



**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Cilt: 9, Sayı: 1, Bahar 2018

**İNÖNÜ UNIVERSITY
JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY**

Volume: 9, Issue: 1, Spring 2018

ISSN 1308-9684
<http://dergipark.gov.tr/ifd>



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
İnönü University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 9, Sayı 1, Bahar 2018
(Volume 9, Issue 1, Spring 2018)

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner
Prof. Dr. Fikret KARAMAN, Dekan V./Dean S.

Editör/Editor
Doç. Dr. Atik Aydın

Alan Editörü / Section Editor
Dr. Harun BEKİROĞLU
Dr. Serkan DEMİR

Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Fikret KARAMAN	Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Dr. Öğr. Üyesi Hasan ARSLAN
Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU	Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ	Dr. Öğr. Üyesi Hamdi ONAY
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN	Dr. Öğr. Üyesi Adnan GÜRİSOY
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN	Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR
Prof. Dr. Mehmet KUBAT	Doç. Dr. Mehmet BİRSİN	Dr. Öğr. Üyesi Fethullah ZENGİN
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN	Dr. Öğr. Üyesi Recep UÇAR	Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir KIYAK

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Marmara Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Habib EL-MALLAOUKI, Universität Osnabrück (Almanya)	Prof. Dr. İmtiyaz YUSUF, Mahidol University (Thailand)
Prof. Dr. Gali GARBİ, Dr. Yahya Fares University (Cezayir)	Prof. Dr. Tarek BADAWIA, Universität Erlangen (Almanya)
Prof. Dr. Ralf ELGER, Martin-Luther Universität (Almanya)	Dr. Beder AL-JABER, King Saud University (Suudi Arabistan)
Prof. Dr. Bülent UÇAR, Universität Osnabrück (Almanya)	Prof. Dr. Muhammet BASCELİC
Doç. Dr. Muratbek MYRZABEKOV, Uluslararası Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)	Prof. Dr. Dosay KENJETAY, Eurasian National Univ. (Kazakistan)
Dr. Khanom ALYAZIGI, Université de Montpellier (Fransa)	Dr. Muhamed Bascelic, Eberhard Karls Universität Tübingen (Almanya)

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Fatih ÖZDEMİR

Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası Malatya 2018

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.
© İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2018

Journal of Divinity Faculty of İnönü University is a biannual peer-reviewed academic journal published in June and December. 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 ilkeleri bu sayının son kısmındadır.



BAHAR 2018 SAYISI HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD OF THIS ISSUE

- Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ (İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet ÖNAL (İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Abdulhadi Timurtaş (Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ayhan AK (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Bilal GENÇ (İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi)
Doç. Dr. Recep ASLAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Yusuf BATAR (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TEMİZKAN (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Adnan GÜRSOY (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUÇUY (Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ercan Şen (Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul CESUR (Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fethullah ZENGİN (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Halil AKÇAY (Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi İlhami ORUÇOĞLU (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mücahit GÜLTEKİN (Afyon Kocatepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Namık ÜLKERSOY (İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi)
Öğr. Gör. Serdar TAKVA (Karadeniz Teknik Üniversitesi Fatih Eğitim Fakültesi)
Arş. Gör. Hüseyin Taha TOPALOĞLU (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yazışma Adresi/Correspondence

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Kampus - MALATYA
Tel/Belgeç: 0422 377 49 97- 0422 341 00 61
ifd@inonu.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/ifd>

İÇİNDEKİLER

Eğitimde Bilimsel Bir Belge: İcazetnâme ve İçeriği Fikret KARAMAN.....	9-20
Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı Saffet SANCAKLI	21-46
Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Başörtüsü Ahmet ACARLIOĞLU	47-67
Bir Entelektüel Müşrik: Nadr b. el-Hâris el-Abderî ve Mücadelesi Feyza Betül KÖSE	69-85
Ergenlerde Anlamsızlık İle İlgili Problemlere Dinin Etkisi Üzerine Değerlendirmeler İbrahim GÜRSES - Yasin KURUÇAY	87-111
Eyyübîler Dönemi Dımaşk Medreseleri Mahmut DÜNDAR	113-147
Tarih - Dil ve Yorum Çerçevesinde Kur'an'ı Tanımak -Kur'an İlimlerine Dair Bir Tasnif Denemesi- Abdülcelil BİLGİN.....	149-159
Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi Enes YARIZ.....	161-172
Salât Kavramının Semantik Analizi Cahit KARAALP	173-212
Bilgi, İnanç ve İman Anthony Kenny - Tercüme: Tuncay AKGÜN	213-229
Batı Felsefesi ve Dilbiliminde Nesnelcilik Miti - Bizim Nesnelcilik Mitine Karşı Yaptığımız İtiraz George Lakoff & Mark Johnson - Tercüme: Bilal Genç.....	231-243
Kitap Tanıtımı: Kimlik ve Kitap İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü Hamza KARA	245-248

CONTENTS

A scientific Document in Education: Ijazah and its Content Fikret KARAMAN.....	9-20
The Ground in The Hadith Of Grave Punishment Discussed Today in a Polemical Way Saffet SANCAKLI	21-46
Headcovers of Women in The Companions Era Ahmet ACARLIOĞLU	47-67
An Intellectual Pagan: Nadr bin al-Harith al-Abdari and His Struggle Feyza Betül KÖSE	69-85
The Effect Of Religion Related To The Problems With Meaninglessness On Adolescents İbrahim GÜRSES - Yasin KURUÇAY	87-111
Damascus Madrasas in The Ayyubid Period Mahmut DÜNDAR	113-147
Understanding the Qur'an within the frame of History - Language and Commentary -A Classification Test About Qur'an Sciences Abdülcelil BİLGİN.....	149-159
The Waqf Issue at the End of the Verses Enes YARIZ.....	161-172
Semantic Analysis of Salât Concept Cahit KARAALP	173-212
Knowledge, Belief and Faith Anthony Kenny - Tercüme: Tuncay AKGÜN.....	213-229
The Myth of Objectivism in Western Philosophy and Linguistics George Lakoff & Mark Johnson - Tercüme: Bilal Genç.....	231-243
Book Review: Kimlik ve Kitap İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü Hamza KARA	245-248

Editörden

2010 yılından beri yayın hayatını sürdüren *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin 9. cildinin ilk sayısını yayınlamanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Dergimizin ULAKBİM, EBSCO, ATLA başta olmak üzere hem ulusal hem de uluslararası indekslerde izlenmeye alınması ve güncellenen yayın esasları gibi birçok alanda gerçekleştirmiş olduğu yeniliklerin artarak sürdüğünü söylemeliyiz. Uluslararası hakemli bir dergi olarak bilim üreten kalemlere ev sahipliği yapmakta olan dergimizin niteliklerinin artması için çalışmalar devam etmektedir.

Bu sayıda Fikret Karaman, *Eğitimde Bilimsel Bir Belge: İcazetnâme ve İçeriği* başlıklı makalesinde geleneksel eğitim sisteminde bilimsel yetkinliği ifade eden icazetnameleri ele alarak Safranbolu âlimlerinden Kilcizade Muhammed Ali Efendi'nin İcazetnamesini bilim çevrelerine kazandırmıştır.

Saffet Sancaklı, *Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı* başlıklı makalesinde hadis ilmi bağlamında kabir azabının İslam inanç sisteminde yer aldığını ifade etmiştir.

Ahmet Acarlıoğlu, *Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Başörtüsü* başlıklı makalesiyle başörtüsü algısının konunun geçtiği ayetler ile ayetlerin indirildiği dönem arasındaki ilişkiyi incelemiştir.

Fatma Betül Köse, *Bir Entelektüel Müşrik: Nadr b. el-Hâris el-Abderî* ve Mücadelesi başlıklı makalesinde Nadr b. el-Hâris hakkında detaylı bir inceleme yapmıştır.

Ergenlerde Anlamsızlık İle İlgili Problemlere Dinin Etkisi Üzerine Değerlendirmeler başlıklı makaleyi kaleme alan İbrahim Gürses ve Yasin Kuruçay, alan araştırmasına dayalı olarak ergenlerin din algısı üzerinde etki eden faktörleri tahlil etmişlerdir.

Mahmut DüNDAR, *Eyyûbiler Dönemi Dımaşk Medreseleri*'ni tesbit ederken Enes Yarız, *Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi*'ni ele almıştır.

8 • Editörden

Abdülcelil Bilgin, *Tarih - Dil ve Yorum Çerçevesinde Kur'an'ı Tanımak* başlıklı makalesinde Kur'an İlimlerine Dair Bir Tasnif Denemesi yapmıştır. Cahit Karalp ise *Salât Kavramının Semantik Analizi*'ni yapmıştır.

Tuncay Akgün, *Anthony Kenny'nin Knowledge, Belief, and Faith* başlıklı çalışmasını dilimize kazandırırken Bilal Genç, *George Lakoff* ve *Mark Johnson* tarafından yazılan *The Myth of Objectivism in Western Philosophy and Linguistics* başlıklı bölümü tercüme etmiştir.

Son olarak makaleleriyle dergimizin yayımlanmasına katkı sağlayan akademisyenlerimize, özveri göstererek makaleleri inceleyen ve değerlendiren hakem hocalarımıza teşekkür ediyoruz.

Editörler

Malatya 2018

Eğitimde Bilimsel Bir Belge: İcazetnâme ve İçeriği

Fikret KARAMAN*

Özet: Eğitim tarihinde, icazetname geleneğinin önemli bir yeri vardır. Sivil ve özel kişiler nezdinde yapılan eğitim, çeşitli değerlerle ödüllendirilmiştir. Bu ödüllerin en pratik yöntemi icazetname ve şahadetname şeklinde düzenlenen belgelerdir. Söz konusu belgeler, dersi veren bilgin ve üstat tarafından özenle hazırlanarak içeriği zengin bilgilerle süslenmektedir. Genelde el yazısıyla hazırlanmaktadır. İcazetname hangi bilim alanında hazırlanmışsa o ilimde geriye doğru Hz. Peygamberin dönemine kadar uzanan bir zincirle bütün âlimler, dua ve hayırla anılmaktadır. Bu arada her fırsatta ilim öğrenmenin faziletine de vurgu yapılmaktadır. İcazetnameyi almaya hak kazanan adaylara da nasihat, övgü, moral ve başarıyla ilgili övgülerde bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İcazetname, eğitim, medrese, âlim, ilim, talebe.

A scientific Document in Education: Ijazah and its Content

Abstract: In the history of education, the tradition of diploma has an important place. The training held in the hands of civil and private persons has been rewarded with various values. The most practical method of these awards is the certificates issued in the form of diploma and certificate. These documents are carefully prepared by the instructor and the master, and the contents are decorated with rich information. It is generally handwritten. Whereas in the scientific field where the propriety is prepared, all scholars, prayers and charities are remembered with a chain extending back to the time of Hz. Muhammad. In the meantime, emphasis is placed on the virtue of learning the science at every opportunity. Candidates who are entitled to receive an diploma are also praised for advice, praise, morale and achievement.

Key words: Diploma, education, madrasa, science, science, student.

Giriş:

İslam tarihinde alanında otorite olan âlimler, kolay ve kısa sürede yetişmemişlerdir. Geçmişte iz bırakan bu âlimler, ömürlerini ilim yoluna adanmış sabırlı insanlardır. Bunlar kurumsal veya bireysel eğitim kurumlarında uzun süre tahsil görüp eğitimlerini tamamladıktan sonra ilmi seviyelerine uygun, mesleki alanlarında yeterli olduklarını ispatlayan ve sosyal hayata girebileceklerine dair

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

bir “*icazetname*” almaya hak kazanırlardı. Günümüzde buna diploma, ruhsat, yeterlilik ve çalışma belgesi demek de mümkündür. Ehil ve âlim kişilerin rahlesinde sabır gerektiren bir talimden sonra alınan bu belgelerin maddi ve manevi değeri büyüktür. Bu değer veya hatıra, talebenin ve hocasının ilmi derecesini göstermektedir. Genellikle dersi veren âlim ile dersi alan öğrencinin zincir ve şeceresine atıfta bulunularak hazırlanan bu metinler bilgi, tarih, eğitim öğretimden övgü ile söz eden birkaç sahifeden oluşmaktadır.

Çoğunlukla el yazısı ve özenle hazırlanan bu metinler, ciltlenerek büyük bir hatıra ve eser halinde koruma altına alınmışlardır. Bu nedenle geçmişteki âlimler hakkında bilgi sahibi olmak için icazetnameler önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla icazetnamelerin ilmi bir belge olarak İslam eğitim tarihinde önemli bir yeri vardır. Bu metinler bir hatıra olmanın da ötesinde bir âlimin öğrendiğini ve talebesine neleri aktardığını belgeleyen çalışmalardır.

Manastırlı Rifat Bey icazetnamelerin özelliklerini şöyle açıklamıştır: Buna göre icazetname; *ulum ve sanayide hususi bir mesleğe salık olanların lüzumu olan fünün ve usulleri görüp artık kendi kendine mütalaa ve mesleğinde ilerlemeye istidat kesbedenlere verilen bir belgedir. Diğer bir ifade ile hoca ve mümeyyizlerin tasdikiyle hükümet veya cemiyet tarafından verilen ve içinde tahsil ettiği mevad ayrı ayrı yazılı bulunan kâğıt ve vesikalardır.*¹

Tarihin her döneminde insanların eğitim ve öğretim düzeylerini tescil etmek amacıyla çeşitli teamüllerin uygulandığı bilinmektedir. Bu geleneklerden biri de medreselerde, camilerde bilge insanların rahlesinde alınan eğitimin taçlandırılması ve belgelendirilmesi amacıyla icazetname veya şahadetname gibi sanat yönü ağır bilimsel belgelerin düzenlenmiş olmasıdır. Gerçekten bunların büyük bir değer olarak korunması gerekir. Bu geleneğin tarihçesini miladi VI. yüzyıla kadar götürülenler olmuştur. Eğer bu doğru kabul edilirse icazet geleneğinin, hicretten daha önceki bir tarihte başladığını söylemek mümkündür.²

Nitekim icazetin hadis rivayet alanında gündeme gelmesi de bunu desteklemektedir. Buna göre hadis ilminde icazetname; “ilk kez hadis rivayetine sözlü veya yazılı olarak izin vermek yahut rivayet hakkını devretmek” şeklinde gündeme gelmiştir. Daha sonra bu kavram, diğer bilim alanlarında da kullanılmıştır.

¹ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1983, 2/18.

² Osman Keskiöğlü, Ali Himmet Berki, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010, 155.

İslami ilimlerde; “*icazetü'l ifta, icazetü'l fikh, icazetü't-tedris, icazetü't-tıb, icazetü'l feraiz, icazetü'ül hisab*” gibi terkipler buna örnek gösterilebilir.³ Bu kavram, tarikat önderlerine verilen yetki ve belgeler için de kullanılmıştır. Gerek Osmanlı gerekse diğer İslam ülkelerinde, medrese ve tekkelerde eğitim, öğretimini tamamlayanlara veya sanatını kavrayıp uygulama seviyesine gelenlere kendi üstatlarının verdikleri yazılı belgeler de “*icazetname*” kapsamında değerlendirilmiştir.

İcazetnameler içeriğine göre, özel ve genel olmak üzere iki kısma ayrılır. Belli bir ilmin veya kitabın tahsilini tamamlayanlara verilen icazete, hususi icazet denir.⁴ Hadis, feraiz, şemali şerif ve Sahihi Buhari icazetleri buna örnek gösterilebilir. Bütün ilimleri bir âlimden veya medreseden tahsil ederek tamamlayanlara verilen icazetlere ise umumi icazetler denir. Fakat İslami ilimler alanındaki icazetnameler bununla da sınırlı değildir. Onların sayıları fakihlerin fetva vermesi, tıp ve eczacılık ile ilgili fenni icazetnameler, tarikat önderlerine verilen icazetler ile sanat ve mesleklerin ikmalinde verilen icazetname çeşitleriyle daha da artmıştır.⁵

İcazetnamelerin İçeriği:

İcazetnamelerin metinleri eğitim, kültür ve sanat tarihinde zengin bir birikim ve anlam ifade etmektedir. Her icazetname ait olduğu bilim alanına ve önemine vurgu yaptıktan sonra geçmişten günümüze kadar o alanla ilgili yetişen bilim insanlarının isimlerini ve hizmetlerini kronolojik olarak aktarmaktadır.

Önce bu icazetnameyi veren âlimin veya kurumun adı, unvanı, şöhreti, ilmi mertebesi hatırlatılmakta, dua ve hayırla anılmaktadır. Belgeyi almaya hak kazananlara da önemli tavsiyeler yapılmakta hatta kendilerine hayat dolu bir yol haritası çizilmektedir. Gösterdikleri gayret ve başarı için tebrik edilip onure edilmektedirler.

Böylece icazetnameyi alanlar sosyal hayata atılacak şekilde motive edilmektedirler. Bir taraftan ilim tahsili teşvik edilmekte diğer taraftan da kurumların itibarının devamı sağlanmaktadır. Dersi veren ve talebeyi yetiştiren üstat tarafından hazırlanan icazetname aynı zamanda bilimsel bir eserdir. Bu eserde yer alması gereken hususlar itina ile seçilmekte ve el yazısı ile yazılmaktadır. Eğitim sürecini tamamlayan ve belli eserleri okuyarak güven veren bugünkü ifade ile

³ Cemil Akpınar, *İslam Ansiklopedisi*, “*icazet*” maddesi, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, 21/394.

⁴ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 1998, 407.

⁵ Cemil Akpınar; a.g.e. s. 55.

mezun talebeler için yazılan bu icazetnamelerin içeriğinde şu konulara yer verilmiştir:

1-Besmele ile başlamak, Allah'a hamd etmek, Hz. Peygambere salat, selam getirmek ve dua etmek,

2-Kelime-i şehadetleri getirmek, ashabı hayırla anmak, tarihte İslam dinine hizmet edenleri tanıtmak, hatırlamak, konunun önemini ve ciddiyetini vurgulamak,

3-İlmin önemine dikkat çekerek, gençleri, aileleri eğitim ve öğretime destek verenleri teşvik etmek,

4-Tahsil hayatı boyunca sabreden ve usanmadan eğitimini tamamlayan talibin (öğrencinin) adını zikrederek gösterdiği başarıyı, kazandığı ehliyeti kabiliyeti dile getirerek öz güven kazandırmak,

5-Üstadın okuttuğu kitapları ve öğrettiği sanatları tanıtmak, özellikle İslam'ın başlangıcından itibaren alanda okunan derslerle ilgili, icazet alanlara, kendi dönemine kadar atıfta bulunarak onların isimlerini yâd etmek,

6-Devamında düzenlenen bu icazetname ile öğrenciye yetki verildiğini tescil etmek,

7-İcazetname sahibinin hayatı boyunca ilmiyle amel etmesini sağlamak, iman, ibadet ve ahlak alanında Allah'a ve insanlara karşı sorumluluğunu yerine getirmek ve herkese karşı saygılı davranmasını sağlamaktır.

