice students may experience problems in using the system, in navigating between questions as well as in checking the exams they have taken before.
- Good servers with a wide band used while executing web-based exams could help avoid possible technical problems

Reference

- Ahmad Yunus Kasim & Ab. Halim Tamuri. (2010). Pengetahuan pedagogikal (PPK) pengajaran akidah: Kajian kes guru cemerlang pendidikan Islam. *Journal of Islamic and Arabic Education*, 2 (2), 13-30.
- Akdağ, M., & Tok, H. (2010). Geleneksel öğretim ile powerpoint sunum destekli öğretimin öğrenci erişimine etkisi. *Eğitim ve Bilim*, 33(147), 26-34.
- Akkoyunlu, B., & Yılmaz, M. (2005). Türetimci çoklu ortam öğrenme kuramı. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 28, 9-18.
- Akpınar, Y., (1999). *Bilgisayar Destekli Öğretim ve Uygulamalar*, Anı Yayıncılık, Ankara
- Al-Attas, Muhammad Naquib. (1980). The concept of education in Islam: a framework for an Islamic philosophy of education. Kuala Lumpur: *Muslim Youth Movement of Malaysia (ABİM)*.
- Almpanis, T., Miller, E., Ross, M., Price, D. & James, R. (2011). Evaluating the use of web conferencing software to enhance flexible curriculum delivery. In C.A. Shoniregun & G.A. Akmayeva (Eds), *Proceedings of the Ireland International Conference on Education (IICE-2011)* (pp. 317-322). Dublin: IICE.
- Arifin Bin. Mamat. (2004). Quranic pedagogy and its practices in the teaching of the arabic language. In *The International Islamic University Malaysia Matriculation Centre*. Unpublished doctoral dissertation, University of Birmingham.
- Ayo C. K., Akinyemi, I. O, Adebisi, A. A., & Ekong, U. O. (2007). The prospects of e-examination implementation in Nigeria. *Turkish Online Journal of Distance Education-TOJDE*, 8(4), 125-134.
- Balci, B., 2007, Web-Tabanlı Uzaktan Eğitim ve Bir Altyapı Tasarımı, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 182s.
- Bartsch, R. A. & Cobern, M. K. (2003). Effectiveness of PowerPoint Presentations in lectures. *Computers & Education*, 41, 77-86.
- Basol, G., & Balgalmis, E. (2016). A multivariate investigation of gender differences in the number of online tests received-checking for perceived self-regulation. *Computers in Human Behavior*, 58, 388-397.
- Bebetos, C, & Antonio, S. (2008). Why use information and communication Technology in schools? Some theoretical and practical issues. *Journal of Information Technology for teacher education*, 10(1and2), 7-1.
- Bennett, R. E. (2015). The Changing Nature of Educational Assessment. *Review of Research in Education*, 39(1), 370-407.
- Bennett, R.E., Braswell, J., Oranje, A., Sandene, B., Kaplan, B., & Yan, F. (2008). Does it matter if I take my mathematics test on computer? A second empirical study of mode effects in NAEP. *Journal of Technology, Learning, and Assessment*, 6(9) 1-39.
- Bilgin, B. & Selçuk, M. (1995). *Din Öğretimi Özel Yöntemleri*, Ankara: Gün Yayınları, s 159.
- Bolat, E., Dogan, H., Biggins, D., Dupac, M., & Crowley, E. J. (2016). Empowering University Students Through Online Multiple Choice Questions.
- Bower, M. et al. (2012) 'Use of media-rich real-time collaboration tools for learning and teaching' in *Australian and New Zealand universities, Conference Proceedings: Ascilite Conference*.
- Bull, J. & McKenna, C. (2004) *Blueprint for computer-assisted assessment* (London, Routledge-Falmer).
- Bulent, B., Murat, Y., & Selahattin, G. (2016). Attitude scale towards web-based examination system (MOODLE)-Validity and reliability study. *Educational Research and Reviews*, 11(17), 1641-1649.

- Butcher-Powell LR (2005). Teaching, Learning and Multimedia. In S.Mishra& R.C. Sharma (Eds). *Interactive Multimedia in Educationand Training*. London: IdeaGroup Publishing.
- Cairncross S andMannion M (2001) 'Interactive Multimedia and Learning: RealisingtheBenefit-sInnovations' *EducationandTeaching International* 38 (2), pp56-64
- Çankaya, F., & Dinç, E. (2009). powerpoint ve klasik usulde muhasebe eğitimi alan öğrenciler arasındaki farklılıkların tespiti: Karadeniz Teknik Üniversitesinde bir araştırma.
- Damodharan VS, Rengarajan V (2007). Innovative methods of teaching. Paper presented at Learning Technologies and Mathematics Middle East Conference, Sultan Qaboos University, Muscat, Oman. Available online at http://math.arizona.edu/~atp-mena/conference/proceedings/Damodharan_Innovative_Methods.pdf
- Doruk, Z. (2006). "Nesne Tabanlı e-Öğrenme Yazılımları için Bir Basvuru Modeli: SCORM". Access Date: <http://e-learningtalks.com/2006/05/07/nesnetabanli-eogrenme-yazilimlari-icin-bir-basvuru-modeli-scorm/> (02.6.2009)
- EdTech. (2005). Online quizzing. *Effective use of online course tools*. Available at <http://www.edtech.vt.edu/edtech/id/ocs/quizzes.html>
- Gonen, S., & Basaran, B. (2008). The New Method of Problem Solving in Physics Education by Using SCORM-Compliant Content Package. *Online Submission*, 9(3), 112-120.
- Güneş, A. (Ed.). (2003). *Temel Bilgi Teknolojisi Kullanımı*. Ankara: Pegem A Yayıncılık
- Hagen, B. J. (2002, March). Lights, camera, interaction: Presentation program sand then interactive visual experience. *Paper presented at the Society for Information TechnologyandTeacherEducation International Conference*, Nashville, TN.
- Hofstetter FT (2001). Multimedia literacy (3rd Ed.). New York: McGraw-Hill/Irwin.
- Ismail, Zaidi. (2006). "Kesediaan terhadap penggunaan komputer di kalangan guru-guru pendidikan Islam: Kajian di sekolahsekolah menengah agama negeri Pahang." MEd. Diss., Universiti Kebangsaan Malaysia
- Ismail, Sha'banMuftah. (1997). Teachertrainingprogrammes: A model for producing a successful teacher. *Muslim Education Quarterly*, 14 (3), 36-56.
- Johnson, G. M. (2006). Optional online quizzes: College student use and relationship to achievement. *Canadian Journal of Learning and Technology/La revue canadienne de l'apprentissage et de la technologie*, 32(1).
- Jusoh, W. N. H. W., & Jusoff, K. (2009). Using multimedia in teaching Islamic studies. *Journal of Media and Communication Studies*, 1(5), 86.
- Lee, L. M., Nagel, R. W., & Gould, D. J. (2012). The educational value of online mastery quizzes in a human anatomy course for first-year dental students. *Journal of dental education*, 76(9), 1195-1199.
- Leeson, H. (2006). The Mode Effect: A Literature Review of Human and Technological Issues in Computerized Testing. *International Journal of Testing*, 6(1), 1-24.
- Lipponen, L. andLallimo, J. (2004): From collaborative technology to collaborative use of technology: Designing learning oriented infrastructures. *Educational Media International* 41(2): 111-116.
- Martin, F., Parker, M. A., & Deale, D. F. (2012). Examining interactivity in synchronous virtual classrooms. *The International Review of Research in Open and Distance Learning*, 13(3), 228-261. Retrieved from <http://www.irrodl.org/index.php/irrodl/article/view/1174/2253>
- Masats, D., & Dooly, M. (2011). Rethinking the use of video in teacher education: A holistic approach. *Teaching and Teacher Education*, 27(7), 1151-1162.
- Mayer, R.E., (2001). *Mutimedialearning*, Cambridge UniversityPress. Cambridge.

- McPHERSON, M.A. and NUNES, J.M. (2008): Critical issues for e-learning delivery: What may seem obvious is not always put into practice. *Journal of Computer Assisted Learning* 24(5): 433–445.
- Mudawi, Ali K. (1989). Islamic education: Towards a comprehensive view. *Journal King Saud University*, Vol. 1, Educ. Science, (1, 2), pp. 3-14.
- Nicol, D. (2007). E-assessment by design: using multiple-choice tests to good effect. *Journal of Further and higher Education*, 31(1), 53-64.
- Olayemi, E. (2013). Multiple choice questions as a tool for assessment in medical education. *Annals of Biomedical Sciences*, 12(1).
- Pekdağ, B. (2010). Kimya öğreniminde alternatif yollar: animasyon, simülasyon, video ve multimedia ile öğrenme. *Türk Fen Eğitimi Dergisi*, 7(2), 79-110.
- Pomplun M., Ritchie, T., & Custer M. (2006). Factors in paper-and-pencil and computer reading score differences at the primary grades. *Educational Assessment*, 11(2), 127-143.
- Pryor, C. R., & Rasekh, Z. E. (2004). Iranian and U.S. Pre-service teachers' philosophical approach to teaching: Enhancing intercultural understandings. *Current Issues in Comparative Education*, Vol.7(1), Teachers College, Columbia University, December 15.
- Punpin, M., & Custer, M. (2005). The score comparability of computerized and paper-and-pencil formats for K-3 reading tests. *Journal of Educational Computing Research*, 32(2), 153-166.
- Reid, J., Robinson, D., & Lewis, C. (2016). Assessing the evidence: student response system versus computer based testing for undertaking multiple choice question assessment in undergraduate nursing education. *Pediatr Neo-natal Nurs Open J*, 3(1), 10-14.
- Reushle, S. & Loch, B. (2008). Conducting a trial of web conferencing software: Why, how and perceptions from the coalface. *Turkish Online Journal of Distance Education*, 9(3), 19-28.
https://tojde.anadolu.edu.tr/tojde31/articles/article_2.htm
- Ruiz, W., Díaz, Y., & Ferro, R. (2017). Research and Development a Web Application Management for University Students in Colombia. *International Journal of Engineering and Technology*, 9(1), 1.
- Robles, A. (1997). *La vidéo comme support didactique en physique*. Doctoral thesis, Université Claude Bernard Lyon I, Lyon.
- Rotermann (2001). Wired young Canadians. *Canadian Social Trends*, 63, 4-8.
- Sardi, M. (2007). "Pembangunan dan Penilaian Pengajaran dan Pembelajaran e-Usul Fiqh Tingkatan 4". MEd. Diss., Universiti Kebangsaan Malaysia
- Schnotz, W., Bannert, M. 2003. Construction and Interference in Learning From Multiple Representation. *Learning and Instruction*, 13(2): 141-156,
- Shelly GB, Cashman TJ, Gunter GA, Gunter RE (2006). *Teachers discovery computers: Integrating technology and digital media in the classroom*. Boston, MA: Thomson Course Technology.
- Shepard, L.A., 2016. "Testing and Assessment for the Good of Education Contributions of AERA Presidents", 1915–2015. *Educational Researcher*, 45(2), pp.112-121.
- Smith, L. 2002. Multimedia, what, why, how. *31N5: Multimedia and HCI*. Retrieved April 3, 2013 from
http://www.cs.stir.ac.uk/courses/IT82/Handouts/Intro2004_color.pdf.
- Spanier, G.B. (2011). Renewing the covenant: Ten years after the Kellogg Commission. *Journal of Higher Education Outreach and Engagement*, 15(3), 9-14. <http://openjournals.libs.uga.edu/index.php/jheoe/article/download/570/457>
- Statistics Canada. (2004). *Household Internet Use Survey*. Available at <http://www.statcan.ca/Daily/English/040708/d040708a.htm>

- Steed, M. & Vigrass, A. (2011). Assessment of web conferencing in teacher preparation field experiences. In M. Koehler & P. Mishra (Eds), *Proceedings of Society for Information Technology & Teacher Education International Conference 2011* (pp. 2736-2743). Chesapeake, VA: AACE.
- Tamuri, A., Sardi, M., Embi, M. A., & Shah, P. M. (2008). The Application of Islamic Web Sites: Process of Teaching and Learning of Islamic Education. *International Journal of Learning*, 14(12).
- Tamuri, Ab Halim., Yusopp, Adnan, Osman, Kamisah, Awaludin, Shahrin, Abdul Rahim, Zamri and Abdul Razak, Khadijah. *Keberkesanan Kaedah Pengajaran dan Pembelajaran Pendidikan Islam ke atas Pembangunan Diri Pelajar*. Bangi: Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2004.
- Taştekin, O. (2008). Bilgisayar destekli teknolojinin görsel sınıf projesinde dinkültürü ve ahlak bilgisine uygulanabilirliği, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sayı:12, 179-198.
- Terzis, Vasileios, Christos N. Moridis, and Anastasios A. Economides. "Continuance acceptance of computer based assessment through the integration of user's expectations and perceptions." *Computers & Education* 62 (2013): 50-61.
- The Ohio State University (2004). *PowerPoint: More Than a Presentation Tool*. Retrieved May 02, 2012 (deindirildi) from <http://ccl.english.ohio-state.edu/handouts/powerpoint/classroom-tips.htm>.
- Türel, Y. K. (2008). Öğrenme nesneleri ile zenginleştirilmiş öğretim ortamlarının öğrenci başarıları tutumları ve motivasyonları üzerine etkisi. *Unpublished doctoral dissertation*). *Firat University, Institute of Social Sciences, Elazığ*.
- Yan, L. (2006). The Advantages and Disadvantages of MCQ From the Angle of CET4 Reform [J]. *Journal of Guangdong Polytechnic Normal University*, 2, 030.
- Yurdabakan, I., & Uzunkavak, C. (2012). Primary school students' attitudes towards computer based testing and assessment in turkey. *Turkish Online Journal of Distance Education*, 13(3).
- Zhang, D., Zhou, L., Briggs, R. O., & Nunamaker, J. F. (2006). Instructional video in e-learning: Assessing the impact of interactive video on learning effectiveness. *Information & management*, 43(1), 15-27.

HUZUR DERSLERİ MUKARRİRLERİNDEN TOSYALI İSMAİL ZÜHTÜ EFENDİ'NİN TEFSİR METNİNİN İNCELENMESİ

Ersin ÇELİK*

Özet:

Bu çalışmada, 1880-1909 yılları arasında, aralıksız olarak 29 yıl Huzur Dersleri'ne iştirak etmiş Tosyalı İsmail Zühtü Efendi (ö. 1909)'nin kaleminden çıkmış bir tefsir metni, dersin formatına uygun olarak sorulan sorular ve cevapları incelenmektedir. Tefsir, soru-cevap ve dua kısmı olarak üç bölümde hazırlanmış olan metinde, tefsir edilen ayetin önceki ayetle irtibatının kurulduğu görülmektedir. Sorulan sorular ise daha çok dil ağırlıklı olmakla birlikte az da olsa Kur'an'a bütüncül bakışın izlerini yansıtan sorular da sorulmuştur.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Tefsir, Osmanlı, Huzur Dersleri, Tosya.

Examination Of The Tafser Text Of İsmail Zühtü Efendi From Tosya Among The Teachers Of The Lessons Before The Sultans

Abstract:

This study examines a tafser text written by İsmail Zühtü Efendi from Tosya (d. 1909) who had participated in the lessons before the Sultan for 29 years in a row in between 1880 and 1909, and the questions and answers in line with the format of the lesson. Within the text segregated into three parts as tafser, questions-answers, and the pray, it is observed that the verse which is interpreted (tafser) is connected to the previous verse. And the questions directed are mainly on the language while some of them focus on the holistic view of Quran.

Key Words: Qur'an, Tafseer, Ottoman, Lessons before the Sultan, Tosya.

* Araştırma Görevlisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ersin.celik@erdogan.edu.tr

Giriş

Huzur Dersleri'nin tarihi seyri hakkında başta Ebü'l-Ulâ Mardin (ö. 1957)'in *Huzur Dersleri* kitabı olmak üzere çeşitli çalışmalar yapılmıştır.¹ Elbette bu çalışmalar hem konunun önemiyle mukayese edilemeyecek kadar az, hem de Mardin'in kitabı esas alınarak yapılmış çalışmalar olup onun üzerine çok fazla bir katkı sunmadığı için yetersizdir. Ancak bize göre daha üzücü olanı, Huzur derslerinden günümüze intikal eden ders metinlerinin çok az bir kısmı hariç, içerik analizinin yapılmamış olmasıdır.² Bu çalışmada söz konusu derslerin içeriklerinin tahlili noktasında katkı sunmak hedeflendiğinden dolayı derslerin tarihi süreci ile ilgili ayrıntıya girilmekten kaçınılmıştır.

1759 Ramazan'ından itibaren Sultan III. Mustafa (ö. 1774)'nın fermanıyla resmiyet kazanan Huzur Dersleri, biniş merasimi sonrası Osmanlı padişahının hazır bulunmasıyla, şeyhülislâm tarafından seçilen ve padişah tarafından onaylanan yetkin ulemadan müteşekkil bir heyet tarafından, her yıl Ramazan'ın belirli günlerinde padişahça tayin edilen mekanlarda gerçekleştirilen ilmî meclislerde Kâdî Beyzâvî (ö. 1286) tefsirinin münâzaralı tarzda tedrisi için kullanılan bir terimdir.³

Huzur Dersleri'ne başta padişah olmak üzere, dersi sunan mukarrir, ona soru sormakla vazifeli muhataplar ve padişahın izni dahilinde dinleyiciler iştirak ederdi. Padişah tarafından resmî vazife ifa edilen mekanlarda, biniş merasimi sonrası icrâ edilen derste padişah dahil herkes minder üzerinde oturur, biniş merasimi yapılmadığı takdirde ders tatil edilirdi. Biniş merasimi yapılmadığı zaman dersin tatil edilmesinden de

1 Mehmet İpşirli, "Ramazanda Huzur Dersleri", *İstanbul Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, İstanbul 2008, S. 5, ss. 40-45; Enver Demirpolat, "Huzur Derslerine Katılan Harputlu Alimler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Elazığ 2012, c. XVII, S. 2, ss. 213-237; Ömer Kara, "İslâm Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II*, ed. Bilal Gökçür vd., İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2013, ss. 299-369; Şuayip Özdemir-Rahime Kavak, "Osmanlı Sarayında Ramazan Sohbetleri: Huzur Dersleri", ed. Berat Açıl vd., *Uluslararası Ramazan Sempozyumu: Ramazan ve Oruç*, İstanbul 2015, ss. 239-246.

2 Mustafa Ünver, "Sarayda Abdülhamid Han Huzurunda Bir Tefsir Dersi ve Neşri", *İstanbul Tecrübesi/The Experience of Istanbul: Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Bir Arada Yaşamaları*, İstanbul 2010, ss. 333-351; Aydın Temizer, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri-I", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Sakarya 2013, c. IV, S. 28, ss. 65-92; Aydın Temizer, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri-II", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Sakarya 2015, c. XVII, S. 31, ss. 167-191.

3 Kara, "Huzur Dersleri", ss. 317-318.

anlaşılacağı üzere Huzur Dersleri'nin son derece kendine has resmîyette ilmî bir meclis olduğu anlaşılmaktadır.⁴

Ramazan aylarında genellikle sekiz gün yapılan bu derslerin padişahın sonraki en önemli katılımcıları mukarrir ve muhataplardır. Her oturumun mukarrir ve muhatapları farklı kişilerden oluşmakla birlikte dersi anlatan konumundaki mukarrir, dersin sonunda soru sormakla görevli muhataplardan daha üst dereceye sahip olurdu. Yine ilk oturumların mukarrir ve muhatapları sonraki oturumdakilerden daha kıdemli olurdu. Huzur derslerine yapılacak tayinler şeyhülislamın teklifi ve padişahın onayı ile yapılır, bir oturumun mukarrir pozisyonu boşaldığında sonraki oturumun mukarriri oraya tayin edilirdi. Son oturumun mukarrirliği boşaldığında ilk oturumun baş muhatabı oraya mukarrir olarak tayin edilirdi.⁵ Dolayısıyla önceki makamlar boşaldığında öncelikle sistem içerisinde sonra gelenler o makama terfi eder, zincirin sonunda yine boşluk kalırsa oraya dışarıdan tayin yapılırdı.

Huzur Dersleri'nde mukarrir ya da muhatap olabilmek için İstanbul ruûsunu hâiz müderris olmak, talebesi çok ve düzenli tahsille birlikte ileri derslere sahip olmak, melekesi, uzmanlığı ve kemâliyle meşhur olmak, uhdesinde resmî bir vazife bulunmamak ve İstanbul'da ikamet etmek gibi bir takım şartlar aranmaktaydı.⁶ Osmanlının son dönemlerinde yetişmiş Gelenbevî İsmail Efendi (ö. 1791), Mütercim Âsım Efendi (ö. 1819), Ali Haydar Efendi (ö. 1935), İskilipli Atıf Efendi (ö. 1926) ve İsmâil Sâib (Sencer) Efendi (ö. 1940) gibi birçok meşhur alimin bu derslere iştirak ettiği görülmektedir. Bu derslere en çok iştirak eden alimlerden birisi de çalışmamızın ana konusunu teşkil eden Tosyalı İsmail Zühtü Efendi'dir.

4 Ebü'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1951, c. I, s. 17.

5 Temizer, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri- I", s. 66.

6 Mardin, *Huzur Dersleri-I*, ss. 99-103.

I. Tosyalı İsmail Zühtü Efendi

İsmail Zühtü Efendi, 1840 senesinde Kastamonu Tosya'da doğmuştur. 1869'da Mart ayında tarîk maaşına⁷ nail olup Beyazıt dersiâmı olmuştur. Ekim 1887'de dersiâmlığı yanında *Şifâ-i Şerif*⁸ okutma vazifesini de elde etmiş ve bu vazifesi ölümüne kadar devam etmiştir. Sudûrdan olan İsmail Zühtü Efendi talebelerine icazet vererek "mucîz" dersiâm olmuştur. İsmail Zühtü Efendi, 1880-1897 tarihleri arasında Huzur Dersleri'ne muhatap olarak iştirak etmiş, 1897 senesinde de mukarrirliğe terfi etmiş ve 18 Mart 1909 tarihinde vefat etmiştir. En son vazifesi Huzur Dersi mukarrirliği olan Zühtü Efendi'nin 13 yıl mukarrirlik görevinde bulunduğu anlaşılmaktadır. İlk maaşını 50, son maaşını ise 4490 kuruş olarak almıştır.⁹

Mardin'in verdiği bilgilere göre Tosyalı İsmail Zühtü Efendi'nin Huzur Dersleri serüveni 16 yıl muhatap, 13 yıl da mukarrirlik olmak üzere 29 yıl devam etmiştir.¹⁰ Aşağıdaki tabloda onun Huzur Dersleri'ne katıldığı tarihten itibaren hangi tarihlerde hangi oturumlarda görev aldığı ve nasıl yükseldiği görülmektedir:

Mardin, İsmail Zühtü Efendi'nin mukarrirlikten ne zaman ayrıldığına dair bir kayıt düşmese de en son 1326/1909'daki Huzur Dersleri'ne katılmış olması onun vefatına kadar (18 Mart 1325/1909) bu görevine devam ettiğini göstermektedir. İsmail Zühtü Efendi'nin Huzur Dersleri'ne iştirak ettiği yılların tamamı Sultan II. Abdülhamid Han'ın saltanatta olduğu döneme rastlamaktadır.

7 Osmanlılarda devlet memurlarına hizmette buldukları sürece maaşlarına ilaveten, görevden ayrıldıktan sonra ise bir nevi emekli maaşı olarak tahsis edilen gelire arpalık denirdi. Bu daha sonraki dönemlerde aylığa bağlanmış, önce tarîk maaşı en son olarak da rütbe maaşı adıyla anılmıştır. Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, TTK Basımevi, Ankara 1984, ss. 118-121.

8 Kâdî İyâz (ö. 544/1149)'ın peygamber sevgisine ve Hz. Peygamber'in Müslümanlar üzerindeki haklarına dair kaleme aldığı meşhur eseri.

9 Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İBB Kültür İşleri D. Başkanlığı Yay., İstanbul 1996, s. 289.

10 Mardin, *Huzur Dersleri*, c. I, ss. 449-547; Ersin Çelik, "Osmanlı Devletinde Padişah Huzurunda Yapılan Tefsir Derslerine Katılan Abanalı Bir Müderris: Velîyüddin Efendi", ed. Erol Turan vd., *"I. Uluslararası Abana Sempozyumu"*, Abana-Kastamonu 2016, ss. 535-543.

Yıl H/M	Meclis	Görevi	Mukarrir	Katılımcı
1297/1880	VIII.	3. Muhatap	Hadımlı Muhammed Hulûsî Efendi	
1298/1881	VIII.	1. Muhatap	Hadımlı Muhammed Hulûsî Efendi	15+1
1299/1882	VIII.	1. Muhatap	İstanbulu Muhammed Eşref Efendi	14+1
1300/1883	VIII.	1. Muhatap	İstanbulu Muhammed Eşref Efendi	14+1
1301/1884	VII.	11. Muhatap	Hadımlı Muhammed Hulûsî Efendi	14+1
1302/1885	VII.	6. Muhatap	Hadımlı Muhammed Hulûsî Efendi	14+1
1303/1886	VII.	6. Muhatap	İstanbulu Muhammed Eşref Efendi	14+1
1304/1887	VII.	6. Muhatap	İstanbulu Muhammed Eşref Efendi	14+1
1305/1888	VI.	8. Muhatap	Hadımlı Muhammed Hulûsî Efendi	14+1
1306/1889	VI.	5. Muhatap	İstanbulu Muhammed Eşref Efendi	14+1
1307/1890	V.	14. Muhatap	İstanbulu Muhammed Eşref Efendi	14+1
1308/1891	V.	7. Muhatap	İstanbulu Muhammed Eşref Efendi	14+1
1309/1892	VI.	2. Muhatap	Hadımlı Muhammed Hulûsî Efendi	14+1
1310/1893	IV.	12. Muhatap	Gelibolulu Muhammed Âdil Efendi	14+1
1311/1894	IV.	7. Muhatap	Gelibolulu Muhammed Âdil Efendi	14+1
1312/1895	II.	11. Muhatap	Tikveşli Yusuf Ziyaeddin Efendi	14+1
1313/1896	II.	6. Muhatap	Tikveşli Yusuf Ziyaeddin Efendi	14+1
1314/1897	IV.	Mukarrir	Tosyalı İsmail Zühtü Efendi	14+1
1315/1898	VIII.	Mukarrir	Tosyalı İsmail Zühtü Efendi	14+1
1316/1899	VIII.	Mukarrir	Tosyalı İsmail Zühtü Efendi	15+1
1317/1900	VIII.	Mukarrir	Tosyalı İsmail Zühtü Efendi	15+1
1318/1901	VII.	Mukarrir	Tosyalı İsmail Zühtü Efendi	15+1
1319/1902	V.	Mukarrir	Tosyalı İsmail Zühtü Efendi	15+1
1320/1903	V.	Mukarrir	Tosyalı İsmail Zühtü Efendi	15+1
1321/1904	V.	Mukarrir	Tosyalı İsmail Zühtü Efendi	15+1
1322/1905	III.	Mukarrir	Tosyalı İsmail Zühtü Efendi	15+1
1323/1906	III.	Mukarrir	Tosyalı İsmail Zühtü Efendi	15+1
1324/1907	III.	Mukarrir	Tosyalı İsmail Zühtü Efendi	15+1
1325/1908	II.	Mukarrir	Tosyalı İsmail Zühtü Efendi	15+1
1326/1909	II.	Mukarrir	Tosyalı İsmail Zühtü Efendi	15+1

2. METNİN İNCELENMESİ

2.1. Takrir Kısımının İncelenmesi

Tosyalı İsmail Zühtü Efendi'nin Huzur Dersleri'nde mukarrir olarak bulunduğu on üç yılda toplam on üç dersten maalesef sadece bir oturuma dair vesikalar elimizde mevcuttur. Söz konusu ders de İsmail Zühtü Efendi'nin mukarrir olarak tayin edildiği ikinci sene olan 1898 yılında Sultan II. Abdülhamid Han (ö. 1918)'ın huzurunda takrir ettiği derstir. Bu dersin takriri ve derste vuku' bulan münazaraya dair bilgiler el yazması halinde yaklaşık dört varak olarak İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü numara 7321'de bulunmaktadır. Nefis bir ta'lik ile kaleme alınmış yazmanın ferağ kaydında yer alan "Huzur-i Hümayûn Cenâb-ı Mülûkâne Ders-i sâmin mukarriri Tosyevî dâileri" ibaresi ve altındaki "İsmail Zühdi" mührü söz konusu yazmanın Tosyalı İsmail Zühtü Efendi'ye ait olduğu hususunda bir şüpheyi mahal bırakmamaktadır. Yazmanın zahriyesinde ve son varağında verilen bilgilerden eserin Yıldız Kütüphanesi 20728/269 numaradan İstanbul Üniversitesi Kütüphanesine nakledildiği anlaşılmaktadır.

Söz konusu yazmanın içeriğine bakıldığında dersin, " *وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ* = *Onların harcamalarının kabul edilmesini engelleyen, onların Allah ve Resûlünü inkar etmeleri, namaza ancak üşenerek gelmeleri ve istemeyerek harcamalarından başka bir şey değildir.*" (Tevbe sûresi 9/54) ayetinin takririni ve bu derste geçen sual-cevapları ihtiva ettiği görülmektedir.

Dersin takriri önce Arapça olarak verilmiş akabinde ise Türkçe olarak özetlenmiştir. Tosyevî, gerek Arapça olarak kaleme aldığı takrir metninde gerekse Türkçe kısmında ilk önce dersin konusu olan 54. ayetin öncesindeki ayetlerle birlikte bütüncül olarak okunmasına dikkat ederek söz konusu ayetlerin arasındaki irtibata dikkat çekmiştir. Önceki ayette Hz. Allah, İslam'ın şiarı olan ibadetleri gösterişle yapan ve Müslümanlar bir musibete maruz kaldığında buna sevinen münafıkların ister gönüllü ister gönülsüz vermiş olsunlar, infaklarının asla kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir. Tosyevî, dersin konusunu teşkil eden Tevbe 9/54. ayette de Hz. Allah'ın münafıkların infaklarının kabul edilmemesine sebep olan fasıklıklarını beyan ettiğini belirtmektedir. Söz konusu ayette münafıkların infaklarının kabul edilmemesine, her türlü kemal sıfatlarla muttasıf olan Allahü Teala'yı ve onun ahkâmı ilahiyeyi insanlara tebliğ için alemlere rahmet olarak gönderdiği Peygamber Efendimizi batınen inkar etmenin dışında hiçbir sebep olmadığı belirtilmiştir. Yine İslam'ın şiarından olan farz namazları terk etmek veya onları yerine getirirken tembellik etmek; Allah yolunda vacip olan infakı tamamen terk veya istemeyerek yapmaları onların infaklarının kabul edilmesine engel olmuştur.