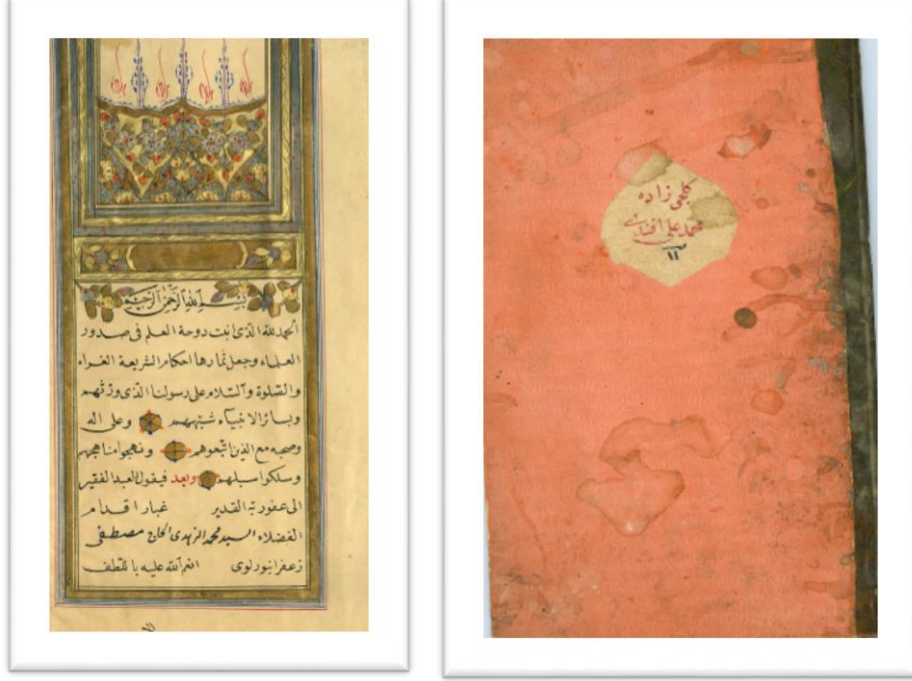
8- İcazetname tamamlandıktan sonra ilim yolunda emeği geçenlere sabır ve tahammül sonucu bu başarıyı sağlayanlara, onlara yardımcı olanlara dua edilir. İcazetnamelerin son kısmında ise, hocanın imza ve mührü ile tarih belirtilerek işlem tamamlanır. Bazı sanat ve mesleklerin dışında icazetler genelde Arapça olarak yazılmışlardır.

İcazetnamelerin Metni ve Düzenlenmesi:

İcazetnameler başlangıçtan itibaren resmi ve kurumsal olmaktan çok özel ve sivil bir anlayışla düzenlenmişlerdir. İslam âlimleri öğrencilerinin bilgi ve birikimleriyle meşgul olmuşlar resmîyeti olan şahadetname veya diploma ile pek ilgilenmemişlerdi. İcazetname metinleri genelde nesir şeklinde yazılmıştır.

Bazen şiir halinde yazılanlar da olmuştur. Ancak icazetnamenin alanıyla ilgili ayet, hadis, kelam-ı kibar ve nasihat anlamına gelecek metinlere ve yorumlara yer verilmiştir. Bu çalışmada da örnek bir icazet metni olarak Safranbolu

âlimlerinden Kilcizade Muhammed Ali Efendi'nin İcazetnamesini tercüme ederek bilim dünyasına sunulmuştur.⁶



Resim 1: Kilcizade Muhammed Ali Efendi'ye ait icazetnamenin ilk iki sayfası

Kilcizade Muhammed Ali Efendi'nin İcazetnamesi ve Tercümesi:

Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm;

İlmin gür ağacını, âlimlerin kalplerine yerleştiren ve o âlimlerin ilmini, Yüce İslam'ın nurlu hükümleri kılan Allah'a hamd olsun. Salât ve selam, âlimleri kendine varis kılıp diğer peygamberlere benzeten Peygamberimiz (sav)'e, onu

⁶ Bu icazetname kitapçığı Safranbolulu Kilcizade Muhammed Ali Efendi'ye aittir. Safranbolu ilçe Müftülüğü görevini yaptığım bir sırada bu icazetnamenin kitaplığına nasıl ve kim tarafından verildiğini hatırlayamıyorum. Kitaplığımı düzenlerken gördüğüm bu eserin, bilim hayatına sunulmasının yararlı olacağı düşüncesiyle tercüme etmeye ve yayınlamaya karar verdim. İcazetname örneği için bkz. Resim 1.

sevip yolundan giden ashabına, onlara tabi olanlara ve bizleri onların yoluna sevk eden âlimlere olsun.

Bundan sonra, Kadir olan Rabbinin affına fakir, yüce kişilerin ayaklarının tozu olan kul, es-Seyyid Muhammed ez-Zühdi el-Hac Mustafa Safranbolu'lu - Yüce Allah onu ebedi lütfuyla nimetlendirsün – der ki; Muhakkak ki ilim insanların, canların uğruna nefeslerini tükettiği, tahsil etmek için karaları, kıtaları aştıkları en yüce şeydir.

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “O yeri geçtiklerinde Musa hizmetçisine demişti ki; Yiyeceğimizi getir. Zira bu yolculuğumuzda bir hayli yorgun düştük”⁷ Diğer bir ayette de şu açıklamayı görüyoruz: “Musa ona şöyle demişti; “Sana tam olarak öğretilenlerden bana da öğretmen için sana tabi olabilir miyim? Dedi.”⁸ Yüce Allah Zümer suresinde de şöyle buyurmuştur: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”⁹ Ve yine Allah Teâlâ buyurmuştur ki; “ Ve kulları içinden ancak bilenler Allah’tan hakkıyla çekinirler.”¹⁰ Rasulullah (sav) da şöyle buyurmuştur; “Muhakkak ki melekler, ilim öğrenmek isteyenlerden memnun oldukları için kanatlarını indirirler. Âlim için yerde ve gökte, hatta sudaki balığa varıncaya kadar her şey istiğfar eder.”¹¹ Bu konuyla ilgili akli ve nakli deliller, sayılamayacak kadar çoktur. İsnadın süreklilik arz edip devam etmesinde bu ümmet ön plana çıkmıştır. İsnat, şüphesiz dindedir. Zira isnat olmasaydı, dileyen dilediğini söylerdi. Süfyan-ı Sevrî (715-778) şöyle demiştir; “İsnat, müminin silahıdır. Silahı olmazsa nasıl savaşır!” Ahmed bin Hanbel ise, (ö.241/855) şöyle demiştir; “Âlî, sağlam isnadın istenmesi, selefin uygulaya geldiği, takip ettiği bir yoldur.” Hâkim de isnadı yöntemini şöyle teyid etmiştir; “isnat talebinde bulunma, takip edilen doğru bir yoldur.”

Talebe¹²; Rabbânî gayenin kendisine ulaştığı, Rahmânî hidayetini kendisini kuşattığı derecede, ilim meclisine katılır ve yüce bir azimle ilim tahsilinde bulunur. Ondandır büyük bir pay alan, efendi, âlim, amil, fâzıl, kâmil, yetenekli, araştırmacı, salih, mükemmel, inceleyici, üretken, alnında parıldayan bir nur taşır. İrfanının enginliğinden hidayet güneşi, es-Seyyid Muhammed Ali el-Hilmi bin Muhammed Kilcizade, Allah onun kavlini ve amelini doğru eylesin; dilediği ve hoşnut olduğu şeye erdiresin. Ömrünün sonunu evvelinden daha hayırlı kılsın.

⁷ Kehf, 18/62.

⁸ Kehf, 18/66.

⁹ Zümer, 39/9.

¹⁰ Fâtır, 35/28.

¹¹ Tirmizi, İlim, 18.

¹² Metinde “talebe” kelimesinden önce yer alan üç sözcük okunamamıştır.

O, benden icazet talebinde bulundu. Zira o, alışıla gelen süre miktarınca ilim tahsili yaptı. Takatince mukarrer olan kitapları okudu. İcazet vermeye kendimi layık görmediğim halde bana olan hüsnü zannından dolayı benden talepte bulundu. Ben de rivayeti uygun olan “*akli, nakli, ilmi ve ameli*” ilimlerden geneli için ona icazet verdim.

Bu günahkâr kul ayakları, bu varlık âlemine, bastığından ve yokluğun perdesi, yüzünden kaldırıldığından beri, beş yaşına ulaştı ve Trabzonî zade adıyla meşhur olan el-Hac Mustafa Efendi’den – Allah ona ebedi rahmetiyle muamele etsin – Kur’an öğrenmeye başladı. Onun yanında Kur’an’ı hatmettikten sonra babam beni ilmiyle amil, muttakî Alemdar zade efendi olarak bilinen zata götürdü. – Allah ona ebedi rahmetiyle muamele etsin – onun yanında fıkıh ve sarf ilimlerinden eğitim aldım. Sonra onun teşvik ve müsaadesiyle Safranbolu İlinde müderrislik yapan es-Seyyid Muhammed es-Said el-Kelkidâ’dan – Allah, onun küçük büyük bütün günahlarını bağışlasın – “*nahiv, mantık, fıkıh, hadis ve tefsir*” dersleri aldım. Sonra ilmin merdivenlerinden yükselme noktasındaki azimetim ve samimiyetim beni yüce kişilerin durağı olan İstanbul’a – Allah, onu zamanın şerhlerinden ve afetlerinden korusun – götürdü.

Orada âlimlerin ilim meclislerine katıldım. O âlimlerden biri de nefsu’lmutmeinne ilmiyle âmil, güzel yetenekler sahibi, Dâru’s- Saltanat’û Seyyide müderrislik yapan, sonra da Safranbolu’da Müderrislik ve müftülük yapan es-Seyyid Muhammed el-Hilmi – Allah, onun mekânını cennet kılsın – bana icazet verdi. Ona da ilimde râsih âlimlerin önderi, hocası Hasan bin Süleyman el-Kardahvî – Allah ona ebedi rahmetiyle muamele etsin – icazet vermiştir. O da, araştırmacıların önderi, zamanın bahtiyarı ve efendisi, o asrın eşsiz kişisi, kudsfî gücün sahibi, nefsu’l-mutmeinne el-merdiyye, Ebu’l-Fadl ve’l-Kemal Mahmud el-Mardinî adıyla meşhur olan zattan ders almıştır. O da, güneşin diğer gezegenler arasındaki ayrıcalığı gibi doğuda ve batıda âlimler arasında meşhur olan büyük âlim Âmidî’den ilim aldı. O da, o dönemin eşsizi Şeyh Osman es-Suveyrâkî ve Câmîdî olarak meşhur olan Ömer el-Âmidî’den ders aldı.

O ikisi de, allame, büyük anlayış sahibi, muhakkiklerin önderi, şeriatın, marifetin ve hakikatin güneşi, parlayan tarikat nurunun şârihi, şeriat ve din kapısının anahtarı, Muhammed el-Hâdimî’dir. – Allah onun ruhuna rahatlık versin onun fütuhâtından bizlere oluk oluk akıtsın. – O da, Ahmed Kâzâbâdî olarak meşhur olan Sahibû’l Âbâdî lilhâdîri ve’l-Bâdî’den aldı. O da, Tefsir ilmiyle meşhur, Muhammed Sivâsî’den, aldı. O da, Fazıl Gürânî’den aldı. O da, Şeyh Abdullah Cezerî’den aldı. O da, Mevlâ Ahmed Münçel’den aldı. O da, Mevlânâ Mirzacan İrazî’den aldı. O da, Muhakkik, müdekkik, Mevlânâ Celaluddin Muhammed bin Es’ad Sıddîkî Devvânî’den aldı. O da, Mevlânâ Muhyiddin el-Keşkeşânî’den

aldı. O da, Mevlânâ muhakkik, Seyyid Şerîf Cürcânî'den aldı. O da, Mevlana Mübarek Şâh el-Mısri'den aldı. O da, Mevlânâ Kutbuddin Şirâzî'den aldı. O da, Mevlânâ Ömer Kâtip Kazvîni'den aldı. O da, Mevlânâ İmam Gazzâlî'den aldı. O da, İmamü'l-Harameyn Abdulmelik bin Yusuf Cüveynî'den aldı. O da, babası Yusuf ibn Tayyib'den aldı. O da, Mevlânâ Muhammed Süleyman Sa'lûkî'den aldı. O da, İbrahim Mervezî'den aldı. O da, Ebu Abbas Ahmed'den aldı. O da, Ebu'l-Kasım Osman'dan aldı. O da, Ebu İbrahim İsmail'den aldı. O da, Ebu Abdullah Muhammed bin İdris eş-Şâfiî'den aldı. O da, Muhammed bin Hasan eş-Şeybanî'den aldı. O da; İmamü'l-eimme, Sirâcu'l-ümme, ilmiyle dünyayı aydınlatan büyük imam, içtihadın derecelerini yücelten, bid'at ve fesadın bütün türlerini def'î eden, bütün kullar için kâmil mürşid olan, o ki yüce Allah'ın kendisiyle ümmetleri dirilttiği, şer'i ilimlere âlem kıldığı, zamanın, benzerini getirmekte aciz kaldığı ve cimri davrandığı, dirayetin güneşi, rivayetin kamerası, Ebu Hanife Numan bin Sabit'ten aldı. – Allah ondan razı olsun- onu kavlu's-sabit ile sabit kılsın, onun görüşleriyle amel etmeyi bizlere nasip eylesin. Ameline tabi olmayı bizleri muvaffak kılsın. Onun bereketiyle bizleri bereketlendirsın. Onun hayırlarını oluk oluk bizlere akıtsın. O da, Hammad bin Süleyman'dan aldı. O da, İbrahim Nehâî'den aldı. O da, Alkame, Ebu Abdurrahman Esved bin Zeyd ve Ebu Abdurrahman Abdullah bin Habib'den aldı. Bunların ilk ikisi de, Abdullah bin Mesûd'dan aldı. Üçüncüsü (Ebu Abdurrahman Abdullah bin Habib) ise, Hz. Ali ibn Ebi Talib'den (r.a) aldı. O iki sahabe de, kâinatın efendisi, günahkârların şefaathçisi, âlemlerin Rabbi'nin elçisinden aldılar. O da, Cebrail'den (a.s) O da, Sübhân olan Allah'tan aldı.

Sonra kendime, sana ve diğer dostlara, Allah Teâlâ'nın peygamberlerinin tamamına, velilerinin hepsine, Peygamber (sav)'in kardeşlerine ve aziz arkadaşlarına yaptığı şu tavsiyede bulunuyorum; *“ Açık ve gizli durumlarda her zaman Allah'tan çekinmeni; ilimle, özellikle de İslâmî ilimlerle, onu yaymakla meşgul olmanı”* tavsiye ederim. Çünkü ilim, ebedi saadetin anahtarı ve boş şeylerden kaçınmanın yoludur. Ayrıca Peygamber'den (sav) rivayet edildiği gibi *“seni ilgilendirmeyen faydasız, boş şeylerden uzak kalmanı”*¹³ da tavsiye ederim.

Zira Allah'ın kulda bulundurduğu hastalık hallerinin belirtilerinden biri de kişinin boş şeylerle meşgul olmasıdır.

İnsanın dünyada geçirmiş olduğu faydasız bir anı, kıyamet günü üzüntü ve pişmanlığını artırır. Yeme, giyinme, yerleşme, kalbi Allah'tan başka şeylerden temizleme noktasında, şüpheli durumlardan sakınman gerekir. Bu da ancak hal-

¹³ Tirmizi, İman, 5.

vet ve riyazetle, avam tabakasıyla düşüp kalkmayı terk etmekle, ahlakı güzelleştirme ile meşgul olmakla, şöhret sebeplerinden titizlikle kaçınmakla kolaylaşır. Çünkü şöhret, afettir. Gücün yettiği kadar etrafındaki insanlarla ilişkini azalt. Çünkü onların sana zararının en azı, sermayen olan vaktini israf etmeleridir. Senin vaktin, izzet ve şerefin doruğuna ulaşmada sana verilen en üstün şeydir. Vaktinin bir zerresi dahi boşa gitse onu geri döndürmen imkânsızdır. Hatta bütün krallar hazinelerini harcasalar, askerleriyle birlikte gayret gösterecekler kaybolan vaktin bir zerresini dahi geri getiremezler. Çok değerli vaktini, şeytani hevesler ve fasit eğilimlere harcayarak boşa geçirme! Kendini bu pis arzulara boyun eğdirme!

Kötülüklerin başı olması hasebiyle yalan şahitlikten de sakın. İzzet ve şerefi, Allah'a hizmette ara; dünya ve dünyalıklarda arama. Eğer ararsan dünyadan bir şeyler elde edersin; fakat ömrün boyunca her kese muhtaç olup zillet içinde yaşarsın. Dünya işlerinde Allah'tan başkasına ihtiyaç duymaksızın O'na tevekkül et ki seni aziz kılsın; her bir kulu da sana hizmetkâr eylesin. Zira kutsi hadiste şöyle buyrulmuştur; *"Ey dünya! Bana hizmet edenlere sen de hizmet et; sana hizmet edenlere ise sıkıntı ve eziyet ver."*¹⁴ Bu, tecrübe edilmiş, doğruluğu görülmüş hususlardır. Peygamber de (sav) şöyle buyurmuştur; *"Dünya için orada kalacağın miktar kadar çalış; ahiret için de orada kalacağın miktar kadar çalış; Allah için, O'na olan ihtiyacın kadar çalış; cehennem için, ona dayanabileceğin kadar amel işle."*¹⁵ Bu hadisi şerif, nasihat alacaklara yeterlidir. Bu hadisin, Peygamber ve Nebilerin (sav) gönderilmelerinin hikmeti, amaçlarının neticesi, önceki ve sonrakilerin ilimlerinin hulasası ve özü olduğu söylenmiştir.

Artık dilediğin gibi yaşa; bilmiş ol ki sonunda mutlaka öleceksin. Dilediğin gibi sev; sonunda ondan kesinlikle ayrılacaksın. Dilediğin gibi amel işle; ondan hesaba çekileceksin. Kalıcı güzellikleri, gelip geçici şeyler için feda etme. Daha iyiyi, daha kötü ile değiştirmek isteyenler gibi olma. Zira Allah katında bütün bunların sivrisineğin kanadı kadar kıymeti yoktur. Öyleyse Allah'ın şu kavlini bir düşün! *"Sizin yanınızdaki (dünya malı) tükenir, Allah katındaki ise sürekli kalıcıdır."*¹⁶ Kabir hayatında sana arkadaşlık edecek, nimetleriyle birlikte seni dosta ulaştıracak şeyleri kazanmak için gayret et!

¹⁴ İbnü'l-Cevzî, el-Mevduât, III,136; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 576.(Kaynaklarda bu rivayetin uydurma olduğu ifade edilmektedir.)

¹⁵ Şiblî bu hadisi nakletmiştir. İmâm Gazâlî de eserlerine almıştır.

¹⁶ Taberânî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 364.

Dünya ehlerinden, hevesine uyanların tamamına aykırı davran: “Allah’a imandan sonra amellerin en üstünü, kişinin kendini insanlara sevdiren dostluk kurmasıdır.”¹⁷

Dünya kırıntılarının ardından koşup onları elde etmede nefsine karşı çık. Dünyaya düşkün olanlarla arkadaşlık etmekten, onların ellerinde bulundurdukları imkânlarla meyletmekten sakın. Onlarla birlikte olan selamette kalır mı? Zira onların fısıldayarak konuştuklarının pek çoğunda da bir hayır yoktur. Akıllı kişi, dünya malına aldanır mı? Dünya, onların elinde bir emanet ve iğredir. Dünyayı önemsemek zillet, değersiz görmek ise izzettir. Dünyanın nimeti cezadır, cezası ise nimettir. Dünya imtihan ve geçici bir yerdir. Dünyanın evveli acizlik ve zafiyet, sonu da ölüm ve kabirdir. Onun iğreti olarak sunduğu bahşışı, sıkıntılarla birlikte mahrumiyettir. Onun sevinci ile üzüntüsü ikizdir.

Merhamet, yumuşaklık, şefkat ve dostluk göstererek insanlarla iyi ilişkilerde bulun. Sana kötülük edip zulümde bulunanı affet. Gücün nispetinde kızgınlığını def et. Öfkeni bastır. Yumuşak huylu ol. İyilikte bulun. Alçak gönüllü ol. Allah’ın sevgili Peygamber (sav)’i için buyurduğu şu sözü iyi düşün; “İşte o zaman Allah’ın rahmeti sebebiyle onlara yumuşak davrandın. Şayet katı ve kaba yürekli olsaydın hiç şüphesiz dağılıp giderlerdi”¹⁹

Görmez misin Allah, peygamberini etrafındakilere yumuşak davranmakla nasıl da övdü. Peygamberinin bu davranışının sebebini nasıl da kendi rahmetine bağlayarak bu rahmetin, insanların, Peygamberin etrafında toplanıp huzurundan dağılıp gitmemelerinin sebebi olduğuna işaret etti. Gücün yettiği oranda malınla, canınla ve ruhunla insanların ihtiyaçlarını gider. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur; “Allah’a imandan sonra amellerin en üstünü, kişinin kendini insanlara sevdiren dostluk kurmasıdır.”¹⁸ Konuyla ilgili bu kadarı sana yeter. Camiu’s-Sağır’de geçen bir hadisi şerifte; “İyiliklerin en üstünü; seninle irtibatı kesenle görüşmen, sana vermeyene vermen, sana eziyet edenin affetmendir.”¹⁹ Başka bir rivayette de şöyle buyurulmuştur; “Sana kötülük yapana sen iyilikte bulun.”²⁰

Arkadaşlığın salihlerle, özellikle de fakir olanlarıyla olsun. Onların edebini takınman, hallerinden ve içyapılarından çekinmen, kabirlerine hürmet etmen, ihtiyaçlarını gidermeyi artırman gerekir. Şunu bilmiş ol ki; Hz. Âdem (a.s)’in toprağının mayalanmasının en büyük hikmeti ve en yüce gayesi, ibadettir. Onların

¹⁷ Al-i İmran, 3/159.

¹⁸ Taberâni, *Mekârimü’l-ahlâk*, s. 364.

¹⁹ Beyhakî, *el-Âdâb*, s. 53.

²⁰ el-Câmiü’s-sağır, No. 7217.

en üstünü ise, Kur'an-ı Kerim (özellikle de teheccüd namazında) okumak olduğunda ittifak vardır. Kur'an-ı Kerim'den en faziletli olan da Allah'ın anıldığı yerlerdir. Allah'ı anmak ve elden geldiğince O'na kullukta bulunmaya devam etmenin kulluktaki üstünlüğü, an be an Allah'ın huzurunda olmaya devam etmektir. Bu, aziz ve yüce Allah'a kavuşmaya ermek gibidir. O ise hedeflerin en üstünü, ümitlerin en parlağıdır.

“Allah'tan başka ilah yoktur; Muhammed (s.a.v) Onun elçisidir”²¹ kelimesinin son sözümüz olmasını Allah'tan niyaz eder, onu söylemeye bizleri muvaffak kılmasını dileriz. Bütün noksanlıklardan uzak olan yüce Rabbin onların (müşriklerin) söylediklerinden beridir.

Salat ve selam bütün Peygamberlerin üzerine olsun.

Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'adır. (Mühür)



Resim 2: Kilcizade Muhammed Ali Efendi'ye ait icazetnamenin mührünün bulunduğu son sayfa.

²¹ Âl-i İmrân, 3/1; Fetih, 48/29.

Sonuç:

Bu icazetname metninden de anlaşıldığı gibi kuşaklar arasında ilmi tahsil etmenin ve aktarmanın bir disiplin içinde olduğu anlaşılmaktadır. Üstat ve talebe arasında bir saygı ve itaat vardır. Sabırlı ve uzun soluklu bir eğitim süreci sonunda “icazetname” gündeme gelmekte ve tarafların rızası üzerine hazırlanmaktadır.

İcazetname özel veya resmi makamlar tarafından verilmektedir. Burada temel ölçü ilmi ehliyete hak kazanmaktır. Hiçbir zorlama olmaksızın herkes alanında uzman olduktan sonra icazetnamenin gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Bu şartların temininden sonra icazet sahibi yetkili kılınmakta ve öz güvene kavuşmaktadır. İsteddiği medreselerde veya diğer kamu kurumlarında çalışmaya başlamaktadır.

İcazetnamelerde dikkat çeken bir konu da içeriğinin çok zengin olması, adayın geleceği için nasihat, rehberlik ve davranış kurallarına yer verilmiş olmasıdır. İcazetname metinlerinde uygulama biçimini ve pratik hayatta başarılı olmanın ipuçlarını görmek mümkündür. Diğer önemli bir husus da ilmi silsilede yer alan bütün âlimlerin rahmetle anılması ve onların ilmine saygı duyulmasıdır. Öyle ki her icaz metninde bu zincir halkaları Kur’an ve Sünnetin ışığında Hz. Peygamber (sav)’e kadar götürülmektedir. Bu tekrar ve hatırlatmalar ilme duyulan saygının en güzel örnekleridir.

KAYNAKÇA:

Cemil Akpınar, *İslam Ansiklopedisi*, “icazet” maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2000, 21/394.

Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.

İbnü'l-Cevzî, *el-Mevduât*, III,136;

Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 576.

Osman Keskiöğlu, Ali Himmet Berki, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, Ankara,

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1983

Celaddin es-Suyutî, *el-Câmiü's-sağîr*, (Tercüme: Halil Özkan) Ocak Yayıncılık,

Sünenü'l Kübra, Darü'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 1994.

Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı*

Saffet SANCAKLI**

Özet: Kabir hayatı ve azabı, geçmişten günümüze sürekli merak edilen ve üzerinde birçok tartışmaların yapıldığı konulardan birisidir. Günümüzde de bu konu gündeme gelmekte ve bazı kişiler kabir hayatını kabul etmekle beraber kabir azabını reddetmektedirler. Bu çalışmamızda kabir azabını reddedenlerin söylemlerini, iddialarını çürütücü mahiyette ayet-i kerimelerden ve özellikle de hadis-i şeriflerden deliller getirmek suretiyle ehl-i sünnet görüşünü ortaya koymaya çalışacağız. Konuyu branşımız olan hadisler bağlamında daha geniş bir yelpazede ele alıp incelemeye çalışacağız. Aynı zamanda tarihi süreç içerisinde kabir azabıyla ilgili bazı âlimlerin görüşlerine de yer vereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kabir, hadis, azab, polemik.

The Ground In The Hadith Of Grave Punishment Discussed Today In A Polemical Way

Abstract: The grave life and the punishment are the subjects that constantly revoke curiosity from the past to present, and on which many debates have been made. Today, this issue is still popular and some people accept the grave life, but reject the punishment. In this work we will bring the evidence from the verses, especially the hadith-i sheriffes, which refute the rhetoric of rejecting the grave punishment and will present the view of Ahl-i Sunnah. We will try to examine and study the subject in a broader sense in the context of hadiths which is our speciality. At the same time, we will include the views of some scholars related to the grave punishment during the historical process.

Key words: Grave, hadith, punishment, polemic.

I-Kabir Azabına Genel Bir Bakış

Semavi Dinlerin tamamında ve Beşeri Dinlerin birçoğunda ahiret inancı mevcuttur. Ölümünden sonraki hayatın bir parçası olan kabir azabı, günümüz ortamında tartışma konusu yapılan konular arasında yer almaktadır. Bununla be-

* Bu makale, 2-3 Mayıs 2018 tarihinde Malatya'da düzenlenen 21. Asırda İslam Dünyasının Görünümü temalı ikinci Uluslararası İslam ve Yorum Sempozyumu'nda sunulan tebliğimizden makaleye dönüştürülerek hazırlanmıştır.

** Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

raber pek çok İslami konu da, ulu orta sağlam bir dayanağı-delili olmadan reddedilerek inkâr edilmektedir. Bu bağlamda kader, mucize, kabir azabı, şefaahat, miraç gibi asırlarca İslam âlimlerinin reddetmediği bu tür konular bugün inkâr edilerek insanların zihinlerinde dine karşı bazı şüpheler uyandırılmaktadır. Modernizmin yoğun bir şekilde etkisinin yaşandığı günümüzde bu tür görüşlerin yerli olduğunu veya ithal olmadığını söyleyemeyiz. Çünkü bizim geleneğimizde, anlayışımızda bu tür anlayışların yerinin olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Aynı zamanda tutarlılığının ve dayanağının olmadığını da ifade etmek isteriz.

Buradaki mesele, birinci derecede kabir hayatının varlığı, ikinci aşamada da kabirde azabın olup olmayacağı meselesidir. Kabir hayatının varlığını hemen hemen herkes kabul etmekte, kabir azabı konusu ise günümüzde polemik konusu edilmekte ve bazıları tarafından reddedilmektedir. Gerekçeleri ise akli olup, hesap, mizan olmadan azabın olmasının uygun olmayacağı sonucuna varılmaktadır. Halbuki bu anlayış ve yaklaşım tarzı şu açıdan da yanlış görülmektedir. İçinde yaşadığımız dünya hayatında bazı insanlara veya işledikleri suçlardan dolayı bazı kavimlere ceza verildiğini bilmekteyiz. Özellikle helak edilen kavimlerden çokça bahsedilmektedir. Dolayısıyla onların mantığına göre hareket edilmiş olursa dünya hayatında hesap ve mizan olmadan kimseye ceza verilmesi gerekirdi. Başka bir husus da gayb âlemiyle, metafizik dünya ile ilgili meseleleri rasyonalist bir yaklaşımla halletme yoluna gidilmesi hatası yapılmaktadır. Halbuki dini meseleler, birinci derecede nakli delillere dayanmaktadır. Günümüzde pek çok dini mesele de akıl ön plana çıkarılarak akıl ve duyuların ürettiği bilgilerle değil, kitap ve sahih hadislerin ortaya koyduğu bilgilerle hareket edilmesi elzemdir.

İnsanların kabir hayatının keyfiyeti ve mâhiyeti konusunda nassların verdiği bilginin dışında bir malumatları yoktur. Daha doğrusu kabir hayatının keyfiyeti ve mâhiyeti meçhuldür. Bu mesele, daha çok iman ve itikat konusudur.¹ İslâm'da âhiret gününe ve o günde meydana gelecek şeylere iman etmek gerekli olduğu gibi, âhiret gününden önce olan kıyamet alâmetlerine ve ruhun kabzedilmesinden kıyamet gününe kadar sürececek olan 'berzah âlemine' inanmak da vaciptir. Âhirete iman, kitap ve sünnette bu konularda zikredilenlere inanmayı da içine alır. Çünkü berzah meseleleri, kabir nimeti ve azabı, kabir suâli, kabirden kalkış ve bunu takip eden şeylerin hepsi gayba iman konularındandır. Kur'ân-ı

¹ Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 5. Baskı, Marifet Yay., İst. 2002, s. 231-231.

Kerîm ise gayba iman etmenin' mü'minlerin vasıflarından biri olduğunu bildiriyor. Öyleyse ruhun kabzedilmesi ve kabir ahvâli gibi konularda sahih şer'î naslarla sabit olan hususlara inanmak 'âhirete iman' esasına dâhildir.²

II-Günümüzde Kabir Azabı Tartışmaları

Geçmişte bazı ehl-i sünnet dışı mezhepler olduğu gibi, günümüzde de bazı kişiler, kabir azabının olmayacağını; zira Kur'ân'a göre kabir azabının olmadığını; bu konudaki rivayetlerin ise uydurma olduğunu savunmaktadır. Bu kişilerden biri de, bu alanda "*Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Var mı?*" adıyla bir kitap kaleme almış olan Mehmet Okuyan'dır. Okuyan, konuyu daha çok ayetler ışığında ele almış; bu konudaki rivayetlerin ise uydurma olduğunu ifade etmiştir. Okuyan, kitabında özetle; Kur'ân'a göre hayat, dünya ve âhiret olmak üzere iki çeşit olduğu için azap da dünya ve ahirette olmak üzere iki çeşittir. Ölülere hiçbir şey işittirilmeyeceği ve onlardan hiçbir şey duyulamayacağı Kur'ân'da açıkça ortaya konulmuştur. Buna rağmen, geçmiş kültürlerin etkisinde oluştuğunu düşündüğümüz ve güvenilirlikleri son derece problemli olan rivayetleri esas alarak, ölmüş insanların kabirde cezalandırılmasına veya mükâfatlandırılmasına inanmak Kur'ân'a uygun bir kabul değildir, demektir.³

İslâm âlimleri, hangi âyetlerin kabir azabına işaret ettiği ve azabın bedene mi yoksa ruha mı olacağı gibi hususlarda ihtilaf etmişlerdir, ancak en azından âlimler arasında kabir azabını toptan reddeden kimse olmamıştır. Dolayısıyla Okuyan'ın ulaştığı bu kanaatin tenkide açık olduğunu söyleyebiliriz.⁴

Okuyan'a cevap mahiyetinde yazılmış bir makalede şöyle denilmektedir: Madem ki, ölüm ötesi gaybî bir alandır; o halde niçin gaybî alana dair kesin bilgiye sahipmiş gibi konuşulmaktadır? Ayrıca bir taraftan "Ölüm ile ba's arasında geçen zaman içerisinde ruhlara dünyadaki amellerine göre kısmen mükâfat veya mücazat görürler." diyenlerin hiçbir delile dayanmadıkları ifade edilirken, diğer taraftan "kabirde azap da yoktur mükâfat da" görüşünün Kur'ân'a dayandığı söylenmekte; ama öte yandan da "Gerçeği Allah bilir." denilmektedir. Okuyan,

² Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*, Tekin Kitabevi, 9. Baskı, Konya 2005, s. 22-23.

³ Okuyan, Mehmet, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Var mı?*, Etüt Yayınları, Samsun 2007. s. 444.

⁴ Okuyan'a cevap teşkil eden şu makaleye bakılabilir. Öztürk, Muzaffer, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı:1, Ocak-Haziran 2008, s. 253-271.

sadece Kur'an'a dayandığını söylemiş olsa da, aslında bu görüş kendine mahsus, kendisini ilgilendiren kişisel bir görüştür.⁵

Bizce kabirde azabı ve mükâfatla ilgili onlarca hadisi bir çırpıda inkâr etmek, reddetmek ilmi bir anlayış değildir. Oysa bu hadislerin hemen hemen tamamı Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır.

III-Kabir Hayatı/ Berzah Alemi ve Kabir Azabı

Kabir, Arapça bir kelime olup, "insanın ölümden sonra defnedildiği yer" anlamına gelmekte, çoğulu "kubûr" dur. Aynı anlamda "makbera", "mekâbir", "makbûre" kelimeleri de kullanılmaktadır.⁶ Berzah kelimesi ise, lügatte "iki şey arasına giren engel, mânia, ayırıcı hudut gibi manalara gelmekte olup çoğulu "berâzih" tir. Bu anlamıyla "ölümle-hayat, Âhîret ile dünya arasına giren perde, engel" manasına gelmektedir.⁷ Kabir ve Berzah kelimelerinin Kur'an'daki, ıstılah manaları da lügat manasıyla aynıdır ve "insanın öldükten sonra defnedileceği yer" anlamına gelmektedir.⁸ Hasan Basrî (ö.110/728), "Berzah, sizinle âhîret arasındaki şu kabirlerdir." sözünü nakleder.⁹

Berzah hayatında - her ne kadar ceset de ruhla birlikte azap ya da nimete iştirak ediyorsa da -bazı parçaları hariç- çoğunlukla cesetler çürümüş olup ruhlar baki olduğundan bu âleme "âlem-i ervah" yani ruhlar âlemi ismi de verilmektedir.¹⁰ Bu hayata berzah'tan başka dünya ile âhîret arasındaki 'geçiş alanı' veya 'tampon bölge' demek de mümkündür.

Bizim inancımıza göre her canlı ölümü mutlaka tadacaktır. Ölüm ile kıyamet arasında yaşanılacak olan berzah âlemi, İnsanoğlunun çıkmış olduğu uzun ahîret yolculuğunun bir parçasıdır. Kabir, âhîret hayatının başlangıcıdır. Ruhlar âleminde yaratılan insan, doğumla birlikte dünyaya teşrif etmektedir. Yine aynı şekilde ölüm dediğimiz olayla dünya hayatını terk etmekte, bilahare berzah âlemi başlamakta ve orada kıyamet beklenmektedir. Kıyametle birlikte sonsuz

⁵ Öztürk, agm., s. 254.

⁶ Bk. İbn Manzur, Ebu Fadl Cemâleddin Muhammed b. Manzur el-Mısırî, *Lisanu-l Arab*, VII, 376-377, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1990, VII, 376-377.

⁷ İbn Manzur, *age*, II, 585.

⁸ Oğan, Kasım, *Kabir hayatıyla ilgili rivayetlerin tespit tahric ve değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Hadis Bilim Dalı, Konya, 2010 s. 5.

⁹ Mücâhid b. Cebr et-Tâbî el-Mekkî el-Kureşî el-Mahzûmî, Ebü'l-Haccâc, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl, Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîs, Mısır, 1989, s. 488.

¹⁰ Toprak, *age*, s. 46.

âlem olan ahiret âlemi başlayacaktır. Kabir hayatı, insanın ölümünden başlayarak yeniden diriltileceği güne kadar kalacağı, geçici bir bekleme yeridir. Kendine mahsus şart ve özellikleri söz konusudur. İşte bu süreçlerden sadece birisi ve gayb âleminin içerisinde yer alan kabir hayatı gerçekleşmektedir. Bu hayatın varlığını, mahiyetini ve gerçekliğini nakli deliller bize kesin olarak haber vermektedir.

Ölü kişinin kabirdeki durumu, onun imanına ve dünyada iken işlediği amellerine göre değişecektir. Hadis-i şeriflerin açıklamalarına göre kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe, ya da cehennem çukurlarından bir çukur olacaktır. Eğer dünyadayken kişinin imanı varsa ve cenneti kazandıracak ameller yaptıysa kabir onun için cennet bahçelerinden bir bahçe; aksi takdirde cehennem çukurlarından bir çukur olacak¹¹, dolayısıyla kabirde azap görecektir.

Kabir hayatı dediğimiz zaman çoğunlukla “kabir suali”, “kabir azabı”, “kabir nimeti”, “ruhla ilgili bilgiler”, “ölülerin berzah âleminde birbirleriyle görüşmeleri”, “hayattakilerin berzahakilerle görüşmeleri” gibi konular ilk etapta akla gelmektedir.

İslâm inancına göre ölen kişi ateşte yanmış, suda boğulmuş veya bedeni diğer hayvanlar ve canlılar tarafından yenilmiş olsa da bu merhaleden geçecek ve kıyamet günü diriltileceğinden de hiç şüphe yoktur.¹²

IV-Kabir Azabının Vukuunun Aklen Mümkün Olması

Kabir sorgu meleklerinin sorgulamasının dinen sabit, aklen mümkün olan şeylerden olduğu için gerçek olduğu kabul edilmektedir. Kabir azabının varlığı aklen de mümkün olan hususlardandır. Bu itibarla kabirde insanın azap göreceğine inanmak zorunludur. Bu yüzden Gazzali, kabir azabını inkâr edenleri bid'atçi, Allah'ın, Kur'an'ın ve iman nurundan mahrum kimseler olduğuna hükmetmiştir.¹³ Gazzali'ye göre aslında kelime-i şahadetin ikinci kısmı olan 've eşhedü enne Muhammeden abduhu ve resuluhu' ifadesi aynı zamanda Münker-Nekir'in sorgulaması gibi hususlara da iman etmeyi gerektirmektedir.¹⁴

Akıl-nakil ilişkisi bağlamında “Kânûnü't-Te'vîl” adlı eserinde hadîslerin anlaşılmasına dair üç yaklaşım ileri süren Gazâlî'nin (ö.505/1111) bu yorumlarını

¹¹ Tirmizî, Kıyamet, 26.