Tosyevî takririnin son bölümünde, söz konusu Tevbe 54. ayetin sonundaki “*إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ وَلَا يُنْفِقُونَ*”=*Ve onlar ancak istemeden infak ederler*”¹¹ ifadesinin, bir önceki ayette geçen “*قُلْ أَدْفَعُوا طُوعًا*”=*De ki: İster gönüllü verin*” ifadesiyle tezat teşkil etmediğini izah etmeye çalışmaktadır. Çünkü ilk ayetteki “*ister gönüllü verin*” ifadesi farz olanı vermeye veya görünürde gönüllü olarak vermeye delalet etmektedir. Yine ikinci ayette bahsedilen “*kerahet*” in anlamı ümit ve korku olmadığı için arzu ve istekle vermemek anlamında olabilir ki bu da Hz. Peygamber'den veya kendi liderlerinden bir zorlama olmadan verme anlamında bir gönüllülüğe tezat teşkil etmez.

Yine Tosyevî, Türkçe kısmında değinmediği bir farazi soru ve ona verdiği cevapla takririn Arapça bölümüne son vermektedir. Şöyle ki, dersimizin konusu olan Tevbe 54. ayetle Zilzâl sûresindeki “*فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا*”=*Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür*”¹² ayetinin arası nasıl cem edilecek denilirse, biz buna şöyle cevap veririz: Müminlerin dışındakilerin yapmış olduğu güzel işler, Ebû Tâlib (ö. 619) hadisinde¹³ olduğu gibi Hz. Peygamber'in şefaati ile günahların hafifletilmesine, Ebû Talib'in haricindekilere de Hz. Allah'ın, dünyada iken yaptıkları iyi işlerin karşılığını vermesine hamledilir.¹⁴

Huzur Dersleri her ne kadar Beyzâvî tefsirinin münazaralı olarak tedrisi şeklinde ifade edilse de bu derslerdeki muhtevanın Beyzâvî tefsirinin ötesinde olduğu aşikardır. Zira söz konusu derste takrir edilen ayetin tefsirinde Kâdî Beyzâvî'nin, İsmail Zühtü Efendi'nin değindiği hususlara değinmediği görülmektedir.¹⁵

2.2. Soru-Cevap Kısmının İncelenmesi

İsmail Zühtü Efendi'nin takrir etmiş olduğu dersin münazara kısmına dair bilgilere “*Es'île ve Ecvibe*” ifadesi ile başlanılmış ve on bir tane soru ve cevaba yer verilmiştir. Arapça olarak kaleme alınan bu soru ve cevaplara özet olarak burada yer vermek istiyoruz:

Soru 1: Ayetteki “*مَنْعَ*=m-n-a” fiilinin iki mef'ûlü niçin faili üzerine takdim edildi? Halbuki faile ihtimam daha önemlidir?

11 Tevbe 9/54.

12 Zilzâl 99/7.

13 Ebû Talib'in ahiretteki durumu ile ilgili birçok hadis rivayet edilmiştir. Bu konudaki hadislerden birisi de şudur: Ebû Saîd el-Hudrî (ra'den rivayet edildiğine göre; o, Hz. Peygamber (sav) –huzurunda amcasından söz edilince-şöyle buyururken dinlemiştir: “Belki kıyamet gününde şefaatinin ona faydası olur da topuklarına kadar ulaşacak ve bundan dolayı beyni kaynayacak olan hafif bir ateşe konulur. Buhârî, Menâkibu'l-ensâr, 40.

14 İsmail Zühtü Efendi, Tevbe 9/54. Ayet, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü No: 7321, 1b-2b.

15 Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Darü'l-ma'rife, Beyrut 1484/20133, s. 424.

Cevap: Mahiyetin hasrını ifade etmesi için takdim edilmiştir. Hasrın faydası ise Mu'tezile'yi rettir.

Soru 2: 53. ayette münafıkların infaklarının kabul edilmemesinden bahsedilirken "takabbul" kelimesi kullanılmışken, 54. ayette ise "kabul" kelimesi kullanıldı. Bu iki kelime arasındaki mana farkı nedir?

Cevap 2: "Takabbul" tekellüf bilgisi üzere kullanılır. Bir amel kabul edilmeye layık olmayıp fazlen ve keremen kabul edilmişse buna "takabbul" itlâk olunur. "Kabul" de ise bu manaya delalet yoktur.

Soru 3: Bu ayetin zahiri anlamı üzerine "لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى =Başa kakmak ve incitmek suretiyle, yaptığınız hayırları boşa çıkarmayınız"¹⁶ ayetiyle bir sual varid olabilir?

Cevap 3: Bakara 264. ayetteki maksat, sabit olduktan sonra bir sevabı yok etmekten nehiy olmayıp söz konusu ameli en baştan batıl olarak yerine getirmekten nehiydir. Çünkü başa kakmak ve incitmek, bir amelin karşılığında alınacak sevaba engel olur. Oysa bir ameli yapan, onu ibadet ve tâat niyetiyle Allah'ın onun karşılığında vereceği ecri ve onun rızasını düşünerek yapmalıdır.

Soru 4: Ayetteki istisna, istisna-i muttasılın bir kısmı olan müferrağ olup müstesna minh ise mahzuttur. Müstesna minh mahzuf olduğu takdirde mahzuf olan bu kısım, kelim-ı nefsi ve kadîm olan Kur'an'a dahil midir yoksa dahil değil midir?

Cevap 4: Kur'an'dan mahzuf olan lafızlar Kur'an'a dahildir.

Soru 5: Mahzuf olan Kur'an'a dahildir dediğimiz zaman Kur'an'ın noksan ve hâdis olması lazım gelir ki bu ise batıl değil midir?

Cevap 5: Mahzufun Kur'an'a dahil olması iltizamen/zorunlu olup ezelde hazif üzerine varid olmuştur.

Soru 6: Mahzuf Kur'an'dan kabul edilmediği zaman ne lazım gelir?

Cevap 6: Kulun, kelim-ı kadîmde tasarrufta bulunması lazım gelir ki bu takdirde kelim-ı kadîm mahlukun yani müfessirin kelamı ile karışmış olur. Biz burada mahzuf, Kur'an'a dahildir derken onun hakikatte Kur'an'a dahil olduğunu kastetmiyoruz. Yalnızca kavaidi muhafaza için mecazen ve itibaren Kur'an'a dahil olduğunu söylüyoruz. Yoksa hakikatte Kur'an'a bir şeyin ilavesi veya ondan bir şeyin hazfı diye bir şey yoktur.

Soru 7: "Kabul" lafzı, "iczâ" lafzından daha hususidir. Halbuki daha hususi olanı nefyetmek zarûfi olarak daha umumi olanın da nefyini gerektirir. Dolayısı ile ayette niçin "وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ يُجِزُّهُمْ" denilmedi?

16 Bakara 2/264.

Cevap 7: Kabulü ümit etmek “iczâ” kelimesinin lazımlarındandır. Kabul nefyedildiği zaman onu ümit etmek de nefyedilmiş olur. Zira lazım olanın nefyi melzûmun da nefyini gerektirir. “Kabul” ve “iczâ”nın birbirine zıt olduğunu söylediğimiz zaman bu sorunun cevabı budur. Ancak bunların aynı anlamda olduğu söylendiğinde zaten burada bir problem de olmaz.

Soru 8: Söz konusu ayette neden mef’ûl sarîh bir isim olarak getirilmedi de “أَنْ تُفَيْلَ” şeklinde cümle olarak getirildi?

Cevap 8: Çünkü bir şeye engel olma, onu yasaklamak bir fesat mevcut olmadan tasavvur edilemez. Çünkü yasak olarak konulan şey, sabit olan bir fesadı engellemek içindir. Hz. Allah mef’ûlü cümle getirmek suretiyle üç şekilde fesadın sabit olduğuna delil getirmiştir. Bunlar da hakkı inkar etmeleri, namazda gevşeklik yapmaları ve sadakayı istemeyerek vermeleridir. Hz. Allah ayette istikbal için olan iki kelimeyi getirmekle fesadın hem şimdiki zamanda hem de gelecekte sabit olacağını beyan etmiştir. Fiilin vücuda gelmesinin başlangıcı şimdiki zaman, nihayete ermesi ise gelecek zamandır. İvaz Efendi (ö. 1585) de “ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ =Allah’ın meşitlerinde O’nun adının anılmasını yasak edenden kimseden daha zalim kim vardır!”¹⁷ ayetinin tefsirinde bu hususu beyan etmiştir.¹⁸

Soru 9: Münafık ve kâfirin yapmış olduğu şey kendi kudretlerinin eseridir. Oysa onların sadakalarının kabulü onların kesbiyle/çalışmasıyla değildir?

Cevap 9: Sadakanın kabulü onların kesbiyle olur. Biz ayetteki “مَنْعَهُمْ” fiilinin failini Allah’a ait bir zamir yapıp, “أَتَيْتُمْ كَفَرُوا” ifadesini de mef’ûl yaptığımız takdirde böyle bir soru sorulabilir. “أَتَيْتُمْ كَفَرُوا” ifadesini ayette fail olarak okuduğumuz da böyle bir suale de gerek kalmaz. Çünkü onların küfrü kendi yaptıkları sebebiyledir. Zira ne kâfir küfründe ne de fasık fıskında mecbur olmayıp iman ve taatin kendilerine teklifi sahîh olur. Allah, kafir ve fasıkın tercihi sebebiyle inkarı ve fıskı murad etmiştir. Dolayısıyla burada teklif-i mâ lâ yutâk/güç yetirilemeyecek bir şeyin teklifi söz konusu değildir. Ebû Cehil’in imanını bizatihi mümkün olup Allah’ın haber vermesiyle mümteni’ olmuştur.

Soru 10: Bu ayetteki hasrın faydası nedir?

Cevap 10: Münafıkların sadakalarının kabulüne mani olan; inkar etmeleri, namazda gevşeklik göstermeleri ve infakı istemeyerek yapmaları ile birlikte

17 Bakara 2/114.

18 Molla İvaz b. Abdillâh el-Alâiyevî (ö. 1585); Osmanlı alimlerinden olup Kânûnî, II. Selim ve III. Murad devrinde yaşamış ve Rumeli kazaskerliğine kadar yükselmiştir. *Hâşiye alâ Envârî’t-tenzîl, Hâşiye ale’t-Telvîh ve Hâşiye ale’l-Hidâye* gibi bazı eserler üzerine haşiyeler kaleme almıştır. (bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, İstanbul: Meral Yayınevi, I, s. 258, ts.) Maalesef bütün araştırmalarımıza rağmen İvaz Efendi’nin Beyzâvî haşiyesini kütüphane kayıtlarında bulamadık.

onların maksatları ve infakı gösteriş ve itibar için yapmış olmaları ihtimali de olduğu için ayet hasırla gelmiştir.

Soru 11: Ayette niçin inkar etmeleri mazi kalıbıyla getirilmişken namazı gevşek olarak yerine getirmeleri istikbal kalıbıyla getirilmiştir?

Cevap 11: Bu dediğiniz, süreklilik anlamını ifade etmesi için veya geçmiş zamanın hikaye edilmesi için olabilir.¹⁹

Özet olarak verdiğimiz soru-cevaplarda görüldüğü üzere İsmail Zühtü Efendi'ye dersin münazara kısmında 11 tane soru sorulmuştur. Bu sorulardan bir tanesi ayetler arasındaki taaruz, bir tanesi ayetin tefsiri ile ilgili olup geriye kalanlar lügat, nahiv ve belagatla ilgilidir. Dolayısıyla burada muhatapların sorduğu soruların dersin vaaz uslûbüne çok da uygun düşmediği görülmektedir.

Soru cevap kısmında dikkat çeken başka bir detay ise dört, beş ve altıncı soruların peş peşe aynı konuyla ilgili olmasıdır. Dördüncü soruda muhatap, ayetteki istisnada müstesna minh'in mahzûf olmasından yola çıkarak, Arap diline göre mahzûf kabul edilen ifadenin Kur'an'dan olup olmayacağını sorulmuş. Soru edince Tosyevî buna, mahzûfun Kur'an'a dahil olduğu yönünde cevap vermiştir. Bir sonraki muhatap bu cevaba itiraz ederek, mahzûf Kur'an'a dahildir denildiğinde Kur'an'ın noksan ve hadis olacağını söylemiştir. Tosyevî ise buna mahzûfun sonradan değil de ezelden hafif üzerine takdir edildiği şeklinde cevap vermiştir. Bu cevap da tatmin etmemiş olacak ki altıncı sıradaki muhatap aynı konu çerçevesinde mahzûfun Kur'an'dan kabul edilmemesi durumunda ne lazım geleceğini sorar. Tosyevî ise burada meseleyi biraz daha açarak mahzûfun Kur'an'a dahil olduğunu söylerken bunun hakikî anlamda olmadığı, tamamen mecazen ve itibaren olduğunu ifade etmiştir. Yoksa hakiki anlamda Kur'an'dan bir şeyin hazfinin mümkün olmadığını vurgulamıştır. Peş peşe aynı konu etrafında sorulan bu sorular, derste her muhatapın önceden hazır ettiği bir soruyu sormasından daha çok, tartışmanın seyrine göre mukarrire soru yönelttiğini göstermektedir.

2.3. Padişaha Dua Kısmının İncelenmesi

İsmail Zühtü Efendi, takrir metninin son bölümünde "padişaha dua, gufran sebebidir" sözüne atıf yaparak takririni padişaha dua ile bitirmektedir. Müellif dersin takririnde olduğu gibi duaya da Arapça olarak başlamış ve duayı Türkçe olarak bitirmiştir. Duanın Arapça kısmında öncelikle Padişah Sultan Abdülhamid Han'ı överek onun için dua etmiş, sonunda da kendilerini ve hacıları duasına katarak Haremeyn-i Şerife'nin ziyaret etme şerefini nasip etmesini Cenab-ı Hak'tan niyaz etmiştir. Türkçe kısmında ise yine padişaha, şehzadelere ve askerlerin muzafferiyeti için dua etmiştir. Huzur derslerindeki genel teamüle uygun olarak dua kısmının fazla uzatılmadığı da görülmektedir.²⁰

19 İsmail Zühtü Efendi, Tevbe 9/54. Ayet, 3a-4a.

20 İsmail Zühtü Efendi, Tevbe 9/54. Ayet, 4b.

Sonuç

İsmail Zühtü Efendi 1840 yılında Tosya'da doğmuş çeşitli hocalardan ders aldıktan sonra 1869 tarihinde Beyazıt dersiamı olmuştur. 1880-1909 tarihleri arasında tam 29 yıl Huzur Dersleri'ne katılan İsmail Zühtü Efendi'nin 16 yıl muhatap sıfatıyla, 13 yıl da mukarrir sıfatıyla derslere iştirak ettiği anlaşılmaktadır. Onun bu derslere dair tuttuğu notlardan maalesef bir tanesi elimize ulaşmıştır. İncelediğimiz bu metinde İsmail Zühtü Efendi, takririni Arapça olarak kaleme almış ancak Türkçe olarak da özetlemiştir. Ayet ve hadislere atıfta bulunduğu takririnde, özellikle tefsirini yaptığı ayetle bir önceki ayetin arasındaki irtibata önem verdiği görülmektedir. İsmail Zühtü Efendi'nin padişahın huzurunda sunduğu bu metni hazırlamak için çok çeşitli kaynaklardan istifade ettiğinde kuşku yoksa da o, sadece soru-cevap kısmında Molla İvaz Efendi'nin ismine açıkça atıfta bulunmuştur.

Kaynakça

Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İBB Kültür İşleri D. Başkanlığı Yay., İstanbul 1996.

Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1434/2013.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim b. Mugîre el-Cû'fî, (ö. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh*, tahk.: Ahmed Zehve-Ahmed İnaye, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 2001.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, İstanbul: Meral Yayınevi, I, ts.

Çelik, Ersin, "Osmanlı Devletinde Padişah Huzurunda Yapılan Tefsir Derslerine Katılan Abanalı Bir Müderris: Veliyüddin Efendi", ed. Erol Turan vd., "I. Uluslararası Abana Sempozyumu", Abana-Kastamonu, 2016, s. 535-543.

Kara, Ömer, "İslâm Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II*, ed. Bilal Gökçür vd., İstanbul İlim Yayıma Vakfı 2013, s. 299-369.

Mardin, Ebü'l-Ulâ, *Huzur Dersleri I-II*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1951.

Temizer, Aydın, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri-I", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Sakarya 2013, cilt: IV, sayı: 28, s. 65-92.

Tosyalı İsmail Zühtü Efendi, *Tevbe 9/54. Ayet*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü No: 7321.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, TTK Basımevi, Ankara 1984, s. 118-121.

Tosyalı İsmail Zühtü Efendi'ye Ait, 1315/1898 Tarihli Huzur Derslerinin VIII. Meclisin Ders Takririnin ve Sual-Cevap Kısmının Orijinal Metni (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Bölümü No: 7321, 4 Varak, Tevbe Sûresi 9/54. Ayet)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ولما علل الله تعالى عدم قبول انفاقهم في سبيل الله لكل ما يسمي انفاقا من ذهب او من فضة او من غيرها من جهاز بالعرافة في الخروج عن الطاعة لله تعالى بكوهم قوما فاسقين بينه وقرره بقوله عز وجل استعيز بالله (وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلُ) اي باطنا ولذا عبر بالجرد وبناء للمفعول لان النافع القبول في نفس الامر لا كونه من معين (مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ) اي وان جلت (إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ) الذي له صفات الكمال من الجلال والجمال لفساد جيلاتهم وسوء غرايزهم. ولذا كان قبول النفقات متهميا للطهارة التي تؤثرها الصلاة كان السياق لعدم قبولها ليتسبب عنه النهي عن الصلاة عليهم ابلغ لانه ادل علي الخبث فأكد كفرهم بزيادة الجار اشعارا بان الكفر بكل منهما علي حيماله مانع فقال تعالى (وَبِرَسُولِهِ) اي فسقهم بانهم غير مؤمنين وهو السبب المانع بمفرده من القبول يعني ان المقصود بالفسق في الاية الاولى وَهِيَ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ فَاسِقِينَ الكفر بالله وبرسوله اي لامانع شيع من الاشياء الا كفرهم ثم قدح الله تعالى في شاهدي ما يظهرون من الايمان وهما الصلاة والزكاة وغيرها من الانفاق في الخيرات بما هو لازم للكفر ودال عليه فقال تعالى (وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كَسَالِي) اي في حال كسلهم لا يأتونها قط بنشاط ولا ينفقون اي نفقة من واجب او غيره الا وهم كارهون اي في حال الكراهة وان ظهر لكم خلاف ذلك وذلك اي عدم قبول صلاحهم كسالي وعدم قبول انفاقهم في سبيل الله في حال الكراهة كله لعدم النية الصالحة وعدم اعتقاد الاخرة وهذا اي قوله تعالى الا وهم كارهون لا يذاني طوعا اي في قوله قل أنفقوا طوعا الاية لان ذلك اي طوعا بحسب الفرض او الظاهر [1b] او ان معنى الكراهة هنا عدم الرغبة لانتقاء الرجاء والخوف فلا يذاني الطواعية بمعنى البذل من غير الزام من رسول الله عليه السلام او من رؤسائهم فلا اشكال بان الكراهة خلاف الطواعية وقد جعلهم الله تعالى طابعين في قوله طوعا ثم وصفهم بانهم كارهون والحكم المستفاد من هذه الاية عدم قبول انفاق المنافقين في سبيل الله فان قيل فكيف الجمع بينه وبين قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قلنا يجب ان يصرف ذلك الي تأثيره في تخفيف العقاب مقيدا بشفاعه رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في حديث ابي طالب²¹ ويعطي في الدنيا مقيدا بمشية الله تعالى في غير ابي طالب والله اعلم.

جناب حق آيت كريمه سابقه ده ظاهرا شعار اسلامي ارايه ايدرك عالم اسلام حقننده عوارض متنوعه نك حدوثه مترقب فرحناك اوله كلان و كفرلريني اضمار واستار ايدن حذله لغام منافقينك حال وماللريني زجر وقدح صدندنده سز كرك طوعا وكرك كرها انفاق ايتمش اولسه كرده مادام كه اوث فسق وعتو وتعند ايله آلوده سكر البته نزد اليهده بقوله مظهر اولماز حكم منيفي افاده بيوروب درسمز بولونان آيت كريمه ده ايسه عدم قبول انفاقلرينه علت اولان فسقلريني تبين وتقرير مقصد الهي سيله بيورورلريره استعيز بالله (وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلُ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كَسَالِي وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ) يعني منافقين مزبوره نك قبول انفاقلرينه اشيا واسبابدن هيچ بر شي وسبب مانع اولمادي الا عظمت وجبروت كهي هر درلو صفات كمال ايله متصف بولونان جناب باري تعالي وتقدس حضرتلريني ودارين ده ما به النجات اولان احكام اليهيه سني خليفه به تبليغ ايجون رحمة للعالمين اوله رق بعث وارسال بيورديغي جناب نبي ذيشان افندهر حضرتلرينك رسالت ونبوتلريني باطنا جاحد وكافر اولملايه برابر معظمات شعائر جليله اسلاميه دن اولان صلوات مفروضه بي ترك ويا مستقلا ويا متكاسلا اتيان وايضا ايتملري وفي سبيل الله انفاق واجبي دخي كليا اهمال ويا كارها اعمال ايتملري مانع اولدي . في سبيل الله انفاقك عموميتله استلزام ايدو جكي اجر ومثوبات مزيتندن

²¹ في هذا الموضوع روايات كثيرة ومنها ما روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم وذكر عنده عمه فقال لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحاح من النار يبلغ كعبه يغلي منه دماغه (بخاري مناقب الانصار ٤٠)

وانهم مفعولا من اجله فاما ان جعلنا انهم كفروا هو الفاعل فلا سؤال لان كفرهم من فعلهم فلا يكون الكافر مجبورا في كفره والفاقد في فسقه فيصح تكليفهما بالايان والطاعة لان الله تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارها فلا جبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال يعني يجوز تكليف الله تعالى الكافر بالايان والفاقد بالطاعة ولم يلزم التكليف بالايان ويمان ابي جهل ممكن ذاتي واما عدمه كان متمعا بالغير وهو اخبار الله تعالى به (فان قيل) ما فائدة الحصر (قلت) احتمال كون المانع قصدهم والنفقة الرياء والسمعة مع كفرهم وكسلهم في الصلاة واستكراه النفقة (فان قيل) لم عبر عن كفرهم بالماضي ومن اتياهم الصلاة بالمستقبل (قلت) الاستمرار او لحكاية الحال الماضية واحضارها.

دعاء واجب الاداء جناب خلافتناهي

دعاء السلطان سبب الغفران منطوق منيفنجه يادشاه خير خواه جهان السلطان الاعظم مالك رقاب الامم سيد ملوك العرب والعجم ملاذ اشراف سلاطين العالم ظل الله تعالى علي كافة الامم خليفة رسول الثقلين الا هو السلطان الغازي عبد الحميد خان اللهم ارفع شان شوكته شرقا وغربا وانصب رايات دولته قريبا وبعدا اللهم نظم نظام سلطنته سرا وجهرا وانشر احكام معدلته شهرا ودهرا اللهم اعل اعلام عزاته وعزات المسلمين برا وبحرا وسخر له وانا مالک الکافرين والفرق الضالين جبرا وقهرا اللهم سلمه وسلمنا وسلم الحجاج المسلمين يسرا وذخرا وشرفنا بزيارة الحرمين المحترمين منسكا ونحرا اللهم امن المسافرين في مسيرهم ماساروا سفرا والمقيمين في مقامهم ما قاموا سحرا.

ذات شوکت سمات خلافتناهي افنديمز حضرتلريني اريكه سلطنتنده دائم وقائم ثابت وير قرار ايله يارب اولاد مكرملري شهزداكان جوان مردان افنديلرمزي اطول عمر ايله زير جناح باهر الفلاح خلافتناهييلرنده مسعود وكامياب ايله يارب عساكر شاهانه يه اينما كانوا وحيشما توجهوا نصرت وظفر احسان ايله يارب حربيه مباشرت وصفوف اعدايه مهاجمت دليرانلري حيننده كندولرينه شجاعت علي ولي قوتي احسان ايله يارب. سبحان ربنا رب العزة عما يصفون وسلام علي المرسلين والحمد لله رب العالمين

[4b] حضورهايون جناب ملوكانه درس ثامن مقرري طوسيه وي داعياري (اسماعيل زهدي)

HADİSLERİN BAĞLAMININ TESPİTİNDE İHTİSAR VE TAKTİ' UYGULAMASININ NEDEN OLDUĞU SORUNLAR

Fuat İSTEMİ*

Özet:

Hiz. Peygamber (s.a.v.)'in hadislerini sonraki nesillere aktaran raviler hadisler üzerinde birtakım tasarruflarda bulunmuşlardır. Bu tasarruflar bazen hadislerin anlaşılmasına hatta yanlış anlaşılmasına dahi neden olabilmektedir. Özellikle de bazı hadislerin uzun olması nedeniyle ravilerin bunları özetleme yoluna gitmeleri, hadisin muhtevasında var olan bazı ayrıntıların kaybolmasına neden olmuştur. Kaybolan bu ayrıntıların başında hadisin ortaya çıktığı bağlamın tespit edilememesi yer almaktadır. Hadisi özet olarak aktaran ravi, hadisin anlaşılmasına yardımcı olacak bir takım ayrıntıları kasıtlı ya da kasıtsız olarak çıkardığı için hadisin bağlamı tespit edilememekte dolayısıyla hadisten Hiz. Peygamber'in kastının ne olduğu bazen anlaşılmamaktadır. Aynı şekilde ravilerin ve musanniflerin uygulamış oldukları takti' yöntemi de hadislerin anlaşılmasının önündeki bir başka engeldir. Çünkü bu yöntemle parçalara ayrılan ve her bir parçası farklı kitap ve bab başlıkları altında aktarılan hadisin parçaları bütünden koparıldığı için hadis anlaşılammakta ya da yanlış anlaşılmaktadır. Biz de bazı örnek hadisler üzerinden ihtisar ve takti' yönteminin neden olduğu problemleri ortaya koymaya ve bu problemlerin çözümüne yönelik bir araştırmaya giriştik.

Anahtar Kelimeler: İhtisar, Takti', Bağlam, Ravi, Hadis

The Problems Caused By Ikhtisar (Abbreviation) And Takti' (Fragmentation) Method In Determination Of The Context Of Hadiths

Abstract:

Hadith scholars who transferred the hadiths of the Prophet (s.a.v.) to the next generations used a number of discretion on the hadiths. These discretions have sometimes made the hadiths even more incomprehensible and also caused misunderstandings. Particularly transmitters' resort to Ikhtisar (abbreviation) due to the lengthiness of hadiths caused some details which took in the hadiths, were disappeared. From the first of these missing details have come the absence of the context from which the hadith emerged. Since the transmitter who summarized the hadith knowingly or unknowingly removed some details which would help us to understand the hadith, the context of it could not be understood and as a result of it the intention of the Prophet may sometimes become unclear. In the same way, the method of Takti' (fragmentation) that transmitters and compilers practiced, is another obstacles in understanding the hadiths. The hadith may be obscure or misunderstood because the parts of the hadith which have been used by this method and transferred under different titles and books, have been separated from the whole. We sought to identify and solve the problems caused by the methods of Takti' (fragmentation) and Ikhtisar (abbreviation) through some examples of hadith.

Key Words: İhtisar, Takti', Bağlam, Ravi, Hadis

* Araştırma Görevlisi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. fuatistemi@hotmail.com

Giriş

Çoğu kez bir yazarın veya araştırmacının “sözlerimi bağlamından koparıp aktarıyorlar”, şeklinde serzenişte bulduklarına şahit oluruz. Aslında burada yazarın yakındığı şey aktarılan sözlerin öncesinde ve sonrasında var olan diğer kelime ve cümlelerin göz ardı edilip ifadenin sadece belirli bir kısmının aktarılmasıdır. Yani aktarılan söz bağlamından koparılarak nakledildiği için sözün bağlamı içerisindeki anlamı kaybolmaktadır.

Ortak geçmiş tecrübeler, konu hakkındaki ortak bilgiler ve doğru kabul edilen ve o yüzden de kelimelere dökülmesine gerek olmayan diğer noktalar sayesinde konuşanın ve dinleyenin paylaştığı anlamlar, zaman ve mekan ve bizzat olayın anlam ve önemi, mesajın iletildiği araçların hepsi bağlamla ilintilidir.¹ Bu nedenle rivayetlere konu olan olayların tespit edilmesinde olayın yaşandığı bağlamın tespit edilmesi olmazsa olmaz amillerin başında gelmektedir.

Kur’an-ı Kerim ayetleri ve Hz. Peygamber’den nakledin rivayetlerin Bağlamlarının tespit edilebilmesi için alimlerimiz birtakım araştırmalar içerisine girmişlerdir. Bunun en açık göstergesi ayetlerin nüzul sebeplerini tespit etmek amacıyla teşekkül etmiş olan “Esbâbu’n-Nuzûl” ve yine Hz. Peygamber’in hadislerinin söyleniş amacını belirlemek amacıyla teşekkül etmiş olan “Esbâbu Vurûdi’l-Hadis” ilimleridir. Bu ilim dalları nazil olan ayetler veya Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması, yanlış bir hükme varılmaması amacıyla bahse konu olayların yaşandığı bağlamı tespit etmeye çalışmışlardır. Böylece mevzu bahis olayda neyin kastedildiği daha net bir şekilde gün yüzüne çıkarılmış ve yanlış anlaşılmalara mahal verilmemeye çalışılmıştır.

Ancak özellikle Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetlerde ravilerin yapmış oldukları bazı tasarruflar rivayete konu olan olayın anlaşılmasını çok ciddi bir şekilde zorlaştırmaktadır. Ravilerin bu tasarrufları bir seferde sarf edilen bir sözün ya da ortaya konulan bir eylemin yalnızca bir parçasını ve bir yönünü bize aksettirmesi² nedeniyle bazı problemler doğurmaktadır. Çünkü her ravi rivayetten kendisinin ulaşabildiği, kendisinin ihtiyacını giderecek kısmını ya da muhafaza edebildiği kadarını rivayet etmiştir. Bu tasarrufların

1 John C. Condon, *Kelimelerin Büyüklü Dünyası*, çev.:. Murat Çiftkaya İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 159.

2 Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Üçüncü Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 205.

başında uzunca olan olayların özetlenerek nakledilmesi ve birden fazla hüküm ihtiva eden bir rivayetin parçalanarak rivayetin her bir parçasının birbirinden bağımsız farklı konular içerisinde aktarılması gelmektedir. Rivayetlerde yapılan bu parçalama ve özetleme işlemine muhaddisler genel olarak "İhtisar" ve "Takti'" adını vermişlerdir.³

İhtisar ve Takti' Kavramları

İhtisar, hadisin anlatmak istediğini, manayı tam aktaracak şekilde kısaca ifade etmek. Manasını bozmadan hadisin bir kısmını hazfederek diğer kısmını rivayet etmek. Bir kitabı, ana muhtevasını vermek kaydıyla, fazlalık veya gereksiz görülen yerlerini çıkararak kısaltmak, özetlemek anlamlarına gelmektedir.⁴

Takti' yöntemi için hadis usûlünde "Takti'u'l-Hadis" kavramı kullanılmakta olup, bir hadisin metninde, fıkıhın çeşitli konularına dair hüküm istihracına yarayacak ibarelerin bulunması halinde, bu ibareleri bölerek, her ibareyi ilgili olduğu fıkıh babında nakletmek demektir.⁵

Bir hadis metni takti' yöntemiyle bölündüğü vakit, metinden çıkarılan ibareler, metinde kalan ibarelerin manasında bir bozukluğa sebep olmamalıdır. Bununla birlikte hüküm çıkarmak için yapılan bu uygulama hadisin bir fıkıh bölümü ile ilgili olan kısmını anlamakta kolaylaştırıcı ve hataya düşmekten de uzaklaştırıcı bir rol oynayabilir.⁶ Fakat takti' yönteminde esas problem hadisin ortaya çıktığı bağlamın tespitinin zor hale gelmesidir. Bundan dolayı bu yöntemin hem olumlu hem de olumsuz tarafının farkında olan hadis alimleri takti' yöntemi konusunda ortak bir tavır içerisinde olamamışlardır.