¹² Toprak, Süleyman, “Kabir/ Kelâm”, *DİA*, XXIV, 37.

¹³ Gazzali, *İhyau 'ulumi' d-din*, ts., yy., Daru's-ş-a'b, IV, 2364.

¹⁴ Gazzali, *Kava'idu'l-akaid*, Alemü'l-kütüb, Beyrut, 1985, s. 63.

özetleyen Görmez'in şu ifadelerini aktarıyoruz: "Akıl ile nakil arasında çelişki görülen her yerde, sadece akli esas olarak nakli reddetmek ne derece ifrât ve yanlışlık ise, nakli esas alıp akli yok saymak da o derece bir aşırılık ve tefrît olur. Zira birinciler; akıllarına muhalif gibi görülen her haberi reddetmekle kalmazlar, Hz. Peygamber'den gelen bu tür haberlerin hilaf-ı hakikat olduğunu, ancak Hz. Peygamber'in gönderildiği toplumun seviyesine inmek için bunları telaffuz ettiklerini söylerler. Bu, Hz. Peygamber'e yalan isnat etmek olduğu için, apaçık bir küfürdür. İkinciler ise; her şeyi Allah'ın kudretiyle izah ederek, naklin en büyük şahidi olan akli dışlamak ve reddetmek konumuna düşerler ki, bu da naklin kendisini yalanlamak mesâbesindedir. Öyleyse yapılacak şey, bu hususta orta bir yol takip ederek, akıl ve nakli yorumlamak yoluyla, cem, te'lif ve telfîk etmektir. Ancak burada da asıl problem, hangisine öncelik tanınması gerektiğidir. Akla öncelik tanıyarak bütün hadîsleri mantikî çözümlenmelerle anlamaya çalışanlar, akıllarına ters gibi görünen birçok sahîh hadîsi reddetmek tehlikesi ile karşı karşıya kalırlar. Nakle öncelik tanıyanlar ise muhal olmayan her şeyi kabule yanaşırlar; hakikatin kendisine vâkıf olamazlar. Gazâlî'ye göre bu konuda takip edilecek metod; akıl ve nakli bir ve beraber kabul ederek, birini diğerine tercih etmeden anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktır."¹⁵

Mu'tezile akılcılığı bile mutlak değil, kısmî bir akılcılık olarak görmek mümkündür. Mu'tezile'ye göre, kabir azâbı konusu da, aklın alanına değil, naklin alanına giren bir husustur¹⁶ ve bu nedenle nasslarda vârid olduğu şekliyle bu hususlara iman etmek gerekir. Meselâ Kâdî Abdulcebbâr (ö.415/1024), kabir azâbı meselesinin, sual, münker-nekir, mîzân ve sırat gibi akılla anlaşılamayıp sadece nakil ile bilinebilecek bir konu olduğunu söyler. O, bu konuyla ilgili gelen rivayetler de sahîh olduğundan, bu hususta nasslarda vârid olanı kabul etmenin en sağlam ve en tutarlı yol olduğunu belirtir.¹⁷ Bu nedenle nasslarda vârid olduğu şekliyle bu hususlara iman etmek gerekir. Bu nedenle, ona göre, ölü, (dirilerin) ayaklarının sesini duyar¹⁸ hadisinden yola çıkarak, ölüye azâb edilmesinin hak olduğunu söyler.¹⁹

Gazzali'ye göre, kabirde ölünün çektiği azabın dışardan belli olması veya bedende tezahür etmesi şart değildir. Bu durum tıpkı uykuda rüya gören kimse-

¹⁵ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasından Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, s. 252.

¹⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, sh., 732.

¹⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1974, s. 202.

¹⁸ Buharî, Cenâiz, 68.

¹⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 732.

nin durumu gibidir ki, dışardan bakan, uykuda iken gördüğü rüya sebebiyle ihtilam olan kimsenin rüyasında aldığı hazzı veya dayak yiyenin çektiği acıyı hissedemez. Ayrıca kabirde, bedeninin bir nebzesine azabı hissedecek kadar hayatın geri verilmesi mümkündür. Bu itibarla yırtıcı hayvanın parçaladığı insanın durumu düşünüldüğünde, hayvanın karnının o kimse için kabir hükmüne geçtiğini kabul etmek gerekir. Binaenaleyh, Mutezile'nin bir kısmı, 'ölünün acıyı hissetmediği müşahede ile sabittir, ayrıca yırtıcı hayvanın parçaladığı kimsenin kabri söz konusu değildir' diyerek kabir azabını inkâr etmeleri yersizdir.²⁰

V-Kabir Azabını Reddedenlerin İddiaları ve Söylemleri

Kabir hayatının varlığı, Kur'an, Sünnet ve İcma ile sabittir. Kur'an'da birçok yerde kabir hayatına dikkat çekilmiş; Hz. Peygamber (sav) kabir hayatını "ahiret duraklarının ilki" olarak nitelendirmiş; âlimler de kabir hayatının varlığı hususunda icma etmişlerdir. Bu hayat ölümden hemen sonra başlayacaktır. Kıyametin kopmasına kadar da devam edecektir. Bu âlem, dünya ile Âhiret arasında geçici bir istasyondur. Dünyada Allah'ın rızasına uygun hareket eden insanlar, henüz kabir hayatındayken cennetvâri bir hayat yaşamaya başlayacaklardır. O'na isyanlarla dolu bir hayatın sonunda buraya gelenler ise burada azap ve sıkıntı çekmeye başlayacaklardır.²¹ Ehl-i sünnet âlimlerine göre, kabirde hem beden, hem de ruha azap veya nimet söz konusudur.

İbn Hazm'a (ö.456/1064) göre "ibtida" âleminde yaratılan ruhlar, "ibtıla" âlemine indikten ve birleştikleri bedenleri terk etmesiyle gerçekleşen ölümden sonra kabirde sorgulamaya tabi tutulur, bunun ardından dünya semasında bulunan ruhlar âlemine intikal ederek kıyamete kadar nimet veya azap içinde bulunurlar. Ölümün ardından gerçekleşen berzah döneminde ruhların cesetlerle hiçbir alakası kalmaz, zira cesetler zamanla toprağa dönüşür ve yok olur.²² İslâm filozoflarına göre, bedenlerden ayrılan ruhların artık bir daha ne kabirde, ne de kıyamette bedenlerine dönmeyecek ve ölümden sonraki haller sadece ruhî olacaktır.

İslâm ümmeti içerisindeki genel kanaat ise, ölümden sonra kabirde ruhun tekrar bedene döneceği, sorgulamanın ve azap ile nimetin ruh-beden bütünlüğüne yönelik olacağı şeklindedir. Çünkü ruh-beden ayrılığı, hayatın olmaması anlamına gelir. Hâlbuki kabirde bir hayat vardır ve bu da ancak ruhun beden ile

²⁰ Gazzali, el-İktisad fi'l-İtikad; Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1304/1983, s. 135-136.

²¹ Oğan, agt., 12.

²² Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Hazm/İtikadi Görüşleri", *DİA*, İst. 1999, XX, 55.

irtibatı şeklindedir. Ruh her ne kadar bedenden ayrılmış, ondan soyutlanmış ise de hiçbir şekilde onunla bir irtibatı bulunmayacak surette ondan ayrılmaz.²³

VI-Kur'ân-ı Kerim'de Kabir Azabına İşaret Eden Âyetler

Kabir hayatı ve azabıyla ilgili doğrudan ve dolaylı olarak pek çok âyet-i kerime söz konusudur. Âlimler, bu konuyu hadislere dayandırdıkları gibi, âyetlere de dayandırmaktadırlar. Kabir kelimesi, Kur'an'da şu şekillerde geçmektedir: "Çoğunluk olmak iddianız sizi o kadar meşgul etti ki, mezarları ziyaretle oradakileri de sayacak kadar oldunuz."²⁴ "Şüphesiz yok ki kıyamet mutlaka gelecektir (kopacaktır). Kabirlerde olanları diriltecek olan Allah'tır."²⁵ "Sonra onu öldürdü ve kabre gömdü." "*(İşte o zaman:) Eyvah, eyvah! Bizi kabrimizden kim kaldırdı? Bu, Rahman'ın vaat ettiği şeydir. Peygamberler gerçekten doğru söylemişler! Derler.*"²⁷ "Ta ki boşa geçirdiğim dünyada iyi iş (ve hareketler) yapayım." Hayır! Onun söylediği bu söz (boş) laftan ibarettir. Onların gerisinde ise, yeniden dirilecekleri güne kadar (süren) bir berzah vardır."²⁸ Bu âyetlerin zahirine bakıldığında kabir hayatının varlığına vurgu yapılmaktadır. Bir kısım âyetler bu minvalde olduğu gibi, aynı zamanda kabir azabından bahseden âyetler de söz konusudur. Onlardan bazılarını burada vermek istiyoruz.

Âhiret azabından evvel başka bir azabın daha olduğunu bildiren âyetlerden biri şudur: "O zâlimlere, ondan (âhiret azabından) evvel başka bir azap daha vardır, lâkin pek çoğu bilmez."²⁹, "Allah onlara çetin bir azap hazırlamıştır."³⁰ âyet-i kerimelerinin kabir azabına işaret ettiğini söyleyen müfessirler olmuştur. Fahreddin Râzî, bazı muhakkık âlimlere göre bu âyetten murâdın kabir azabı olduğunu söyler. Çünkü bir âyet sonra ikinci bir tehdit gelmekte ve onlar için alçaltıcı bir azap olduğu bildirilmektedir. İki âyetin de aynı azabı ifade etmesi tekrar olacağından Kur'ân'ın fesahat ve belâğatına uygun görülmemiştir.³¹

²³ el-Hanefî, İbn Ebi'l İzz, *el-Akîdetü't-Tahaviyye ve Şerhi*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 2. Baskı, Gurbaya Yay. İstanbul 2008, s. 430.

²⁴ Tekâsür, 102/2.

²⁵ Hacc, 22/7.

²⁶ Abese, /21.

²⁷ Yasin, 36/52.

²⁸ Mü'minun, 23/100.

²⁹ Tûr, 47.

³⁰ Mücâdele, 15.

³¹ Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-ğayb)*, Dâru İhyâi'tTürâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420, XXIX, 497.

“(Allah inkârcılara) «Yeryüzünde kaç yıl kaldınız?» diye sorar. «Bir gün veya daha az bir süre kaldık, sayanlara sor» derler.”³² Mâturîdî (ö.333/944), Mukâtil b. Süleyman’dan “kabirlerde kaldıkları” görüşünü nakleder.³³

“Onlar (kabirlerinde kıyamet gününe kadar) sabah ve akşam ateşe arz edileceklerdir. Kıyamet koptuğu gün de: “Fir’avn ve kavmini en şiddetli azaba sokun” denilecektir.”³⁴ Taberî (ö.310/909), burada zikredilen azgın kişileri Yüce Allah’ın helak edip boğduktan sonra onların ruhlarının kıyamete kadar her gün sabah-akşam iki kere ateşe sunulduğunu ifade etmiştir.³⁵ Neseî’ye (ö.710/1310) göre bu azap kıyametten önce olacaktır.³⁶ İbn Kesîr (ö.774/1370) ise, bu âyetle ilgili olarak, “Bu âyet, Ehl-i Sünnet’in kabir azabının varlığına dair görüşünü temellendirdiği için, en büyük bir asıdır.” diyerek kabirde azabın yalnız ruhlara yapılacağını, kıyamet gününde ise beden ve ruh birleştirileceğinden azabın daha şiddetli olacağını söylemektedir. Hz. Peygamber’in bilahare her namazda kabir azabından Allah’a sığındığını kaydetmektedir.³⁷

Diyanetin hazırlatmış olduğu “Kur’ân Yolu” adlı tefsire göre “sabah akşam” sözü, azabın sürekliliğini ifade eden bir deyimdir. Âyetin bu bölümü, “berzah” denilen ölümle kıyamet arasındaki dönemde inkârcıların ruhlarına her gün sabah ve akşam cehennemdeki yerlerinin gösterileceği şeklinde yorumlanmış ve kabir azabının varlığına delil olarak gösterilmiştir.³⁸

“Çevrenizdeki Bedeviler içinde ikiyüzlüler ve Medineliler içinde de ikiyüzlülükte direnenler vardır. Onları siz değil, ancak Biz biliriz. Kendilerine iki defa azab edeceğiz; onlar sonra da büyük bir azaba uğratılırlar.”³⁹ Taberî’ye göre; iki azaptan ilkinin, “münafıkların dünyadayken uğrayacakları sıkıntılar, yenilgiler”; ikinci azabın ise “kabir azabı”; büyük azabın ise, “cehennem azabı” olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰

³² Mü’minûn, 23/112-113.

³³ Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Ebû Mansûr, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2005, VII, 499-500.

³⁴ Mü’min, 40/46.

³⁵ Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Hâlid Ebu Ca’fer, *Camîu’l-Beyan An Te’vîli’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1992, V, 2070-2071.

³⁶ Neseî, Hafızuddin Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, İz Yay., İstanbul 2007, s. 131.

³⁷ İbn Kesîr, *Tefsiru Kur’âni’l-Azim*, Çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1985, XIII, 7001-7003.

³⁸ Karaman, Hayrettin ve diğerleri; *Kur’an Yolu*, DİB Yay., Ankara, 2007, IV, 574.

³⁹ Tevbe, 9/101.

⁴⁰ Taberî, age., IV, 349-350.

“Zulmedenlere, şüphesiz, bundan (ahiret azabından) önce de bir azap vardır.”⁴¹ Ayette geçen “bundan başka bir azap” tan maksadın, bazı müfessirlere göre “kabir azabı”, bazılarına göre ise, “açlık, yakınlarını ve servetini kaybetme ya da Bedir savaşı vb. hezimetlere uğrama gibi dünyevî belalar” olduğu anlaşılmaktadır.⁴²

Şehitlerin hayatta olduklarını, Allah katında rızıklandıklarını, bu sebeple de onlara “ölü” demeyi yasaklayan âyetler⁴³ de berzah hayatının kuvvetli delillerindedir. Şehitlerin berzah hayatında diri oldukları ve kendi katında rızıklandırıldıkları haberi ayette şöyle anlatılıyor: “Sakın Allah yolunda öldürülenleri ölüler sanma. Doğrusu onlar Rab’leri katında diridirler; (Cennet ve meyvelerinden) rızıklandırılır. Onlar, Allah’ın kendilerine verdiği ihsandan dolayı neşeli hâldedirler ve arkalarından kendilerine şehitlik rütbesi ile katılmayan mücahitler hakkında şunu müjdelemek isterler: Onlara hiçbir korku yoktur ve onlar mahzun da olmayacaklardır.”⁴⁴ Diğer bir ayette ise, “Allah yolunda öldürülenlere, onlar ölülerdir, demeyin; hakikatte onlar diridirler. Fakat siz anlayıp bilemezsiniz.”⁴⁵ buyrulurken, onların diriliklerini ve nimetlere mazhar oldukları ifade edilmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri, bu ayetlerde geçen hayatın hakiki hayat olup rızıklanmalarının da berzahta devam ettiği görüşünde ittifak etmişlerdir.

Âyetin, “Bilakis onlar hayattadırlar, lâkin siz anlayamazsınız!” kısmı, berzah hayatının, dünya hayatından farklı olduğunu göstermektedir. Berzah hayatı, dünyadaki canlıların hissedebileceği türden değildir. Akılla da idrak edilemez, ancak vahiyle bilinebilir.⁴⁶ Bu sebeple bir kimsenin kabri açıldığında onun nimet içinde mi yoksa azap altında mı olduğu anlaşılabilir. İki kişi yan yana konulsa biri azap çekerken diğeri nimetler içinde olabilir ve bunu dışarıdan bakan biri

⁴¹ Tur, 52/47.

⁴² Karaman, Hayrettin ve diğerleri; *age.*, V, 95-99.

⁴³ Bakara, 2/154; Âl-i İmrân, 3/169.

⁴⁴ Âl-i İmrân, 3/169-170.

⁴⁵ Bakara, 2/154.

⁴⁶ Bkz. Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418, I, 114.

anlayamaz. Bu sebeple Berzah hayatının şartları ile Dünya hayatının şartları birbirine kıyas edilemez.⁴⁷ İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262), şehitlerin Berzah'ta hayatta olduklarını, Cennet'teki hallerini ise bütün mü'minlerin bildiğini söyler.⁴⁸

Kurtubî (ö. 671/1273), berzah hayatıyla ilgili olarak şöyle der: "Allah Teâlâ mükellef olan kuluna kabirde hayat vererek onu diriltir, ona dünyada yaşadığı gibi bir akıl verir ki, kendisine ne sorulduğunu ve bu sorulara nasıl cevap vereceğini anlayabilsin, Rabbinden kendisine ne geldiğini, kabrinde ona ikram veya ceza olarak ne hazırladığını idrak edebilsin. Bu ehl-i Sünnet'in görüşüdür."⁴⁹

Son olarak şu âyete de yer vermek istiyoruz: "...sen kabirde bulunanlara işittirecek değilsin."⁵⁰ ifadesinin, kafirler hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ, "Kalbi ölü bir kafire işittirmek, mezardaki ölüye işittirmek gibidir." şeklindeki benzetme ile kabirdekilerin işitmesinin mümkün olamayacağını vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in Bedir savaşında ölen kâfirlere onlar ölmüş oldukları halde yüksek sesle "Ey falan, ey filan, ey falanca! Ben Rabbinin bana vaat ettiğinin gerçekleştiğini gördüm. Siz de Rabbinizin vaat ettiğinin gerçekleştiğini gördünüz mü?" diye seslenmiş, bunun üzerine ashabtan bazıları, 'ölmüş oldukları halde onlarla nasıl konuşuyorsunuz?' diye şaşkınlık içinde sorduklarında ise Hz. Peygamber "Canım, kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki onlar bu sözü sizden çok daha iyi işitmektedirler, fakat cevap veremezler." buyurmuştur.⁵¹ Buraya kadar zikredilen âyet-i kerîmeler ve hadis-i şe-riflerden anlaşılacağı üzere "Sen ölülere işittiremezsin" (Rum, 52) âyetinden maksat; ölüler değil, imânı kabul etmeyerek kalpleri ölü olan kâfirlerin ta kendisidir.

Kabir azabıyla ilişkilendirilen âyetlere baktığımızda bunların bir kısmının kabir azabına delâletinin kuvvetli, diğerlerinin ise zayıf olduğu görülmüştür.⁵² Dolayısıyla yukarıda verdiğimiz âyetlerden anlaşılacağı gibi, Kur'an'ın kabir

⁴⁷ Kaya, Murat, Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2016, sayı: 25, s. 164.

⁴⁸ İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım ibni'l-Hasen es-Sülemî ed-Dımeşkî, *Sultânü'l-Ulemâ, Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Dr. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996, I, 294.

⁴⁹ Kurtubî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Itfeyyîş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire, 1964, XX, 173.

⁵⁰ Fâtır 35/22.

⁵¹ Krş. Nesai, "Cenaiz", 117; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 31, 38.

⁵² Kaya, Murat, Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2016, sayı: 25, s. 198. İlgili ayetlerin tefsirleri ve görüşler için bu makaleye bakılabilir.

azabına işaret ettiği; müfessirlerin çoğunluğunun ise ilgili âyetlerde geçen “azap” ifadelerini “kabir azabı” olarak yorumladıkları ortaya çıkmaktadır. Ancak bu konuda verdiğimiz âyetlerin bunlardan ibaret olmadığını, daha başka âyetlerin de konuya ışık tuttuğunu söyleyebiliriz.