Hadislerde ihtisar ve takti' gibi tasarruflara karşı çıkan muhaddisler olmakla birlikte⁷ genel anlamda muhaddislerin buna cevaz verdiği

3 Takti': uzunca bir hadisin ihtiva ettiği hükme göre bölünerek her bir bölümün ayrı babda verilmesine denir. Bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992, s. 388; Ayrıca bk. Celâlettin es-Suyûtî, *Tedribü'r-Ravi*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiye, Beyrut 2003, s. 234.

4 Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, yedinci baskı, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s. 131.

5 Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, İkinci Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 421. Ayrıca bk. Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 304.

6 Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, s. 421.

7 Hadiste ihtisar yapılmasına karşı çıkan âlimlerin başında İmam Malik ve Halil b. Ahmed zikredilmektedir. Bk. Ebû Bekr Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2013, ss. 213-214.

anlaşılmaktadır.⁸ Mesela Yahya b. Main hadis rivayet ederken hata yapma korkusu olduğu taktirde kısaltma işlemini çok fazla yapmamak gerektiğini ifade etmektedir.⁹ Hatib el-Bağdâdî'ye göre şayet yapılacak olan ihtisar nedeniyle hadiste yer alan hüküm anlaşılıyor; aksine hadisin tamamı nakledildiği taktirde hüküm tespit ediliyorsa bu durumda hadis tam olarak nakledilmelidir. Bu durumda ihtisar yapılması haram olur. Şayet ihtisar edilecek kısım başka bir konuyla ilgili olup rivayet edilecek kısım ile alakalı değilse veya rivayet edilecek kısmın şartı değilse ihtisar edilmesinde herhangi bir sakınca yoktur.¹⁰ İbn Hacer ise çoğunluğun görüşüne göre ihtisar yapacak kişi şayet âlim ise onun hadiste ihtisar yapmasına cevaz verildiği görüşündedir.¹¹

İbnu's-Salah hadis metninde takti yapılmasına cevaz verilmesinin daha uygun olabileceğini fakat bu yöntemde kerahet olabileceğini ifade ederek en doğrusunu Allah bilir diyerek bu konudaki tereddütlerini dile getirmiştir. Ayrıca İbnu's-Salah Malik, Buhari ve hadisin önde gelen imamlarının bu yöntemi kullandığını da sözlerine eklemiştir.¹² Cemaleddin el-Kâsîmi de ahkama dair birçok konuyu kapsayan bir hadis metninin parçalara ayrılarak her bir parçasının farklı bab ve kitaplarda nakledilebileceğini söylemiştir. Nitekim bunun Buhari'nin bir özelliği olduğunu ifade etmiştir.¹³

Muhaddisler ihtisar ve takti' konusunda ortak bir fikre sahip değilseler de bu yöntemlerin hadisin anlaşılmasının önünde bir engel teşkil ettiğini söyleyebiliriz.¹⁴ Çünkü rivayette anlatılan olay hem bağlamından koparıldığı hem de rivayetin bütün halinde anlaşılmasının önüne geçildiği için bu yöntemin problemi olduğunu söylemek mümkündür. Hadislerin takti' nedeniyle parça parça ibarelerden oluşması ve ihtisar gibi farklı şekillerdeki ravi tasarruflarından dolayı parçalanmış hadislerin doğru anlaşılması daha

8 Hadiste takti ile ilgili tartışmalar için bk. İbnu's-Salah eş-Şehrezûri, *Mukaddimetu İbni's-Salâh fi Ulûmi'l-Hadis*, Nureddin Itr (tahk.), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998, ss. 216-217; Suyûti, *Tedribu'r-Ravi*, s. 234; Tahir el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ila Usûli'l-Eser*, Mektebetu'l-İslamiye, Beyrut 1995, II, 705.

9 el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 212.

10 el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 213.

11 İbn Hacer el-Askalâni, *Nüzhetü'n-Nazar fi Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009, s. 78.

12 İbnu's-Salah eş-Şehrezûri, *Mukaddimetu İbni's-Salâh fi Ulûmi'l-Hadis*, s. 217.

13 Kasîmi, 385

14 Salih Karacabey, "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 1, 2002, s. 66.

da zor hale gelmektedir. Dolayısıyla bağlamın bilinmesi, hadislerin doğru anlaşılmasında büyük önem arz etmektedir.¹⁵ Bu itibarla da böyle bir işleme maruz kalmış bir versiyonun metni üzerine bilgi-hüküm bina etmek her zaman sağlıklı ve rivayetin kendi gerçekliğine uygun sonuçlar vermeyebilir.¹⁶

Birinci örnek:

Nitekim hadis kaynaklarımızda nakledilen bazı rivayetlerde yapılan ihtisar ve takti' nedeniyle kimi hadisler yanlış yorumlanmakta hem o hadisler hem de Müslümanların dini inançlarına karşı hiç hak etmedikleri bir takım yakıştırmalar yapılmaktadır. Bu şekilde bir düşünceye yol açan rivayetlerden bir tanesi aşağıda iki farklı versiyonunu vereceğimiz bir hadistir. Öncelikle ihtisar ve takti' nedeniyle yanlış anlamalara neden olan ve sanki İslam dinini bir kılıç ve savaş dini imiş gibi gösteren rivayeti nakletmek istiyoruz. Bu rivayet bu haliyle Buhari, Müslim ve Tirmizi'de yer almaktadır.

Ebu Musa el-Eşari'den nakledilen bu rivayete göre Ebu Musa el-Eşari bir savaş esnasında düşmanla karşı karşıya iken, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "*Cennetin kapıları kılıçların gölgesi altındadır.*"¹⁷ Bu söz üzerine topluluk içerisinde eski/yırtık elbiseli bir adam Ebu Musa'ya sen bunu bizzat Hz. Peygamber'den duydun mu? diye sormuş "evet" yanıtını alınca arkadaşlarına dönüp onlara selam vermiş ve kılıcının kınunun kırıp, şehit oluncaya kadar düşmanla savaşmıştır.¹⁸

Bu rivayeti bu haliyle alıp incelediğimiz zaman daha doğrusu sadece Tirmizi'deki bu rivayeti veya Buhari ve Müslim'deki rivayetlerin bu versiyonunu esas alıp bir değerlendirme yaptığımız zaman şöyle bir sonuç kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam dini Müslümanlara savaşmayı, kan dökmeyi emretmektedir. Cennete girmenin esas şartı savaşmak ve kan dökmek olmaktadır. Maalesef geçmişten günümüze kadar İslam adına savaşmış iddia eden birtakım örgütler bu tarz bağlamından koparılmış rivayetleri kullanarak kan dökmüşlerdir. Halbuki birazdan

15 Ömer Özpinar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak (Fıkhü'l-Hadis İlmi)*, İkinci Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul 2012, s. 344.

16 Özafşar, age, s. 244.

17 Bazı rivayetlerde "cennetin kapıları" yerine "cennet" ifadesi geçmektedir.

18 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Birinci Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2013, 22 Fezâilu'l-Cihad, 23, (s. 689); Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri el-Nîsâbü'rî, *Sahîh'u-Muslim*, Üçüncü Baskı, Dâr u'l-Ma'rife, Beyrut 2010, 33 imaret, 41/146 (s. 902); Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre el-Cu'fi el-Buhari, *Sahîhu'l-Buhârî*, İkinci Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2014, 56 Cihad ve's-Siyer, 22, (I, 760).

vereceğimiz rivayetle birlikte değerlendirildiği zaman durumun hiç de bu şekilde olmadığı görülecektir. Aksine Hz. Peygamber'in Müslümanlara savaş istememelerini tavsiye ettiği görülecektir. Bu ikinci rivayetin tam versiyonu şu şekildedir:

*Ömer b. Ubeydillah'ın azatlı kölesi ve kâtibi olan Sâlim Ebu'n-Nadr şöyle söylemiştir: Ömer b. Ubeydillah, Harûrîler ile savaşmaya gittiği vakit, Abdullah b. Ebi Evfa ona bir mektup yazarak Hz. Peygamber'in düşmanla karşılaştığı bazı günlerde öğle sıcağı geçince onlara şöyle seslendiğini rivayet etmiştir: "Ey insanlar, düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyiniz, Allah'tan sağlık isteyiniz. Eğer onlarla karşılaşursanız sabrediniz ve cennetin, kılıçların gölgesi altında olduğunu biliniz." diye konuşma yaptığını, sonra da; "Ey Kitap indiren, bulutları hareket ettiren, kâfirleri bozguna uğratan Allah'ım. Onları perişan et ve onlara karşı bize yardım et."*¹⁹

Yukarıdaki rivayette görüldüğü gibi Hz. Peygamber "cennet kılıçların gölgesi altındadır" hadisini bir bağlam içerisinde söylemiştir. Fakat rivayet bağlamından koparılıp, ihtisar edildiği zaman çok farklı anlamlara gelebilmektedir. Savaş meydanlarında iki ordu karşılaşmadan önce ordu komutanlarının kendi askerlerini cesaretlendirmek, onlara hangi amaç uğruna savaştıklarını hatırlatmak üzere bir konuşma yaptıkları bilinen bir husustur. Çünkü savaş esnasında yeterince motive edilmemiş ve cesaretlendirilmemiş askerlerin her zaman savaş meydanından kaçmaları gibi bir ihtimal vardır. Bundan dolayı Hz. Peygamber de askerleri cesaretlendirmek için böyle bir konuşma yapmıştır. Hz. Peygamber'in bu şekilde bir konuşma yapmış olması son derece yerindedir. Ancak bu rivayetin bağlamını bozacak veya yansıtmayacak şekilde yapılan ihtisar ve takti' görüldüğü üzere yanlış anlamlara neden olabilmektedir. Nitekim rivayetin başlangıcında da görüldüğü gibi Rasulullah (a.s.) Müslümanlara düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin yani savaş isteyen taraf olmayın sözleriyle Müslümanların savaştan değil barıştan yana olmaları gerektiğini belirtmiştir. Fakat rivayet bağlamından koparıldığı için Hz. Peygamber'in temennisine tamamen aykırı bir duruma evrilmiştir.

İkinci Örnek:

Buhari'de yer alan aşağıdaki rivayet de Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu bir sözün daha iyi anlaşılması için sözün söylendiği bağlamın bilinmesi ve o sözün

¹⁹ İbnu'l-Eş'as es-Sicistâni el-Ezdî Ebû Dâvud, *Sünen'u Ebî Dâvud*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001, 15 Cihad, 89, (III, 56); Müslim, 32 Cihad ve's-Siyer, 6/20, (s. 825); Buhari, 56 Cihad ve's-Siyer, 112, (I, 788).

bir bütün halinde ele alınmasının önemini bize göstermektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber Ensarı toplayarak onlara: "içinizde sizden olmayan kimse var mı?" diye sormuştur. Ensar: "hayır sadece kız kardeşimizin oğlu vardır." demeleri üzerine Hz. Peygamber: "kavmin kız kardeşinin oğlu da onlardandır" demiştir.²⁰

Buhari bu rivayeti "Kitabu'l-Menâkıb" da "kavmin kız kardeşinin oğlu ve kavmin kölesi kavimdenir" babı altında nakletmiştir. Bab başlığında görüldüğü üzere "kölenin de kavimden olduğu" kısmı hadiste takti' edilmiştir. Rivayetin geriye kalan kısmı "Kitabu'l-Feraiz" in "kavmin kölesi ve kavmin kız kardeşleri de onlardandır" babı altında farklı isnadlarla ve iki farklı hadis olarak nakledilmiştir. Hadisler şunlardır: "kavmin kölesi onlardandır.", "kavmin kız kardeşinin oğlu onlardandır."²¹

Rivayetlerde görüldüğü gibi aslında tek bir rivayet olan Hz. Peygamber'in sözü hem bağlamından koparılmak hem de rivayetin bütünlüğü parçalanmak suretiyle nakledilmiş ve hadisin anlaşılması güçleştirilmiştir. *Fethu'l-Bâri'de* nakledilen bir rivayete göre kimileri "kavmin kölesi onlardandır." Kısmının Buhari'nin şartına uymadığı için onun bu hadisin tamamını nakletmediğini ve bundan dolayı takti' ettiğini iddia etmişlerse de İbn Hacer bunun tartışmalı olduğunu ve Buhari'nin rivayetin bu kısmını yukarıda da belirttiğimiz gibi "Kitabu'l-Feraiz" de naklettiğini ifade etmiştir.²²

Bu rivayetin Müslim'in *Sahih'*inde hangi kitap/bab başlığı altında ve hangi bağlam içerisinde nakledildiğine dair yapmış olduğumuz araştırma neticesinde şöyle bir sonuca vardık: Hadisin zikredildiği bab başlığı altındaki rivayetlerin tamamı bir bütün halinde okunup değerlendirildiği zaman Hz. Peygamber'in yukarıdaki sözü hangi maksatla ve hangi bağlam içerisinde söylediği daha kolay anlaşılabilir. Bu rivayet Müslim'de "Kitabu'z-Zekat"ın "kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlara bir şeyler verilmesi ve buna imanı kuvvetli olanların sabretmesi" babı altında zikredildiğini görmekteyiz. Bab başlığı altında nakledilen rivayetler biraya getirilip bir bütün halinde değerlendirildiği zaman genel olarak şöyle bir olay ortaya çıkmaktadır: "Huneyn gazvesi sonrası"²³ Hz. Peygamber ganimetten Kureyş'ten kimi insanlara yüzer deve vermesi, bütün malları onlara paylaşması ve Ensar'a herhangi bir şey vermemesi üzerine

20 Buhari, 61 Kitabu'l-Menâkıb, 7, (I, 908).

21 Buhari, 85 Kizabu'l-Ferâiz, 24, (II, 622).

22 İbn Hacer el-Askalâni, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Daru's-Selam, Riyad 2000, VI, 675; XII, 59.

23 Kimi rivayetlerde Mekke'nin fethi diye geçmektedir.

Ensar'dan kimileri –özellikle gençler- bundan dolayı sitemde bulunmuşlardır. Bu sitemleri Hz. Peygamber'in kulağına gidince Hz. Peygamber Ensar'ı toplamış, aralarında kendilerinden olmayan bir kimse bulunup bulunmadığını sormuştur. Kız kardeşlerinin oğullarının yanlarında olduğu cevabına karşılık onun da onlardan olduğunu belirtmiş ve Ensar'ın ganimetin dağıtılması konusundaki bu düşüncelerine binaen Kureyşlilerin şirkten henüz çıktıklarını onları İslam'a ısındırmak amacıyla bu malları verdiğini söylemiştir. Kureyşlilerin ganimet mallarıyla evlerine döndüklerini Ensarın ise Allah Resulu ile döneceklerini bunun daha hayırlı olduğunu belirtmiştir.”²⁴

Müslim bu rivayet(ler)i “kalpleri İslama ısındırılacak olan kimseler ve iman etmiş olanların sabretmesi” babında nakletmiştir. Bu rivayetler hem kitap hem de bab başlığına gayet uygun düşmektedir.²⁵ Bab başlığı altında zikredilen rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu sözün hem bağlamı tespit edilebilmekte hem de Hz. Peygamber'in o sözü hangi maksatla söylediği anlaşılmaktadır. Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber orada hazır bulunan insanlardan sadece Ensar'a hitap etmek istemiştir. Bundan dolayı Ensar'ın dışında başka kimselerin o hitaba muhatap olmaması için içlerinde onlardan başka bir kimse bulunup bulunmadığını öğrenmek amacıyla böyle bir soru sormuştur. Aldığı cevaba karşılık kız kardeşlerinin çocuklarının da onlardan olduğunu belirtmiştir. Buhari'de yer alan bu rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in bu rivayetleri hangi bağlam içerisinde, kime, hangi amaçla söylediğini tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Buhari'de yer alan bu rivayetleri okuyan bir kişi bu rivayetlerden neyin kastedildiğini, Hz. Peygamber'in bunu kime, hangi kasıtle söylediğini anlamada zorlanacaktır. Ayrıca Buhari'nin rivayetleri bab başlığına uygun olsa da kitap başlığına uygun olmadığı görülecektir.

Yukarıda zikretmiş olduğumuz örneklerde bir rivayetin doğru olarak anlaşılması için, o rivayetin söylenmiş olduğu bağlamın bilinmesinin önemli bir yeri olduğunu gördük. Genel olarak muhaddislerin bazılarının rivayetlerin ihtisar edilerek nakledilmesine cevaz vermelerinden dolayı birçok tarihsel vakıa bağlamından ve bütünlüğünden koparıldığı için rivayete mevzu bahis olay tam olarak anlaşılammaktadır. Bunun da en önemli nedenlerinden birisi hadisçilerin metni aynı da olsa senedi farklı olan her rivayeti müstakil bir hadis olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır.²⁶ Bundan dolayı

24 Müslim, 12 Zekat, 47 “bab içerisindeki tüm hadisler” (ss. 469-472).

25 İmam Müslim'in bab başlıkları Nevevi tarafından konulmuştur.

26 Salahattin Polat, “Hadiste Metin Tenkidi I”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1989, Sayı; 6, s. 119.

muhaddisler için aynı rivayetin birkaç farklı tarikle gelmiş olması önemli olmakla birlikte bu rivayetlerin bir araya getirilerek bahsi geçen olayın eksik yönlerinin aydınlatılması çoğunlukla ikinci planda kalmaktadır. Muhaddisler için farklı varyantları bir araya getirilen rivayetlerin esas işlevi, diğer rivayetleri destekleyerek onların sahiliklerini arttırmaktır. Bununla birlikte kimi muhaddisler –özellikle şarihler- rivayetlerdeki bağlamı yakalayabilmek ve rivayette anlatılan olayın tamamına hakim olabilmek için bir olayla ilgili nakledilen rivayetlerin bütün varyantlarını tespit etmek amacıyla birtakım çalışmalar da yapmışlardır. Özellikle son yıllarda “metin inşası” adı verilen çalışmalar bir olayla ilgili bütün rivayetleri bir araya getirip olayın tamamını gün yüzüne çıkarmaya çalışan araştırmalar olması hasebiyle önem arz etmektedir. Bu amaçla muhaddisler aynı hadisin birden fazla varyantını hatta ulaşabildikleri bütün varyantlarını toplamaya çalışmışlardır. Ayrıca bir kısım hadis kitaplarının kaybolmasına rağmen bir hadisin değişik hadis kitaplarında çok miktarda varyantlarına rastlamamız muhaddislerin rivayetlerin diğer varyantlarını tespit etmeye çalıştıklarının en açık delilidir. Muhaddislerin rivayetlerin diğer varyantlarını tespit etmeye çalıştıklarına dair çok sayıda örnek kaynaklarımızda mevcuttur. Mesela;

Yahya b. Main “ Biz bir hadisi otuz vecihle yazmasak, o hadisin ne anlama geldiğini bilemezdik.”²⁷

İbrahim el- Harbî (285/899) ise Ahmed b. Hanbel'in “bir hadisin bütün tariklerini bir araya getirmediğiniz sürece onları anlayamazsınız. Çünkü hadisin farklı tarikleri birbirini açıklar.” dediğini nakletmiştir.²⁸

Ebu Hatim er-Razi (277/890) ise “biz bir hadisi altmış vecihle yazmasaydık anlamazdık.” derdi.²⁹

Muhaddislerin bu ifadeleri onların rivayetlerin diğer tariklerini tesbit etmeye çalıştıklarını göstermektedir. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi

27 Ebû Bekr Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi'*, Mahmud et-Tahhân (tahk.), Mektebetu'l-Mearif, Riyad 1983, II, 212; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibban, *Kitâbu'l-Mecruhîn mine'l-Muhaddisin ve'd-Duâfa ve'l-Metrukin*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1996, I, 33; İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzîbu't-Tehzib*, Birinci Baskı, Dâru's-Sadr, Beyrut ts, XI, 282; Cemaleddin Ebû'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâ'r-Rical*, Ahmed Ali Ebid, Hasan Ahmed Âğâ (tahk.), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, XX, 223.

28 el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvi*, II, 212.

29 Ebu'l-Fazl Zeynuddin Abdurrahim b. Hüseyin el-İraki, *Şerhu't-Tefsira ve't-Tezkire*, Abdüllatif Hemim, Mahir Yasin Fahl (tahk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, II, 47.

muhaddisler bu araştırmaları yaparken rivayetlerde anlatılan bir olayı bütün yönleriyle tesbit etmeye çalışmamışlardır. Yani olayın bağlamı, Hz. Peygamber'in o sözü söylerken ki durumu, muhatabın durumu, çevre ve iklim şartları, olayın yaşandığı mekan ve zaman gibi olayın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacak çok sayıda faktörü araştırmaktan ziyade aynı rivayetlerin birbirine benzeyen versiyonlarını farklı tariklerle toplamaya çalışmışlardır. Bununla yapmaya çalıştıkları şey rivayetin sıhhatini teyid etmektir.

Ravi ismine göre tasnif edilen mu'cem ve müsned türü eserlerde de aynı şekilde kronolojik bir bağlantı aranmazken ihtisar ve takti' diğerlerine göre daha az rastlanan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰ Müsned ve mu'cem türü eser yazan muhaddisler ismini yazdıkları her ravinin bütün rivayetlerini bir araya getirmeye çalıştıklarından onunla ilgili ne kadar rivayet varsa hepsini toplamaya gayret etmişlerdir. Bunu yaparken de herhangi bir konuyla ilgili rivayetleri bir araya toplama amacı gütmedikleri için rivayetlerde ihtisar ve takti' gereği görmediklerinden rivayetleri parçalamadan tam olarak nakletmişlerdir. Bu yüzden de mu'cem ve müsned türü eserler sünen ve cami türü eserlere oranla daha fazla rivayet ihtiva etmektedir. Belki de bu eserlerde bir olayla ilgili nakledilen rivayetler tek tek tespit edilirse daha teferruatlı bilgiler gün yüzüne çıkarılabilir. Talat Koçyiğit de takti' uygulamasının daha çok musannif tarafından yapıldığını ifade etmiştir. Ona göre takti' fıkıh bablarına göre tasnif edilmiş musannef tarzı eserlerde görülür. Musannıfın bir hadis metnini bölerek her bir bölümünü kitabının ayrı bablarında nakletmesi, o bölümle ilgili fıkhi hükümün istihracını kolaylaştırmak içindir.³¹ Dolayısıyla doğrudan fıkhi konuları tespit etme amacı gütmeyen mu'cem ve müsned tarzı eserlerde ihtisar ve takti' uygulamasının musannef türü eserlere göre çok daha az olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda bağlamın ihmal edildiğine dair naklettiklerimiz muhaddislerin rivayetleri aktarırken dikkate aldıkları metodolojik temel duruşu ifade etmektedir. Yoksa hadis külliyatının içinde, tarihi bağlama sahip hiçbir rivayet bulunmadığı iddiasını taşımamaktadır. Hemen her muhaddisin eserinde, kimi kitap ve bab başlıkları altında, bizim önemine atıfta bulunduğumuz bağlama sahip rivayetler bulmak mümkündür. Ancak, belirtmemiz gerekir ki bu durum, muhaddislerin tüm rivayetler için dikkate aldıkları ve rivayetleri nakletmede uyguladıkları bir genel yöntem değildir.

30 Bk. Nurullah Agitoğlu, *Hadiste Bağlam İnşası*, Jasss (The Journal of Academic Social Science Studies), V. 6, Issue: 5 May. 2013, s. 137.

31 Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 421.

Çeşitli nedenlerle parçalanarak ve bağlamından kopararak nakledilen hadisler bugün birçok problemin kaynağı olarak görülmektedir. Halbuki bu rivayetler İslam medeniyetinin zirvede olduğu dönemlerde de vardı ve problemlerin kaynağı olarak değil, çözümü için kullanılan zengin bir bilgi hazinesi olarak görülüyordu.³² Bundan dolayı da bu tür rivayetlere problemlerin kaynağıymış gibi yaklaşmak yerine bu rivayetleri söylendiği bağlam ve tarihsel şartlar içerisinde değerlendirmek gerekir.³³ Bunun için herhangi bir olay ile ilgili nakledilen rivayetlerin bütün versiyonları bir araya getirilmeli ve mevzu bahis olay net bir şekilde ortaya konmalıdır.

Sonuç

Bilindiği üzere kimi raviler herhangi bir olayla ilgili nakledilen rivayetleri çeşitli nedenlerle özetleyerek nakletmiş ve böylece de rivayetlerdeki bazı hayati derecede önemli ayrıntıların da tarihin derinliklerinde kaybolmasına neden olmuştur. Bunun yanı sıra hadis usûlünde takti' olarak isimlendirilen hadisleri parçalara bölerek her bir parçasını farklı konu başlıkları altında nakletmek de ravilerin uyguladıkları bir başka yöntemdir.

İleri sürülen faydalarına rağmen, ihtisar ve takti' işlemi bir bütünün içinden sadece bir parçanın alınması demek olduğundan, rivayetlerin lafzî bünyesinde olmasa bile, kendi bütünlüğü içerisinde konu ve içeriğin parçalanmasına yol açacağından anlamlandırmada bir takım eksikliklere neden olacağı kabul edilmelidir.

Yukarıda örnek olarak zikretmiş olduğumuz hadislerde ihtisar ve takti' yönteminin neden olduğu problemlerin neler olduğunu gördük. Bundan dolayı herhangi bir hadis kaynağında yer alan bir rivayetle ilgili herhangi bir hükme varmadan önce ilgili hadisin diğer bütün varyantları diğer hadis veya siyer kaynaklarından tespit edilmeli ve karşılaştırılmalıdır. Yapılan bu karşılaştırma neticesinde ortak bir metin oluşturulmalıdır. İşte bu işlemin sonunda Hz. Peygamber'in hadisten neyi kastettiği daha net bir şekilde ortaya çıkacak ve yanlış anlaşılmanın önüne geçilmiş olunacaktır.

32 Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011, s. 369.

33 Ahmet Keleş, "'...Savaşmakla Emrolundum.' Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, S. 2, Adana Temmuz-Aralık 2004, s. 60.

Kaynakça

- AGİTOĞLU, Nurullah, "Hadiste Bağlam İnşası", *Jasss (The Journal of Academic Social Science Studies)*, V. 6, Issue: 5 May. 2013. ss. 127-145
- ASKALÂNİ, İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-Nazar fi Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009.
-, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2013.
-, *Tehzîbu't-Tehzib*, Birinci Baskı, Dâru's-Sadr, Beyrut Trs. I-XII
-, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Daru's-Selam, Riyad 2000. I-XIII
- AYDINLI, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, yedinci baskı, İfav Yayınları, İstanbul 2013.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi'*, Mahmud et-Tahhân (tahk.), Mektebetu'l-Mearif, Riyad 1983. I-II
- BUHARÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre el-Cu'fi, *Sahîhu'l-Buhârî*, İkinci Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2014. I-II
- CEZÂİRÎ, Tahir, *Tevcihu'n-Nazar ila Usûli'l-Eser*, Mektebtu'l-İslamiye, Beyrut 1995. I-II
- CONDON, John C., *Kelimelerin Büyüklüğü Dünyası*, Murat Çiftkaya (Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- COŞKUN, Selçuk, *Hadise Bütüncül Bakış*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.
- EBÛ DÂVUD, İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen'u Ebî Dâvud*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001. I-IV
- IRAKÎ, Ebu'l-Fazl Zeynuddin Abdurrahim b. Hüseyin, *Şerhu't-Tebsıra ve't-Tezkire*, Abdüllatif Hemim, Mahir Yasin Fahl (tahk.), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002, II, 47
- İBN HİBBAN, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbu'l-Mecruhîn mine'l-Muhaddisin ve'd-Duafa ve'l-Metrukin*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1996. I-III
- İBN SALAH, eş-Şehrezûri, *Mukaddimetu İbni's-Salâh fi Ulûmi'l-Hadis*, Nureddin Itr (tahk.), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998.
- KARACABEY, Salih, "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, S. 1, 2002, s
- KELEŞ, Ahmet, ""...Savaşmakla Emrolundum." Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana Temmuz-Aralık 2004, C. 4, S. 2, ss. 33-60
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Istılahları*, İkinci Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985
- MIZZÎ, Cemaleddin Ebû'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Rical*, Ahmed Ali Ebid, Hasan Ahmed Âğâ (tahk.), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994. I-XXII
- MÜSLİM b. el-Haccac el-Kuşeyri el-Nisâbü'rî, *Sahîh'u-Muslim*, Üçüncü Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.
- ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Üçüncü Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- ÖZPINAR, Ömer, Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak (*Fıkhü'l-Hadis İlmi*), İkinci Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul 2012.
- POLAT, Salahattin, "Hadiste Metin Tenkidi I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, Sayı; 6, ss. 113-130.
- SUYÛTÎ, Celalettin, *Tedribu'r-Ravi*, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiye, Beyrut 2003. I-II
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, Birinci Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2013.
- UĞUR, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992.

ÖMER BİN ABDÜLAZİZ'İN HAYATI, ŞAHSİYETİ, KELAMİ GÖRÜŞLERİ VE KADERE DAİR RİSALESİ

Yasin ULUTAŞ*

Özet:

Hz. Peygamberin ahirete irtihali ile beraber Müslümanlar arasında devlet başkanlığı konusunda ihtilaflar yaşanmış; zamanla bu ihtilaflar daha da derinleşmiş aralarında savaşlar vuku bulmuş; bunun neticesinde insan iradesinin bu savaşlardaki etkisi tartışılmıştır. Siyasi kaynaklı olan ihtilaflar dini bir zemine taşınarak, kelami anlamda tartışılan ilk konulardan biriside, kader ve dolayısıyla insan fiilleri üzerinde olmuştur. İslam düşüncesinin teşekkül döneminde bu konuda üç ana görüş ortaya çıkmıştır. Bu konudaki ilk görüş, insanın fiillerinde insan iradesinin herhangi bir etkisinin olmadığını, insan fiillerinin tümünün önceden Allah'ın planlaması ve iradesi sonucunda meydana geldiğini savunan görüştür. Buna tepki olarak doğan diğer bir görüşte bunun tam tersini savunarak insan fiillerinin insanın planlaması ve iradesi ile meydana geldiğini dile getirmiştir. Daha sonra bu zıt görüşlerin arasını bulmaya çalışan görüşler de ortaya çıkmıştır. Makalemizde araştırdığımız Ömer bin Abdülaziz, ilk görüşü savunan cebri kader anlayışının ilk temsilcilerinden olmakla beraber insan'ın kötü davranışlarındaki sorumluluğunu kabul etmesi nedeni ile katı bir kadercilikten ziyade ılımlı bir kaderici olarak yorumlanmasının daha doğru olacaktır. Zira Ömer bin Abdülaziz'in Kader ve insan fiilleri konusunda yazmış olduğu risale Hicri birinci asırda bu konu etrafında ortaya çıkan tartışmalar hakkında bizlere birinci elden önemli bilgiler vermektedir. Bu konunun bugün hala tam anlamıyla açıklığa kavuşmamış olması ve tartışılmaya devam edilmesi nedeniyle, İslam düşünce tarihinde adaleti ve kelami görüşleri ile tanınan Emevi halifesi Ömer bin Abdülaziz'in hayatını, şahsiyetini, kelam ilmine ait görüşlerine özet olarak yer verdik. Aynı zamanda kadere dair yazmış olduğu risalesini Arapçadan Türkçeye tercüme ederek orijinal metni ile beraber okuyucunun hizmetine sunmayı uygun bulduk.

Anahtar kelimeler: Ömer bin Abdülaziz, kader, risale, insanın filleri, hidayet, Allahın ilmi, ecel, rızık.

Life Of Umar' b. Abdulaziz, His Personality, His thoughts on Kalam and His Risalah On Destiny.

Abstract:

There has been disagreement about presidency among the Muslims after Mohammed (pbuh)'s death and in time this has deepened, causing wars; upon this, men's will's influence on these wars has been quarrelled. Political disagreements have been carried to a religious base, thus the first thing to be quarrelled has been destiny and men's actions. Three main movements have occurred in the era that Islam shaped up. The first movement claims that men have no influence upon his actions and all his actions are a plan of Allah and His will. The second movement has started as a reaction to this movement claiming the opposite: Men's reactions are results of his own will and plan. Later on started the third movement which stood in the middle of previous two moments. Ömer bin Abdülaziz is one of the first representatives of the first movement that supports compulsive destiny. His pamphlet about destiny and men's actions gives us important information about disputes that occurred during Hijri First century. As this topic hasn't still been totally clear and it is still quarrelled upon, we give information about Umayyad calif Ömer bin Abdülaziz's life, personality, his ideas about euphemism in short, as he is known for his justice in Islamic world and ideas about euphemism. We also found it convenient to translate his pamphlet about destiny from Arabic to Turkish with its original text and serve it to the reader.

Key Words: Ömer bin Abdulaziz, destiny pamphlet, men's, actions, guidance, Allah's knowledge, time of death, livelihood.

* Öğretmen. eskikahta@hotmail.com

Giriş

Kader konusundaki tartışmalar, İslam'ın erken döneminden itibaren başlamış ve bu konuda kelimeler ilmine ait ilk sayılabilecek eserler ve metinler ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar, İslam dünyasında dini içerikli ilk ciddi tartışmalar olduğu düşünülmektedir.

Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra hilafet hakkındaki tartışmalar, zamanla toplumsal bünyenin zayıflaması, İslam devletinin sınırlarının genişlemesi, bazı bölgelerde Müslüman'ların azınlıkta kalması vb. sebepler neticesinde meydana gelen olaylar Cemal ve Sıffin savaşları siyasi konularda Müslümanlar arasında derin uçurumlar meydana getirmiştir. Bu siyasi ihtilaflar kendi mecrasından çıkarılarak dini bir zemine taşınmış bu zeminde yapılan tartışmalar, İslam düşünce tarihinde değişik dini ve fikri ekollerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dini karakterli olan bu ekoller, temeli siyasi olan bu olayları, dini bir zeminde ve dini naslarla bu olayların sebep ve neticelerini tartışmışlardır. Tartıştıkları konuların başında ise, birçok konuyu bünyesinde barındıran kader konusu ve türevleri gelmektedir. Tartışmalar daha çok insan fiilleri, Allah'ın kudreti, Allah'ın ilminin insan fiillerindeki rolü, bunlar arasında ne tür bir ilişkinin olduğu, bu olumsuz siyasi olayların kimin iradesi ile gerçekleştiği gibi sorunlar etrafında olmuştur. Bu tartışmalar Hicri birinci asrın ikinci yarısından itibaren kısmen başlamıştır. Bu durum ikinci asırda, artarak devam etmiştir. Bu tartışmaların yaygınlaşmasında cebri kader anlayışını savunan Emevi halifelerinin büyük etkisi olmuştur.

Kader konusu ilk önce Allahın sıfatları daha sonra insan fiilleri, kaza kader ve şer problemi de eklenerek çok yönlü olarak İslam âlimlerince tartışılmıştır. Bu konuda üç ana görüş ortaya çıkmıştır. Her gurup kendi düşüncelerini destekleyen ayetlere tutunarak karşı görüşü destekleyen ayetleri ise tevil etme yoluna gitmişlerdir.¹

Bu tartışmalar neticesinde Allah'ın mutlak manada her şeye kadir olduğunu ve bu konuda hiç kimsenin ona ortak olamayacağını, her şeyin Allah'ın irade ve kuvveti ile meydana geldiğini, insanın fiillerinde mecbur olduğunu ve hiçbir iradi faaliyetinin olmadığını savunan cebriye ekolü ortaya çıkmıştır.

Buna karşılık insanın bütün fiillerinde ve eylemlerinde bağımsız olduğu bunları kendi irade ve kudreti ile yaptığını ve bu davranış ve eylemlerinde

1 M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara, 2016, ss. 114-115.

sorumlu olduklarını, Allah'ın bu konuda herhangi bir iradesinin söz konusu olmadığını savunan kaderciler olarak da adlandırılan bir başka ekol daha ortaya çıkmıştır.

Bu birbirine zıt iki görüşü uzlaştırma çabası da bazı kelim ekolleri tarafından savunulmuştur. Konunun bir yönünü Allahın kudreti, ilmi ve iradesini ilgilendirdiğini, diğer bir yönü ise insanın irade ve sorumluluğu ile ilgili olduğunu dile getirmişlerdir. Bu görüşü daha çok ehlisünnet diye adlandırılan kelim ekolleri savunmuştur.²

Bu konuda hem Allahın hem de insanı ilgilendiren yönünü ifade etmek için şöyle bir örnek vermek mümkündür. İnsanı yürüten Allah olmasına rağmen, yürüme eylemini yapanda insandır.³

Bu konunun çift yönlü olarak ele alınmasına kaynaklık eden ayetler mevcuttur. Kur'an-ı Kerimde mevcut ve zahiri itibarı ile hem cebri hem de ihtiyari mana taşıyan birçok ayet de mevcuttur. Bu konudaki tartışmalar hala devam edilmesine rağmen bu sorunlara tam anlamı ile bir açıklık getirildiği söylenemez.

Bu makalemizde cebri kader görüşünü savunan Ömer bin Abdülaziz'in hayatını, kişiliğini, kelim ili ile ilgili görüşlerine yer verdik. Kader konusunda kimliği belirsiz Kadere inkâr edenlere reddiye olarak yazdığı risalesini tercüme edip metni ile beraber yer vermeyi yazarın bu konudaki görüşlerinin okuyucu tarafından daha iyi algılanması amacıyla yer vermeyi uygun bulduk.

1.Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı ve Şahsiyeti (H.61-101)

Ömer bin Abdülaziz bin Mervan, İbni kesirin bildirdiğine göre, Hz. Hüseyin'in şehit edildiği yıl (H.61) de Mısırda doğdu. Ömer'in doğum tarihini ve yerini farklı bildiren rivayetler de vardır. Muhammed bin Sa'da göre (H.63) de doğdu.⁴ Laur Veccia Vaglere göre ise Ömer Medine'de doğdu.⁵ Ömer'in babası Abdülaziz, Emevilerin valilerindendi. Annesi ise, Hz. Ömer'in torunu Leyla binti Asım bin Ömer bin Hattaptır. Hem annesi hem de babası çevrelerinde sayılan, sevilen takva ve züht sahibi insanlardı.

2 Yazıcıoğlu, M. Said, *Maturidi ve Nesefiye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul,1997,s. 2.

3 Irmeli, Perho, *İnsan Kendi Kaderini Seçer*, Çev.: Yeşilyurt, Temel, D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 2001, S. XIII-XIV, s. 300.

4 İbni Kesir, *el- Bidaye ve Nihaye*, Çeviren Mehmet Keskin, İstanbul, 1994 c. 9,s. 311.

5 Vagleri, Laura Veccia, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Çev.: Kutluer, İlhan, İstanbul,1989, c. 5, s. 105.

Ömer tabiinin büyüklerindedir. Babası onu küçük yaşta iken dahi Mısırda yanında tutmamış, onu Hicaz âlimlerinden iyi bir eğitim alması için Medine'ye gönderip, iyi bir şekilde yetiştirmesi için Salih bin Kaysana teslim etmiştir. Babası onu (Eşecc) alnı yarık diye çağırırdı. Rivayet edildiğine göre Ömer çocuk iken binek hayvanlarından biri bir çifte atmış ve alnı yarılmıştır. Babası yüzündeki kanı silerken Ümeyye oğullarının alnı yarığı (Eşecc)'si diyerek,⁶ Hz. Ömer'den rivayet edilen şu rivayete dikkat çekmiştir. Rivayete göre Hz. Ömer "Benim çocuklarımdan bir adam vardır ki bu yeryüzünü adaletle dolduracaktır."⁷ Lakabı ise, "Beni Mervan'ın ak yüzlüsü dır." Halk şöyle derdi: Akyüzlü ve nakıs, Mervan oğullarını düzene soktular. Akyüzlü ile kast edilen Ömer bin Abdülaziz'dir.⁸ Künyesi ise Ebu Hafstır.⁹

Ömer bin Abdülaziz'in, Ebu Bekir, Asım ve Muhammed adında üç kardeşi olduğu, kendisinin de Enes bin Malik, Said bin Yezid, Yusuf bin Abdullah bin Selam'dan hadis dersleri aldığı ve onlardan hadis rivayetinde bulunduğu vb. bir kısım tabi'inin de Ömer'den hadis rivayet ettikleri bildirilmiştir.¹⁰ Ömer küçük yaşta hafız oldu.¹¹ Ömer çocukluğunda ve gençliğinde makam ve soy üstünlüğü etkisinde kalmıştır. Abdullah bin Keser'in bildirdiğine göre Ömer'in Allahtan korkan bir insan olmaya karar vermesine bir anısının sebep olduğunu bildirir. Olay şöyle gelişir. Abdullah bin Keser, Ömer'e "Seni Allah yoluna dönmeye sevk eden ilk şey nedir? Diye sordum; o da şöyle cevap verdi."Ben kölemi dövmek; istedim fakat o bana şöyle dedi. "Sabahı kıyamet olacak bir geceyi hatırla!" şeklindeki sözü üzerine kendini sorgulamaya başladığını bildirmiştir.¹²

Ömer bin Abdülaziz'in ilmi durumunu açıklamak için onun yanında âlimler talebe kalırdı, denilir.¹³ Ahmet bin Hanbel tabiinden sadece onun sözünü delil kabul ederdi.¹⁴ Bu yorumlar Ömer'in ilmi durumunu ziyadesiyle ortaya koyar. Babası vefat edince, Abdülmelik bin Mervan onu yanına aldı,

6 Hasan İbrahim, *İslam Tarihi*, İstanbul,1986, c. 1, s. 414.

7 İbni Kuteybe, *el-Maarif*, çev.: Hasan Ege, İstanbul, s. 249.

8 İbni Kesir, c. 9, s. 311.

9 İbni Kuteybe, s. 249.

10 İbni Kesir, c. 9, s. 311.

11 Hasan İbrahim, c. 1, s. 417.

12 İbni Kesir, c. 9, s. 315.

13 Hasan İbrahim, c. 1, s. 413.

14 İbni Kesir, c. 9, s. 311.

kızı Fatıma ile evlendirdi. Ömer'e ve kardeşlerine çok fazla miras kaldı.¹⁵ Ömer'in on dört çocuğu vardı.¹⁶ Abdülmelik vefat edince oğlu Velid halife oldu. Velid de babası gibi Ömer'e iyi davrandı. Onu Medine, Mekke ve Taif şehirlerine genç yaşta vali tayin etti. Ömer bu şehirlerde (H.86-93) yılları arasında valilik yaptı. Valilik yaptığı yıllarda beş sefer hac emirliği görevini üstlendi. Medine'de valilik yaptığı sürede Mescidi Nebevi'yi genişletti. Problemleri Çözmede âlimlere danışmayı ihmal etmedi. Özellikle Sa'd bin Müseyyeb'i dinlerdi. Adil olmaya özen gösterirdi.¹⁷

Ömer bin Abdülaziz, Irak valisi Haccac'ın yanlış politikalarını yoğun bir şekilde eleştirdiğinden dolayı valilik görevinden alındı. Görevden alındıktan sonra Şam'a gitti. Halifenin meclisinde de Emeviler'in zalim valilerini sert bir şekilde eleştirmeye devam etti. Halife Velid daha önce kardeşi Süleyman'ı veliaht tayin etmişti. Fakat sonra vaz geçti. Ömer bu teşebbüse Şiddetle karşı çıktı. Süleyman Halife olduktan sonra Ömer'i kendisine danışman olarak atadı.¹⁸

Ömer bin Abdülaziz'in veliaht olarak tayin edilmesi ve seçilmesi de farklıdır. Reza bin Hayvenin teşviki ile Halife Süleyman, Ömer bin Abdülaziz'i veliaht tayin etti. Fakat bu eylemi farklı bir şekilde gerçekleştirdi. Süleyman bir zarfın içine bir ismi yazıp koydu ve mühürledi. İleri gelenleri toplayıp bu zarfın içinde yazılı olana biyat ettirildi. Süleyman vefat edince Re'ca tekrar ileri gelenleri toplayıp birinci sefer yaptığı gibi "Bu zarfta yazılı olan isme beyatlarını aldıktan sonra Süleyman'ın vefat ettiğini bildirdi. Zarfı açtıklarında Ömer bin Abdülaziz'e biyat ettiklerini anladılar.¹⁹

Kendisinden habersiz bu görev kendisine verildiği gerekçesi ile kabul etmek istemedi. Fakat biat merasimine katılanların ısrarı ile kabul etti. Süleyman'ın defin işlemleri tamamlandıktan sonra (H.99) da minberde oturup halkın biyatını aldı. Ömer halife olduktan sonra yaptığı ilk işi, Hz. Ömer'in yönetimi ile ilgili belgeleri toplamak oldu. Akabinde İstanbul kuşatmasını kaldırdı. Darend'e'yi tahliye edip halkını Malatya'ya yerleştirdi. Horasandaki seferleri de durdurdu. Hem içerde hem de dışarıda Savaş yerine diyalog diline önem verdi. Sınır boylarındaki Müslüman olmayanların illeri gelenlerine

15 İbni Kesir, c. 9, s. 313.

16 İbni Kuteybe, s. 249.

17 İbni Kesir, c. 9, s. 314.

18 İsmail Yiğit, *Ömer bin Abdülaziz, DİA İstanbul*, 1988-2013, c. 34, s. 53.

19 İbni Kesir, c. 9, ss. 318-319.

İslam'a davet mektupları ve davetçiler gönderdi. İslam'ın barışçıl yollarla yayılmasına önem verdi. Devlet içerisindeki icraatlarına ise öce Saraydaki lüks eşyaları, ihtiyaç fazlası olan hayvanları satmakla başladı. Gelirini Hazineye aktardı. Köleleri azat etti. Hutbelerde Hz. Ali'ye yapılan lanetlemeyi kaldırdı.²⁰ Onun yerine "Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder. Hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor."²¹ Ayetini okumayı adet haline getirdi.

Ömer kendisine dört halifeyi, özellikle de ilk iki halifeyi kendine örnek aldı. Emeviler'in, adalete riayet etmeyen valilerini görevden aldı. Yerine takva, ilim ile tanınan şahsiyetleri atadı. Valilerin ticaret yapmasını ve hediye almalarını yasakladı. Halkın devlet memurları ile ilgili şikâyetlerini direkt kendisine bildirmesini istedi. Devletin güvenliğinin tehlikeye gireceği kaygısıyla, devletin üst kademelerinde görev yapan Müslüman olmayanların işine son verdi. Hâkim seçerken hukuk bilgisinin yanı sıra takva ile tanınan kişilerin atanmasına önem verdi. Cuma günlerini ceza mahkemelerinin duruşmalarına ayırırdı. Kendisinin onayı olmadan cezaların uygulanmasını ve gözaltına alınanlara işkence edilmesini yasakladı. Kendisinden önceki Emevi halifelerinin haksız olarak el koydukları başkalarına ait olan mallarını hak sahiplerine iade etti. Bunların başında Fedek arazisi geliyordu. Kabilesi bu icraatına karşı çıkınca, onları Medine'ye gidip saltanat yerine halifeliği getireceğini dile getirerek susturmuştur. İdareye muhalif olan guruplara müsamaha gösterdi. Dini değerleri istismar etmedi Mali alanda birçok reformlarda bulundu. Nasslara dayanmayan bütün vergileri kaldırdı. Özellikle ikinci sınıf vatandaş kabul edilen Mevaliyi her yönü ile Arap asıllı Müslümanlarla eşit kabul etti. Fetihler neticesinde kazanılan toprakların, bütün Müslümanların malı olduğu gerekçesiyle satışını yasakladı. Ticareti canlandırmak için tedbirler aldı. Tarımı iyileştirmek için sulama kanalları yaptırdı. Ekonomik anlamda devletin kalkınması sağlandı. Ülkede zekât verilecek muhtaç olan insanların sayısında ciddi boyutlarda azalma baş gösterdi. Geri kalan zekât paraları ile camiler ve sarnıçlar yaptırdı.²²

Ömer bin Abdülaziz'in halifeliği iki yıl beş ay gibi kısa bir süre ile sınırlı olmasına rağmen İslam toplumunda büyük bir kalkınma ve iç barış sağlanmıştır.

20 İsmail Yiğit, DİA, c. 34, s. 53.

21 Nahl, 16/90.

22 İsmail Yiğit, DİA, s. 54.

Ömer b. Abdülaziz, kırk yaşında (H.101) de Humusa bağlı Deyru Semada verem sebebi ile hastalandı. Hastalığı yirmi gün sürdü. Bu hastalığın sonunda vefat etti. Diğer bir rivayete göre ise kölesi tarafından zehirlendiği yönündedir. Ömer'in vefatından sonra tahta Yezit bin Abdülmelik geçti.²³

Ömer, zamanın güvenilir bir hadisçisi, ender bir fakihi ve dirayetli bir kelimcisiydi. Abdülkadir el Bağdadi tabiden olan Ömer bin Abdülaziz'in ehl-i sünnet ekolünün görüşlerini, kaderiye ekolüne karşı savunan ilk kişi olduğunu söyler.²⁴

2.Ömer bin Abdülaziz'in Kader Risalesi ve Kelami Görüşleri

Tercüme ettiğimiz Ömer bin Abdülaziz'in bu risalesi, başta kader meselesi olmak üzere temelde itikat ve kelam ilmi ile ilgili görüşlerini içeren en önemli ve günümüze kadar gelen en meşhur eseridir. Bu eser İslam dünyasında kader konusunda kaleme alınmış en eski ve en orijinal özelliğe sahip üç eserden biridir. Aynı zamanda bu üç eser kelam ilminin de ilk metinlerinden kabul edilir. Sözü edilen her üç eserde, Emevi devletinin cebri anlayışı ile ona reaksiyon olarak ortaya çıkan insanın irade hürriyetini savunan kadericeler arasındaki tartışmalar neticesinde yazılan eserlerdir. Bugün bu üç eserinde farklı nüshaları elimizde mevcuttur. Bunların ilki Hasan bin Muhammed el-Hanefiye (V.73) ait kader risalesidir. Diğerisi ise Hasan el-Basri'nın, (V.110) Emevi halifesi Abdülmelik bin Mervan'ın ricası üzerine yazdığı kader risalesidir. Üçüncü eser ise makalemize kaynaklık eden metnini ve tercümesini sunduğumuz Emevi halifesi Ömer bin Abdülaziz'in, (V.101) kimliği belirsiz kişilere cevap olarak yazdığı kaderle ilgili risaledir²⁵.

Her ne kadar Ömer bin Abdülaziz kime mektup yazdığını söylemez ise de Ğaylan ed-Dımeşki'nın Ömer bin Abdülaziz'e mektup gönderdiği bilinmektedir. Ahmet bin Yahya bin el-Murteza, Ğaylan ed-Dımeşki'nın Ömer bin Abdülaziz'e kader konusu ile ilgili mektup gönderdiğini söylemektedir. Ğaylan ed-Dımeşki kaderi inkâr fikrini Hasan bin Muhammed el-Hanefi den aldığı, onunda babası Muhammed bin el-Hanefi den aldığı söylenir. Hasan bayramlarda Ğaylanı gördüğünde Bu Allahın Şam ehline karşı hüccetidir, derdi. Ğayla'nın, Ömer bin Abdülaziz'i ikna etmek amacıyla bir mektup yazdığı, Mektubunda Âlimlerin korkularından konuşamadıklarını, ümmetin

23 İbni Kesir, c. 9. ss. 342-349.

24 Abdülkadir el-Bağdadi, *el Fark, beynel Firak*, çev.: Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara 1990, s. 289.

25 Abdülkadir, s. 289.

imamla kurtulma veya imamla helak olma ihtimalinin olduğunu söylemiştir. Önünde iki yol olduğunu bunlardan birinin “onları bizim emrimizle doğru yolu gösteren imamlar yaptık.”²⁶ Bunların hidayet imamları olduğunu diğeri ise, “Biz onları ateşe çağırın imamlar kıldık.”²⁷ Şeklinde kurandan deliller getirmiştir. Ğaylan mektubunda ey Ömer sen hiç ateşe çağırın bir davetçi bulamazsın. Çünkü kimse ona tabi olmaz. Ateşe davet etmek Allaha isyan etmeye davet etmektir. Sen hiç hidayete çağırıp da sonra ondan saptırın reşit birini gördün mü? Veya sen hiç gücünün yetmediği ile mükellef tutan bir merhametli gördün mü? Ya da sen hiç zulme teşvik eden adil birini gördün mü? Şeklide açıklamalarda bulunduğunu, fakat Ömer’in ikna olmamasına rağmen Ğaylana, Devlet hazinsinde görev verdiği ve iyi muamele ettiği bilinmektedir.²⁸

Biz Ömer bin Abdülaziz’e ait olan kaderle ilgili Risaleyi, Josef Van Ess e ait olan “Bidayatu ilmi’l Kelam fi’l- İslam” adlı eserinden alıp tercüme ettik. Josef Van Ess ise risaleyi, Ebu Naim el Esfehani’nın “Hilye tul Evliya” adlı eserinden alıp ilmi bir şekilde tahkik ederek yayımlamıştır. Bizim tercüme ettiğimiz metin Josef Van Essin tahkik ettiği nüshadır. Ömer bin Abdülaziz’in bu eseri, kimliği belirsiz kaderi inkâr eden bazı kadercilere cevap olarak yazdığı anlaşılmaktadır.²⁹

Ömer bin Abdülaziz’in kaderi inkâr edenlere cevap olarak yazdığı bu risale, kırk dört maddeden oluşmaktadır. Bu risaleden, kaderi inkâr edenlerin görüşlerini açıklamak ve savunmak amacı ile Ömer bin Abdülaziz’e mektuplar gönderdikleri anlaşılmaktadır. Söz konusu bu risalenin yazılma gerekçesinin de bu mektuplar olduğu düşünülmektedir. Yine bu risalede ehlişünnet tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Risaledeki ifadeler çok keskin ve kendi düşüncelerinin mutlak doğru muhaliflerinin düşüncelerinin ise, kesin olarak yanlış olduğu iddia edilmektedir. Bu muhalif düşünceleri keskin bir dil ile reddetmektedir. Fakat Ömer bin Abdülaziz bu tartışmaların merkezinde yer almış olmasına rağmen kadercilerle tartışmış onları ikna etmek için çaba sarf etmiş, kader risalesini bu amaçla kaleme almıştır. Cebir kader anlayışını savunmuş fakat bunu siyasi olarak diğeri Emevi halifeleri gibi istismar etmemiştir.³⁰

26 Enbiya 21/ 73.

27 Kasas 28/43.

28 Ahmet el-Murtaza, *Tabakatu el-Mu’tezile*, Beyrut, Lübnan, H.1380, ss. 25-26.

29 Josef Van Ess, *Bidayetul İlmul Kelam fil İslam*, Beyrut,1977, s. 56.

30 Abdulhamit Sinanoğlu, *İslam’ın İlk Siyasallaştırma Sürecinde Kader İnancı*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 2, ss. 259-260.

Ömer bin Abdülaziz kader ile ilgili risalesinde, özetle her şeyin ezelde nasıl meydana geleceğinin Allahın ilminde belli olduğunu, bu ilmin kişilere ulaşmadan değişebileceğini, ancak Allahın istediğini hidayete, istediğinde delaletle düşürdüğünü ifade etmiştir. Aynı zamanda her şeyin Allah'ın takdiri ile meydana geldiğini, Allah'ın ilminin zorlayıcı olduğunu, bu konuda insan iradesinin hiçbir rolünün olmadığını, kişinin ölümü ile eceli geldiğinde, rızkının bittiğini, amel sebebi ile insanın dinden çıkmadığını, İnsanın iradesi ile dini seçebileceklerini savunanların cahil olduğunu ve dinden çıkmakta olduklarını iddia etmektedir. İnsan davranışlarından olumlu olanları Allaha, kötü olanları da insanın kendisine nispet etmektedir. Bu konular şu başlıklar altında toplanması mümkündür.

2.1. Hidayet

Ömer bin Abdülaziz risalesinde, hidayet konusunda sadece Allah'ın yetkili olduğunu bunun dışında herhangi bir gücün yetkili olmadığını savunarak bir insanın kendi iradesi ile hidayeti veya delaleti seçip elde edemeyeceğini belirterek Allah kimin delalette olacağını, kiminde hidayette olacağını önceden belirterek bildirmiştir. Bu görüşünü şu ayete dayandırıyor. Allah şöyle buyuruyor: "Âlemlerin rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz."³¹ İnsanın hidayete ve delalete olmayı istemesini Allahın iradesine bağlı olduğunu ve Allahın yetkisinde olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda hiç bir insanın iradesinin yetkili olmadığını beyan ederek Söz konusu ayeti şöyle yorumlamıştır.

"Allah'ın dilemesiyle onlar dilerler. Şayet Allah dilemezse, onlar iradeleriyle ne söz ne de amel olarak ona itaat edemezler. Çünkü Allah kendi yetkisinde olan hususlarda, insanları yetkilendirmedi. Allah elçilerine yasakladığı şeylerle insanları mükellef tutmadı. Peygamberler ısrarla bütün insanların hidayete ulaşmalarını istediler. Ne var ki Allah'ın hidayete erdirdiklerinin dışındakiler, hidayete eremediler. İblis de ısrarla bütün insanların delalette olmalarını istedi. Ancak Allah'ın ilminde delalette olanlar dışında hiç kimse delalete sapmadı."³²

Müellif bu düşüncesini risalesinin on üçüncü maddesinde daha net bir şekilde ifade ederek şöyle der.

31 Tekvir, 81/29.

32 Ömer bin Abdülaziz, *Kader Risalesi*, 7.mad.

“Siz de biliyorsunuz ki Allah elçisini gönderdiği zaman insanlar müşrik idi. Allah kimin hidayette olmasını istedi ise onu hidayete erdirdi. Allah’ın iradesi onların delalette olmalarına engel oldu. Allah kime de hidayet vermek istemedi ise onu da delalette bıraktı. Delalet, onun için hidayetinden daha evla oldu.”³³

Yine benzer ifadelerle bu konudaki görüşlerini benzer cümlelerle tekrar etmiştir.

“Birinin, önceden Allah’ın ilminde, delalette veya hidayette olmasını inkâr ettiniz. İddianızla Allah’ın ilmini koruyacağınızı iddia etiniz. Amelleri seçmede irade size aittir. Şayet iman etmeyi severseniz Cennet ehlinde olacağınızı zannettiniz. Sonra cehaletinizle, Resulullah (s.a.v)’ın hadisini, Ehlişünnetin, indirilen kitabı tasdik edici olarak getirdiğini, pis bir günaha benzer hale getirdiniz. Resulullah’ın hadisi hakkında, Hz. Ömer “Ey Allah’ın Peygamberi yeni karşılaşacağımız şeyler sebebi ile mi yoksa yapılması takdir edilen şey sebebi ile mi amel ediyoruz?” diye sorunca Peygamber: “Bilakis yapılması takdir edilen şeyler sebebiyle” buyurdu. Onu yalan söylemekle itham edip, Allah’ın ilmiyle olmasından nefret ettiniz. Şöyle dediniz: Şayet biz Allah’ın ilminden çıkmıyorsak o halde bu zorlamadır. Size göre zorlama ise zulümdür.”³⁴

Bu düşünceye Allah’ın “Dileyen iman etsin, dileyen de küfretsin”.³⁵ Kanıt getirerek karşı çıkanları da cehaletleri sebebi ile yanlış yorumladıklarını ifade etmektedir.

“Allah’ın sözünü cehaletiniz sebebi ile hidayetten veya delaletten kendilerine en sevimli geleni tercih edebileceklerini iddia ettiniz.”³⁶

“Siz şöyle iddia ediyorsunuz. Şayet Firavun isteseydi, Musa’ya dost ve yardımcı olurdu. Allah ise şöyle buyuruyor: “Onlara düşman ve kırıncı olsun diye.”³⁷ Siz şöyle dediniz; “Şayet Firavun isteseydi boğulmaktan imtina ederdi.” Allah ise şöyle buyuruyor: “Muhakkak onlar, boğulmuş bir ordudur.”

³⁸ Bu onun katındaki vahyin’de, önce zikredilmesiyle sabit oldu. Nitekim

33 Ömer bin Abdülaziz, 13.mad.

34 Ömer bin Abdülaziz, 30.mad.

35 Kehf 18/ 29.

36 Ömer bin Abdülaziz, 6.mad.

37 Kasas 28/8.

38 Duhan 44/24.

yaratılmadan önce geçmiş ilmiyle Âdem hakkında şöyle dedi: "Yeryüzünde bir halife yaratacağım."³⁹ Denendiği günahla yeryüzüne gönderildi. Nitekim Allah'ın geçmiş ilminde Şeytanın "kovulmuş ve alçaltılmış" olduğu vardı. Âdem'e secde etmekle denendi. Yüz çevirenlerden oldu. Âdem tövbe etti. Tövbesi kabul edildi. İblis ise lanete razı oldu, İsyan etti. Âdem ise kendisi için yaratılan yeryüzüne, tövbesi kabul edilmiş, merhamet edilmiş olarak indirildi. Buna karşın iblis ise, mühlet verilmiş, kovulmuş, yerilmiş ve gazaba uğramış olarak indirildi."⁴⁰

2.2.Allah'ın İlmî

Müellif Allah'ın ilminin, insanları günah işlemeye ve itaati terk etmeye zorlayabileceğini, kişinin davranış durumu, Allah'ın ilminde nasılsa öyle tecelli edeceğini savunarak insanların eylemlerini iradeleri ile yapamayacaklarını şöyle dile getirmiştir.