VII-Hadislerde Kabir Azabı Olgusu

Kabir azabı konusu, Kur’ân-ı Kerim’e dayandığı gibi, daha detaylı bir şekilde hadislerde yer almaktadır. Doğal olarak bütün meseleler, Kur’ân-ı Kerim’de külli, mücmel ve muhtasar olarak geçmektedir. Hadisler ise, bu meseleleri daha geniş bir şekilde izah etmekte, uygulanması gereken meselelerin de pratiğini göstermektedir. Kabir azabı konusunda pek çok hadis nakledildiği için konuyla ilgili müstakil kitaplar da kaleme alınmıştır.⁵³ Bu hadislerin sıhhat durumlarına bakıldığında ise, bunların sağlam hadisler olduğu müşahede edilmekte ve özellikle başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere pek çok hadis kaynağında yer almaktadırlar.

Bu konudaki yapılan bir tez çalışmasında konuyla ilgili incelenen hadislerin hiçbirisinin “uydurma olmadığı” sonucuna varılmıştır. Zira *Kütüb-i Tis’a*’da, kabir azabının olacağından bahseden on dokuz tane rivayet tespit edilmiş, bunlardan on beş tanesinin “sahih” iki tanesinin “hasen sahih”, bir tanesinin “hasen garip”, bir tanesinin ise “garip” olduğu sonucuna varılmıştır.⁵⁴ Bir makale çalışmasında da bu tür hadislerin, sened sayısına göre meşhur, hatta ma’nen mütevâtire yakın olduğu ifade edilmektedir. Yani bu hadislerin içerdiği anlamın manevi tevâtüre yakın olduğu söylenebilmektedir. İsnâdları bakımından incelemeye tabi tutulan üç hadîsin genel olarak isnâd yönünden sahîh olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁵⁵ Sonuç itibarıyla isnâdları bakımından sahîh olan bu hadislerin metin ve içerik bakımından da sahîh olduğu kanaatine varılmıştır.⁵⁶

VIII-Kabir Azabının Varlığı

Şimdi de bu hadislerin bazılarını vermek suretiyle kabir azabının sağlam delillere dayandığını görmüş olacağız. Hz. Âişe kabir azabının olup olmadığını Resûl-i Ekrem’e sorduğunu, onun da “*Evet, kabir azâbı hakıtır*” buyurduğunu ve

⁵³ Örneğin en meşhurları için bk., Kurtubî, “Et-Tezkire bi Ahvâli’l-Mevtâ ve Umûri’l-Ahire”; Suyutî, “Şerhu’s-Sudur Bi Şerhi Hali’l-Mevta Ve’l Kubur”.

⁵⁴ Oğan, agt., sh., 5.

⁵⁵ Bk., Özdemir, Veysel, Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadislerin İsnadları Üzerine Bir İnceleme, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2014, cilt: XVIII, sayı: 59, s. 265-330.

⁵⁶ Özdemir, Veysel, Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadislerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2014, cilt: II, sayı: 3, s. 55-123.

kıldığı her namazda kabir azâbından Allah'a sığındığını söylemektedir.⁵⁷ Hz. Osman bir kabre baktığı zaman sakalları ıslanına kadar ağlar, sonra da Resûlullah (sav.)'in, *kabri âhiret yolculuğunun ilk menzili olarak kabul ettiğini, buradan kurtulan kimse için sonrasının daha kolay olacağını, buradan kurtulamayan için de sonrasının daha çetin olacağını* belirttiğini söylerdi.⁵⁸ "*Kabir, ahiret yolculuğunun ilk konağıdır. Bu kolay olursa sonrakiler daha kolay, zor olursa sonrakiler daha çetin olur.*"⁵⁹ hadisi bir gösterge olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Osman'dan sahih bir isnat ile rivâyet edilen şu hadis de kabir suâline açıkça delalet etmektedir. Allah Resulü, bir cenazeyi defnetme işini bitirince kabrin başında durarak şöyle buyurmuşlardır: "*Kardeşiniz için istiğfar edin ve imanında sebat göstermesi için Allah'a niyazda bulunun. Çünkü o, şu anda sorguya çekilmektedir.*"⁶⁰ Hz. Peygamber'in "*Muhakkak ki bu ümmet kabirlerinde imtihana çekiliyor...*"⁶¹ dediğini çok sayıda sahabe rivâyet etmişlerdir. Kabir sualinin varlığına, mana yönünden tevatür derecesine varan rivayetler delalet etmektedir. Hz. Peygamber, "*Müslüman kabirde sorguya çekildiği zaman, Allah'dan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın resûlü olduğuna şehâdet eder. İşte bu şehâdet, Kur'ân-ı Kerîm'deki 'Allah, kendisine iman edenleri hem dünyada hem de âhirette sağlamlaştırır.' âyetinin delâlet ettiği mânâdır.*"⁶² buyurmuştur.⁶³

Berâ b. Âzib'den nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "*Allah, iman edenleri dünya hayatında ve Âhiret'te sabit bir sözle sabit kılar.*" âyeti kabir azabı hakkında nâzil olmuştur. Kendisine (kula): "*Rabbim kimdir?*" denilir. Bunun üzerine kul: "*Rabbim Allah; Peygamberim de Hz. Muhammed'dir. (sav.)*" der. Buna "*Allah, iman edenleri dünya hayatında ve Âhiret'te sabit bir sözle sabit kılar.*" âyeti delildir."⁶⁴ Dolayısıyla kabir azâbı, Allah'ın buyruklarına uymayan insanın ölümünden kıyamete kadar geçecek olan uzun bekleyiş safhasında göreceği bir tür işkencedir. Mâhiyetini tam olarak bilemediğimiz bu azâba tâbi tutulmak için insanın mutlaka kabirde bulunması da gerekmektedir.⁶⁵

⁵⁷ Nesâî, Sehv 64.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 63.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 63.

⁶⁰ Ebû Dâvud, *Cenâiz*, 72.

⁶¹ Müslim, *Cenâiz*, 17; Nesâî, *Cenâiz*, 115; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 3-4.

⁶² İbrahim, 14/27.

⁶³ Buhari, *Tefsir*, 27, *Cenâiz*, 85, 87; Müslim, *Cennet*, 17, 51, 73; Ebû Dâvud, *Sünnet*, 27.

⁶⁴ Buhari, *Tefsir*, 27, *Cenâiz*, 85; Müslim, *Kitâbu'l-cennet ve sıfatü naîmühe*, 17; İbn Mâce, *Zühd*, 32; Nesâî, *Cenâiz*, 114; Ebu Davud, *sünnet*, 27.

⁶⁵ Çakan, İ .L.-Kandemir, M.Y.-Küçük, Küçük, K., *Riyâzü's-Sâlihîn Tercüme ve Şerhi*, Erkam Yay., İst., 1997, VI, 248.

Pek çok âlim, “dünya hayatındaki sâbit kılma”nın kabir sualiyle alakalı olduğu görüşünü nakleder. Cenâb-ı Hak, âhirette de aynı şekilde mü’minleri sâbit kılacak ve hesapları kolay olacaktır. Beğavî (ö. 516/1122) yukarıdaki ayette geçen ifadeyi “ölümünden önce ve kabirde sâbit kılar.” diye tefsir ettikten sonra “Bu, ehl-i tefsirin çoğunluğunun görüşüdür” der.⁶⁶ Âyet-i kerime kabir sualiyle ilgili sarîh olmasa da sahîh senetlerle gelen hadis-i şerîfler onu tefsir etmekte, kabir sualiyle alakalı olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla müfessirlerin çoğunluğu da bu görüşü tercih etmişlerdir.⁶⁷

IX-Kabir Azabına Dair Örnekler

Kabir azabıyla ilgili olarak Hz. Peygamber’den gelen hadislerin sayısının oldukça çok olduğunu söyleyebiliriz. Biz bunların sadece bir kısmına yer vereceğiz. Enes b. Malik (ra.) şöyle demiştir: “Bir gün Hz. Peygamber (sav) Bilal’le birlikte Bâki mezarlığında yürürlerken Rasûlullah Bilal’e: “Ey Bilal benim duyduğumu duymuyor musun? diye sordu. Bilal: “Hayır duymuyorum Vallahi Ey Allah’ın Rasûlü!” deyince Rasûlullah: “Duymuyor musun? Şu kabirlerin sahipleri (kabrin içindekiler) - yani Cahiliyyede ölmüş kişiler - azap olunuyorlar.”⁶⁸ Başka bir hadis de şöyledir: “Muhakkak kabrin öyle bir sıkması vardır ki, eğer ondan kurtulacak biri olsaydı Sa’d b. Muaz kurtulurdu.”⁶⁹

İbn Abbas (ra.) şöyle demiştir: Hz. Peygamber (sav) iki tane kabre rastladı ve şöyle buyurdu: “Bunların (bu iki kabrin içinde yatan ölümler) ikisi de azap görüyorlar. Bunlar büyük günahtan dolayı azap görmüyorlar. Şu kabrin sahibi köçüculük yapıyordu. (İnsanlar arasında söz taşıyordu) Diğeri ise küçük abdestinden korunmuyordu.” İbn Abbas dedi ki: Sonra Allah Rasûlü bir yaş dal alıp ikiye böldü ve bunları kabirlerin üzerine dikti. (Orada bulunanlar) dediler ki: “Ey Allah’ın Rasûlü bunu niye yaptın?” Hz. Peygamber (sav) de: “Ümit edilir ki, bunlar kurumadıkça onların azapları hafifletilir.”⁷⁰ buyurmuştur. Başka hadislerde de

⁶⁶ Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes’ûd, Muhyi’s-Sünne, *Meâlimü’t-Tenzîl fi tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğeri, Dâru’t-Taybe, 1997, IV, 349.

⁶⁷ Kaya, agm, s. 167.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 259.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 55, 98; Nesâî, *es-Sünenü’l Müctebâ*, IV, 100; İbn Hibban, *Sıhah*, VII, 379; Beyhaki, *Şuabü’l-İman*, I, 358.

⁷⁰ Buhari, *Cenâiz*, 87, *Vudû*, 54, 55, Müslim, *Taharet*, 34.

şöyle buyurmuştur: "Kabir azabının çoğu bevldendir."⁷¹ "Ölü kabrinde, kendisine nevha yapılmasından (bir takım iyiliklerini sayarak sesli ağlanmasından) dolayı azap görür."⁷²

Peygamber Efendimiz'in, kabirlerinde azâb gören o iki kişi hakkında "Azâb görmeleri büyük bir günah sebebiyle de değil." buyurması, "onlara göre büyük olmayan" demektir. Yoksa gerçekten "büyük bir suç olmayan" demek değildir. Esasen Peygamber Efendimiz de "Evet, aslında günahları büyüktür." buyurmak suretiyle durumu açıklamış bulunmaktadır. Nitekim işledikleri günahları ve hataları önemsemeyen, basite alan ve küçük gören çok insan vardır. Hadisimizdeki iki kişinin de bir anlamda, söz ile idrar damlacıkları arasında bir ilgi kurarak, "Bir iki söz değil mi, bir iki damlacık değil mi ne çıkar bundan." anlayışı içinde davrananlardan olduklarına işaret edilmektedir. Hatasını küçük görme hâlet-i rûhiyesine Hz. Aîşe vâlidemize iftira edilmesi olayı dolayısıyla yüce kitabımızda şöyle işaret buyrulur: "Siz önemsiz olduğunuzu sanıyorsunuz. Halbuki bu, Allah katında çok büyük bir suçtur."⁷³ Hadisi bu çerçevede anlamak gerekir.⁷⁴

Târih boyunca birçok âlim, idrardan sakındırma, gıybet ve koğuculuğun büyük günah oluşu gibi konularda kabir azâbı ile ilgili rivâyetleri delil olarak kullanmıştır. Ne var ki, son zamanlarda dini nasları, özellikle de hadisleri sistem-siz ve disiplinsiz bir şekilde önce akıl süzgecinden geçirme, bir başka deyişle hadisleri kabul veya red konusunda akli esas alma düşüncesindeki bazı kimseler bu gibi hadisleri, akla uygun olmadıkları ve mantık dışı oldukları gerekçesiyle reddetmektedirler. Hadis tenkidinde elbette akıl kriteri de vardır ancak, önem sırasına göre öncelikli olanların ihmal edilmesi ayrıca bir usul hatası olarak ortada durmaktadır.⁷⁵

Hz. Peygamber (sav), Beni Neccar bahçelerinden birinde bulunan müşrik kabirlerinin yanından geçerken azap sesini duyunca, yanındakilere kabir azabından Allah'a sığınmalarını tavsiye etmişti. Onlardan birisinin: "Ya Resûlallah, onlar kabirlerinde azap mı olunuyorlar?" diye sorması üzerine de şöyle cevap vermiştir: "Evet, onlar kabirlerinde öyle bir azapla azap olunuyorlar ki, (onların azabın şiddetinden attıkları çığlıkları) hayvanlar işitir."⁷⁶ Burada Resûlullah'ın işittiği ve hayvanların

⁷¹ İbn Mâce, Taharet, 26; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 389.

⁷² Buhari, Cenâiz, 33; Müslim, Cenâiz, 9.

⁷³ Nûr sûresi 24/15.

⁷⁴ Çakan, İ.L.-Kandemir, M.Y.-Küçük, Küçük, K., age., VI, 487.

⁷⁵ Özdemir, Veysel, Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadislerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme, s. 57.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 225.

da işiteceğini söylediği azap sesi, kabrinde azap görmekte olan kişinin feryadıdır. Nitekim bir hadisinde Peygamberimiz (sav) kabir sualini anlattıktan sonra, kâfir ve münafıklar cevap veremeyince onlara yapılan azabı şöyle anlatır: "...Sonra demirden bir tokmakla ensesine öyle bir vurulur ve kâfir yahut münafık öyle bir bağırır ki, insan ve cinden başka, ona yakın olan her şey onun feryadını işitir."⁷⁷ "Kabrinde kâfire doksan dokuz tinîn (ejderha) saldırtılır ve kıyamet gününe kadar onu ısırırlar ve sokarlar..."⁷⁸ Diğer bir hadiste ise bu vuruşla o kişinin toprak olacağı ve ruhu tekrar kendisine iade edilerek azaba devam edileceği bildirilmiştir.⁷⁹

Kısaca diyebiliriz ki, kabirde kâfir, müşrik ve münafıklar azap göreceği gibi, mü'minlerden günahkâr olan bazıları da azap görecektir. Gıybet ve koğuculuk yapmak, borçlu olarak ölmek, ölüye yüksek sesle ağlamak, yalan söylemek, zina etmek, faiz yemek, Kur'an'la amel etmemek, içki içmek gibi fiillerin de kabir azabına sebep teşkil ettiğini yine hadisler bildirmektedir.⁸⁰ Bu bağlamda kabir azabı konusunda ümmetini uyaran Hz. Peygamber, aynı zamanda müminleri kabir nimeti ile de müjdelemiştir. Kabir bazı insanlar için azap yurdu olduğu gibi bazı insanlar içinse nimet yurdu olacaktır. Kabir nimetinin varlığı, buna delalet eden ayetler ve mana yönünden tevatür derecesine varan hadislerle sabittir.⁸¹

XII-Kabirdeki Nimetler

Hadislerden anlaşıldığına göre, kabirdeki nimetlerin başlıca kısımları şunlardır: Müminin ruhunun rahmet melekleri tarafından yedi kat semaya yükseltilmesi⁸², Kabirde müminlere Cennet'teki makamlarının gösterilmesi⁸³, Kabrin genişletilmesi⁸⁴, Kabrin aydınlatılması⁸⁵, Kabrin cennet bahçelerinden bir bahçe

⁷⁷ Buhari, Cenaiz 66, 85.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 38, VI, 353; Dârimî, Rikak, 94.

⁷⁹ Ebu Davud, Sünnet, 27.

⁸⁰ Bk., Buhârî, Cenâiz, 88; Vudu, 57, Cenaiz 116; Ahmet b. Hanbel, Müsned, I, 225; İbn Mâce, Sadâkât, 12; Buhârî, Cenâiz, 33; Müslim, Cenâiz, 9; Buhârî, Cenâiz, 92, Ta'bir, 48.

⁸¹ Oğan, agt., sh., 27.

⁸² Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 287-288, 295-296.

⁸³ Buhari, Cenâiz, 86, 88; Müslim, Cennet, 17, 65-66; Nesâi, Cenâiz, 109-110, 116; Tirmizî, Cenâiz, 71; Ebu Davud, Sünnet, 27; İbn Mâce, Zühhd, 32; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 3-4, IV, 287-288; Malik, Muvatta, Cenâiz, 16.

⁸⁴ Müslim, Cennet, 17; Nesâi, Cenâiz, 109-110; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 3-4.

⁸⁵ Buhari, Salât, 72, Cenâiz, 65; Müslim, Cenâiz, 4, 23; Ebu Davud, Cenâiz, 17; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 388, VI, 297.

haline getirilmesidir. Nitekim, Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (sav) kabir nimeti ile ilgili olarak şunları bildirmiştir: *"Mü'min kabrinde bir bahçe içerisinde hoşça karşılanır ve on dördündeki ay gibi etrafına ışık saçar."*⁸⁶ *"Âdemoğluna kabrinde sabah-akşam cennet veya cehennemdeki yeri arz edilir."*⁸⁷ Dolayısıyla Hz. Peygamber, *"Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur."* buyurarak⁸⁸ kabir hayatının iki yönünden bahsetmektedirler.

Kısaca, kişinin dini-ahlaki durumuna göre kabirdeki konumunun farklı olacağını bildirmiş; bir diğerinde "Kim garip (veya hasta) olarak ölürse şehit olarak ölmüş ve kabrin fitnelerinden korunmuştur. Rızkı sabah-akşam cennetten getirilir ve güzel kokularla kokulandırılır."⁸⁹

Kabir azabıyla ilgili olarak kısaca şu görüşlere yer verebiliriz:

a)-Kabirdeki azabın olacağına inanırız ancak onun keyfiyetiyle meşgul olmayız ve keyfiyetini bilemeyiz. Selef-i Salihin ve bazı âlimler bu görüştedir.

b)-Ehl-i Sünnet ve çoğunluğun görüşü: Kabirdeki azab ruhla beden her ikisine birlikte olacaktır. Bu mümkün olan şeylerdendir, bunda hiçbir imkânsızlık yoktur. İlgili nasların zahirinden de bu anlaşılır.

c)- Kabirdeki azabı sadece ruh hissedecektir. İslam âlimlerinden küçük bir topluluk bu görüştedir.

d)- Kabirdeki azabı sadece beden hissedecektir. Bu da, küçük bir grubun görüşüdür.⁹⁰

X-Sorgu Melekleri

Ehl-i Sünnet'e göre kabirde Münker-Nekir sorgusu haktır. Ölen kimse kabre konulduğu zaman ilk karşılaşacağı şey Münker ve Nekir isimli iki meleğin sorularıdır. Bu iki melek ölen kişiye "Rabbin kim?" "Dinin ne?" "Peygamberin kim?" gibi sorular sorarlar. Dünyada mü'min olarak yaşamış ve iman üzere ölmüş olanlara Allah Teâlâ, meleklerin sorduğu soruların cevabını ilham eder ve sorulara kolayca cevap verirler. Ondan sonra kendilerine cennet kapıları açılıp

⁸⁶ Tirmizî, Kıyamet, 27.

⁸⁷ Buhari, Cenâiz, 88; Müslim, Cennet, 17; Tirmizî, Cenâiz, 71; İbn Mâce, Zühd, 32; Nesâi, Cenâiz, 116; Ahmed b. Hanbel, II, 59; Malik b. Enes, *Muvatta*, Cenâiz, 16, Dâru'l-Hadis, Kahire 2004.

⁸⁸ Tirmizî, Kıyamet 26.

⁸⁹ İbn Mâce, "Cenaiz", 61.