"Allah'ın ilmini geçersiz kıldınız. Siz, şayet insan itaat etmek istese, Allah'ın ilmi de durum böyle değilse de, insanın itaat edebileceğini söylediniz. Ve yine siz, Allah'ın ilminde terk edilmemiş olsa bile insan, ma'siyeti terk etmek istese, terk edebileceğini söylediniz. Sizlerin, istediğiniz olunca ilim; olmayınca da cehalet oluyor. Kendiniz, bir bilgi icat etmek istediğinde icat etmek istediğiniz bu bilgi Allah'ın ilminde değildir. Allah'ın ilmini, kendinizden alıkoydunuz. Abdullah b. Abbas bu durumu tevhidî bozma olarak kabul etti. Abdullah bin Abbas şöyle diyor : "Allah fazilet ve rahmetini ihmal ederek kısımlara bölmedi. Peygamberleri de geçmişteki ilmini iptal etmek için göndermedi." Sizler, bir durumda Allah'ın ilmini kabul ediyorsunuz diğer bir durumda da reddediyorsunuz. Vallahi Allah şöyle buyuruyor : "Allah onların önlerindeki de arkalarındaki de bilir. Allah dilemedikçe, hiçbir şey onun ilmini kuşatamaz".⁴¹ Yaratma Allah'ın ilmi ile oluyor. Ondaki başka onların sığınacakları bir yerleri yoktur. Allah'ın ilmi ile diğer şeyler arasını, ne örten bir örtü, ne de engel olan bir engel vardır. O Âlimdir. Hâkimdir."⁴²

Müellife göre, herhangi bir olay olmadan önce Allah'ın ilminde vardır. Ve nasıl meydana geleceği bellidir. Dolayısıyla Allah kişiyi yaratmadan önce hidayette mi yoksa delalette olduğunu bilir. Halis Kaderciler, ameller insan

39 Bakara 2/30.

40 Ömer bin Abdülaziz, 23.mad.

41 Bakara 2/155.

42 Ömer bin Abdülaziz, 9.mad.

tarafından işlendikten sonra Allah tarafından bilinir iddiasını, yani Allah'ın geçmişteki ilmini inkâr etmelerini, şiddetle reddederler. Mutezile mezhebi Allahın geçmişteki ilmini kabul eder bu yönüyle de halis kaderiyeden ayrılır.⁴³

“Kim herhangi bir konuda önceden Allah'ın bilgisinin olmadığını iddia ederse, Allah'ın mülkünü de ona ortak koşmuş olur. Yaratmada Allah'ın değil kendi iradesini gerçekleştirir. Allah şöyle buyuruyor: “Allah imanı size sevdirdi ve onu kalplerinizde süsledi”.⁴⁴ Onlar daha önce o imanı kerih görüyorlardı. “Küfrü, fıskı, isyanı ise, size kerih gösterdi”. Onlar daha önce küfrü, fasıklığı ve isyanı seviyorlardı. Yine Onlar daha önce kendileri bu şeylere karşı nefret etmeye kadir değillerdi. Önceden Hz. Peygambere, selam ve bağışlamanın onun ve ashabı için olduğunu haber verdik. Allah şöyle buyuruyor “Onlar kâfirlere karşı şiddetli kendi aralarında merhametlidirler.”⁴⁵ Allah şöyle buyurdu. “Allah geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın diye.”⁴⁶ Hz. Peygambere ikram olsun diye işlemeden önce onu bağışladı. Sonra onlar işlediklerini işlemeden önce onları bize haber verdi. Allah şöyle dedi: “Onların rükû ve secde ettiklerini, Allah'ın lütuf ve rızası için yalvardıklarını görürsün.”⁴⁷ Onlar yaratılmadan önce Allah tarafından onlara bir lütuf verildi. Ve onlar, iman etmeden önce Allah onlardan razı oldu.”⁴⁸

Ömer bin Abdülaziz Allah'ın ilminin değişip değişmediği konusunda şayet Allah bir işin olmasını istemez ise iradesi olmasını istediği şeye ulaşmadan değiştirdiğini ifade etmiştir.

“Âlimler, Allah'ın istemediği bir işte, iradesi istediğine ulaşmadan iradesini değiştirdiğini bildiler. Şayet Allah bir kavimin hidayet olmasını istedi ise, hiçbir kimse o kavmi delalete düşüremezdi. İblis bir kavmi delalete düşürmek istedi. Allah hidayete erdirdi. Allah Musa ve kardeşi için şöyle dedi: “Firavun'a gidiniz o azgınlaştı. Ona yumuşak söz söyleyiniz. Belki öğüt alır ve korkar.”⁴⁹ Allah geçmiş ilminde Musa'nın, Firavuna düşman ve kırıcı olacağını biliyordu. Allah şöyle buyurdu. “ Firavun, Haman ve ordularının korktuklarını gösterelim diye.”⁵⁰

43 İrfan, Abdulhamid, *İslamda ittikadi mezhepler ve Akaid Esasları*, çev.: Mustafa Saim Yeprem, Ankara, 2014, s. 283.

44 A'raf 7/49.

45 Ankebut 29/48.

46 Bakara 2/48.

47 Fetih 48/29.

48 Ömer bin Abdülaziz, 17.mad.

49 Taha 20/33-34.

50 Kasas 28/6; Ömer bin Abdülaziz, 22.mad.

Ömer bin Abdülaziz, kadericiler ve mutezile ekolu tarafında savunulan iyi amelleri yaratmak Allah'ın kaderi ve takdiri iledir. Allah'ın adaleti düşüncesinin doğal bir sonucu olarak kötü ameller ise onu işleyenin takdiri ile meydana geldiği şeklindeki düşünceyi de reddeder.⁵¹

“Sonra sizler cehaletinizle, İnsanları Allah'ın ilmini inkâr etmeye davet ederek, Hakk'a davetle, batıl teville, zafer kazandırdınız. Ve dediniz ki: “ İyi ameller Allah tandır, kötü amel ise nefsimizdendir.” İmamlarınız ki onlar Ehlisünnetten idiler şöyle dediler: “İyi ameller, geçmişteki bir kader ile Allah'tandır. Kötü ameller ise, geçmişteki bir ilim ile bizdendir.”⁵²

2.3.Ecel ve Rızık

Mutezile'nin öldürülen insan öldürülmeseydi yaşayacaktı. Yaşamayacak olsaydı katilin ona zulmedici olmaması gerekirdi. Bunun zıttını bildiğimizden dolayı onun muhakkak yaşayacağına bu delildir.⁵³ Rızık konusunda ise Mutezile haram olan şeyi rızık olarak kabul etmez. Şayet haram rızık olsaydı Allah bizi onu infak etmekten men etmezdi. Şeklindeki görüşleri, Ömer bin Abdülaziz reddeder.⁵⁴ Allah onu sizin için kitabında şöyle isimlendirdi. Hz. Yahya hakkında şöyle dedi :“Doğduğu gün de, öldüğü gün de ve tekrar diriltileceği gün de ona selam olsun.”⁵⁵ Yahya ölmemişti. Öldürülmüştü. Onun ölümü şehit edilerek öldürülenin veya kasten ya da yanlışlıkla veya hastalık sebebi ile ölenin veya ansızın ölenin durumu gibidir. Bütün bu ölümler, rızıklarının ve ecellerinin tamamlanması nedeni ile'dir. Ecellerinin peşinde varacağı yere ulaştılar.” Ve hiçbir kimse için Allah'ın izni olmadıkça ölmek yoktur.”⁵⁶ Bir insanın dünyada bir saatlik ömrü kalsa veya basacağı bir izi kalsa asla ölmez. Kişinin zerre kadar rızık varsa, rızıkına ulaşmadan ölmez. Allah'ın şu sözü, bu durumu tasdik ediyor: “De ki Ey Kâfirler yenileceksiniz ve Cehenneme atılacaksınız.”⁵⁷ Onlar Mekke'de yaşıyorlar iken, Allah onlar hakkındaki azabın dünyada iken öldürmek, ahrette ise cehennem olduğunu haber verdi.”⁵⁸

51 Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Konya, 2015, s. 57.

52 Ömer bin Abdülaziz, ag e, 33.mad.

53 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usüli'l-Hamse*, çev.: İlyas Çelebi, İstanbul, 2013, c. 2 s. 738.

54 Kadı Abdülcebbar, c. 2, s. 744.

55 Meryem 19/15.

56 Ali İmran 3/143.

57 Ali İmran 3/12.

58 Ömer bin Abdülaziz, 41.mad.

Son olarak Ömer bin Abdülaziz İslam'ın üç amel üzerine bina edildiğini söylüyor. Bu temellerin korunması gerektiğini belirterek, bu temellerin cihat, adalet ve günah sebebi ile Müslümanların tekfir edilmemesi olduğunu belirtmiştir. Görüşlerine muhalif olan kaderi inkâr edenlerin bu prensipleri bozduğunu iddia etmiştir.”⁵⁹

3.Ömer bin Abdülaziz'in Kader Risalesi'nin Tam Metni

رسالة عمر بن عبد العزيز

في الرد على القدرية⁽¹⁾

حدثنا أبو حامد بن جبهة ، ثنا محمد بن إسحاق السراج ، ثنا أبو الأشعث أحمد بن المقدم ، ثنا محمد بن بكر البرساني ، ثنا سليم بن نبيع القرشي ، عن خلف أبي الفضل القرشي ، عن كتاب عمر بن عبد العزيز :

1. إلى انفر الذين كتبوا إليّ بما لم يكن لهم بحق في ردّ كتاب الله ، وتكذيبهم بأقداره النافذة في علمه السابق الذي لا حدّ له إلا الله وليس لشيء مخرج منه ، وطعنهم في دين الله وسنة رسوله القائمة في أمته.

2. أمّا بعد ، فإنكم كتبتم إليّ بما كنتم تستترون فيه قبل اليوم في ردّ علم الله والخروج منه إلى ما كان رسول الله يتخوّفه على أمته من التكذيب بالقدر.

3. وقد علمتم أنّ أهل السنة كانوا يقولون : الاعتصام بالسنة نجاة ، وسينقص العلم نقصاً سريعاً ، وقول عمر بن الخطاب وهو يعظ الناس : « إنّه لا عدل لأحد عند الله بعد الهدى بضلالة ركبها حسبها هدى ، ولا في هدى

تركه

1. نقلها أبو نعيم الإصهاني في كتابه « حلية الأولياء » : ج 5 ص 346 . 353 في ترجمة عمر بن عبد العزيز. ونحن ننقلها عمّا نشره « المعهد الألماني للأبحاث الشرقية » تحت عنوان « بدايات علم الكلام » عام النشر 1977 م.

حسبه ضلالة. قد تبينت الأمور وثبتت الحجة وانقطع العذر « فمن رغب عن أنباء النبوة وما جاء به الكتاب نطعت من يديه أسباب الهدى ولم يجد له عصمة ينجوها من الردى.

4. وإتكم ذكرتم آتاه بلغكم آتي أقول: إن الله قد علم ما العباد عاملون وإلى ما هم صائرون ، فأنتم ذلك علي وقاتم: إنّه ليس يكون ذلك من الله في علم حتى يكون ذلك من الخلق عملاً.

5. فكيف ذاك كما قاتم؟! والله يقول: (إِذَا كَاثَبُوا الْعَذَابَ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ)⁽¹⁾ يعني العائدين في الكفر وقال: (وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ).⁽²⁾

6. فزعمتم بجهلكم في قول الله: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ)⁽³⁾ أنّ المشيئة في أي ذلك أحببتهم ، إليكم من ضلالة أو هدى.

7. والله يقول: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ)⁽⁴⁾ ، فبمشيئة الله لهم شاءوا ، لو لم يشأ لم ينالوا بمشيئتهم من طاعته شيئاً ، قولاً ولا عملاً ، لأنّ الله لم يملك العباد ما بيده ولم يفوض إليهم ما يمنعه من رساله. فقد حرصت الرسل على هدى الناس جميعاً ، فما اهتدى منهم إلاّ من هداه الله؛ ولقد حرص إبليس على ضلالهم جميعاً ، فما ضلّ منهم إلاّ من كان في علم الله ضالاً.

8. وزعمتم بجهلكم أنّ علم الله ليس بالذي يضطر العباد إلى ما عملوا من معصيته ولا بالذي يصدّهم عمّا تركوا من طاعته ، ولكنّه بزعمكم كما علم أنّهم سيعملون بمعصيته ، كذلك علم أنّهم سيستطيعون تركها.

9. فجعلتم علم الله لغواً ، تقولون: لو شاء العبد لعمل بطاعة الله وإن كان في علم الله أنّه غير عامل بها ، ولو شاء ترك معصيته وإن كان في علم

1. سورة الدخان: الآية 15.

2. سورة الأنعام: الآية 28.

3. سورة الكهف: الآية 29.

4. سورة التكوين: الآية 29.

اللّٰه أنّه غير تارك لها ، فأنتم إذا شئتم أصبتموه وكان علماً ، وإذا شئتم رددتموه وكان جهلاً ، وإن شئتم أحدثتم من أنفسكم علماً ليس في علم اللّٰه ، وقطعتم به علم اللّٰه عنكم ، وهذا ما كان ابن عباس يعدّه للتوحيد نقضاً ، وكان يقول : « إنّ اللّٰه لم يجعل فضله ورحمته هماً بغير قسم ولا احتظار ، ولم يبعث رسله بإبطال ما كان في سابق علمه » فأنتم تقرّون بالعلم في أمر وتنقضونه في آخر ، واللّٰه يقول : (... يَعْلَمُ مَا يَنْ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلَقَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ...)⁽¹⁾ فالخلق صائرون إلى علم اللّٰه ونازلون عليه وليس بينه شيء هو كائن حجاب يحجبه عنه ولا يحول دونه ، إنّّه علیم حكيم.

10 . وقائم : لو شاء لم يعذب بعمل.

11 . يغير ما أخبر اللّٰه في كتابه عن قوم (وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ)⁽²⁾ وأنه سيمتّعهم قليلاً (ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنْهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ)⁽³⁾ ، فأخبر أنّهم عاملون قبل أن يعملوا وأخبر أنّهم معدّون قبل أن يخلقوا.

12 . وتقولون أنّتم إنهم لو شاءوا خرجوا من علم اللّٰه في عذابهم إلى ما لم يعلم من رحمته لهم.

13 . ومن زعم ذلك فقد عادى كتاب اللّٰه بالرد. ولقد سعى اللّٰه رجالاً من الرسل بأسمائهم وأعمالهم في سابق علمه ، فما استطاع أبواؤهم لتلك الأسماء تغييراً ، وما استطاع إبليس بما سبق لهم في علمه من الفضل تبديلاً ، فقال : (وَادْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ * إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ)⁽⁴⁾ فاللّٰه أعزّ في قدرته وأمنع من أن يملك أحداً إبطال علمه في شيء من ذلك ، فهو المستمي لهم بوحيه الذي (لَا يَأْتِيهِ

1 . سورة البقرة : الآية 255.

2 . سورة المؤمنون : الآية 63.

3 . سورة هود : الآية 48.

4 . سورة ص : الآية 45 . 46.

الباطل مِنْ تَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ)⁽¹⁾ أو أن يشرك في خاقه أحداً ، أو أن يدخل في رحمته من قد أخرجه منها ، أو أن يخرج منها من قد أدخله فيها. ولقد أعظم باللّٰه الجهل من زعم أنّ العلم كان بعد الخلق ، بل لم يزل اللّٰه وحده بكلّ شيء عليمًا وعلى كلّ شيء شهيداً قبل أن يخلق شيئاً ، وبعد ما خلق لم ينقص علمه في بدئهم ولم يزد بعد أعمالهم ، ولا تغير بالجوائح التي قطع بها دابر ظلمهم ، ولم يملك إبليس هدى نفسه ولا ضلالة غيره. وقد أردتم بقذف مقاتلكم إبطال علم اللّٰه في خلقه وإهمال عبادته ، وكتاب اللّٰه قائم بنقض بدعتكم وإفراط قذفكم. ولقد علمتم أنّ اللّٰه بعث رسوله والناس يومئذ أهل الشرك ، فمن أراد اللّٰه له الهدى لم تحل ضلّالته التي كان فيها دون إرادة اللّٰه له ، ومن لم يرد اللّٰه له الهدى تركه في الكفر ضالاً فكانت ضلّالته أولى به من هداه.

14 . فرعتم أنّ اللّٰه أثبت في قلوبكم الطاعة والمعصية ، فعملتم بقدرتكم بطاعته وتركتم بقدرتكم معصيته ، وإنّ اللّٰه خلّو من أن يكون يختص أحداً برحمته أو يحجز أحداً عن معصيته.

15 . وزعمتم أنّ الشيء الذي يقدر إتمامه هو عندكم اليسر والرخاء والنعمة وأخرجتم منه الأعمال.

16 . وأنكرتم أن يكون سبق لأحد من اللّٰه ضلالة أو هدى أو أنكم الذين هديتم أنفسكم من دون اللّٰه ، وأنكم الذين حجرتموها عن المعصية بغير قوة من اللّٰه ولا إذن منه.

17 . فمن زعم ذلك فقد غلا في القول ، لأنّه لو كان شيء لم يسبق في علم اللّٰه وقدره لكان اللّٰه في ملكه شريك ينفذ مشيئته في الخلق من دون اللّٰه واللّٰه يقول : (حَبَّٰبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ وَزَيْنُهُ فِي قُلُوبِكُمْ)⁽²⁾ وهم له قبل ذلك كارهون (وَكَرَّةٌ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ)⁽³⁾ وهم له قبل ذلك محبون وما كانوا على شيء من ذلك لأنفسهم بقادرين. ثم أخبرنا بما سبق لمحمد 6

1 . سورة فصلت : الآية 42.

(2و3) سورة الحجرات : الآية 7.

من الصلاة عليه والمغفرة له ولأصحابه فقال : (أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ)⁽¹⁾ وقال : (إِيغْفِرْ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ)⁽²⁾ ، فكريماً غفرها الله له قبل أن يعملها ثم أخبرنا بما هم عاملون قبل أن يعملوا وقال : (تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا)⁽³⁾ . فضلاً سبق لهم من الله قبل أن يخلقوا ورضواناً عنهم قبل أن يؤمنوا.

18 . وثقولون أنتم إنهم قد كانوا ملكوا ردّ ما أخبر الله عنهم أنهم عاملون وإنّ إليهم أن يقيموا على كفرهم مع قوله ، فيكون الذي أرادوا لأنفسهم من الكفر مفعولاً ولا يكون لوجي الله فيما اختار تصديقاً.

19 . بل (فَاللَّهُ الْبَاقِيَةُ الْبَالِغَةُ)⁽⁴⁾ و (هي) في قوله : هـ (لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)⁽⁵⁾ ، فسبق لهم العفو من الله فيما أخذوا قبل أن يؤذن لهم .

20 . وقائم : لو شاء ووا خرجوا من عالم الله في عفوهم إلى ما لم يعلم من تركهم لما أخذوا.

21 . فمن زعم ذلك فقد غلا وكذب ، ولقد ذكر بشراً كثيراً هم يومئذ في أصحاب الرجال وأرحام النساء فقال : (وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لِمَا يُلْحَقُوا بِهِمْ)⁽⁶⁾ ، (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ)⁽⁷⁾ ، فسبقت لهم الرحمة من الله قبل أن يخلقوا والدعاء لهم بالمغفرة ممّن لم يسبقهم بالإيمان من قبل أن يدعوا.

1 . سورة الفتح : الآية 29 .

2 . سورة الفتح : الآية 2 .

3 . سورة الفتح : الآية 29 .

4 . سورة الأنعام : الآية 149 .

5 . سورة الأنفال : الآية 68 .

6 . سورة الجمعة : الآية 3 .

7 . سورة الحشر : الآية 10 .

22. ولقد علم العالمون بالله أن الله لا يشاء أمراً فيحول مشيئته غيره دون بلاغ ما شاء ، ولقد شاء لقوم الهدى فلم يضلهم أحد وشاء إبليس لقوم الضلالة فاهتدوا. فقال لموسى وأخيه : (اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * قُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى)⁽¹⁾ ، وموسى في سابق علمه أنه يكون لفرعون عدواً وحزناً فقال : (وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ)⁽²⁾.

23. فتقولون أنتم : لو شاء فرعون كان لموسى ولياً وناصرأ ، والله يقول : (لَيَكُونُ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا)⁽³⁾ . وقاتم : لو شاء فرعون لامتنع من الغرق والله يقول : (إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ)⁽⁴⁾ . فثبت ذلك عنده في وحيه في ذكر الأولين ، كما قال في سابق علمه لآدم قبل أن يخلقه : (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)⁽⁵⁾ فصار إلى ذلك بالمعصية التي ابتلي بها ، وكما كان إبليس في سابق علمه أنه سيكون (مَذْمُومًا مَّذْحُورًا)⁽⁶⁾ و صار إلى ذلك بما ابتلي به من السجود لآدم فأبى ، فتلقى آدم بالتوبة فرحم وتلقى إبليس باللعنة فعوى ، ثم أهبط آدم إلى ما خاق له من الأرض مرحوماً متوباً عليه ، وأهبط إبليس بنظرته مدحوراً مسخوطاً عليه.

24. وقاتم أنتم : إن إبليس وأولياءه من الجن قد كانوا ملكوا ربّ عالم الله والخروج من قسمه الذي أقسم به إذ قال : (فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ * لَأْمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ)⁽⁷⁾ حتى لا ينفذ له عام إلا بعد مشيئتهم.

1 . سورة طه : الآية 43 . 44.

2 . سورة القصص : الآية 6.

3 . سورة القصص : الآية 8.

4 . سورة الدخان : الآية 24.

5 . سورة البقرة : الآية 30.

6 . سورة الإسراء : الآية 18.

7 . سورة ص : الآية 84 . 85.

25. فماذا تريدون بهلكة أنفسكم في ربِّ علم الله؟ فإنَّ الله جأوعلا لم يشهدكم خالق أنفسكم ، وكيف يحيط جهلكم بعلمه؟ وعلم الله ليس بمقصور عن شيء هو كائن ، ولا يسبق علمه في شيء فيقدر أحد على رده. ولو كنتم تنتقلون في كلِّ ساعة من شيء إلى شيء هو كائن ، لكانت مواقعكم عنده. ولقد علمت الملائكة قبل خالق آدم ما هو كائن من العباد في الأرض (من الفساد) وسفك الدماء فيها ، وما كان لهم في الغيب من علم ، فكان في علم الله الفساد وسفك الدماء ، وما قالوه تخرصاً إلا بتعليم العليم الحكيم لهم فظن ذلك منهم ، وأنطقهم به.

26. فأنكرتم أن الله أزاغ قوماً قبل أن يزيغوا وأضلَّ قوماً قبل أن يضلُّوا.

27. وهذا ممَّا لا يشك فيه المؤمنون بالله : إنَّ الله قد عرف قبل أن يخلق العباد مؤمنهم من كافرهم وبرهم من فاجرهم. وكيف يستطيع عبد هو عند الله مؤمن أن يكون كافراً أو هو عند الله كافر أن يكون مؤمناً؟ والله يقول : (أَوْ هُنَّ كَانَتْ مَوْتًا فَأَخْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَا نُنَّ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا)⁽¹⁾. فهو في الضلالة ليس بخارج منها أبداً إلا بإذن الله.

28. ثمَّ آخرون « اتَّخَذُوا » من بعد الهدى (عَجَالاً جَسَداً)⁽²⁾ فضلُّوا به ، فعفا عنهم لعلمهم يشكرون ، فصاروا (من قوم موسى أمةً يهدون بالحقِّ وبه يهديون)⁽³⁾ وصاروا إلى ما سبق لهم. ثمَّ ضلَّتْ ثمود بعد الهدى فلم يعب عنهم ولم يرحموا ، فصاروا في عامه إلى (صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ)⁽⁴⁾ ، فنفذوا إلى ما سبق لهم ، لأنَّ صالحاً رسولهم وأنَّ الناقة (فِتْنَةً لَهُمْ)⁽⁵⁾ وأتته مميتهم كقاراً ، فعقروها.

1. سورة الأنعام : الآية 122.

2. سورة الأعراف : الآية 148.

3. سورة الأعراف : الآية 159.

4. سورة يس : الآية 29.

5. سورة القمر : الآية 27.

29. وكان إبليس فيما كانت فيه الملائكة من التسبيح والعبادة قابلي فعصى فلم يرحم ، وابتلي آدم فعصى فرحم. وهم آدم بالخطيئة فتهي ، وهم يوسف بالخطيئة فعصم ، فأين كانت الاستطاعة عند ذلك؟ هل كانت تغني شيئاً فيما كان من ذلك حتى لا يكون ، أو تغني فيما لم يكن حتى يكون ، فنعرف لكم بذلك حجّة؟ بل الله أعزّمًا تصفون وأقدر.

30. وأنكرتم أن يكون سبق لأحد من الله ضلالة أو هدى ، وإنّما علمه بزعمكم حافظ وإنّ المشيئة في الأعمال إليكم ، إن شئتم أحببتم الإيمان فكنتم من أهل الجنة. ثم جعلتم بجهلكم حديث رسول الله 6 الذي جاء به أهل السنّة . وهو مصدق للكتاب المنزل . أنّه من ذنب مُضاه ذنباً خبيثاً ، في قول النبي 6 حين سأله عمر: « رأيت ما نعمل أشياء قد فرغ منه أم شيء تأتلفه؟ فقال (ع) : « بل شيء قد فرغ منه ». فطعنتم بالتكذيب له ونفرتم (?) من الله في علمه إذ قلت: إن كذا لا نستطيع الخروج منه فهو الجبر. والجبر عندكم الحيف.

31. فسّميتم نفاذ علم الله في الخلق حيفاً.

32. وقد جاء الخبر أنّ الله خلق آدم فنثر ذرّيته في يده فكتب أهل الجنّة وما هم عاملون ، وكتب أهل النار وما هم عاملون. وقال سهل بن حنيف يوم صفين : أيها الناس ، اهتموا رأيكم على دينكم ، فوالذي نفسي بيده ، لقد رأيتنا يوم أبي جندل ولو نستطيع رد أمر رسول الله 6 لرددناه. والله ما وضعنا سيوفنا على عواتقنا إلا لأسهات بنا على أمر نعرفه قبل أمركم هذا.

33. ثم أنتم بجهلكم قد أظهرتم دعوة حقّ على تأويل باطل تدعون الناس إلى ردّ علم الله فقاتم : الحسنّة من الله والسيئة من أنفسنا؛ وقال أنتمكم وهم أهل السنّة : الحسنّة من الله في قدر سبق ، والسيئة من أنفسنا في علم قد سبق.

34. فقاتم : لا يكون ذلك حتى يكون بدؤها من أنفسنا كما بدء السيئة من أنفسنا.

35. وهذا رد الكتاب منكم ونقض الدين ، وقد قال ابن عباس رضي الله عنه حين نجم القول في القدر: هذا أول شرك هذه الأئمة ، والله ، ما ينتهي بهم سوء رأيهم حتى يخرجوا الله من أن يكون قدر خيراً كما أخرجوه من أن يكون قدر شراً.

36. أنتم تزعمون بجهلكم أنّ من كان في عالم الله ضالاً فاهتدى ، فهو بما ملك ذلك حتى كان في هداه ما لم يكن الله علمه فيه ، وأنّ من شرح صدره للإسلام فهو ممّا فوض إليه قيل أن يشرحه الله له ، وأنه إن كان مؤمناً فكفر فهو ممّا شاء لنفسه وملك من ذلك لها وكانت مشيئته في كفره أنفذ من مشيئة الله في إيمانه.

37. بل أشهد أنه من عمل حسنة فيغير معونة كانت من نفسه علمها ، وأنّ من عمل سيئة فيغير حجة كانت له فيها وأنّ الفضل بيد الله يؤتية من يشاء وأنّ الله لو أراد أن يهدي الناس جميعاً لنفذ أمره فيمن ضلّ حتى يكون مهتدياً.

38. فقلتم: بمشيئته شاء لكم تفويض الحسنات إليكم وتفويض السيئة ، ألقى عنكم سابق علمه في أعمالكم وجعل مشيئته تبعاً لمشيئتكم.

39. ويحكم ، فوالله ، ما أمضى لبيبي إسرائيل مشيئتهم حين أبوا أن يأخذوا ما آتاهم بقوة حتى نتق (الجليل فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظِلَّةٌ)⁽¹⁾ . فهل رأيتموه أمضى مشيئة لمن كان قبلكم في ضلالته حين أراد هداه حتى صار إلى أن أدخله بالسيف في الإسلام كرهاً بموقع علمه بذلك فيه؟ أم هل أمضى لقوم يونس مشيئتهم حين أبوا أن يؤمنوا حتى أظلم العذاب ف آمنوا وقيل منهم ، ورد على غيرهم الإيمان فلم يقبل منهم. وقال : (فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ)⁽²⁾ أي علم الله الذي قد خلا في خاقه (وَخَسِرَ هُنَالِكَ

1 . سورة الأعراف : الآية 171.

2 . سورة غافر : الآية 84 . 85.

الكافرون) ⁽¹⁾ وذلك كان موقعهم عنده أن هلكوا بغير قبول منهم ، بل الهدى والضلالة والكفر والإيمان والخير والشربيد الله يهدي من يشاء ويذر من يشاء (في طغيانهم يعمهون) ⁽²⁾ . كذلك قال إبراهيم (ع) : (رَبِّ ... وَاجْنُبْنِي وَتَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ) ⁽³⁾ ، قال : (رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمَنْ ذُرِّيَّتْنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ) ⁽⁴⁾ ، أي إن الإيمان والإسلام بيدك وإن عبادة من عبد الأصنام بيدك ، فأنتكرتم ذلك وجعلتموه ملكاً بأيديكم دون مشيئة الله عزوجل .

40. وقاتم في القتل إنه بغير أجل.

41. وقد سمّاه الله لكم في كتابه فقال ليحيى : (وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا) ⁽⁵⁾ فلم يمت يحيى إلا بالقتل ، وهو موت كما مات من قتل شهيداً أو قتل خطأ كما مات بمرض أو بفتنة ، كل ذلك موت بأجل استوفاه ورزق استكماله وأثر بلاغه ومضجع يرز إليه ، (وما كان لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا) ⁽⁶⁾ ولا تموت نفس ولها في الدنيا عمر ساعة إلا بلغته ولا موضع قدم إلا وطنته ولا مثقال حبة من رزق إلا استكملته ولا مضجع حيث كان إلا برزت إليه ، يصدق ذلك قول الله عزوجل (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتْغَلِبُونَ وَتَحْشُرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ) ⁽⁷⁾ ، فأخبر الله بعناهم بالقتل في الدنيا وفي الآخرة بالنار وهم أحياء بمكة .

42. وثقولون أنتم : إتهم قد كانوا ملكوا رد عام الله في العنايين الذين أخبر الله ورسوله أنهم نازلان بهم .

1 . سورة غافر : الآية 85 .

2 . سورة الأعراف : الآية 186 .

3 . سورة إبراهيم : الآية 35 .

4 . سورة البقرة : الآية 128 .

5 . سورة مريم : الآية 15 .

6 . سورة آل عمران : الآية 145 .

7 . سورة آل عمران : الآية 12 .

43. فقال : (ثَانِي عَطْفِهِ لِطُغْيَانِ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ) ⁽¹⁾ يعني القتل يوم بدر (وَنُذِيئَةُ يَوْمِ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ) ⁽²⁾ فانظروا إلى ما أرادكم فيه رأيكم كتاباً سبق في علمه بشقائكم إن لم يرحمكم.

44. ثم قول رسول الله 6 : « بني الإسلام على ثلاثة أعمال : الجهاد ما من يوم بعث الله رسوله إلى يوم تقوم فيه عصاية من المؤمنين يقاتلون الدجال لا ينقض ذلك جور جائر ولا عدل عادل ، والثانية : أهل التوحيد لا تكفروهم بذنب ولا تشهدوا علمهم بشرك ولا تخرجوهم من الإسلام بعمل ، والثالثة : المقادير كلها خيرها وشرها من قدر الله . فنقضتم من الإسلام جهاده ، وجردتم شهادتكم على أمتكم بالكفر ويرثتم منهم ببدعتكم ، وكذبتم بالمقادير كلها والأجال والأعمال والأزاق ، فما بقيت في أيديكم خصلة بني الإسلام علمها إلا تنقضتموها وخرجتم منها.

1 . سورة الحج : الآية 9.

2 . سورة الحج : الآية 9.

4.Ömer bin Abdülaziz'in Kader Risalesi'nin Tercümesi

Ebu Hamid b. Ceble, o da Muhammed bin İshak es-Serrac, o da Ebul el-Eş'as Ahmed bin Mikdam, o da Muhammed b.Bekr el-Bursani, o da Selim b.Nüfey'ii el-Kureyşî'den, o da Halef Ebi el-Fazl el-Kureyşide Ömer b. Abdulaziz'in kitabından bize anlattı.

1-Haksız yere Allah'ın kitabını ve onun geçmiş amellerdeki kaderlerini inkâr ve yalanladıklarını bana yazan bir guruba cevabımdır. Önceki amelleri, Allah'ın dışında belirleyecek kimse yoktur. Ve yine Allah'ın ilminin dışına çıkacak hiçbir şey yoktur. Allah'ın dini ve ümmetin uyguladığı Resulullah'ın sünneti hakkındaki saplantılarını bana yazdılar.

2-Daha sonra, sizler kısa bir süre önceye dek kader konusunda Allah'ın ilmini inkâr ve onun ilminin dışına çıkma konusundaki görüşlerinizi gizlediğinizi, Rasulullah'ın (s.a.v) kaderi yalanlama konusunda ümmeti hakkında korktuğunu bana yazdınız.

3-Ehli-i sünnetin şöyle dediğini biliyorsunuz: "Sünnete sarılmak kurtuluşur. İlim hızlıca azalacaktır". Ve yine Ömer bin Hattap'ın insanlara öğüt vererek şöyle dediğini de biliyorsunuz. : "Hiçbir kimsenin Allah katında delil olduktan sonra, hidayette olmadığı halde, hidayette olduğunu zannetmesi ve delalette kalması konusunda özrü yoktur". Durumlar (Allah'ın hükümleri) açıklandı. Ve delil sabit oldu. Böylece özür ortadan kalktı. Kim ki Nübüvvetin haberlerini ve kitabın getirdiklerinden yüz çevirirse hidayet yollarını elleriyle kesmiştir. Kendisini tehlikelerden kuruyacak bir korunma bulamaz.

4-Sizler, benim Allah'ın kurallarının, amellerini ve yapacaklarını bildiği hakkındaki sözümün size ulaştığını söylediniz. Benim bu sözlerimi inkâr ettiniz. İnsanlar amel işleyinceye kadar Allah'ın insanların amelleri konusunda bilgisi olmaz, dediniz.

5-Bu söylediğiniz nasıl oluyor? Allah şöyle buyurmuştur:"Biz azabı biraz kaldırıncaya, siz dönüyorsunuz".⁶⁰Yani küfre dönüyorsunuz. Allah dedi ki:"Şayet dünyaya döndürülürlerse yine de nehye edildikleri şeyleri yaparlar onlar yalancılardır."⁶¹

60 Yasin 36/15.

61 En'am 6/28.

6-Allah'ın "Dileyen iman etsin, dileyen de küfretsin."⁶² Sözünü cehaletiniz sebebi ile hidayetten veya delaletten kendilerine en sevimli geleni tercih edebileceklerini iddia ettiniz.

7-Allah şöyle diyor : "Âlemlerin rabbi olan Allah, dilemedikçe siz dileyemezsiniz."⁶³ Allah'ın dilemesiyle onlar dilerler. Şayet Allah dilemezse, onlar iradeleriyle ne söz ne de amel olarak ona itaat edemezler. Çünkü Allah kendi yetkisinde olan hususlarda, insanları yetkilendirmedi. Allah elçilerine yasakladığı şeylerle insanları mükellef tutmadı. Peygamberler ısrarla bütün insanların hidayette ulaşmalarını istediler. Ne var ki Allah'ın hidayete erdirdiklerinin dışındakiler hidayete eremediler. İblis de ısrarla bütün insanların Delalette olmalarını istedi. Ancak Allah'ın ilminde delalette olanlar dışında hiç kimse delalete düşmedi.

8-Cehaletinizle Allah'ın ilmi, insanları günah işlemeye ve itaati terk etmeye zorlayamayacağını iddia ettiniz. İddianıza göre Allah, insanların isyan edebileceklerini bildiği gibi, isyanı terk edebileceklerini de bildi.

9-Allah'ın ilmini geçersiz kıldınız. Siz, şayet insan itaat etmek istese, Allah'ın ilmi de durum böyle değilse de, insanın itaat edebileceği söylediniz. Ve yine siz, Allah'ın ilminde terk edilmemiş olsa bile insan m'asiyeti terk etmek istese, terk edebileceğini söylediniz. Sizler, istediğiniz olunca ilim, olmayınca da cehalet oluyor. Kendiniz, bir bilgi icat etmek istediğinizde icat etmek istediğiniz bu bilgi Allah'ın ilminde değildir. Allah'ın ilmini, kendinizden alıkoydunuz. Abdullah b. Abbas bu durumu tevhide bozma olarak kabul etti. Abdullah b. Abbas şöyle diyor : "Allah fazilet ve rahmetini ihmal ederek kısımlara bölmedi. Peygamberleri de geçmişteki ilmini iptal etmek için göndermedi." Sizler, bir durumda Allah'ın ilmini kabul ediyorsunuz. Diğer bir durumda da reddediyorsunuz. Vallahi Allah şöyle buyuruyor : "Allah onların önlerindeki de arkalarındaki de bilir. Allah dilemedikçe, hiçbir şey onun ilmini kuşatamaz." ⁶⁴ Yaratma Allah'ın ilmi ile oluyor. Ondaki başka onların sığınacakları bir yerleri yoktur. Allah'ın ilmi ile diğer şeyler arasını, ne örten bir örtü, ne de engel olan bir engel vardır. O Âlimdir. Hâkimdir.

10- Dediniz ki; Şayet Allah dileseydi, amel sebebi ile azap etmezdi.

62 Kehf 18/29.

63 Tekvir 81/29.

64 Bakara 2/155.

11- Allah kitabında haber vermediği bir kavim hakkında ise şöyle buyurdu :“Üstelik onların bunun dışında yaptıkları da vardır. Onlar bunun için çalışmaktadırlar.”⁶⁵ “Onlar biraz faydalanacak sonra bizden onlara elem verici bir azab dokunacaktır.”⁶⁶ Allah, onların yapmadan önce yapacaklarını ve yaratılmadan önce azaba düşeceklerini haber verdi.

12- Sizler diyorsunuz ki: Şayet onlar, azapları konusunda, Allah'ın bilgisinden çıkmak isteseler çıkarlar. Allah'ın kendileri hakkında bilmediği rahmetinden olurlar.

13- Kim bunu iddia ederse, Allah'ın kitabını reddetmesi sebebi ile Allah'ın kitabına düşman olur. Allah geçmişteki ilmiyle adamlardan bir kısmının isimleri ve amelleri sebebi ile elçi diye isimlendirdi. Babaları bu isimleri değiştiremedi. İblis de onların faziletleri nedeni ile Allah'ın onlar hakkındaki geçmiş ilmini değiştirmeye gücü yetmedi. Allah şöyle buyurdu :“Güç ve basiret sahibi olan kullarımız İbrahim, İshak ve Yakup'u da an.”⁶⁷ Ve “onları ahireti sürekli hatırlatma özelliği ile samimi kullar yaptık.”⁶⁸ Allah kudretinde izzet sahibidir. Herhangi bir şeydeki, Allah'ın bilgisini herhangi birinin iptal etmesini Allah engeller. Allah da bu durumu onlar için vahyi ile isimlendirmiştir. “Batıl ona ne önünde ve ne de arkasından ulaşamaz.”⁶⁹ Veya yaratılmasın da ona kimse ortak olamaz. Veya rahmetinden çıkardığını, kimse rahmetine geri koyamaz. Veya Allah'ın rahmetine koyduğunu kimse onun rahmetinden çıkaramaz. Allah hakkındaki en büyük cahillik Allah'ın ilmi yaratıldıktan sonra olur şeklinde iddia etmektir. Bilakis Allah yaratmadan önce, her şeye şahit ve her şeyin bilgisine de sahiptir. Yaratmadan önce Allah'ın bilgisi eksilmediği gibi yaratıldıktan sonra da bilgisi artmaz. Allah'ın bilgisi, zulümleri ve illeri sürülen felaketler sebebi ile de değişmez. İblis ne kendisine hidayete erdirmeye ne de başkasını delaletle düşürmeye gücü yetmez. İlleri sürdüğünüz sözleriniz sebebi ile Allah'ın yaratmada ki bilgisini iptal ve İbadet de ise, ihmal etmek istediniz. Allah'ın kitabı bid'atlerinizi ve ifrat sözlerinizi yalanlamaktadır. Siz de biliyorsunuz ki Allah elçisini gönderdiği zaman insanlar müşrik idi. Allah kimin hidayete olmasını istedi ise onu hidayete erdirdi. Allah'ın iradesi onların delalette olmalarına engel oldu. Allah kime

65 Mü'minun 23/ 63.

66 Hud 11/48.

67 Sad 38/ 45.

68 Sad 38/46.

69 Fussilet 41/ 42.

de hidayet vermek istemedi ise onu da delalette bıraktı. Delalet, onun için hidayetinden daha evla oldu.

14- İddianız o ki, Allah itaati ve m'asiyeti kalplerinizde yerleştirdi. İtaati de ma'siyeti de kudretinizle yaptığınızı iddia ettiniz. Ve yine Allah'ın iradesi olmaksızın rahmetini birine tahsis ettiğini ve m'asiyetine de engel olduğunu iddia ettiniz.

15- Amelleri Allah'ın iradesinden çıkardınız, herhangi bir şeyi takdir etme, refah ve nimet takdir etmenin yanınızda olduğunu iddia ettiniz.

16- Sizler, Allah'ın önceden birinin hidayet veya delalet olma konusundaki bilgisini inkâr ettiniz. Sizler Allah'tan herhangi bir izin ve kuvvet olmadan, onun dışında kendinizi hidayet erdirdiniz. Ve m'asiyetide kendinizden engellediniz.

17- Kim herhangi bir konuda önceden Allah'ın bilgisinin olmadığını iddia ederse, Allah'ın mülkünde ona ortak koşmuş olur. Yaratmada Allah'ın değil kendi iradesini gerçekleştirir. Allah şöyle buyuruyor. "Allah imanı size sevdirdi ve onu kalplerinizde süsledi." ⁷⁰ Onlar daha önce o imanı kerih görüyorlardı. "Küfrü, fıskı, isyanı ise, size kerih gösterdi." Onlar daha önce küfrü, fasıklığı ve isyanı seviyorlardı. Yine Onlar daha önce kendileri bu şeylere karşı nefret etmeye kadir değillerdi. Önceden Hz. Peygambere, selam ve bağışlamanın onun ve ashabı için olduğunu haber verdik. Allah şöyle buyuruyor: "Onlar kâfirlere karşı şiddetli kendi aralarında merhametlidirler."⁷¹ Allah şöyle buyurdu. "Allah geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın diye."⁷² Hz. Peygambere ikram olsun diye işlemeden önce onu bağışladı. Sonra onlar işlediklerini işlemeden önce onları bize haber verdi. Allah şöyle dedi."Onların rükû ve secde ettiklerini, Allah'ın lütuf ve rızası için yalvardıklarını görürsün."⁷³ Onlar yaratılmadan önce Allah tarafından onlara bir lütuf verildi. Ve onlar, iman etmeden önce Allah onlardan razı oldu.

18- Sizler şöyle dediniz. Onlar, Allah'ın kendileri hakkında haber verdiklerini, reddetmeye kadirdirler. Onlar, yaptıkları ve söyledikleri sözleri sebebi ile küfürde kalmaya kadirdirler. Onlar, küfrü kendileri yapmak istediler. Onlar, tasdik ettiklerini vahiy sebebi ile değil, kendi iradeleri sebebi ile yaptılar.

70 A'raf 7/ 49.

71 Fetih 48/ 29.

72 Fetih 48/2.

73 Fetih 48/ 29.

19- Bilakis de ki: "En kesin bilgi Allah'tan gelendir."⁷⁴ O delilde, Allah'ın kitabında şöyle ifade edilmiştir. "Allah daha önce yazmasaydı size yaptıklarınızdan dolayı büyük bir azap dokunurdu."⁷⁵ İzin verilmeden önce aldıkları ganimet sebebi ile onlara, Allah'ın katında geçmişten bir af vardır.

20- Siz diyorsunuz ki; onlar şayet isteselerdi, Allah'ın onları affetme konusundaki ilminden çıkıp, bilmeden aldıkları (ganimet) sebebi ile terk ettiklerine (esiri öldürmeyi) yapabilirlerdi.

21- Kim bunu böyle iddia ederse, dini yalanlamış ve dine ziyade yapmış olur. Allah, birçok insanı onlar, kadınların rahminde ve erkeklerin sülbünde oldukları gün onları zikretti. Allah şöyle buyurdu. "(Allah o peygamberi) onlardan henüz kendilerine katılmayan başkalarına da göndermiştir." Ve yine Allah şöyle buyurdu: "Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: "Ey rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla." ⁷⁶ Onlar yaratılmadan önce onlar hakkında Allah'ın rahmeti gerçekleşti. Onların bağışlanması için yapılan dua, yapılmadan önce bağışlanma gerçekleşti. O dua yapanlarda dua ve iman etmeden önceki olan dualarıdır.

22-Âlimler, Allah'ın istemediği bir işte, iradesi istediğine ulaşmadan iradesini değiştirdiğini bildiler. Şayet Allah bir kavimin hidayet olmasını istedi ise, hiçbir kimse o kavmi delalete düşüremezdi. İblis bir kavmi delalete düşürmek istedi. Allah hidayete erdirdi. Allah Musa ve kardeşi için şöyle dedi. "Firavuna gidiniz o azgınlaştı. Ona yumuşak söz söyleyiniz. Belki öğüt alır ve korkar."⁷⁷ Allah geçmiş ilminde Musa'nın, Firavuna düşman ve kırıcı olacağını biliyordu. Allah şöyle buyurdu. " Firavun, Haman ve ordularının korktuklarını gösterelim diye."⁷⁸

23 – Siz şöyle iddia ediyorsunuz. Şayet Firavun isteseydi, Musa'ya dost ve yardımcı olurdu. Allah şöyle buyuruyor: "Onlara düşman ve kırıcı olsun diye." ⁷⁹ Siz şöyle dediniz. Şayet Firavun isteseydi boğulmaktan imtina ederdi. Allah ise şöyle buyuruyor. "Muhakkak onlar, boğulmuş bir ordudur."

⁸⁰ Bu onun katındaki vahyinde, önce zikredilmesiyle sabit oldu. Nitekim

74 En'am 6/149.

75 Enfal 8/68.

76 Haşr 59/10.

77 Ta-ha 20/33-34.

78 Kasas 28/6.

79 Kasas 28/8.

80 Duhan 44/24.

yaratılmadan önce geçmiş ilmiyle Âdem hakkında şöyle dedi. “Yeryüzünde bir halife yaratacağım.”⁸¹ Denendiği günahla yeryüzüne gönderildi. Nitekim Allah’ın geçmiş ilminde şeytanın “kovulmuş ve alçaltılmış” olduğu vardı. Âdem’e secde etmekle denendi. Yüz çevirenlerden oldu. Âdem tövbe etti. Tövbesi kabul edildi. İblis ise lanete razı oldu, İsyan etti. Âdem ise kendisi için yaratılan yeryüzüne tövbesi kabul edilmiş, merhamet edilmiş, olarak indirildi. Buna karşın iblis ise, mühlet verilmiş, kovulmuş, yerilmiş ve gazaba uğramış olarak indirildi.

24- Sizler şöyle dediniz. İblis ve dostları cinlerdendir. Allah’ın ilmini reddetmeye kadirdirler. Ve Allah’ın takdir ettiği kasemden (yeminden) çıkmaya kadirdirler. Zira Allah şöyle buyurdu :“İşte bu doğru, Ben de (bir başka) doğruyu söyleyeyim. Yemin olsun ki cehennemi, senin gibilerle ve sana itaat eden insanlarla dolduracağım.”⁸² Ancak iradelerinden sonra, Allah’ın bilgisini uyguladılar.

25-Allah’ın ilmini reddederek, kendi nefsinizi helak etmek suretiyle ne istiyorsunuz? Allah sizin yaratılışınıza sizi şahit kılmadı. Cehaletinizle Allah’ın ilmini nasıl kavrarsınız? Allah’ın ilminin ihmalkâr davrandığı hiçbir şey yoktur. O vardır. Bir şey hakkında Allah’ın geçmişteki ilmini reddedecek hiç kimse yoktur. Şayet sizler, her saat bir halden diğer bir hale intikal etseniz de, sizin konumunuz Allah’ın katındadır. Melekler, Âdem yaratılmadan önce kimin yeryüzünde ibadet eden kiminde kan döküp, fesatçılık yapacağını biliyorlardı. Meleklerin gayb hakkında herhangi bir bilgileri yoktu. Fesad ve kan dökme Allah’ın bilgisinde vardı. Hâkim olan Allah’ın öğretmesiyle olduğunu söylediler. Meleklerin zannı ile konuştuklarını söylediler.

26-Siz, saptırmadan önce! Allah’ın bir kavmi saptırmasını, delalete düşmeden önce, Allah’ın bir kavmi delalete düşürmeyi, inkâr ettiniz.

27-Bu konuda müminlerin şüphesi yoktur. Allah insanları yaratmadan önce kimin mümin kimin kâfir, kimin itaatkâr, kimin günahkâr olduğunu biliyordu. Kul Allah’ın yanında mümin iken, nasıl kâfir olmaya güç yetirir. Veya Allah katında kâfir olan kul, nasıl mümin olmaya güç yetirebilir? Allah şöyle diyor : “(inanç bakımından) ölü iken kendisine hayat bahsettiğimiz ve halkın içinde (rahatça gelip) dolaşmasını sağlayacak bir ışıkla (yolunu) aydınlatacağımız (bir mümin) zifiri karanlıklara gömülen ve oradan yola

81 Bakara 2/30.

82 Sad 38/84-85.

çıkan yolu bulamayan (bir inkârcı) ile bir olur mu?"⁸³ O dalalettedir. Allah'ın izni olmadan asla ondan, çıkacak da değildir.

28-Sonra başkaları, hidayetden sonra "Buzağı cesedini ilah edinenler."⁸⁴ Onunla delaletle düştüler. Belki şükrederler diye Allah onları affetti. "Musa'nın halkı arasında hakikate yönelten ve bu hakikate dayanarak, adaleti gerçekleştiren bir topluluk vardı."⁸⁵ Onlar önceki durumlarına geldiler. Yine hidayet verildikten sonra, Semud'un kavmi saptı. Allah Onları affetmedi. Onlara acımadı. Allah'ın ilmiyle "Bir tek çığlıkla biçilmiş ekin gibi oldular."⁸⁶ Geçmişteki Allah'ın ilmi onlar için geçerli oldu. Çünkü Salih onların peygamberi, Deve de onlar için imtihan vesilesi idi.⁸⁷ Onlar deveyi kestiler. Allah'ta onları kâfir olarak öldürdü.

29- İblis Meleklerle olduğunda tespih ve ibadet ediyor idi. Denenince isyan etti. Merhamet edilmedi. Âdem denendi. Asi oldu. Fakat merhamet edildi. Âdem hatasına üzüldü ve unutuldu. Yusuf hatasını kabul etti, korundu. O anda onların yapabilme gücü nerde idi? Oluncaya kadar veya olmayıncaya kadar bir şeyler söyleyebiliyorlar mıydı? Bu delil ile size tarif edeceğiz. Bilakis Allah vasıflandırdıklarınızdan daha izzetli ve kadirdir.

30- Birinin, önceden Allah'ın ilminde, delalette veya hidayette olmasını inkâr ettiniz. İddianızla Allah'ın ilmini koruyacağınızı iddia etiniz. Amelleri seçmede irade size aittir. Şayet iman etmeyi severseniz Cennet ehlinden olacağınızı zannettiniz. Sonra cehaletinizle, Resulullah (s.a.v) hadisini, Ehlişünnetin, indirilen kitabı tasdik edici olarak getirdiğini, pis bir günaha benzer hale getirdiniz. Resulullah'ın hadisi hakkında, Hz. Ömer "Ey Allah'ın Peygamberi yeni karşılaşacağımız şeyler sebebi ile mi yoksa yapılması takdir edilen şey sebebi ile mi amel ediyoruz?" Diye sorunca Peygamber "Bilakis yapılması takdir edilen şeyler sebebiyle" buyurdu. Onu yalan söylemekle itham edip, Allah'ın ilmiyle olmasından nefret ettiniz. Şöyle dediniz: Şayet biz Allah'ın ilminden çıkamıyorsak o halde bu Zorlamadır. Size göre zorlama ise zulümdür.

83 En'am 6/122.

84 A'raf 7/148.

85 A'raf 7/159.

86 Yasin 36/ 29.

87 Kamer 54/27.

31– Yarattılıştta, Allah'ın ilminin olmasını zulüm diye isimlendirdiniz.

32– Allah'ın, Âdemi yarattığı ve Âdeminin neslinin yayılmasının Allah'ın elinde olduğuna dair haber geldi. Ve yine Allah, kimi cennet ehli olarak yazdığını, kimi de cehennem ehli olarak yazdığını ve onların da ona uygun amel işledikleri haberi geldi. Sıffin gününde Sehl b. Huneyf şöyle dedi. “Ey insanlar! Allaha yemin olsun ki, Dininiz sebebi ile görüşlerinizi itham ettiler. Canımı elinde bulunduran Allaha yemin olsun ki, Bir gün Ebu Cendel'i gördük: Şayet Resulullah'ın (s.a.v) emrini ret edebilseydik, ret ederdik. Bildiğimiz bu işinizde önce iş bize kolaylaştırılmadan kılıçlarımızı omuzlarımıza koymazdık.”

33– Sonra sizler cehaletinizle, İnsanları Allah'ın ilmini inkâr etmeye davet ederek, Hakk'a davetle, batıl tevile, zafer kazandırdınız. Ve dediniz ki “iyi ameller Allah tandır, Kötü amel ise nefsimizdendir.” İmamlarınız ki onlar Ehlisünnetten idiler şöyle dediler: “İyi ameller, geçmişteki bir kader ile Allah tandır. Kötü ameller ise, geçmişteki bir ilmi ile bizdendir.”

34– Siz dediniz ki: Kendimiz kötü amele başladığımız gibi iyi amele de başlayıncaya kadar bu gerçekleşmez.

35– Sizin bu durumunuz kitabı ret ve dini yalanlamaktır. Söz, kader konusuna gelince, Abdullah bin Abbas şöyle dedi. “Bu ümmetin ilk şirki bu konudur.” Yemin olsun ki, Şerri Allah'ın takdirinden çıkardıkları gibi hayrı da, Allah'ın kaderinden çıkardıkça kötü görüşleri bitmeyecektir.”

36– Cehaletinizle, kim Allah'ın bilgisinden saparsa, hidayette olur. Kişi kendi iradesi ile hidayette oluncaya kadar Allah'ın bilgisi olmaz diye iddia ettiniz. Kimin göğsü İslam'a açılmış ise bu Allah'ın kendisine verdiği hidayetten öncedir. Şayet mümin ise kâfir olabilir. Onu kendisi dilediği içindir. Kendisi buna kadirdir. Kişinin küfür konusundaki iradesi, Allah'ın iman konusundaki iradesini deldi.

37– Bilakis kim, yardım almaksızın iyi bir amel işlerse ondaki iyiliğin onun için olduğunu, Kim de delilsiz kötü bir amel işlerse ondaki kötülüğün onun için olduğuna şahadet ederim. Fazilet Allah'ın elindedir. Onu dilediğine verir. Şayet Allah, bütün insanların hidayete olmasını isteseydi, bu konudaki iradesini uygulardı. Delalete olanlar da, hidayete ererlerdi.

38– Sizler şöyle Dediniz: Allah'ın iradesiyle, iyilik ve kötülük konusunda kendinize yetki verdiniz. Amellerinizdeki, Allah'ın geçmiş deki ilmini kendinizden uzaklaştırdınız. Allah'ın iradesini kendi iradenize tabi kıldınız.

39- Vallahi size yazıklar olsun. İsrail oğullarının istekleri üzerinden çok geçmeden, size verileni kuvvetlice tutunuz emri reddedilince, denildi ki: "Dağ sanki o bir gölgelikmiş gibi."⁸⁸ Allah'ın geçmiş iradesiyle, sizden önce delalete olanlar hakkında, hidayet dilediğinde ilminin konumu gereğince, kılıç zoruyla onları hidayete erdirdiğini gördünüz mü? Yoksa Yunusun kavmi azapta kalıncaya kadar iman etmediğinde onların iradesini bitirdi mi? Sonra onlar iman ettiler. İmanları kabul edildi. Onların dışındakilerin İmanını reddetti. Ayeti kerimde dedi ki : "Ta ki bizim azabımızı gördüler. Ve dediler ki, Allah'a, onun birliğine iman ettik ve kendisiyle müşrik olduğumuz şeyi inkâr ettik. Artık onlar bizim azabımızı gördükleri zaman bir fayda vermiş olmadı. Bu Allah'ın kulları hakkında cari olan adaletidir."⁸⁹

Yani bu, Allah'ın Onu yaratmadan önceki ilmidir. "Kâfirler orada hüsrana uğradılar."⁹⁰

Bu onların Allah katında kabul edilmeyen tutumlarıdır. Bilakis hidayet, delalet, küfür, iman, hayır, şer Allah'ın elindedir. Dilediğini bırakır dilediğin de hidayete erdirir. "Azgınlıklarında bocalasınlar diye bırakır."⁹¹

İbrahim (a.s) şöyle dedi. "Rabbim beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak bulundur."⁹²

Ve yine şöyle dedi. "Rabbimiz bizleri sana iki muhlis Müslüman kıl ve zürriyetimizden senin için Müslüman ümmet meydana getir."⁹³

Yani iman ve İslam senin elindedir. Putlara kulluk edenlerin ibadeti senin elindedir. Bu durumu inkâr ettiniz. Bu konudaki Allahın iradesini inkâr edip, kendi iradenizi yetkili kıldınız.

40- Ve sizler öldürülen kişinin, kendi eceliyle ölmediğini söylediniz.

41- Allah onu sizin için kitabında şöyle isimlendirdi. Hz. Yahya hakkında şöyle dedi: "Doğduğu gün de, öldüğü gün de ve tekrar diriltileceği gün de ona selam olsun."⁹⁴ "Yahya ölmemişti. Öldürülmüştü. Onun ölümü şehit edilerek

88 A'raf 7/171.

89 Mümin 40/84-85.

90 Mümin 40/85.

91 A'raf 7/186.

92 İbrahim 14/35.

93 Bakara 2/128.

94 Meryem 19/15.

öldürülenin veya kasten ya da yanlışlıkla veya hastalık sebebi ile ölenin veya ansızın ölenin durumu gibidir. Bütün bu ölümler, rızıklarının ve ecellerinin tamamlanmasındandır. Ecellerinin peşinde varacağı yere ulaştılar." "Ve hiçbir kimse için Allah'ın izni olmadıkça ölmek yoktur."⁹⁵ Bir insanın dünyada bir saatlik ömrü kalsa veya basacağı bir izi kalsa, asla ölmez. Kişinin zerre kadar rızık varsa, rızıkına ulaşmadan ölmez. Allah'ın şu sözü, bu durumu tasdik ediyor : "De ki Ey Kâfirler yenileceksiniz ve Cehenneme atılacaksınız."⁹⁶ Onlar Mekke'de yaşıyorlar iken, Allah onlar hakkındaki azabın dünyada iken öldürmek, ahrette ise cehennem olduğunu haber verdi.

42– Sizler, Allah ve Resulünün haber verdiği iki azaptaki Allahın bilgisini, kâfirlerin reddetmeye kadir olduklarını ve o iki azabın kâfirler sebebi ile olduğunu söylediniz.

43– Allah şöyle buyurdu."Allah yolundan şaşdırtmak için, Boynunu böbürlenip bükerek, -öyle mücadelede bulunur ki- onun için dünyada zillet vardır."⁹⁷ Yani Bedir gününde öldürülmektir. " Ve ona kıyamet gününde de yangın azabını tattırırız."⁹⁸ Şayet Allah size merhamet etmeseydi, Allahın geçmişte yazılı olan ilmini inkâr etmeniz şeklindeki görüşlerinizin sizi düşürdüğü duruma bakınız.

44– Sonra Peygamberimiz şöyle buyurdu: İslam üç amel üzerine bina edildi; Birincisi Hz. Peygamberin gönderildiği günden, içlerinde müminlerden de bir topluluğun bulunduğu bir gurubun etkili cihadıdır. Onların Deccalla savaşı, ne zalimin zulmünü nede adil olanın adaletini eksiltmez. İkincisi Tevhit ehlini günah sebebi ile tekfir etmeyiniz. Ve onlar müşrik oldu diye şahitlik etmeyiniz. Hiç kimseyi amel nedeni ile İslam dışına çıkarmayınız. Üçüncüsü ise; iyi olsun kötü olsun bütün kaderler Allahın takdiriyledir. İslam'daki Cihadı bozdunuz. Küfürle ümmetiniz hakkındaki şahadetinizi çektiniz. Ümmetiniz sizin bid'atlerinizden uzaktır. Kaderlerin tamamını, ecelleri, amelleri ve rızıkları inkâr ettiniz. İslam'ın üzerinde bina edildiği şeyleri bozdunuz. Elinizde hiç bir haslet kalmadı. Ve İslam'dan çıktınız.