⁹⁰ Oğan, agt., sh., 23.

nimet ve mutluluk içinde kıyametin kopmasını ve âhiretteki makamlarına kavuşmayı arzularak beklerler. Kâfir veya münâfık olanlar ise bu sorulara cevap veremezler. Onlara da cehennem kapıları açılır, oradaki azap kendilerine gösterilir ve o andan itibaren onlar için azap ve ceza başlar. Kendilerine kıyametin kopmasından sonra görecekları cehennemdeki yerleri gösterildikçe kıyametin kopmamasını isterler.⁹¹ Çünkü onlar, daha kötü bir durumla karşılaşacaklarını bilirler.

Buhârî (ö.256/869), Müslim (ö.261/874), Nesâî (ö.303/899) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) rivâyet ettikleri hadiste, kabre konulan ölüye, iki meleğin gelip Rabbî'nin ve peygamberinin kim olduğu hakkında soru soracakları anlatılır, Tirmizî'nin (ö.279/874) rivâyet ettiği bir hadiste de bu meleklerin, Münker ve Nekir isimli melekler olduğu ifade edilmektedir.⁹² Bera b. Âzip'ten rivayet edilen ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsnedî*'nde yer alan bir rivayette kabirde kişiye: “*Rabbim kimdir?*”; “*Dinin nedir?*”; “*Size gönderilmiş olan kimdir?* ve “*Amelin nedir?* şeklinde sorular sorulacağı ve mü'minin bunlara “*Rabbim Allah*”; “*Dinim İslam*”; “*Bize gönderilen Hz. Muhammed'dir.(sav)*”; “*Allah'ın kitabını okudum, ona iman ettim ve onu tasdik ettim.*” şeklinde cevap vereceği haber verilmektedir.⁹³

Ebû Hureyre'den (ra) nakledilen ve Müslim'in (ö.261/874) Sahihi ile Ebû Dâvûd'un (ö.275/888) Süneni'nde yer alan bir hadiste Hz. Peygamber (sav), İbrahim suresinin 27. ayetini okuduktan sonra şöyle buyurmuşlardır: “*Bu, ona kabrinde, “Rabbim kim? Dinin ne? Peygamberin kim?” denilip de onun: ‘Rabbim Allah, dinim İslâm, Peygamberim de Muhammed’(s.a.s.) dir. Bize Yüce Allah katından açık deliller getirdi, ben de ona iman ettim ve onu tasdik ettim,’ dediği zamandır.*”⁹⁴

Değişik bir hadis de Ebu Said el-Hudri'den rivayet edildiğine göre O şöyle demiştir: “Ben Rasûlullah (sav) ile bir cenazede idim. Rasûlullah (sav) şöyle buyurdu: “*Ey insanlar, muhakkak ki bu ümmet kabirlerinde imtihan ediliyor. İnsan kabre konulup da arkadaşları dağılıncaya bir melek gelir onu oturtur ve: “Bu adam hakkında ne dersin?” diye sorar. Eğer adam mü'min ise: “Allah'ın bir olduğuna ve Muhammed'in O'nun kulu ve resulü olduğuna şehadet ederim” der. Bunun üzerine melek ona: “Doğru söyledin” der. Sonra Cehennem'e bir kapı açılır ve: “Eğer Rabbine inanmasaydın yerin burası olacaktı. Ama sen iman ettiğin için yerin şurasıdır.” denilir ve cennete bir kapı açılır. Mü'min oraya (cennetteki yerine) hemen varmak ister. Melek kendisine: “sakin ol” der ve kabri genişletilir. Ölü kâfir veya münâfık ise meleğin “Bu adam hakkında ne dersin?” sorusuna: “Bilmiyorum. İnsanların bir şey dediğini duydum ve ben de söyledim” diye cevap verir. Melek ona: “ne (O'nu) anladın; ne (O'na) uydun, ne de hidayete erdin” der. Sonra Cennet'e bir kapı açılır ve melek ona: “Eğer Rabbine inansaydın yerin burası olacaktı. Ama sen iman etmediğin için Allah Teâlâ o yerini bununla*

⁹¹ Oğan, agt., sh., 15-16.

⁹² Tirmizî, Cenâiz, 70,

⁹³ Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 287-288, 295-296.

⁹⁴ Müslim, Cennet, 51; Ebû Dâvûd, Sünnet, 27.

*değiştirdi." der ve Cehennem'e bir kapı açılır. Sonra tokmakla öyle bir vurulur ki, insan ve cinler hariç bütün mahlûkat onun çığlığını işitir."*⁹⁵

Yukarıdaki hadisin değişik bir versiyonu da şöyledir: "Ölü (ya da sizden biriniz) defnedildiği zaman ona siyah ve mavi gözlü -ki bunlardan birisine Münker diğerine Nekir denir- iki melek gelir ve derler ki: 'Bu adam hakkında ne derdin'? Bunun üzerine o kimse (ölmeden önce) söylediğini aynen söyler ve: 'O, Allah'ın kulu ve Rasûlüdür. Ben şehadet ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur ve Hz. Muhammed Allah'ın kulu ve elçisidir' der. Melekler: "Biz senin bunu söylediğini biliyorduk." derler ve kabri yetmiş arşın kare genişletilerek içi nurla doldurulur ve ona "uyu" denir. O kimse: 'Aileme döneyim ve onlara haber vereyim mi' der. Bunun üzerine onlar: 'Uyu! Düşün gecesinde güveyin uyuduğu gibi uyu! Çünkü onu uykusundan ancak ailesinden en çok sevdiği kimse uyandırır' derler. O kişi, Allah onu o yatağından mahşere kaldırmaya kadar (rahat rahat) uyur. Eğer o kimse münafık ise (soruya): "İnsanların (ona peygamber) dediklerini işittim ve ben de aynı şeyi söyledim, (doğru mudur) bilmiyorum" diye cevap verir. Melekler: 'Biz senin bunu söylediğini biliyorduk' derler. Ardından toprağa: 'Çullan onun üzerine' denilir. Toprak onun üzerine çullanır; (bu sıkma neticesinde) kaburga kemikleri birbirine geçer. Allah onu yattığı yerden kaldırmaya (mahşer için diriltinceye) kadar kabrinde azab görmeye devam eder."⁹⁶

Dikkat edilirse değişik rivayetlerin sorgu melekleriyle ilgili olarak birbirini desteklemesi yanında birbirlerini açıklamakta, izah etmekte ve neticede mesele daha da vuzuha kavuşmaktadır.

XI-Kabir Azabından Allah'a Sığınma

Yukarıda kabir azabının varlığını ispatlayan hadislerden sonra kabir azabından Allah'a sığınılması konusunda da bazı hadisler söz konusudur. Çünkü Peygamberimiz kabir azabından Allah'a sığındığı gibi, ümmetinin de Allah'a sığınmasını istemiştir: "Sizden biriniz namazı bitirdiği zaman şu dört şeyden Allah'a sığın: Cehennem azabından, kabir azabından, ölü ve dirilerin şerrinden ve Mesih Decal'ın şerrinden."⁹⁷ Hz. Osman diyor ki: "Resulullah (sav) ölüyü defnetme işini bitirince kabrin yanında durup şöyle derdi: "Kardeşiniz için istiğfar edin (Allah'tan affını isteyin) ve (imanda) sebat göstermesi için (Allah'a) niyazda bulunun. Çünkü şu

⁹⁵ Bk. Buhari, Cenâiz, 66, 85; Müslim, Cennet, 17; Nesâî, Cenâiz, 109-110, 115; Ebu Davud, sünnet, 27; Ahmed b. Hanbel,, Müsned, III, 3-4, 126, 233-234, 346, IV, 352-353.

⁹⁶ Müslim, Cennet, 17; Tirmizî, Cenâiz, 71; İbn Mâce, Zühed, 32; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 3-4.

⁹⁷ Müslim, Cenâiz, 26; Ebû Dâvud, Salât, 184; Nesâî, Salât, 64; İbn Mâce, İkâme, 26.

anda o sorguya çekilmektedir.”⁹⁸ Böylece Hz. Peygamber (sav) “Allahım, cehennem azabından Sana sığınırım. Ve kabir azabından Sana sığınırım. Ve yine Mesih Deccalin fitnesinden de Sana sığınırım.”⁹⁹ şeklinde dua ederek kabir azabından Allah’a sığınmış ve ashâba da Allah’a sığınmalarını söylemiştir.

Hz. Peygamber (sav), “Eğer ölülerinizi defnetmemeniz endişesi olmasaydı, kabir azabından (bir kısmını) sizlere işittirmesi için muhakkak Allah’a dua ederdim.”¹⁰⁰ buyurmuş, yine muhtelif zamanlarda ashabına, “Kabir azabından Allah’a sığınınız.”¹⁰¹ diye emretmiş ve bizzat kendisi de kabir azabından Allah’a sığınmıştır.

“Ey Allahım! Muhakkak ki ben kabir azabından, cehennem azabından, diri ve ölülerin fitnesinden ve Mesih Deccâl’in fitnesinden sana sığınırım.”¹⁰² “...Allahım onu kabir fitnesinden (imtihtanından) ve cehennem azabından koru.”¹⁰³ şeklinde niyazda bulunurdu.

Kabir fitnesi, Peygamber *aleyhisselâm*’ın Allah’a sığındığı tehlikelerden biridir. Meleklerin ölen herkesi sorguya çekmesiyle başlayan kabir hayatı, iyi kullar için huzur ikliminin başladığı, dünyadaki görevini gerektiği gibi yapmayanlar için de sıkıntıların başlayıp devam ettiği bir başka âlemdir.¹⁰⁴

Hz. Peygamber (sav), kabirdeki kişilere nasıl dua edileceğini de bizlere öğretmiştir: Cübeyr b. Nüfeyr’in anlattığına göre Avf b. Mâlik, Hz. Peygamber’in (sav) bir cenazede (yaptığı) duasını ezberlediğini ve O’nun şöyle buyurduğunu söylemiştir: “Allahım! Onu başışla! Ona merhamet et! Ona afiyet ver! Onu affet! Onun evini (kabirini) güzel yap ve genişlet! Onu yağmur, kar ve dolu ile yıka! Kirlerden beyaz elbiseyi temizlediğin gibi onu da hatalarından temizle! ...Onu cennete girdir! Onu kabir azabından (ya da cehennem azabından) koru!”¹⁰⁵

Kısaca diyebiliriz ki, Hz. Peygamber, kabir azabının varlığını, sorgu-sualin olacağını bildirdikten sonra da bu azabdan kendisi bizzat Allah’a sığınmakta ve ümmetine de Allah’a sığınılmasını öğütlemektedir. Kabirdekiler için nasıl dua edileceğini de bizlere öğretmektedir.

⁹⁸ Ebu Davud, Cenâiz, 73.

⁹⁹ Buhari, Cenâiz, 86; Müslim, Cenâiz, 26; Ebu Davud, Edeb, 110; Nesâi, Cenâiz, 115.

¹⁰⁰ Müslim, Cennet, 17.

¹⁰¹ Müslim, Cennet, 17; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 296.

¹⁰² Buhari, Cenâiz, 86, Müslim, Mesâcid, 25;

¹⁰³ Müslim, Cenâiz, 26; İbn Mâce, Cenâiz, 23; Ebu Davud, Cenâiz, 60; Nesâi, Cenâiz, 77.

¹⁰⁴ Çakan, İ.L.-Kandemir, M.Y.-Küçük, Küçük, K., age., VI, 245.

¹⁰⁵ Müslim, Cenâiz, 26; Nesâi, Cenâiz, 77

XIII-Âlimlerin Kabir Azabıyla İlgili Görüşleri

Şimdi de İslam âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerini biraz daha detaya girmek suretiyle vermek istiyoruz. Öncelikle şunu tekrar edelim ki, Ehl-i Sünnet âlimleri, kabirde sual, azap ve nimetin olacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Nitekim İmam-ı Âzam (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l Ekber* isimli eserinde “Kabirde Münker ve Nekir’in sualleri, kabirde ruhun cesede iade edilmesi, bütün kâfirler ve asi mü'minler için kabir sıkıntısı ve azabı haktır.” demektedir.¹⁰⁶ İmam el-Cüveynî (ö. 478/1085): “Ümmetin selefi, kabir azabını ispatta, kabirlerinde ölülerin diriltilmesinde ve ruhlarının cesetlerine reddolunmasında ittifak etmişlerdir.” demiştir.¹⁰⁷ Bu husustaki hadislerden bazılarında ruhun cesede iade edileceği açıkça zikredildiği gibi,¹⁰⁸ bu hadislerin çoğunda ölünün, kendisini kabre koyanların geri dönüşlerinde ayak seslerini işiteceği, oturtulacağı¹⁰⁹ da delil olarak zikredilmektedir.

Kabir azabının varlığını kabul edenler aynı zamanda keyfiyetinde ihtilâf ederek ikiye ayrılmış, Ehl-i Sünnet “Kâfir ve affedilmediği takdirde fâsık olan meyyit dirilir ve kabrinde azap görür.” derken, Kerrâmiye “Bunlar ölü oldukları halde azap görürler.” demiştir.¹¹⁰ Mutezile mezhebinden bir kısım âlimler ise, kabir azabını inkâr etmişlerdir.

Ruhun cesedine döneceğine dair ileri sürülen bu konuda dört görüş karşımıza çıkmaktadır: Birincisine göre ruh, kabirde cesede girecektir. İkincisine göre cesetten ayrılan ruh, kabirde değil, ancak kıyamette bedene girecektir. Üçüncü görüşe göre, cesetten ayrılan ruh, artık hiçbir zaman cesede girmeyecektir. Dördüncü görüşte ise, ruh cesede girmekle beraber, suâl ruhsuz cesede olacaktır ve ruhsuz olan cesette Allah suâllere cevap verme kudretini yaratacaktır.¹¹¹

¹⁰⁶ Öz, Mustafa, “el-Fıkhu'l Ekber”, *İmam-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, 3. Baskı, İFAV Yay., İst. 2002, sh., 59.

¹⁰⁷ Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, 5. Baskı, Tekin, Kitabevi, Konya 2001, sh., 450; Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l Mevâkıf*, Matbaayı Amire, İstanbul 1311, III, 243.

¹⁰⁸ Ebû Dâvud, Sünnet, 27; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 287-288.

¹⁰⁹ Buhârî, Cenâiz, 66; Müslim, Cennet, 17; Ebû Dâvud, Sünnet, 27.

¹¹⁰ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420, I, 211.

¹¹¹ Toprak, age., s. 279-280.

İslâm ümmeti içerisindeki genel kanaat, ölümden sonra kabirde ruhun tekrar bedene döneceği, sorgulamanın ve azab ile nimetin ruh-beden bütünlüğüne yönelik olacağı şeklindedir. Çünkü ruh-beden ayrılığı, hayatın olmaması anlamına gelir. Hâlbuki kabirde bir hayat vardır ve bu da ancak ruhun beden ile irtibatı şeklinde gerçekleşir.¹¹² Ölüyü hareketsiz görmemiz, suali duymamamız buna engel olmaz. Zira uykuda olan kimse de görünüşte sakin, fakat içinde, uyandığı zaman bile duyabileceği lezzet ve elemi tadar.

Âlimlerin bir kısmına göre, kabirde ruh, cesede, bizim kavrayamayacağımız bir tarzda dönecek ve cesetle beraber azab çekecek veya nimet görecektir. Ruh olmadan sadece beden sorguya çekileceği bazılarınca ifade edilmişse de çoğunluk buna kaşı çıkmıştır. Buna mukabil bazıları da: “İbn Mürre ve İbn Hazm’ın söylediği ifade edilen, sualin yalnızca ruh için olmasını doğru saymaktaki, sahih hadislerin bunu reddettiğini söylemektedirler. Onların iddialarına göre, “Eğer sorgulama, sadece ruh içinse ruhun, kabirde bulunmasının hiçbir anlamı yoktur.”¹¹³ Ehl-i Sünnet’e göre ölü, suâli anlayacak ve cevap vermeye güç yetirecek ve yine kabirdeki azabın acısını, nimetin de zevkini duyacak kadar bir hayat ile diriltir. Kur’ân’da “*Muhakkak Allah kabirlerde olan (kimse) leri diriltecektir*”¹¹⁴ buyurulmuştur ki, kabirdekileri kıyamet günü diriltmeye kadir olan Allah Teâlâ, onları suâl, ceza ve nimet için de, bunları hissedecek derecede bir hayat ile kabirlerinde diriltmeye de kadirdir.¹¹⁵

İslâm filozoflarına göre ise, bedenlerden ayrılan ruhların artık bir daha ne kabirde, ne de kıyamette bedenlerine dönmeyecek ve ölümden sonraki haller sadece ruhî olacaktır.¹¹⁶ Felsefecilerden İbn Sina ise beden ölümü ile birlikte ruhun da öleceğini bildirir. Ona göre gerçek anlamda ölümsüz olan insanın nefsidir. İnsan nefsi, akl-i sâni olan nefsi küllîden kopup geldiğinden, beden ve ruh ölümü ile birlikte tekrar geldiği yere döner ve gerçek kaynağına katılır. Çünkü bu dünya ve ceset, nefis için zulmet diyarıdır, hâlbuki nefsin gerçek yeri nurlar âlemidir ki, zaten nefis oradan buraya kopup gelmiştir.¹¹⁷

¹¹² Karadağ Çağfer, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, Emin Yay., Bursa 2008, s. 89.

¹¹³ İbn Kayyim, *el-Cevzîyye, Kitabu’r-Ruh*, Çev. Şaban Haklı, 2. Baskı, İz Yay., İstanbul, 2003, s. 73.

¹¹⁴ Hacc, 22/7.

¹¹⁵ Toprak, age., s. 281; Florida Kulla, *Kabir hayatı ve Arnavutluk’ta âhiret*, Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Kelam Bilim Dalı, 2008, Bursa, s. 69.

¹¹⁶ Gazali, *Dalâletten Hidâyete*, Haz. Ahmet Subhi Fırat, İst. 1978, s. 55.

¹¹⁷ Durusoy, Ali, “İbn Sina/ Felsefesi”, *DİA*, İst. 1998, XX, 325-326.

İbn Teymiyye'ye göre, sorgulama anında ruhun bedene döneceğine mütevatir sahih hadisler delalet etmektedir. Kabirde ruhun cesede dönmesi, dünyada ona dönmesi gibi değildir. Şüphesiz her yerin kendine göre hükümleri vardır.¹¹⁸ İbn Kayyim, ruhların kabirlerde cesetlerine döneceğini bildiren bazı hadislerin zahirine dayanarak, öldükten sonra ruhun, kabirde cesede döneceğini, fakat bu dönüşünün, dünyadaki gibi bedene hayat vermesi şeklinde olmayacağını söylemektedir. Ona göre ruhun, bedenle beş türlü irtibatı vardır. Kabirde ruhun cesetle irtibatı, uykuda bedenle irtibatına benzer. Kabirde ruhun bedene dönmesi, bedenle bizim fark edemeyeceğimiz biçimde bir irtibat kurmasıdır. İbn Kayyim, bu görüşünü, ruhun bedene döneceğine dair naklettiği uzun bir hadise dayandırıyor.¹¹⁹

Sonuç

Kabir azabının varlığı konusu, günümüzde tartışılan konulardan birisidir. Daha önceden ehl-i sünnet âlimlerinin reddetmediği, kabullendiği pek çok mesele günümüzde bazıları tarafından çok basit gerekçelerle inkâr edilmektedir. Bu konularla ilgili sağlam hadisler inkâr edilince mezkûr konuyu reddetmek de daha bir kolaylaşmaktadır. Konuyla ilgili delil mahiyetinde gelen ayetler de kendi istekleri doğrultusunda yorumlanmak suretiyle adeta devre dışı bırakılmaktadır. Burada akılcılığın devreye sokulması da ayrı bir sorundur. Nitekim konu, akıl alanına giren bir konu olmadığı için bu konuda akıl yürütmek yerine gelen naslara göre hareket edilmesi elzemdir. Dolayısıyla sadece delil olarak konuyla ilgili ayet-i kerimeler esas alınmış olsa bile kabir azabının reddedilmesi mümkün değildir. Bu tür insanlar, önce bir fikre sahip oluyorlar, daha sonra da o fikre göre nassları ya reddediyor veya istedikleri gibi tevil edebiliyorlar. Halbuki önce ilmi tetkikler yapıldıktan sonra fikir sahibi olunması elzemdir.

Kabir azabı, kabir hayatının bir parçasıdır. Varlığı konusunda ehl-i sünnet âlimleri arasında ittifak vardır. Kabir azâbının olmadığı ya da sadece kâfirler için söz konusu olabileceği konusunda, Mûtezile ve Hâricîler'den çok az sayıda kimse görüş beyan etmişse de, Ehl-i sünnet ve anılan mezheblerin büyük çoğunluğu kabir azâbının varlığı hususunda görüş birliği içindedirler. Ancak onun keyfiyeti tam olarak bilinemez. Ehl-i Sünnet ve çoğunluğun görüşü: Kabirdeki azap ruhla bedeninin her ikisine birlikte olacaktır. Bu mümkün olan şeylerdendir.

¹¹⁸ İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Muhammed Fatih el-Murabit, Tevhid Yay., İstanbul 1998, s. 488.

¹¹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., s. 64-65.

Kabirdeki azabın sadece ruhun veya sadece beden hissedeceğini söyleyenler azınlığı teşkil etmektedir.

Kabir hayatıyla ilgili yapılmış bir yüksek lisans tezinde ulaşılan sonuç şöyle açıklanmaktadır: Kütüb-i Tis'a içerisinde kabir hayatıyla ilgili olarak mükerrerlerle birlikte 79, mükerrerlerin dışında ise 63 rivayet tespit edilmiştir. Bu 63 rivayetten elli tanesinin "sahih"; dört tanesinin "hasen"; dört tanesinin "hasen sahih"; iki tanesinin "hasen garip"; bir tanesinin "hasen li gayrihi"; bir tanesinin "garip"; bir tanesinin ise "zayıf" olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu çalışma sonunda şu sonuçlara ulaşılmıştır: a)- Kabir hayatının varlığı, Kur'an, Sünnet ve İcma ile sabittir. b)- Kabir hayatıyla ilgili konulara yedi ayette işaret edilmekte; bu âlemlerle ilgili ayrıntılı bilgiler ise hadislerde yer almaktadır. c)- Ehl-i Sünnet âlimleri, kabirde sual, azap ve nimetin olacağı hususunda ittifak etmişlerdir. d)- Kabir sualiyle ilgili rivayetler, mana yönünden tevatür derecesindedir. e)- Cumhura göre, kabirde sorgulama; azap ve nimet, ruh-beden bütünlüğüne yönelik olacaktır. İslâm filozoflarına göre ise bu durum sadece ruha yönelik olacaktır. h)- Ölü için yapılan iyilik ve yardımlardan ölü istifade edecektir.¹²⁰

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İst., 1982.
- Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, Muhyi's-Sünne, *Meâlimü't-Tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğeri, Dâru't-Taybe, 1417/1997, C. IV, s. 349.
- Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî (v. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (I-V), thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418, C.I, s. 114.
- Buhârî, Ebû Abdîlah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari*, Çağrı Yay., İst., 1982.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l Mevâkıf*, Matbaayı Amire, İstanbul 1311, III, 243.
- Çakan, İ.L.-Kandemir, M.Y.-Küçük, Küçük, K., *Riyâzü's-Sâlihîn Tercüme ve Şerhi*, Erkam Yay., İst., 1997.
- Durusoy, Ali, "İbn Sina/ Felsefesi", *DİA*, İst. 1998, XX, 325-326.
- Ebû Davûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistani, *Sünen-i Ebi Davud*, Çağrı Yay., İst., 1981.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîruddîn el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîl fi't-tefsîr* (I-X), thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420, C. I, s. 211.

¹²⁰ Oğan, agt., s. 117-118.

- Florida Kulla, *Kabir hayatı ve Arnavutluk'ta âhiret*, Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Kelam Bilim Dalı, 2008, Bursa, 69.
- el-Hanefî, İbn Ebî'l İzz, *el-Akîdetü't-Tahaviyye ve Şerhi*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, 2. Baskı, Guraba Yay. İstanbul 2008.
- Gazzali, *Dalâletten Hidâyete*, Haz. Ahmet Subhi Fırat, İst. 1978.
- Gazzali, *İhyau 'ulumi'd-din*, Daru's-Şa'b, yy., ts.
- Gazzali, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1304/1983.
- Gazzali, *Kava'idu'l-akaid*, Alemü'l-kütüp, Beyrut, 1405/1985.
- Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, 5. Baskı, Tekin, Kitabevi, Konya 2001.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasından Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.
- İbn Kayyim, el-Cevzîyye, *Kitabu'r-Ruh*, Çev. Şaban Haklı, 2. Baskı, İz Yay., İstanbul, 2003.
- İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l Azim*, XIII/7001-7003. Çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1985.
- İbn Manzur, Ebu Fadl Cemâleddin Muhammed b. Manzur el-Mısırî, *Lisanu'l Arab*, VII/376-377, Dâru's-Sadr, I- XV, Beyrut 1990.
- İbn Teymiyye, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Muhammed Fatih el-Murabit, Tevhid Yay., İstanbul 1998.
- Izzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebî'l-Kâsım ibni'l-Hasen es-Sülemî ed-Dımeşkî, Sultânü'l-Ulemâ, *Tefsîru'l-Kur'ân* (I-III), thk. Dr. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.
- Karadağ Çağfer, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, Emin Yay., Bursa 2008.
- Karaman, Hayrettin ve diğerleri; *Kur'an Yolu*, DİB Yay., I-V, Ankara, 2007.
- Kaya, Murat, Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2016, sayı: 25, s. 198.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim İtfeyyîş, Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1426/2005.
- Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî el-Mekkî el-Kureşî el-Mahzûmî, Ebû'l-Haccâc, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîs, 1410/1989.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac, *el-Camiu's-Sahih*, thk., M.F. Abdülbaki, Daru İhyai't Türesi'l-Arabi, Beyrut, 1956.
- Nesefî, Hafizuddin Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 131, çev. Hülya Alper, İz Yay., İstanbul, 2007.

- Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 5. Baskı, Marifet Yay., İst. 2002.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtîhu'l-ğayb)* (I-XXXII), Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l-Arabî, 1420.
- Oğan, Kasım, *Kabir hayatıyla ilgili rivayetlerin tespit tahric ve değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Hadis Bilim Dalı, Konya, 2010.
- Okuyan, Mehmet, *Kur'an- Kerim'e Göre Kabir Azabı Var mı?* , Etüt Yayınları, Samsun 2007.
- Öztürk, Muzaffer, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı:1, Ocak-Haziran 2008.
- Özdemir, Veysel, Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin İsnadları Üzerine Bir İnceleme, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2014, cilt: XVIII, sayı: 59, s. 265-330.
- Özdemir, Veysel, Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Bingöl University Journal of Theology Faculty*, 2014, cilt: II, sayı: 3, s. 55-123.
- Öz, Mustafa, "el-Fıkhü'l Ekber", *İmam-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, 3. Baskı, İFAV Yay., İst. 2002.
- Taberi, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Hâlid Ebu Ca'fer, *Camiu'l-Beyan An Te'vili'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l İlmiye, Beyrut 1992.
- Toprak, Süleyman, "Kabir/ Kelâm", *DİA*, İst., XXIV, 37.
- Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*, Tekin Kitabevi, 9. Baskı, Konya 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Hazm/İtikadi Görüşleri", *DİA*, İst. 1999, XX, 55.

Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Başörtüsü

Ahmet ACARLIOĞLU*

Özet: İslam toplumu için Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemi uygulamalarının hakikatine uygun bilinmesi, dinin emirlerinin anlaşılıp ruhuna uygun yaşanabilmesi adına büyük ehemmiyet taşır. Günümüz insanlarının anlamakta ve yaşamakta zorlandıkları başörtüsü emrinin Müslüman kadınlar için neden ve nasıl emredildiği, Müslüman kadınların toplumda dinlerini yaşamaları adına önemlidir. İslam'ın geldiği dönemde kadınlar başörtüsü kullanmıyorlardı. Onlar başlarına ancak aşırı soğuk ve sıcak havalardan korunmak için başörtüsü sararlardı. İslam'ın zuhurundan sonra toplumda gözle görülen en belirgin değişiklik kadınların tesettür maksadıyla başörtüsü kullanmaları olmuştur. Medine'de başörtüsü hususunda dikkat çekici husus başörtüsünün emredilmesinin de illeti olan hür kadınların cariyeleerden ayırt edilmesiydi. Çalışma boyunca başörtüsünün emredilmesinin yanında, sahabe kadınların nasıl bu emre sahip çıktıkları ve örtünmelerinin keyfiyeti de görülebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Cahiliye, Kadın, Arap Toplumu, Başörtüsü.

Headcovers Of Women in The Companions Era

Abstract: It is important to delve into practical applications of Islam in the era of Prophet to understand and endogenise the principles of Islam and live accordingly. In today's world, as people having difficulties to understand the rationale behind headcovering, it is important to unearth the motivation for headcovering so that the position of women in the society and the paving the way for practising Islam safely for themselves can be understood. Women did not use scarf in the early Islamic period except in the days of heavy cold or hot weather. With Islam, women started to use scarf as a religious practice; thereby, a significant change occurred in the societal norms. In Medina, it was important to recognize that the scarf signified to differentiate between women and female servants (*jariyah*). This study, accordingly, aimed at the rationale behind the headcovering command, women's response to it and its dimensions.

Key Words: Prophet Muhammad, Jahiliyya, Women, Arab Society, Headcovers.

Giriş

İslâm diniyle beraber kadının hayatında meydana gelen değişikliklerin bir tanesi de başörtüsü olmuştur. Kur'an-ı Kerîm'de yer alan "...*Mü'min kadınlara da*

* Arş. Gör. Dr. İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü. ahmetacarlioglu@gmail.com

söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar. ...”¹ ayet-i kerimesiyle Müslüman kadınlara başlarını örtmeleri emredildi.

İlgili ayetlerde kadının niçin örtünmesi gerektiği gerekçeleri ile açıklanmıştır. Zikredilen bu ayet-i kerime hem Müslüman erkeklere hem de Müslüman kadınlara gözlerini haramdan korumalarını, ırzlarını muhafaza etmelerini emretmektedir. Başörtüsü emrinin başında bunların zikredilmesi, iffeti korumak ve takva dairesinden ayrılmamak için dikkat etmek gerektiğini, ayrıca kadınların da bu istenenlere ulaşmak için Allah'ın kendilerine verdiği zinetleri korumak adına başlarını örtmelerini emretmektedir. Başörtüsünün birçok hikmetleri bulunmaktadır. Bunların arasında karşı cinsle şehveti engelleme ve onun zararlarından korunmanın yanında daha birçok mefsetten uzak durma bulunmaktadır.²

Bu ayet-i kerimenin iniş sebebi olarak geceleri hacet gidermek için açık alana çıkan kadınları münafıkların rahatsız etmeleri sayılır. Muhacir kadınlar Medine'ye hicret ettiklerinde zor bir hayat yaşamaktaydılar. Fâsik kişilerin böyle bir davranışa tevessül edebilmesi kadınların cariye mi yoksa hür mü olduğunu ayıramamalarındandı. Kadınları rahatsız edenler örtülü kadınlara yaklaşıyor-ken, diğerlerini ise taciz ediyorlardı. Şayet bu kadınlar kendilerine laf atan kişilere olumlu cevap verirlerse, onlara ecirlerini vererek onlarla temasta bulunuyorlar; kadın iffetli ve hür ise ona yaklaşmıyorlardı. Müslüman kadınlar karşılaştıkları bu durumu kocalarına onlar da Hz. Peygamber'e anlattılar. Allah yaşanan benzer olaylardan sonra bu ayet-i kerimesini indirdi. Bu ayet-i kerimeden sonra artık kötü niyetli bu insanlar hür ve iffetli kadınları rahatsız edemediler.³

Alimlerin tartıştıkları hususların başında kadının örtünmesinin keyfiyeti/nasıl olacağı gelmektedir. Bunlardan bazıları kadınların yüzlerini örtmeleri ve sadece gözlerinin gözükmeye şekline olması gerektiğini söylerler. İbn Abbas (r. an-hümâ) ayet-i kerimede, “Kadınların cilbablarını üzerlerine almalarının” vurgulanmasından maksadın, onların tesettürde şiddetli olmaları gerektiğidir, der. Ayrıca Allah bu ayet-i kerimesiyle hür kadınları cariyelere benzemekten

¹ Nur 24/31.

² Muhammed Hüseyin Ebu Yahya, *Nizamü'l Üsra fi'l İslâm*, Amman, t.y., s.142.

³ Mukâtil, Ebu'l Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi el-Belhi (ö.150/767), *Tefsirü Mukâtil b. Süleyman*, tahk. Abdullah Mahmud Şehate, Darü İhyai't Türaş, c. 3, 1.Baskı, 1423, Beyrut, s. 507; et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir Ebu Cafer et-Taberî (ö.310/922), *Camiül Beyan fi Te'vili'l Kur'an*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r Risâle, c. 20, Birinci Baskı, s. 324; el-Vahidi, Ebi'l Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidi en-Nisaburi, *Esbâbü'n Nüzûl en-Nasih ve'l-Mensuh*, 'Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 273.

men etmektedir.⁴ Bu ayette sadece Peygamber hanımları değil Nur suresi 24/31 ayet-i kerimesinde olduğu gibi bütün Müslüman kadınlar ve kızlar kastedilmektedir. Müslüman kadınlarda asıl olan hürriyet olduğu için cariyeler bu kapsamın dışında kabul edilmiştir.

İslâm'dan önce Arap toplumunda tesettür adeti bulunmuyordu. Toplumda değer görmeyen kadınlar arasında erkeklerin ilgi ve alakasını çekmek için açık saçık dışarı çıkanlar bulunmaktaydı. Böyle kadınları gören bazı kişiler büyüdüklerinde kendi kızları da bu şekilde olmasın düşüncesiyle kızlarını gömmüşlerdi. Yani bu düşünce kız çocuklarının gömülerek katledilmesinin sebeplerinden bir tanesi olmuştu. Kur'an-ı kerim bu ayetiyle kadının iffet ve ismeti ile vakar ve haysiyetini yükseltmiştir.

Ayet-i kerimede geçen cilbab, dış elbise olup baştan aşağı vücudu örten çarşaf ve feraceye verilen isimdir. Kadınların elbiselerinin üzerlerine giydikleri her tür elbiseye de bu isim verilir. Başka bir tanımlamaya göre ise kişiyi tepeden tırnağa örten elbiseye verilen isimdir.⁵ Hz. Peygamber bir hadislerinde cilbab kelimesini bütün vücudu örten bir elbise manasında kullanırlar ve "Kime haya elbisesi (cilbab) giydirilirse o gıybet etmez." buyururlar.⁶

Yine ayet-i kerimede geçen "İdnâ" fiili ise yaklaştırmak manasında iken علي harf-i ceri ile kullanılınca kapsamak suretiyle sarkıtmak manasına gelir. Cilbab ile örtmekte ise iki şekil bulunmaktadır. Bunlardan ilki bütün bedeni sıkıca örtmektir ki, cilbabın bir tarafıyla baş tarafından yüz örtülür. İkinci şekilde ise kaşlarına kadar başını örttükten sonra büküp yüzünü de örtmek ve sadece gözünün açık kalmasıdır. Bu ikinci şekilde alının üzerinden sıkıca sarkıttıktan sonra, burnunun üzerinden dolayıp gözlerini ikisi de açık kalsa bile yüzünün büyük bir kısmını ve göğsü tamamen örtmüş olmaktadır. Hz. Âişe'nin cilbabı ile yüzünü örttüğü rivayet edilir.⁷ Cilbab hakkında farklı tarifler de bulunmaktadır. Bazıları

⁴ Taberî, *Tefsir*, c. 20, s. 324.

⁵ Serdar Mutçalı, *Türkçe-Arapça Sözlük*, Dağarcık, 1995, s. 122.

⁶ el-Münâvî, Zeynüddin Ahmed b. el-Med'uv bi Abdurra'uf b. Tâc el-Ârifin b. Ali b. Zeyd el-Âbidin el-Münâvî (ö.1031/1622), *Feyzü'l Kadîr Şerhü'l Kadîr*, Mektebetü't Ticâriyye, Mısır, H.1356/M. 1908, c. 6, s. 87, (12261).

⁷ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh*, Megazi 34, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.,

onun rida benzeri belden yukarısını örten bir elbise olduğunu da söyler.⁸ O günün şartlarında cilbabın pahalı bir elbise olduğu ve her kadında bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁹

Ümmü Seleme, "Cilbablarından üzerlerini sıkı örtsünler." Ayet-i kerimesinin nazil olmasından sonra Ensar kadınlarının üzerlerine siyah elbiseler giyerek ağırbaşlılık ile evlerinden dışarı çıktıklarını ve onların başları üstünde kuşlar varmış gibi hareket ettiklerini söyler.¹⁰ Hz. Âişe (r.a.) de bu durumu tasvir ederken "Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına, bütün müminlerin kadımlarına da söyle" ayeti indiği zaman mırtlarını¹¹ yardılar, onunla başlarını sardılar da Resûlullah'ın arkasında öyle namaz kıldılar ki, sanki başlarında kargalar varmış gibiydi." der.¹²

Başörtüsü İslâm emretmeden önce de kullanılmaktaydı. Bunu, hem erkekler hem de kadınlar, aşırı sıcak ve soğuk havalardan korunmak için kullanmaktaydılar.¹³ Elimizdeki bilgilerden anladığımız kadarıyla Hz. Peygamber döneminde başörtüsü olarak kabul edebileceğimiz Hımar'ın nasıl kullanıldığı hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁴

Ayet-i kerime ile emredilen tesettür, hür kadınların tanınmalarına, dağınık cariyelerden, adi kadınlardan vakar ve heybetle seçilerek kendilerine hürmet edilmesine, fasık ve münafıklar tarafından incitilmemelerine vesile olacaktır. Bu kadar tedbirden ve kadınların tesettüründen sonra yine de kadınları rahatsız edip onlara musallat olanlara karşı Ahzab 33/60 ayet-i kerimesinde "Mutlaka seni onlara musallat ederiz. Sonra seninle orada az bir zamandan fazla komşu kalamazlar." buyurularak onlar uyarılmaktadır.¹⁵

⁸ Taberî, *Tefsir*, c. 19, s. 20-21.

⁹ Buhari, Hayız 23; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir b. Ebi şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman (ö.235/849), *el-Kitâbu'l Musannef fi el-Ehâdîsi ve'l Âsâr*, tahk. Kemal Yusuf el Hut, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, Birinci Baskı, h.1409, c. 2, s. 3 (5793).

¹⁰ Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbü'l Eşrâf*, tahk.Süheyl Zekkar, Riyad Zerkay, Darü'l Fikir, Beyrut, 1997, c. 12, s. 153; Cevad Ali, *Mufasssal Tarihü'l Arab Kable'l İslam*, Bağdat Üniversitesi, h.1413, c. 4, s. 662-663.