95 Ali İmran 3/143.

96 Ali İmran 3/12.

97 Hacc 22/9.

98 Hacc 22/9.

Sonuç

Ömer bin Abdülaziz'in İslam dünyasında şahsiyeti, ilmi, adaleti ve sorunları barışçıl yollarla çözme çabası, İslam toplumundaki kalkınma gayretlerinden dolayı iyi bir şöhrete sahiptir. Gerçekten Ömer bin Abdülaziz güzel ahlakı, takvası, idari ve siyasi başarısı her türlü övgüyü hak ettiğine inanıyoruz. Haklı olarak İslam toplumunda beşinci halife olarak anılır. Ömer bin Abdülaziz'in kader risalesi bizlere birinci asırdaki insan filleri ve onunla ilgili olan konuların hangi seviye de ve zeminde tartışıldığını, birinci elden bize bilgiler sunmaktadır. Bu nedenle Ömer bin Abdülaziz'in kader risalesini tercüme edip metni ile beraber makalenin içinde yer vermemizin nedeni okuyucunun birinci eldeki metinden konuyu okuyup değerlendirme imkânını vermektir.

Risalenin içeriğini incelediğimizde Ömer bin Abdülaziz'in hidayet, Allahın ilmi, insanların fillerini, Allahın kudretini, ecel, rızık, günah işleyen Müslüman'ın durumu ile ilgili görüşlerine yer verdiğini görüyoruz. Bilindiği gibi kader ve insan filleri ile ilgili tartışmalar özellikle Hz. Peygamberin vefatından sonra, hilafet ile ilgili yaşanan ihtilaf, tartışmalar ve savaşlar neticesinde Emeviler, politik manevralarla iktidara gelmesin den sonra, özellikle kader ve insan fiilleri dini mecrasından çıkarılıp siyasi bir zemine taşınarak tartışılmıştır. Birçok hile ve desiseler sonucunda iktidara gelen Emeviler iktidara gelişlerini kader ve insan filleri ile temellendirmeye çalışmışlardır.

Ömer bin Abdülaziz ise kader adlı risalesinde Emeviler'in resmi devlet politikası haline gelen cebri kader görüşünü o dönemde Kaderciler diye adlandırılan insanın irade hürriyetini savunan guruba karşı en üst perdeden savunanlardan birisi olmuştur. Fakat o diğer Emevi halifeleri gibi kader konusunu kendi dini mecrasında tartışmıştır. Konuyu siyasallaştırıp istismar etmemiştir. O görüşlerini samimiyetle savunmuştur. Bütün bunlara rağmen Ömer bin Abdülaziz insanın kötü davranışlarının sorumluluğunu insana yüklemiştir. Bu nedenle de katı bir cebri anlayışta olduğunu savunmak güçtür.

Ömer bin Abdülaziz'in kader konusuna cebri bakışı, birçok konu ile ilişkili olan kader konusunu sadece Allahın mutlak gücü, ilmi, kudreti ve iradesi açısından ele alıp insanın irade hürriyetini tamamen ortadan kaldırmaktadır. Kader konusu birçok konuyu kendi içerisinde barındırıyor. Ve konunun birçok yönü vardır. Konu bir yönü ile insan iradesi diğer yönüyle Allahın iradesi ile ilgilidir.

Ömer bin Abdülaziz konuyu geniş çerçevede farklı yönleri ile değil Allahın mutlak kudreti ve ilmi açıdan ele almıştır. Bu bakış açısı insan iradesini ortadan kaldıran ve aynı zamanda sorumlu tutan bir anlayıştır. Doğal olarak bu düşünce kendi içerisinde çelişkiye de düşmektedir. Yapmış olduğu fiillerinde hiçbir hürriyeti olmayan insan nasıl sorumlu tutulup cezalandırılır. Hâlbuki Allah iradesi olmayanı sorumlu tutmamıştır. Bu gün bile konu tam anlamı ile açıklığa kavuşmamıştır tartışılmaya devam edilmektedir.

Kaynakça

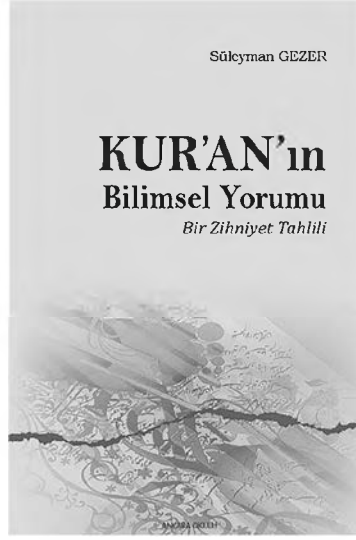
- EL-BAĞDADI, Abdülkadir, *el Fark, beynel Firak*, Çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara,1990.
- EL-MURTEZA, Ahmet, *Tabakatu el-Mu'tezile*, Beyrut, Lübnan, H.1380.
- GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Kitap dünyası, Konya,2015.
- HASAN İbrahim, *İslam Tarihi*, Kayıhan yayınları, İstanbul,1986.
- KADI Abdülcebbar, *Şerhu'l-usüli'l-Hamse*, Çeviren İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- IRMELİ, Perho, *İnsan Kendi Kaderini seçer*, Çeviren Yeşilyurt, Temel, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı XIII-XIV, İzmir,2001.
- İBNİ KUTEYBE, *el-Mearif*, Çeviren Hasan Ege, Şelale yayınları, Beyazıt, İstanbul, Tarihsiz.
- İBNİ KESİR, *el- Bidaye ve Nihaye*, Çeviren Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1994.
- ŞAHİN, Muzaffer; Altuntaş, Halil, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Hazırlayanlar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Ankara,2009.
- İRFAN, Abdulhamid, *İslamda ittikadi mezhepler ve Akaid Esasları* Çeviren, Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara,2014.
- SİNANOĞLU, Abdulhamit *İslam'ın İlk Siyasallaştırma Sürecinde Kader İnancı*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı,2.
- VAGLERİ, Laura Veccia, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Çev. Kutluer, İlhan, Hikmet Yayınları, İstanbul,1989.
- VAN ESS,Josef, *Bidayetul İlmul Kelam fil İslam*, Beyrut,1977.
- YAZICIOĞLU, M. Said, *Maturidi ve Nesefiye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul,1997.
- YEPREM, M. Saim, *İrade Hürriyeti*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ankara, 2016.
- YİĞİT, İsmail, *Ömer bin Abdülaziz Maddesi*, DİA, XXXIV, İstanbul,1988-2013.

SÜLEYMAN GEZER

"KUR'AN'IN BİLİMSEL YORUMU-BİR ZİHNİYET TAHLİLİ"

Ankara Okulu Yay., 2. Baskı, Ankara 2016, 255 s.

Ömer DİNÇ*



Modern dönemde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda bazı farklı yaklaşımların ön plana çıktığı görülmektedir. Bahse konu süreç içerisinde İslam dünyasının içinde bulunduğu kriz hali ile birlikte, Batı dünyasında yaşanan bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin genelde çağdaş İslam düşüncesine, özeldede Kur'an'ın farklı açılardan anlaşılmasına yönelik yeni sayılabilecek birtakım eğilimlere tesir ettiğini söylemek mümkündür. Bu etkinin bir neticesi olarak, Kur'an'ın bilimsel açıdan yorumlanması noktasında pek çok yaklaşım biçiminin ortaya çıktığı ve bu alanda birtakım telakkilerin tebarüz ettiği ifade edilebilir. Söz konusu yorum anlayışının tarihsel kökenlerine temas ederek, bu anlayışı benimseyen fikrî yapının meşruiyetini sorgulayan Süleyman Gezer, Kur'an'ın Bilimsel Yorumu- Bir Zihniyet Tahlili adlı çalışmasında, bilimsel yorumun mahiyetini, başlangıç ve gelişim aşamalarını, bu yorum tarzının sorunlarını ve imkânını akademik düzeyde ele alarak, bahse konu meseleleri etraflıca irdelemektedir.

* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. omer_dinc25@hotmail.com

Yazar söz konusu çalışmasını giriş ve üç bölümden oluşturmakta ve giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı ve yöntemi başlığı altında, Kur'an'a yönelik bilimsel bakışın tezahürlerine değinerek, bu yaklaşım biçimi içerisinde özellikle modern bilimin ortaya koyduğu pek çok gelişmenin, Kur'an nasslarında var olduğunu savunan bir zihniyetin bulunduğunu ifade etmektedir. Yazara göre, bilimsel yorumun ortaya çıkmasında etkili olan faktörler arasında, Kur'an'ın bilimsel olarak yorumlanmasının, O'nun anlaşılmasına önemli katkılar yapması, diğer taraftan bilime atfedilen kesinlik ve kutsallık hususiyetleri sebebiyle, bilim tarafından Kur'an'ın ilahî kaynaklığının ispat edilebileceği düşüncesinin ön plana çıkması yer almaktadır. Yazar, bahis konusu ettiği hususları dikkate alarak çalışmada, Kur'an'ın bilimsel yoruma tabi olup olmayacağını, Kur'an dilinin bilimsel görüşlere yer verip vermeyeceği gibi konulara odaklanacağını ifade etmektedir. Ayrıca yazar, çalışmada savunmacı ve ispata dayalı bir yöntem yerine, meselenin kültürel ve tarihî yönlerini ön plana çıkarmak suretiyle bilimsel tefsir anlayışının arka planını irdeleyeceğini, bu yorum tarzının zihnî ve fikrî altyapısını ele alacağını dile getirmektedir (s. 10-22).

Çalışmanın birinci bölümünde yazar, bilimsel yorumun kavramsal ve tarihî düzlemini netleştirmeye çalışmakta, "bilimsel yorum" veya "bilimsel tefsir" ibaresinden hareketle bu yorum anlayışının tanımlanması noktasında yaşanan bazı farklılıklara işaret etmektedir. Kur'an'ın bilimsel yorumlamasının tek bir açıdan ele alınmasının zorluğuna işaret eden yazar, bilimsel yorumda abartılı tutum sergileyenler olduğu gibi, Kur'an'ın bilimsel açıdan tefsir edilmesine işaret edildiğini dile getirenlerin de bulunduğunu, bundan dolayı bilimsel yorumların yoğunluğuna göre bilimsel tefsir anlayışının da farklılık gösterdiğini ifade etmektedir (s. 23-30). Bununla birlikte bilimsel yorumun tarihsel sürecine temas eden yazar, bilimsel tefsir anlayışının ilk örneklerinin Gazalî'nin Cevâhiru'l-Kur'an adlı eserinde görmenin mümkün olduğunu ifade ederken, Kur'an'ı ilk defa bilimsel yorum anlayışına göre tefsir edenin Râzî olduğunu dile getirmekte ve eserindeki bilimsel yorumlara dair bazı örnekler vermektedir. Ayrıca yazar, günümüzde bilimsel tefsirin önde gelen temsilcilerine değinmekte, bu alanda öne çıkan ve bilimsel tefsirin zirve noktasını oluşturan Tantavî Cevherî'nin bilimsel tefsire bakışını irdeleyerek, Elmalılı Hamdi Yazır, Süleyman Ateş, Celal Yıldırım, Bayraktar Bayraklı gibi müfessirlerin de bilimsel tefsir anlayışına öncülük ettiklerini ifade etmektedir (s. 31-39). Söz konusu tarihsel sürecin akabinde, bilimsel tefsirin savunusu ve eleştirisini inceleyen yazar, özellikle bilimsel gerçeklerin Kur'an'da var olduğuna dair ön görüleri pek çok ayet bağlamında ortaya

çıkarılmaya ve Kur'an'da bahsi geçen kevnî ayetlerin bu alanla sıkı bir şekilde irtibatlandırılmaya çalışıldığını belirtirken, son dönemlerde Kur'an'ın modern bilimleri öncelediğine ilişkin bazı düşüncelerin güçlü bir şekilde savunulduğunu söylemektedir. (s. 39-44). Yazar, bilimsel tefsiri savunanların aksine buna karşı duranlara da temas etmekte, özellikle klasik dönemde getirilen eleştiriler bağlamında Şatibî'yi, modern dönemde bilimsel tefsire karşı çıkan Hüseyin ez-Zehebî'yi örnek olarak zikretmektedir. Yazara göre Şatibî, Kur'an'ın ümmi Araplara nazil olmasından hareketle, onların ilmu'-n-nücum, ilmu't-tarih ilmu't-tıb gibi ilimlere vakıf olduğunu, bu ilimler dışında başka ilimleri bilmediklerini ve bundan dolayı Kur'an'ın söz konusu ilimler dışında başka bir bilgiyi içermediğini beyan etmekte ve bu hususu aşacak yorumların Kur'an'ın anlaşılması noktasında problem teşkil ettiğine dikkat çekmektedir. Şatibî'nin bu yaklaşımına Hüseyin ez-Zehebî'nin de katıldığını ifade eden yazar, Zehebî'nin Kur'an dilinin özelliklerinin vahyin indiği ortamlarla ilişkisini dikkate aldığını, Kur'an'ın muhataplarının sahip olduğu dilsel anlayışlarının dışında farklı bir yaklaşımla, Kur'an'ın yorumlanmasının doğru olmadığı hususunu dile getirdiğini ifade etmektedir. Bunun yanında Zehebî'ye göre, Kur'an'ın çağlar üstü ve evrensel bir yönünün olması, modern bilimlerin dayandığı teorilerin başlangıcının ve sonunun olmaması gibi nedenler dikkate alındığında bilimsel tefsir ameliyesinin tutarlı bir yaklaşım olduğunu söylemek pek mümkün değildir (s. 45-50).

Yazar çalışmasının ikinci bölümünde, Kur'an'ın bilimsel yorumunu besleyen bazı sebepleri sekiz başlıkta ele almakta ve bunları detaylı olarak incelemektedir. İlk başlık altında dinî metinlerin anlatımından kaynaklı bazı sebeplerin, Kur'an'ın bilimsel açıdan tefsir edilmesine kapı araladığını vurgulayan yazar, ilk dönemlerden itibaren özellikle Kur'an metninin bağlamı dışında yorumlanması, Kur'an'da geçen bazı tasvirlerin Müslümanların algılarını etkilemesi ve buna ilişkin örneklerin oldukça fazla olmasının, bilimsel tefsir faaliyetine temel teşkil eden etkenler arasında olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında yazar, Kur'an metninin bazı ifadelerinin muhatabın durumunu aşan ve ona yeni ufuklar kazandıracak bir hususiyete sahip olmasının, bilimsel yorumlamaya tesir eden nedenler arasında göstermekte ve Kur'an'ın Levh-iMahfuz'un bir örneği olarak telakki edilmesinin, Kur'an'ın bütün ilimleri muhtevi olması fikrini ön plana çıkarttığını, dolayısıyla bilimsel tefsir anlayışının buna bağlı olarak geliştiğini dile getirmektedir (s. 54-66). Bunun akabinde i'caz düşüncesinin bilimsel tefsir anlayışını desteklemesine temas eden yazar, i'caz fikrinin tarihî temellerine kısaca değinmekte, belli bir dönemden sonra Kur'an'ın sadece dil ve fesahat anlamında değil, her şeye

karşı bir üstünlüğü olduğu algısının pekiştiğini, özellikle son dönemlerde bilimsel gerçeklerin ortaya çıkarılmasında, Kur'an'ın icazî bir yöne sahip olduğu düşüncesinin ön plana çıktığını ve bunun bilimsel tefsir anlayışını beslediğini zikretmektedir (s. 66-78). Yazar, Kur'an'ın evrensel ve çağlar üstü olarak algılanmasının bilimsel tefsir anlayışının zuhurunda önemli bir rol oynadığını ifade ederken, bu algı sahiplerinin Kur'an'ı tarihî bağlamını dikkate almadan yorumlamaya çalışarak, Kur'an'da bilimsel gerçeklerin olmasını doğal karşıladıklarını beyan etmektedir (s. 78-95).

Bilimsel tefsir anlayışının gelişiminde rol oynayan sebepler arasında işarî yaklaşımların ve huruffilik düşüncesinin etkin olduğunu ifade eden yazar, işarî yorum anlayışında Kur'an'ın gizli birtakım anlamlarını bulma çabası ile, bilimsel yorum anlayışında ayetlerin arkasında yatan bazı gizli bilimsel gerçeklerin olduğunu ortaya çıkarma faaliyetinin benzerlik arz ettiğini, dolayısıyla işarî yorum düşüncesinin bilimsel tefsir algısını bazı açılardan belirlediğini söylemektedir (s. 95-101). Huruffilik düşüncesinin de bilimsel tefsiri beslediğine işaret eden yazar, huruffiliğin geçmişten bugüne geçirdiği aşamalara dikkat çekmekte, özellikle Kur'an'dan çıkarılan sayısal bazı hususların, bilimsel gerçekliklerle irtibatlandırılmasının, bilimsel tefsir anlayışını pek çok açıdan desteklediğine temas etmektedir (s. 102-113). Yazar, bilimsel tefsir anlayışını oluşturan bahse konu bu etkenlerin dışında, Batı'da meydana gelen bilimsel gelişmeler, akılcı ve pozitivist akımların ortaya çıkışı ve yabancı kültürlerin Kur'an'ın bilimsel yorumlanmasında önemli bir tesirinin bulunduğunu ifade etmektedir. Yazara göre, 18 ve 19. yüzyılda İslam dünyasının güç kaybetmeye başlamasıyla birlikte, Batı'nın bilimsel ve teknik alanda yakaladığı üstünlüğün, Müslümanları savunmacı bir anlayışa sevk ettiği ve bu anlayış doğrultusunda İslam'ın bilime karşı olmayıp bilakis Kur'an'ın bilimsel pek çok gerçeği içerisinde barındırdığı fikrinin modern dönemlerde yaygınlık kazandığı söylenebilir (s. 113-120). Ayrıca modern dönemde bilimsel gelişmelerin getirdiği pozitivism anlayışının İslam coğrafyasına girmesiyle birlikte, Kur'an'ın anlaşılması ve modern dünyaya aktarılması konusunda söz konusu anlayışın etkili olduğu ve bunun en bariz yansımasının Kur'an'ın bilimsel yorumlanmasında açığa çıktığını ifade etmek de mümkündür (s. 120-130). Bu hususların akabinde son olarak, yabancı kültürlerin bilimsel tefsir faaliyetine etkisini de irdeleyen yazar, özellikle son iki yüzyıl boyunca Batı hâkimiyeti altına giren bölgelerde, bilimsel tefsir anlayışının yaygınlık kazandığını belirtmekte ve bu yorum anlayışının söz konusu dış etkilere bağlı olarak ortaya çıktığını, bunun İslam dünyasının karşılaştığı kültürlerle başlayan ve gelişen bir süreç olduğunu vurgulamaktadır (s. 131-135).

Yazar, çalışmasının son bölümünde bilimsel yorumun imkanı ve sorunları başlığı altında, bilimsel tefsir faaliyetinin belli başlı sorunlarına temas ederek, bu tefsir anlayışının imkanı üzerinde tartışmaktadır. İlk olarak bilimsel yorumun Kur'an metninin bağlamı dikkate alınmadan yapıldığını ifade eden yazar, Kur'an'ın anlaşılması konusunda nüzul vasatını ve bağlamını bilmenin oldukça önemli ve gerekli olduğuna işaret ederek, bilimsel tefsiri ön plana çıkartan müfessirlerin bu konuda hassas davranmadıklarını, bundan dolayı Kur'an'ın bağlamını göz ardı etmelerinden dolayı, doğru anlamı yakalama hususunda bazı hatalara düştüklerini çeşitli örnekler vererek izah etmektedir (s. 135-150). Bunun yanında yazar, Arapça dilbilgisinin dikkate alınmamasının bilimsel tefsirin sorunları arasında zikrederken, bilimsel yorumu benimseyen pek çok müfessirin, Kur'an'da bilimsel gerçeklerin var olduğunu savunmak adına, özellikle Arap dilinin yapısına uymayan ve aşırıya giden birtakım dilbilimsel açıklamalara giriştiklerini ifade etmekte ve bunun bilimsel tefsir anlayışının problemlerinden biri olduğuna temas etmektedir (s. 151-156). Ayrıca Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki ilk muhatapların tasavvurları ile, din dili ve yorum bilimin kuralları esas alınmadan yapılan bilimsel tefsir anlayışının temelde bazı problemleri içerisinde barındırdığını söyleyen yazar, Kur'an dilinin ilk muhataplarının dünyalarına hitap ettiğini zikrederken, onların tasavvurlarını aşan yorumların, Kur'an'ın anlaşılması noktasında bazı sorunları beraberinde getireceğini ifade etmekte, Kur'an dilinin analitik değil, imanî ve ahlakî bir dile sahip olmasının, bilimsel tefsirin imkânını ciddi olarak tartışmalı hale getirdiğinin altını çizmektedir (s. 156-187). Yazar amaçlılık bağlamında, Kur'an ve bilimin sınırları ile aralarındaki ilişkiyi bazı açılardan irdelemekte, Kur'an'ın hedefinin insanın Allah'ı tanınması ve ona ibadet etmesini sağlamaya dönük olduğunu, bilimin ise dünyamızda yaşanan olaylar ve bunların sebep-sonuç ilişkisini araştırmaya yöneldiğini, dolayısıyla Kur'an ve bilimin temel hedefleri açısından birbirinden oldukça farklı olduğunu vurgulamaktadır (s. 187-196). İkinci bölümün son kısmında bilimsel yorumun imkânı ve sınırları meselesini tartışan yazar, bilimsel tefsir anlayışının pek çok açıdan problemleri içerisinde barındırır da, inananların genelde farklı amaç ve düşüncelerle Kur'an'ı yorumlama özelde ise bilimsel tefsir yapabilme hakkı bulunduğunu ancak bunun bazı keyfi çıkarımlara indirgenmemesi gerektiğini savunmaktadır. Yazara göre, bilimsel yorum ameliyesi yapılacak ise, mantıksal bir ilişki çerçevesinde olmaması Kur'an'ın amacına uygun düşmektedir. Zira Kur'an ifadeleri arasında mantıksal bir şeyler aramak, ilk muhataplarının tasavvurları ve Kur'an'ın oluşum süreci açısından çelişki arz edecektir. Bu bakımdan Kur'an'a inananların, kendi yorumlarının

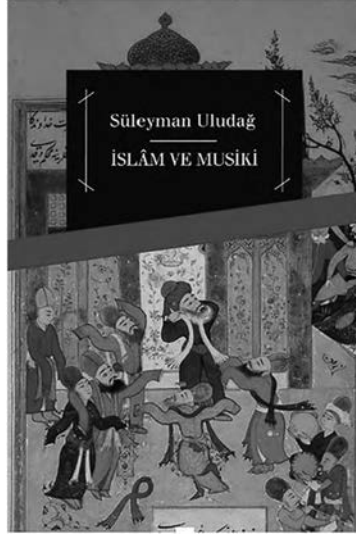
nesnel olduğu hususunu savunmadıkları sürece, Kur'an'dan bazı anlamları ve yorumları çıkarması problemlili bir tavır olarak değerlendirilmemelidir (s. 196-200). Çalışmasının sonuç kısmında yazar, bahsi geçen konulara ilişkin genel bir değerlendirme yapmakta, bilimsel tefsir anlayışını benimseyenlerin, Kur'an'ın nüzul vasatını dikkate almaları ve yorumlamanın bazı kurallarına uymalarının, daha nesnel anlamlar ve evrensel birtakım mesajlara ulaşmaları açısından oldukça önem arz ettiğini ifade etmektedir (s. 201-209).

Sonuç olarak denilebilir ki, Kur'an'ın Bilimsel Yorumu isimli bu eserin, söz konusu alanda yapılmış oldukça nitelikli, doyurucu ve kapsayıcı bir araştırma olduğunu belirtmek gerekir. Bahse konu çalışmayı, Kur'an ve tefsir araştırmaları açısından, genelde Kur'an'ın yorumlanması özelde ise bilimsel yorumlamanın keyfiyeti üzerinde yapılacak çalışmalar için örneklik ve kaynaklık teşkil edebilecek önemli bir çalışma olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

SÜLEYMAN ULUDAĞ,
"İSLÂM VE MUSİKÎ"

Dergah Yayınları, İstanbul 2015, 348 sayfa.

Sema DİNÇ*



İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana hayatın daima içinde ve her anında olan mûsikî, İslâm'ın yayılmasından bu yana her dönem icra ve var oluş yönüyle tartışmalara zemin hazırlayan bir mesele olmuştur. Dinî ya da lâ dinî sahada var olan mûsikî, günümüze değin birçok kez kitaplar yazılması ve hakkında çalışmalar yapılması gerekli görülen mevzular arasında yerini almıştır. Fakat nice müellifler mûsikî konusundaki dile getirilmesi gereken İslâmî ve fakat rasyonel fikirsel alanı, aynı zamanda da fetva verme hususunu tam olarak doldurulamamış bir saha olarak bırakmışlardır. Kaleme alınan eserler içerisinde mûsikîyi ilmî yöntemlerle inceleyip çeşitli sonuçlara ulaşanlar olduğu gibi, tam aksine müziği aşırı bir şekilde kötüleyenler de olmuştur. Bunun yanında henüz kütüphanelerde bulunan ve tetkik edilmeyi bekleyen eserler de mevcuttur. Yapılan tüm bu tartışmalar ise ya tam olarak konuyu açıklığa kavuşturamamış ya da duygusal yaklaşımlarla açıklanmaya çalışılan bir hüviyete bürünmüştür. Bu durum da insanların zihinlerinde mûsikînin dinî hükmünün halen netlik kazanmamasının, bir takım ayrılıkçı görüşlerin

* Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. semadinc@hitit.edu.tr

devamının, dolayısıyla da şiddetli tartışmaların ve kendinden farklı düşünen kişilere yöneltilen çeşitli ithamların müsebbibi olmuştur. Süleyman Uludağ'ın müellifi olduğu İslâm ve Musiki adlı bu kitap, çağın gereklerini dikkate alarak ve mûsikînin yeniden değerlendirilmesi gerekli görülerek hazırlanmış, ilmî temellere oturtulmuş ve rasyonel bakış açısıyla tüm imkânlar kullanılarak kaleme alınmıştır. Müellifin zikredilen eserinin konusu ise kendi ifadesiyle; "sadece, mûsikînin dinî hükmü nedir ve ne olmalıdır?" sorularının cevabıdır. Bu çalışma 1976 yılında ilk baskısı yayımlanan "İslâm Açısından Musiki ve Semâ" adlı eserin de genişletilmiş halidir.

Kaleme aldığı eserini önsöz, altı bölüm ve sonuç kısımlarından oluşturan müellifin, konunun ele alınmasını zorunlu kılan sebepleri açıkladığı önsözünün ardından, ilk bölümde mûsikî tarihi hakkında genel bilgiler verdiğini görmekteyiz. Mûsikînin insanın yaratılışındaki estetik zevki içine alan beşerî duyguların bir parçası olduğunu ve daima güzel olana duyulan insanî ilgiyi, eserinin bu bölümünde zikretmektedir. Mûsikî kavramının birçok kişi tarafından yapılan tarifleri de bu kısımda ele alınmaktadır. Mûsikînin ideolojik, dinî, felsefî ve siyasî alanlarda araç olarak kullanılabilmesinin dinî hüküm verme ve sanat eserine bakış itibarıyla bir istismar sebebi olabildiği tespitini dile getiren müellif, İslâm'ın güzellik ve sanat anlayışını da işlemiştir. İslâm'ın doğuşundan bugüne mûsikînin gelişimi de şiir sanatı ile bağlantılı anlatım ve örneklemelerle ele alınmıştır. Mûsikî hakkında derin tartışmalardan biri de mûsikînin milliliğidir. Evrensellik vasfı olan bir dinin millilik vasfı taşıyan mûsikî hakkında dinî hüküm vermenin zorluğunun, zamana ve mekâna göre birbirini tutmayan hükümler vermek suretiyle çözümlenebileceğini de müellif yine bu bölümde ele almaktadır. Arap Mûsikîsi hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra İslâm Mûsikîsi üzerindeki yabancı tesirleri de açıklayan müellif, Suriye, Filistin, Mısır, Irak, Yunan, Bizans ve İran gibi sanat merkezlerinin kültürel etkileşiminin Arap müziği üzerinde etkisi olduğu tarihsel sürecin bilinmesinin de, mûsikînin dinî hükmünün verilmesinde önemli bir etkisi olduğunu belirtmektedir (s. 11-26).

Eserin ikinci bölümünde müellif, İslâm dininin birincil kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm'in âyetleri temel alınarak mûsikî ile ilgili çeşitli hükümler verilmesi hakkında yapılan yanlışları genel hatlarıyla aktarmaktadır. Bu konuda yapılan yorumların en uzak ihtimallerin dahi ele alınarak, nassların tevîl edilerek yapılmasının sakıncalarından söz etmektedir. Âyetlerde geçen bazı kapalı anlamdaki kelimelere mûsikî anlamı verenlerin yanılığını, kendi görüşlerini ispat etme düşüncesiyle Kur'an'dan bir delil arama çabası

olarak nitelendiren müellifin, mûsikînin haram kılındığına ve mûsikînin helal olduğuna dair âyetlere bu bölümde oldukça detaylı ve açıklamalı bir şekilde başlıklar altında yer verdiğini görmekteyiz. Müellif, bahsedilen âyetler hakkındaki genel bilgileri içeren kısımda ise, bazı âlimlerin çeşitli fıkıh usulü kaidelerini kullanmak suretiyle düştükleri hataları dile getirmektedir. Lokman Sûresi'nin 6. âyetinde geçen "el-lehvü'l-hads" ifadesi ile Zümer Sûresi'nin 18. âyetinde geçen "el-ahsenü'l-kavl" ifadelerinin Arapça kelime kökeni itibariyle ve bu âyetlerin zâhirî ve bâtinî yorumları esas alarak yapılmaya çalışılan yanlışların anlaşılması gereken doğru şeklini izah etmek suretiyle mukayesesini yapmaktadır (s. 27- 44).

Hadislere göre mûsikînin ele alındığı üçüncü bölümde müellif, "Allah güzeldir, güzeli sever." hadis-i şerifini zikrederek, bağlamını açıklamak suretiyle konu konu ele alınacak olan bölüme girizgâh yapmaktadır. Peygamber döneminde düğünlerde, bayramlarda yapılan mûsikî ile ilgili yaşanan olayların hadislerde aktarılmış olan örneklerini tek tek zikredip, hadislerde mûsikînin nasıl ele alındığını gösteren müellif, raks konusundaki örneklerle de yer vermektedir. Sahabenin raksı, Peygamberi karşılama törenleri, yolculuk türküleri, gazâ ve cihat mûsikîsi (mehter ve marşlar) başlıkları altında rivayet edilen tüm hadisleri tafsilatıyla açıklayan müellif, "Kur'an-ı seslerinizle süsleyiniz." hadisi gereğince, cezbedici mûsikîyle ve güzel sesle Kur'an okumanın, hayret hislerini uyandırarak, Kur'an'ın yüceliğini herkesin anlamasını kolaylaştırdığını ifade etmektedir. Bunun da "hâdis olan sesle, kadîm olan öz güzelleştirilemez" şeklinde anlatılan ve "Seslerinizi Kur'an'la süsleyiniz" şeklinde yapılan tersten okumayla ifade edilen kelâmî düşünceye bir cevap olduğunu zikretmektedir (s. 45-101).

Hız. Peygamber'in sesi konusuna da detaylı bir şekilde yer veren müellif, İslâm'da şiirin yeri ve önemini Bürde Kasîdesi ile ilgili hadisleri vererek aktarmaktadır. Mûsikînin her an hayatın içinde olduğunu ifade ederken mübah eğlenceler ve spor başlığı altında bir Müslümanın her an ibadetle meşgul olamayacağını, oyun ve eğlenceye de ihtiyacı olduğunu söylemekte ve bunu hadislerle desteklemektedir. İnsanın ruhen, zihnen ve bedenen dinlenme aracı olan mûsikînin "insan zekâsını bileyip kalbi neşelendirdiğini" ifade etmektedir. Günümüzde en çok karşılaşılan sorunlardan biri de ses sanatkârlarının ve bestekârların ücret alma meselesidir. Müellif bu meseleyi de üçüncü bölümde tafsilatıyla ele almaktadır. Bölümün sonunda konuyla ilgili hadisler hakkında açıklamalarda bulunmakta ve hadislerde mûsikî konusundaki nihai sonucu açıklamakta, mûsikî ve raks konusundaki çoğu

hadisin sahih olmadığı, mûsikî muhalifleri tarafından kendi fikirlerine zemin oluşturmak için uydurulma olduğu kanaatini bildirmektedir. İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ' kitabından farklı olarak bu eserde ihtiyat esası ve mûsamaha esası başlıkları altında yapılan açıklamalar, insanların mûsikî konusundaki yaklaşımları hususunda fikir açıcı olması bakımından önemli görünmektedir (s. 101- 158).

Çalışmanın dördüncü bölümü fakihlerin mûsikî hakkındaki görüşlerini içermektedir. Müellif bu kısımda, fıkıh ve tasavvuf başlığı altında bu iki farklı ilim dalının mûsikîye bakışından ve müteşerrîlerin, mutasavvıflardan katı tutumlara sahip olup, mutasavvıfların ise mûsikîyi ibadet sayacak kadar benimsemelerinden söz etmektedir. Mezheplerin ve tarikatların mûsikîye bakışı izah edildikten sonra Irak ve Hicaz Fıkıh mekteplerinin mûsikîye dinî hüküm verme konusundaki durumuna, sonrasında da Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin mûsikî hakkındaki görüşlerine yer veren müellif, Şiiilikte semâ ve mûsikî konusunu açıkladıktan sonra, fıkha göre makamla Kur'an ve ezan okumanın hükmünü bütün mezhepleri dikkate alarak incelemektedir. Fakihlerin hepsinin mûsikî hakkındaki görüşlerini zikreden müellif, fakihler arasındaki ihtilafların sebepleri üzerinde de durmaktadır (s. 159-187).

Müellif, beşinci bölümü dinî mûsikînin tarihine ayırmaktadır. İlk olarak dinî mûsikînin hâfızlar tarafından geliştirildiğini tarihî süreç içerisinde anlattıktan sonra Kur'an'ı Kerîm'in Arapça ve Türkçe okunması gibi günümüzde en çok tartışılan konulardan birini de bu bölümde izaha kavuşturmuştur. Müellif, zühd devrinde mûsikî ile anlatmaya başladığı dinî mûsikînin tarihsel sürecini, Peygamber döneminde icra edilen "Tasavvuf Mûsikîsi"ni, ashabın semâ ve vecd hallerini, ilk sûfîler ve semâ konusunu da aktararak devam ettirmektedir. Müellif öncelikle ilk sûfîlerden Zünnûn Mısırî, Seriyü's-Sakatî, Cüneyd-i Bağdadî, Şiblî, en-Nûrî, Ruveym, Rûzbârî, Kettânî gibi zatların mûsikî hakkındaki görüşlerini aktarmaktadır. Mûsikînin insan ve hayvanlar üzerindeki tesirlerini, aynı zamanda mûsikîyle tedavi konusunu da detaylı bir şekilde zikrettikten sonra müellif, mûsikînin mübah oluşunu ispat ettiği başlıkları tafsilatıyla açıklamaktadır. Kıyas, nass ve mûsikîyi haram kılan arızî sebepler konularındaki çıkarımlarından sonra mûsikînin mutlak varlık olarak mübah oluşuna beşinci bölümün son başlığı altında yer vermektedir. (s. 188-260).

Son bölüm olan altıncı bölümde müellif, mûsikînin sûfîler nezdindeki çeşitlerinden söz etmektedir. İnsan ruhundaki etkileri bakımından sûfîlerin

yaptıkları taksimden yola çıkarak en meşhurlarını zikrettiğini söyleyen müellif, hac mûsikîsi, marşlar, hamasî şiirler, mersiye, sevinç ve neşe zamanlarında musiki, aşk şarkıları ve türküleri, tasavvufî mûsikî ve dinî mûsikî olarak, mûsikî çeşitlerine son vermektedir. Yine bu bölümde dinleyene göre mûsikînin çeşitlerini Kur'an-ı Kerîm ve semâ âdâbı konuları üzerinden izaha kavuşturmaktadır. Tasavvufî mûsikî üzerinde çeşitli felsefî etkilerden söz ettiği kısımda müellif, tarikatlar ve semâ konusunu ele almaktadır. Tüm tarikatların semânın Allâh'a yaklaştıran bir özelliği bulunduğunu kabul ettiklerini ifade ederken, özellikle Mevlânâ Hazretleri bağlamında Mevlevîliği ve semâyı anlatmaktadır. Toplu yapılan semâdan ve ardından da Nakşîlikteki semâ anlayışından da detaylı bir şekilde söz eden müellif, son olarak mûsikî aleyhine verilen fetvâları ve sûflerin bu konudaki savunmalarını dile getirmektedir. (s.261-329).

Sonuç bölümünde, semâ ve raks konusunda eser veren müelliflerin özellikle son dönemlerde tamamen hissî davrandıklarını, peşin hüküm vermekten kurtulamadıklarını anlatan müellifimiz, beş madde üzerinden mûsikî hakkındaki nihai neticesini aktarmaktadır. Kur'an-ı Kerîm'de raks ve mûsikînin lehinde ve aleyhinde hiçbir şey bulunmadığını, hadislerde ve dönemin tatbikatında dünya eğlencelerinden ölçülü bir şekilde faydalanmanın mutlak manada mübah olduğunu, semânın tarikatlarda dinî uygulama olarak kabul gördüğünü, genel olarak fıkıh âlimlerinin istisnalar dışında her çeşit mûsikîyi haram kıldığını fakat hadis âlimlerinin daha müsamahakâr olduklarını ve son olarak da tasavvufî hayatın içerisinde yer alan mûsikînin dinî ve millî kültürün şekillenmesinde önemli rol oynadığını söylemektedir (s. 331-333).

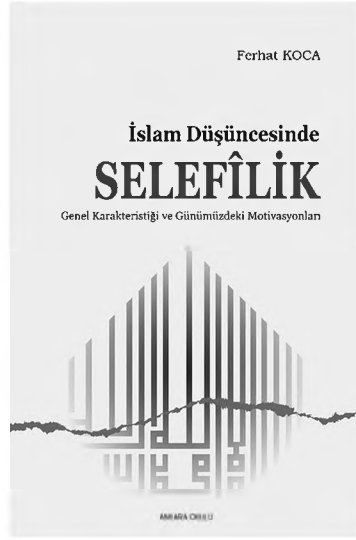
Netice itibariyle İslâm ve Mûsikî isimli bu eserin, İslâm'ın doğuşundan bugüne kadar her dönemde çeşitli sorunlara yol açan mûsikî meselesini rasyonel ve ilmî bir araştırma yöntemiyle, İslâm dininin tüm kaynakları ve düşünce sistemi dâhilinde kaleme alınmış bir çalışma olması bakımından belki de şimdiye kadar yapılmış en kapsamlı çalışma dolduğunu söylemek mümkündür. Mûsikî ilminin dinî hükmünü dile getirmediği yetersizliğin ve bu alandaki boşluğun Süleyman Uludağ tarafından bu çalışmayla doldurulduğunu, aynı zamanda söz konusu eserin, birçok konuya temas etmesi bakımından mûsikî çevreleri ve meraklıları için bir el kitabı olma niteliğine sahip bir eser olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

FERHAT KOCA,

**"İslam Düşüncesinde SELEFİLİK – Genel Karakteristiği ve
Günümüzdeki Motivasyonları"**

Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, 192 s.

Zeynep Sena KAYA*



Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı öğretim üyelerinden Prof. Dr. FERHAT KOCA'nın neşrettiği bu eser 2016 yılında Ankara Okulu Yayınları vesilesiyle ilim dünyasına kazandırılmıştır. Yazar "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği" (*Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi*, I/1-2, 2015, s. 15-70) isimli makalesini genişletmiş; tarihsel süreç ve inanç esaslarının yanı sıra bireylerin Selefi gruplara katılmalarını teşvik eden sebep ve faktörleri de değerlendirmeye tabi tutarak elimizdeki eseri neşretmiştir. Ülkemizde gün be gün artmakta olan Selefilik-İŞİD tartışmalarının anlaşılmasına katkı sağlamak isteyen yazar, seleflerin artık bir "ateş topu"na dönüştüğünü söylemekte, kendi deyimiyle "bizim mahallemize de düşen bu ateş topunu söndürebilmek ve sebep olduğu yangınları ve tahribatı önleyebilmek" amacıyla bu meseleleri araştırmaya çalıştığını belirtmektedir. (s. 80)

* Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Kitap içerik bakımından öncelikli olarak şu soruların cevabını arayanlara hitap etmektedir: Seleflik nedir ve kimler Selefi olarak isimlendirilmektedir? Selefliğin üzerine oturduğu temel görüşler nelerdir? Tarihsel süreçte Seleflik çatısı altında ele aldığımız oluşumların aralarında organik bir bağlantıdan söz edilebilir mi? Seleflik bir mezhep midir, zihniyet midir yoksa örgüt müdür? Günümüzde bireylerin Selefi yapılanmalara yönelişlerindeki ana motivasyonlar nelerdir? Kimi Müslümanların gözünde Selefi örgütleri “sempatik” ve “çekici” kılan unsurlar nelerdir? Suudi Arabistan’ın Seleflik ihracı çabası neleri netice vermiştir?

Tahlili yapılan bu eser giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Selefliğin tanımı yapılmış, Selefliğin tarihsel serüveni özet bir biçimde anlatılarak Seleflik yelpazesine kimlerin dâhil edileceğinin sınırları çizilmiştir. Şunu belirtmeliyiz ki; giriş bölümü nispeten kısa ve özet mahiyetinde olsa da oldukça önemlidir. Zira kitabın diğer iki bölümünde tartışılan problemlerin doğru bir biçimde anlaşılabilmesi için burada bir nevi ‘altyapı çalışması’ yapılmıştır. Birinci bölümde Selefliğin genel karakteristiği ele alınırken, ikinci bölümde Selefliğin günümüzdeki motivasyonları analiz edilmiştir.

Kısaca belirtmek gerekirse İslam düşüncesinde bir terim olarak Selefi, sahabe ve tâbiûnun görüşlerine bağlı olan kişilere verilen isimdir. Peygamber’ini taşlamamış, aksine tevhit mücadelesinde O’nunla birlikte nice zorluklara göğüs germiş olan Sahabe nesli ve İslam Medeniyetinin yapı taşlarını oluşturan ilk nesiller elbette ki saygıya ve örnek alınmaya ziyadesiyle layıktır. Seleflik de ilk üç nesli model olarak kabul etmekte lakin bu modeli tarihin değil dinin bir parçası haline getirmektedir. Yani saygı daha da öteye taşınarak dini ve hukuki hayatın merkezine ilk üç neslin görüş ve uygulamalarının konduğu metodolojik bir ilkeye dönüşmüştür. Bu anlamda Seleflik özel bir grup veya mezhep değil, nasların yorumlanması ve şer’i hükümlerin çıkarılması sırasında gözlenmesi gereken bir yaklaşım tarzıdır. (s. 12)

Yazar Seleflik düşüncesinin içinden geçtiği tarihsel süreçleri dört dönem halinde ele almıştır; (1) Metodolojik bir ilke olarak Seleflik (2) Sistemik bir Nazariye olarak Seleflik (3) Dinî ve Siyasi bir akım olarak Seleflik (4) Radikal ve Savaşçı bir yapı olarak Seleflik. Tarihsel serüven incelendiğinde ortaya çıkan tabloyu yazarın ifadeleriyle şu şekilde özetleyebiliriz; “Ehl-i Hadis geninin mutasyonu olarak Hanbelîlik ve Zâhirîlik, bunların mutasyonu olarak İbn Teymiyye ve hareketi, onun mutasyonu olarak da Vehhâbilik ve

Suudi Selefliliği doğmuştur. Günümüzdeki Cihâdî Seleflik ve IŞİD dâhil diğer bütün Selefî terör örgütleri ise Suudi Selefliliğinin genini taşıyan ideolojik bir transplantasyondan başka bir şey değildir.” (s. 116-117)

Böylece Selefliliğin önce muhafazakâr bir yaklaşım tarzı ve metodolojik bir prensipken sonraları sistematik bütünlüğe kavuşturulduğu, daha sonra da siyasi bir akıma ve nihayet radikal ve kanlı bir yapıya dönüştüğünü belirten yazar; selefliliğin yekpare bir yapı olmaması hasebiyle genellemelerin hatalı olabileceği konusunda okuyucuyu uyarmaktadır. Zira günümüzde selefliliği hala metodolojik bir ilke olarak benimseyen gruplar da vardır. (s. 25) Selefî düşünceye sahip gruplar akait, kelam, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi alanlar bakımından çeşitlilik arz etmekte; yaşadıkları coğrafya ve çağa bağlı olarak farklı nitelikler taşımaktadırlar. Yazar bu durumu dikkate aldığını da belirterek; eserin birinci bölümünü Selefî düşünceyi diğer düşünce tarz ve ekollerinden ayıran bazı karakteristik özelliklere hasretmiştir.

“Selefliliğin Genel Karakteristiği” ismini taşıyan bu bölümde, Selefî düşünce yedi ana karakter üzerinden anlatılmaktadır. Selefî düşüncenin itikâdî ayağından siyasi duruşuna kadar temel görüşleri tam bir makale bütünlüğünde ve sistematikte ele alınıp, her bir bölümde fikir-hadise irtibatı kurulmaya, görüşlerin hadiselerle olan etkisi açıklanmaya çalışılmıştır. Yani yazar Selefliliğin dayandığı bu ilkeleri açıklarken, okuyucuyu (teknik tartışmalar diyebileceğimiz) kelam ve fıkıh tartışmalarında boğmayıp, benimsenen inanç ilkelerinin pratik hayata yansımalarını da ortaya koymaya çalışmıştır.

Selefliliğin genel karakteristiği kapsamında ele alınan ilk mesele Allah’ın sıfatlarıdır. “Allah’ın Sıfatları: Tevilden Tefvîze, Tefekkürden Teşbihe Yöneliş” şeklinde isimlendirilen bu maddede insanın akılla Allah’a sıfat atfetmesi ile Kuran ve sünnette bildirilen sıfatların tevil edilip edilmeyeceği meseleleri ele alınmakta; Allah için kullanılan sıfatları tevil etmeden olduğu gibi kabul etmek teşbihi gündeme getirdiği için tartışmaya teşbih meselesi de dâhil olmaktadır. Selefî imamlardan Ahmed b. Hanbel Allah’ın yalnızca Kur’an ve Sünnette bildirilen sıfatlarla nitelendirilebileceğini, aklın kendiliğinden O’na sıfat nispet etmesi veya nasları dikkate almadan sıfatlarını açıklamasının mümkün olmadığını söylemiştir. Ahmed b. Hanbel’e göre akıl, mahiyet ve keyfiyetini bilmediği ilahi sıfat ve fiiller hakkında hataya düşmekten kurtulamaz. (s.26) Selefî düşünceyi sistematik bir nazariyeye dönüştüren İbn Teymiyye de Allah’ın bazı sıfatları ile insanların nitelikleri için aynı kelimeler kullanılsa da bunun ifade güçlüğü sebebiyle olduğunu, yoksa içeriklerinin

tamamen farklı olduğunu ifade etmektedir. (s.31) Selefler böylece insanlara bu meselelerde suskun kalmalarını önermiştir. Zira onlara göre ilahi sıfatlar ve müteşabih naslar hakkında akıl yürütmek ciddi hatalara kapı açabilir. Yazar bu noktada, bize okuyup anlamamız için apaçık bir Arapçayla gönderilen Kur'an-ı Kerim'de anlaşılması ve de yorumlanması mümkün olmayan ifadelerin bulunduğu iddiasını reddetmektedir. Böylesine bir yaklaşım, yazarın ifadesiyle, insanların batını unsurların ellerinde birer oyuncak haline dönüşmelerine neden olmuştur. (s. 33)

Ele alınan ikinci mesele Seleflerin iman-amel birlikteliği hakkındaki görüşleridir. Ahmed b. Hanbel'e göre iman, "söz ve amelden ibarettir" yani amel imana dâhildir. (s. 33) Ahmed b. Hanbel ve bazı Selefî âlimlerin namazı kasten terk eden kimsenin küfre gireceğini söylemeleri bu görüşün bir neticesidir Bu meseleyi Selefîliği anlamamız için önemli kılan şey; iman-amel birlikteliği görüşünün Selefleri katı bir ahlakçılığa ve hatta tekfirciliğe yöneltmesidir. Bunun yanında iman-amel birlikteliğinin siyasi bir enstrümana dönüştüğünü belirten yazar, amel-i salihin'in artık radikal Selefî örgütlerde bir örgüt üyesinin yapması gereken eylemlerle ilişkilendirildiğine dikkat çekmektedir. (s.35)

Üçüncü mesele ise Kur'an'ın mahlûk olmadığı düşüncesidir. Yazar öncelikle konuyu Cehmiyye, Hariciyye, Mutezile, Eşariyye, Maturidiyye, Kerramiyye ve Ehl-i hadis açısından özetle ele alıp, Allah'ın kelam sıfatı ve Kuran'ın lafzıyla mı yoksa içeriğiyle mi kâim olduğu gibi meselelere yer vermiştir. Bilindiği üzere, Hicri ikinci asrın başlarında tartışılmaya başlanan halku'l-Kur'ân meselesi aslen tamamen bilimsel bir mesele iken Abbasiler döneminde siyasi bir krize dönüşmüştür. (s. 38) Çünkü Ashâb-ı Hadis'in söylemlerinden ve halk üzerindeki etkilerinden rahatsız olan Halife Me'mun, halku'l-Kur'ân konusunu devletin resmi politikası haline getirmiştir. Bu meselenin arka planında ise Me'mun ile kardeşi Emîn arasındaki iktidar mücadelesinde Ashâb-ı Hadisin Arapçı unsurları temsil eden Emîn'i, mevalinin ise Me'mun'u desteklemesi yatmaktadır.

Kitabın I. Bölümü olan "Selefliliğin Genel Karakteristiği" kapsamında ele alınan dördüncü mesele ise "Akıl-Nakil İlişkisi: Naklin Üstünlüğü"dür. Akıl nakil ilişkisini ele alabilmek için öncelikle akıl ve nakil kavramlarını doğru biçimde tanımlamak gerekiyor. Buna istinaden yazar öncelikle gelenekte akıl ve nakil kavramlarının nasıl tanımlandığından bahsetmiş, bir sonraki bölümde Kuran ve Sünnetin eşitliği meselesini ele alarak bu konuyu detaylandırmıştır. Ahmed b. Hanbel'e göre "sünnet Kuran'ın mana ve delaletini tayin edip

belirleyen bir beyan niteliğindedir. Din ancak sünnet yoluyla öğrenilebilir.” (s. 43) Bölümde aklın bilgi kaynağı kabul edilip edilmediği, Selefi düşüncede kıyasın konumu, akıl nakil ilişkisinde naklin üstün tutulması meselesi ve bunların seleflerin faaliyetlerine olan etkileri ele alınmıştır.

Selefleri diğer gruplardan ayıran bir başka madde ise “Şer’i Naslar: Kuran ve Sünnetin Eşitliği” başlığıyla verilmiştir. Neredeyse bütün fırkalar Kuran’ın akaitte ve fıkihta birinci kaynak olduğu konusunda ittifak etmekte; Ehl-i sünnet bilginleri Peygamber’in sünnetinin –bazı şartlar ileri sürmekle beraber- ikinci kaynak olduğunu belirtmektedirler. Başta Hanbeliler olmak üzere selefi düşünceye mensup kişi ve grupları diğerlerinden ayıran en önemli husus ise seleflerin sünneti hiyerarşik olarak Kuranla eşit derecede saymış olmalarıdır. (s. 53) Bu yaklaşımın temelinde ise sünnetin doğrudan doğruya vahiy mahsulü olduğu görüşü yatmaktadır. Yazar sünnetin nas kavramına dâhil olup olmadığı, sünnetin Kuran’ı nesh edip edemeyeceği meselesini de dâhil ederek konuyu tartışmıştır.

Yazar birinci bölümü “Selefin otorite kabul edilmesi” ve “Hilafetin Kureyşîliği” meselelerini tartışarak kapatmaktadır. “Selefin Dini Otorite Olarak Kabul Edilmesi: Altın Nesil Özlemi” başlığıyla verilen VI. maddede sonrakilerin öncekilerden farklı olarak bir şey söyleyip söyleyemeyeceği meselesinin tartışıldığını, Seleflerin nazarında akli istidlalin konumunun ne olduğunun açıklandığını görmekteyiz. “Hilafetin Kureyşîliği: Arap Milliyetçiliğinin İlham Kaynağı” ismini taşıyan VII. maddede ise Arap & mevâlî ayırımının ve Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının hilafetin Kureyşîliğine dair görüşlerinin İslam tarihinde Arap milliyetçiliğinin ilk ilham kaynakları olarak okunabileceğini belirten yazar (s. 74) Seleflerin siyasi duruşu ve “Türk düşmanlıkları”ndan bahsetmiştir.

Eserimizin ikinci bölümü ise “**Selefliğin Günümüzdeki Motivasyonları**” ismini taşımaktadır. Selefliğin günümüzdeki motivasyonlarının ve sempati kaynaklarının tartışıldığı bu bölümde yazar bazı insanları Selefi gruplara katılmaya teşvik eden faktörler için özellikle ‘sebepler’ değil ‘motivasyonlar’ (etkenler, güdülenme, arzular) demeyi tercih etmiştir; zira sebep kelimesi objektif bir etkene gönderme yaparken, araştırmacılar henüz bu hususta objektif ve somut tespitler ortaya koymaya yetecek bulgulara sahip olmayıp, daha ziyade spekülasyonlara ve analizlere dayanmaktadır. (s. 81-82) Elbette üzerinde ittifak edilebilecek, aşikâr ve nesnel sebeplerden bahsedilebilecekse de, her bireyin farklı bir hikâyesinin olduğunu yadsımayan bu başlığın oldukça isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Müellif bu bölümde Selefliğin motivasyonlarını beş başlık altında kategorize etmiştir; (1) Dini motivasyonları, (2) Psikolojik motivasyonları, (3) Sosyo-kültürel motivasyonları, (4) Siyasi motivasyonları, (5) İktisadi motivasyonları.

Selefliğin temel inanç esasları, eserin birinci bölümünde ele alındığından dinî motivasyonlar açıklanırken bu esaslar tekrar tartışılmamıştır. Ancak müellif, Seleflerin “Selefin görüş ve uygulamalarını dini bir kaynak ve otorite olarak kabul etme ilkelerinin doğal bir sonucu olan bidat karşıtlıklarına ve Hilafetin Kureyş kabilesinin hakkı olduğu iddialarının doğal sonucu olan Şia karşıtlıklarına” (s. 85) özellikle değinmek istemiştir. Seleflerin neleri ‘bidat’ saydığı ve bunun üzerine nasıl bir davranış biçimi inşa ettiklerini analiz eden yazar; sonrasında tarihte Şii-Selefi ilişkisini ve günümüzde İran’ın Şiilik, Suudi Arabistan Krallığı’nın da Selefilik ihracı çabalarını ele almaktadır.

İnsanların tabiatında yer alan farklılıkların onların dini metinleri anlama ve yorumlamalarında, dinî görüş ve tercihlerinde, dini ve sosyal hareketlere katılmalarında etkili olduğunu belirten yazar; ikinci başlıkta, bireylerin Selefi örgüt ve eylemlere katılmasındaki muhtemel bir takım psikolojik etkenleri ele almıştır. Müslümanların yaşadığı sancıkların bireylerin psikolojilerine etkisi, hakikat tekelciliği, mağduriyetin ‘meşrulaştırıcı’ gücü gibi konularda okuyucuyu düşünmeye teşvik eden bu bölümde şu konular üzerinde durulmuştur: benzerlik ve uyum, görelî yoksunluk, ergenlik isyanı, mağdurluk ve hayal kırıklığı, aşırı haklılık duygusu, abartılmış narsisizm, savunma mekanizması, bölünme ve hayatta kalma, şekilcilığe tepki, geçmişî telafi.

Yazar, Selefliğin dini ve psikolojik motivasyonlarının devamında, üçüncü olarak sosyo-kültürel motivasyonlarını ele almaktadır. Bilindiği üzere insanların selefi gruplara katılmalarında, seleflerin eğitim-öğretim faaliyetleri, kullandıkları propaganda araçları, sosyal medya ve sosyal-kültürel faaliyetler oldukça önemli rollere sahiptir. Örneğin İslam toplumlarında verilen yetersiz din eğitimi çeşitli bölgelerden Suudi Arabistan başta olmak üzere Selefi düşüncenin yaygın bulunduğu bazı ülkelere öğrenci gönderilmesine sebep olmakta, gönderilen gençler eğitim sonunda kendi milli değerlerinden uzaklaşmış bireyler olarak geri dönmektedir. (s. 122) Müellif Balkan ülkelerinde Selefi eğitim kurumlarında yetişmiş kişilerin etkili görevlere geldiklerini, bölgenin dini tarih ve kültürüyle hiçbir ilgisi bulunmayan Selefi-Vehhabi geleneğe mensup kişilerin eserlerinin tercüme edilip basıldığını, oysa Osmanlı-Hanefi geleneğinde yetişmiş Bosnalı, Üsküplü, Kosovalı,

Prizrenli, Sofyalı.. yüzlerce ilim adamının eserlerinin kütüphane raflarında çürüdüğünü söylemektedir. (s. 122-123)

Siyasi motivasyonlar da, şüphesiz, bireylerin Selefi gruplara katılımını ve Selefliğin günümüzdeki durumunu anlamak için oldukça önemlidir. Bu başlık altında (1) Selefilerin cihat, hicret ve İslam devleti çağrılarını ele alınmış, (2) Uluslararası konjonktürel şartlar değerlendirilmiştir. Suudi Arabistan Krallığı'nın kurulmasını, 1979 yılında İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesini ve Sovyetlerin dağılmasıyla Batı ülkelerinin yeni düşman olarak İslam dinini benimsemiş olmalarını çağımızda meydana gelen üç büyük değişim olarak değerlendiren yazar; bu değişimlerin Selefi düşünceyle ilişkisini, Batılı ülkeler ve İslam ülkeleri (özellikle Suudi Arabistan, İran ve Türkiye) bağlamında ayrı ayrı ele almıştır.

Son olarak iktisadi motivasyonları ele alan yazar, ülkelerin iktisadi sorunlarının o ülkedeki aşırı grupların ortaya çıkışının yegâne sebebi olduğunu söylememekle (ve bu iddiayı da doğru bulmadığını belirtmekle) birlikte okuyucuya örgütleri mensup oldukları ülkelerin ekonomik ve iktisadî hayatlarından ayrı düşünmenin mümkün olmadığını hatırlatmaktadır. (s. 151) Bu başlıkla ikinci bölümü de sonlandıran yazar sonuç bölümüyle birlikte eserini tamamlamıştır. Sonuç kısmında kitabın içeriği özetlenmiş, selefliğin ortaya çıkardığı problemlere karşı demokratikleşme, şeffaflaşma, hoşgörü ve birlikte yaşama kültürünü geliştirmek önerilmiştir. (s. 160)

Eserin bütününe baktığımızda; yazarın kimi zaman, ayrı bir kitap konusu yapılabilecek meseleleri fazlaca detaylandırmadan yalnız ana hatlarıyla sunduğunu görmekteyiz. Örneğin, görebildiğimiz kadarıyla, müellif Selefliğin karakteristik özelliklerinden bahsederken tartışmaları derinleştirmeyip, bahsi geçen prensiplerin Selefilerin faaliyetlerini ne şekilde etkilediği konusunda okuyucunun zihninde bir genel çerçeve oluşturmaya çalışıyor. Bu durum özellikle de alana, dolayısıyla kelâmî/fıkhi tartışmalara hâkim olmayan okuyucular için ciddi bir avantaj niteliğinde. Zira Seleflik ülkemizde yalnız ilahiyatçıların veyahut akademisyenlerin değil, toplumun her kesiminin merak ettiği bir mesele.

Lakin yazar en başında Selefilerin çeşitliliğinden ötürü genelleme yapmaktan kaçınacağını belirtmiş olsa; bu yöntemin Selefiler hakkında birtakım genellemeler yapılmasına da sebep olduğu kanaatindeyiz. Zira meseleler ayrıntısıyla ele alındığında günümüz Selefileri ile Ahmed b. Hanbel'in dönemindeki Selefiler, Türkiye Selefileri ile Suudi Selefileri,

Afrika'daki Seleflik ile Balkanlardaki Seleflik arasında dinî kabulleri, politik duruşları, örgütlenme biçimleri, faaliyet şekilleri vs. konusunda nice farklılıklar görülebilecekken, eserde benimsenen anlatım tarzı, okuyucunun zihninde bu farklılıkları ortadan kaldırma riski taşıyor. Örnek vermek gerekirse "Selefiler ortaya çıktıkları asırlardan günümüze kadar sürekli olarak diğer grupları dışlamışlar ve bu dışlayıcılık onların ortak bir özelliği haline gelmiştir." (s. 80) gibi genelleyici birtakım ifadelerin tekrar tartışılması gerektiği kanaatindeyiz.

Sonuç olarak hem konuyu sistemli ve derli toplu bir biçimde ele alması bakımından hem de akıcı bir üsluba sahip olması bakımından kitabın "meramını anlatabildiği" yani meseleyi okuyucuya açık ve anlaşılır bir biçimde aktarabildiği kanaatindeyiz. Kitabın konuyu ana hatlarıyla bir bütün olarak ele alması, yer yer bir konferans hatta sohbet havasına bürünmesi, -daha önce belirttiğimiz üzere- özellikle itikâdî/fıkhi veya sosyolojik tartışmalarda boğulabilecek nice okuyucu için önemli olup, kitabı alandaki diğer kitaplardan ayıran özelliğinin de bu olduğunu düşünmekteyiz. Yazarın sübjektif ifadeleri ve değerlendirmeleri elbette ki tartışmaya açıktır. Yapılacak her eleştiri ilim dünyası için bir kazanım olacak, selefiliğin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Zira "dine rağmen" ama "din adına" yapılanlar (ve yaptıklarımız) her birimizin ortak derdidir.