¹¹ Arap kadınlarının tuttukları bir çeşit yün futa, kumaş Mırt adı verilen futalar, aynı zamanda bir battaniye gibi de kullanılmaktaydı. Hz. Âişe bunun yün-ipek karışımı bezden, pamuk, keten ve saf yün gibi malzemelerden imal edildiğini bildirmektedir. (Nebi Bozkurt, "Eğlence", *DİA*, İstanbul 1994. c. 10. s. 312)

¹² Buhari, *Tefsir*, Nur 12.

¹³ Belazûrî, *Ensâb*, c. 12, s. 153; Cevad Ali, *Mufasssal*, c. 4, s. 662-663.

¹⁴ Rıza Savaş, "Asr-ı Saâdet'te Kadın ve Aile Hayatı", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslam*, Ensar Neşriyat, İkinci Basım, İstanbul, 2007, c. 3, s. 168.

¹⁵ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Azim Yayıncılık, c. 6, İstanbul, t.y., s. 337-339.

Ayet-i kerimede zikredilen kadınların zinetinin ne olduğu hususunda da alimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Zinet deyince akla küpe, bilezik, gerdanlık gibi süs eşyaları gelse de burada kasıt kadının vücûdudur. Teşhiri yasaklanan şey ise süs eşyaları olmayıp kadının avret yerleridir. Onun namahremi tarafından görülebilecek yerleri, yüzü, elleri ve bir görüşe göre de ayaklarıdır.¹⁶

Hanefi alimlerinden bazıları kadınların seslerinin de avret kapsamına girdiğini söylerler. Bununla ilgili Allah Resûlü'nün kendisi namazda yanılırsa erkeklerin kendisini "Sübhânallah" diyerek düzeltmelerini, kadınların ise el çırparak kendisini uyardıkları gerektiğini söylemesini ve hac veya umre sırasında erkeklerden yüksek sesle telbiye getirmelerini isterken, kadınların ise yüksek sesle telbiye getirmelerinin yasaklanmasını, delil olarak gösterirler. Hanefi alimlerinin diğer kısmı ile Hanefi mezhebi dışındaki fıkıh mezhepleri ise kadının sesinin avret olmadığını söylemişlerdir.¹⁷

İslâm'da birçok hususta mahremiyet gözetilmiştir. Aynı maksatla evlere veya aynı ev içinde başkasına ait odalara girerken izin isteme gerekliliği de belirtilmiştir.¹⁸ Mahremiyete dikkatten amaç kalplerin temiz kalması ve uygun olmayan bir durumla karşılaşmamaktır. Bu sebeple kişinin dikkat edeceği yerler arasında misafirlik, yabancı bir evin kapısını çalma, bir yere girerken izin isteme ve selam verme de yer alır ki, bunlar aynı amaçla belirlenen tedbirlerdendir.¹⁹

Başörtüsünün hikmetleri arasında güzelliği gizleyerek karşı cinsin şehvetini engellemek yer aldığı gibi çirkinliği gizlemek de bulunmaktadır. Bu şekilde güzelin güzelliği ile övünmesinin önüne geçildiği gibi, evli olan kişilerin de başka kadınların güzelliklerini görerek kendi eşlerinden soğumaları engellenmiş olur. Böylece kişinin başka kadınlara gözü kaymadığı gibi ailede mutluluk da yakalanmış olur.²⁰

Başörtüsü ile ilgili fıkhi hükümlerin ayrıntıları bizim konumuz dışında olup burada konunun anlaşılması maksadıyla başörtüsü ile ilgili genel hükümlere değineceğiz. Evvela kadın İslâm'ın emrettiği şekilde başını örterse Allah'ın

¹⁶ Gümüş, Sadrettin, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in (sav) Aile Hayatı*, Ravza Yayınları, İstanbul, t.y., s. 97.

¹⁷ İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz Abidin ed-Dımeşki (ö.1252/1836), *Reddü'l Muhtar ale'l Dürri'l Muhtar Şerhu Tenviril Ebsar*, tahk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut, Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1994, c. 2, s. 78-79.

¹⁸ Nur 24/27.

¹⁹ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, İstanbul, Bayraklı Yayınları, 2007, c. 15, s. 337.

²⁰ et-Tayyibî, Ukkâse, *Niçin Başörtüsü*, Amman, ts., s. 56

ve Resûlü'nün rızasını kazanacak ve ahiretteki su-i akıbetten emin olacaktır. İslâm alimleri kadının örtünmesi ile ilgili şu hükümleri çıkarırlar:

- Kadının örtüsü sadece başörtüsü ile sınırlı değildir. Kadın örtünürken elleri ve yüzleri hariç vücudunun tamamını kapatmalıdır.

- Örtünme aynı zamanda erkeklerin dikkatini çekmeyecek şekilde olmalıdır.²¹

- Şeffaf ve içini gösteren cinsten olmamalı; vücut hatlarını belli etmemelidir. Bir gün Allah Resûlü kendisine hediye olarak gönderilen Mısır Kıpti elbisesini Üsâme b. Zeyd' e hediye etmişti. Ertesi gün bu elbiseyi Üsâme'nin üzerinde göremeyince kendisine bunun sebebini sordu. O da, bu elbiseyi karısının giydiğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), "O elbisenin altına bir şey giysin. Zira ben onun şeffaf olup içini göstermesinden korkuyorum." buyurdular.²²

Hafsa bt. Abdurrahman, Hz. Âişe'nin huzuruna tesettürün ruhuna uymayan ince bir başörtüsü ile girmişti. Hz. Âişe derhal onun başörtüsünü aldı, yırttı ve kendisine kalın başka bir başörtüsü giydirdi.²³

Kadının örtündüğü elbisesi, tesettürü erkeklerin elbisesine benzememelidir. Bu hususta Hz. Peygamber (s.a.v.), erkek elbisesi giyen kadına lanet ettiği gibi kadın elbisesi giyen erkeğe de lanet etmiştir.²⁴

İbn Abbas (r.anhümâ) örtünme hususunda "*Mümin kadınlara da söyle, gözlemlerini sakınsınlar*"²⁵ ayetinin "*Evolenme arzusu kalmamış oturan (ihtiyar) kadınlar...*" ayeti ile yaşlı kadınların bu kapsamın dışına çıkarıldığını söyler. Bu konuda yaşlı

²¹ "Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekatı verin. Allah'a ve Resûlü'ne itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor". Ahzab 33/33.

²² Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen, Libas 64*, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.

²³ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri İbn Sa'd (ö.230/845), *Kitâbü't-Tabakati'l-kebir*, tahk. Dr. Ali Muhammed Ömer, Mektebe Hancı, Kahire, 1. Baskı, 2001/1421, c. 10, s. 70.

²⁴ Buhari, Libas 61-62; Ebu Davud, Libas 60; et-Tayyibi, *Başörtüsü*, s. 57

²⁵ Nur 24/31.

kadınlara verilen izin de sakınmalarının kendileri için daha iyi olduğu vurgulandıktan sonra zinetlerini göstermeksizin dış elbiselerini çıkartabilecekleri şekline dedir.²⁶

1. Hz. Peygamber Döneminde Kadınların Giyimi

Kadınların tesettürü ile ilgili ayette zikredilen "Hımar" kelimesi başörtüsü manasına gelip kadının başını örttüğü kumaş için kullanılır.²⁷ Bu kelime örtmek, kapatmak manasına gelen *حمر* fiilinden müştaktır. Mana itibariyle ağaç, bina, dağ ve benzeri herhangi bir şeyi örten gizleyen anlamındadır. Mesela avcı, "Av benden vadinin karanlığında gizlendi." der. Aynı şekilde şarap da aklı örttüğü için o da hamr kelimesi ile ifade edilir.²⁸ Hz. Âişe humarı, "saçları ve başı örten bir örtü" olarak tarif eder.²⁹

Hz. Peygamber döneminde kadınların giydikleri elbiseler arasında entari (dır'), etek (izar), şalvar, mırt ve cilbab sayılabilir. Entari, ayakuçlarına kadar vücudu örten uzun bir elbisedir.³⁰ İzar da denilen etek, insan vücudunun belden aşağısını örten bir elbisedir.³¹ Kadınların üzerlerine aldıkları kaftan veya yeldirme şeklinde olan entarileri pek uzun ve geniş oluyordu. Sokağa çıktıklarında da entarilerinin çok geniş olan yakalarını başlarının üzerine atarlardı.³²

²⁶ Nur 24/60: " Artık evlenme ümidi beslemeyen, hayızdan ve doğumdan kesilmiş yaşlı kadınların zinetlerini göstermeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur. Ama yine sakınmaları onlar için daha hayırlıdır. Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir" (Ebu Davud, Libas 34)

²⁷ Abdürrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-San'ani (ö.211/827), *el-Musanef*, tahk. Habiburrahman A'zami, Beyrut, el-Meclisü'l-İlmi, ikinci baskı, 1983, c. 3, s. 133.

²⁸ *Mu'cemü'l Vasîl*, Şurûku't Devliyye matbaası, 4. Baskı, Mısır, 2004, s. 255.

²⁹ Abdürrezzak, *Musanef*, c. 4, s. 133

³⁰ Mâlik b. Enes, (Yahyâ b. Yahyâ rivayeti) *el-Muvattâ*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, Cenaze 10; Buhari, *Hibe* 34; Ebu Davud, *Salat* 84.

³¹ Savaş, "Asr-ı Saadet'te Kadın ve Aile Hayatı", s. 167

³² Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 4. Basım, İstanbul, c. 2, s. 1062.

İslâm'ın geldiği dönemde hem erkekler³³ hem de kadınlar izar giymektedirler. Allah Resûlü, erkeklerin izarlarını çok uzun yapmamalarını tavsiye ederken, kadınlardan eteklerini uzun tutmalarını isterdi.³⁴ Hz. Peygamber'in tavsiyesine uyan bazı kadınların izarlarını yerde sürünecek kadar uzun tuttıkları anlaşılmaktadır.³⁵

Erkekler başlarına sarık sarar, bel altına ise topuklarına kadar inen tek parça kumaş giyerlerdi. O günün şartlarında imkanı olanlar bellerinin altına dikey, pantolona benzeyen elbise de giyorlardı. Hz. Peygamber vücudu daha iyi örttüğü ve açılma ihtimali olmadığı için pantolon benzeri bu elbise giymeyi daha uygun buluyordu. Erkekler bellerinin üst kısmı için ise gömlek giyerlerdi.³⁶ Çok yaygın olmayan şalvarın kadınlar tarafından eteklerinin altına giyildiği anlaşılmaktadır. Belden aşağı giyilen şalvar aynı zamanda iç çamaşırı görevi de görmekteydi.³⁷

2. Ezvâc-ı Tâhirât'ın Örtünmeleri

Allah Resûlü'ne eş olmanın getirdiği ekstra sorumluluklar da bulunmaktaydı.³⁸ Mesela diğer Müslüman kadınlara farz olmadığı halde ezvâc-ı tâhirât'a hicab farz kılınmıştı. Bu konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de " ...Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temizdir. Allah'ın Resûlüne rahatsızlık vermeniz ve kendisinden sonra hanımlarını nikahlamanız ebediyen söz konusu olamaz. Çünkü bu Allah katında büyük bir günahtır."³⁹ buyurularak hicab Allah Resûlü'nün hanımları için farz kılınmış oldu.

Allah Resûlü'nün eşleri sıradan insanlar olmayıp Hz. Peygamber için söz konusu olduğu gibi onlar için de temsil vazifesi söz konusuydu. Bu sebepten onların diğer Müslüman kadınlara göre yaşantılarında daha dikkatli olmaları gerekmektedir. Onların günah işlemeleri diğer Müslümanların günaha girmeleri

³³ İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemerî İbn Şebbe (ö.262/876), *Tarihü'l-Medîneti'l-Münevvere Ahbarü'l-Medîneti'l-Münevvere*, tahk. Fehim Muhammed Şeltu, 2. Baskı, Cidde, Dârü'l-İsfahani, 1973, c. 1, s. 88, c. 3, s. 957-962.

³⁴ Muvatta, *Libas 6*: Ebu Davud, *Libas 40*.

³⁵ Tirmizi, *Tahare 109*.

³⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 2, s. 1062.

³⁷ Abdurrezzak, *Musannef*, c. 3, s 131-2.

³⁸ Demircan, Hz. Peygamber'in (sav) Ailesi, s. 132.

³⁹ Ahzab 33/53.

gibi değerlendirilmemiş ve "Ey Peygamber'in hanımları! İçinizden kim apaçık bir çirkinlik yaparsa onun cezası iki kat verilir. Bu Allah'a göre kolaydır."⁴⁰ ayet-i kerimesiyle onlara böyle bir durumda iki kat ceza verileceği ifade edilmiş ve onların farklı oldukları ifade buyurulmuştur.⁴¹ Bu ayet-i kerimesi ile kendilerine bir nevi vazife ve sorumluluklarını hatırlatılmakta, elde edecekleri şerefli makam vurgulandıktan sonra her hangi bir günah işlemeleri durumunda da kendilerine verilecek cezanın aynı olmayacağı belirtilmektedir. Bununla beraber onların işledikleri güzel amellere karşılık da iki kat sevap yazılacaktır.⁴²

Hicab ayeti gelmeden evvel Hz. Peygamber'in hanımları Allah Resûlü'nün yanına gelen sahâbîlerden kaçınma ihtiyacı duymuyorlar, hatta onlarla aynı sofrada yemek yiyorlardı, Bu yemeklerden birinde hane-i saâdet'e Hz. Ömer misafir olmuştu. Aynı kaptan yedikleri için Hz. Ömer'in eli farkında olmadan Hz. Âişe'nin eline değmişti. Onlar farkında olmasalar da Hz. Peygamber eşini kıskanmış, bir yandan da bu olaya üzülmüştü. ⁴³ Bir rivayete göre Hicab ayeti yemek sırasında yaşanan bu hadiseden sonra farz kılınmıştı.⁴⁴

Bu ayet gelmeden evvel Hz. Peygamber'in hanımları da diğer Müslüman kadınlar gibi def-i hacet yapabilmek için geceleri dışarı çıkıyor, aynı şekilde kendileri de başıboş, serseri insanlar tarafından cariye zannedilerek laflı sataşmalara maruz kalıyorlardı. Münafıklara bu durum hatırlatılınca; onları cariye zannetmeleri sebebiyle böyle bir şeye tevessül ettiklerini söylemişlerdi.⁴⁵ Onların bu durumlarına şahit olan Hz. Ömer Hz. Peygamber'e giderek, "Ya Resûlallah! Yanlarına insanların temizleri gibi bozukları da girip çıkıyor. Onlara söyleseniz de örtünseler." demişti. ⁴⁶ Hz. Ömer ile Hz. Peygamber arasında gerçekleşen bu konuşmadan sonra bir gece Hz. Ömer dışarı çıktığında tuvalet ihtiyacı için dışarı çıkan Hz. Sevd'e'i görmüş ve onu tesettürlü olmasına rağmen tanımıştı. Zira o uzun boylu bir kadındı. Hz. Ömer ona dönerek, "Ey Sevd'e seni tanıdık!" demişti.

⁴⁰ Ahzab 33/30.

⁴¹ Mukâtil, *Tefsir*, c. 3, s. 487; Taberî, *Tefsir*, c. 20, s. 255.

⁴² Bayraklı, *Tefsir*, c. 15, s. 294-295.

⁴³ İbn Kesir, *Tefsir*, c. 20, s. 305; el-Heysemî, Ebul Hasan Nuriddin Ali b. Ebi bekir b. Süleyman el-Heysemî (ö.807/1404), *Mecmû'z-Zevâid ve Menba'ü'l Fevâid*, tahk. Hüsâmüddin el Kudusî, Mektebetü'l Kudusî, Kahire, 1994, c. 7, s.93; et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Matir el Lahmi eş-Şâmî Ebu'l Kasım et Taberânî (ö.360/971), *el Mu'cemü's Sağir (er-Ravdu'd Dâni)*, tahk. Muhammed Şekur Mahmud, Darü Ammar, Beyrut, 1985, c. 1, s. 149 (227); *el-Mu 'cemu'l-Evsat*, Tarık b. Avzullah b. Muhammed, Darü'l Haremeyn, Kahire, t.y., c. 3, s. 212 (2947).

⁴⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 167.

⁴⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s.168-169.

⁴⁶ İbn Şebbe, *Tarih*, c. 3, s. 860.

Hiz. Ömer bunu onlar için hicabın bir ihtiyaç olduğunu düşündüğü için yapmıştı. Hiz. Ömer yaşadığı bu olayı Resûlullah'a haber vermişti. Bu sırada bir bitki kökü yiyen Hiz. Peygamber "Allah size ihtiyacınız için dışarı çıkmanıza izin vermiştir." diyerek onların ihtiyaçları için dışarı çıkmalarında bir beis olmadığını ifade etmişlerdi.⁴⁷ Zorunlu olmadığı müddetçe Hiz. Peygamber eşlerinin özellikle gece saatlerinde başkaları ile bir araya gelmelerine izin vermiyordu. Resûlullah, Ümmü Habîbe'ye (r.a.) gece vaktinde insanlarla bir araya gelmemesini emretmişti.⁴⁸ Bu olayın akabinde de Ahzab 33/6 ayet-i kerimesi nazil olmuştu.⁴⁹

Hicab ayetiyle ezvâc-ı tâhirât'ın yabancı erkeklerle konuşmaları haram kılınmasa da; onlara erkeklerle konuşurken, konuşma tarzlarına dikkat etmeleri emredildi. Bu emir onların şahsında bütün Müslüman kadınlara emredilmişti. Buna göre kadınlar, yabancı erkeklerle muhatap olurken çekici ifadeler kullanmamalı, örfe ve usûle göre onlarla muhatap olmalıdır. Burada amaç kötü niyetli insanlara fırsat vermemektir.⁵⁰

Kadının sesinin erkeğe haram olup olmaması tartışmalı bir mevzudur. Bu noktada bizi aydınlatacak olan Hiz. Peygamber'in sünneti olmaktadır. Resûlullah yanına gelen kadınlar ile hicab ayetinden önce bizzat görüşürken, bu ayetin nüzulünden sonra ise onlarla perde arkasından görüşmüşlerdir.⁵¹ Hiz. Peygamber'in eşleri ile arada bir hicab perde olmadan görüşebilecekler de ayet-i kerimede zikredilmiştir. Buna göre neseben ve sût yolu ile olan bütün akrabaları onlarla arada perde olmadan görüşebilirler.⁵²

Hicab ayetinin inişinden sonra Hiz. Peygamber'in hücreleri ortadan perdeyle ikiye bölünmüştü. Perde olarak ince kumaşlar kullanılmıştı. Bir gün Rebia' b. Haris ile Abbas b. Abdülmüttalib, Zeyneb binti Cahş'ın evine gittiler. Onlar gelince Hiz. Zeyneb perdenin arkasına geçti. Bunların konuşması Allah Resûlünü rahatsız etmişti ki Hiz. Zeyneb perde arkasından onlara sus işareti yaparak kendilerini uyarmıştı.⁵³

Allah Resûlü'nün eşleri için erkeklerle görüşme ihtimali sadece evlerinde söz konusu olmayıp dışarı çıktıklarında da aynı şekilde hicab emrine uymaları

⁴⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 167.

⁴⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 98

⁴⁹ Duman, *a.g.m.*, s. 212.

⁵⁰ Hamdi Yazır, *Tefsir*, c. 6, s. 331-334; Bayraklı, *a.g.e.*, c. 15, s. 295.

⁵¹ Hamdi Yazır, *Tefsir*, c. 7, s. 450.

⁵² İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s.168; Mukâtil, *Tefsir*, c. 3, s. 505.

⁵³ Kurtubi, *Tefsir*, c. 8, s. 11.

gerekmekteydi. Hz. Âişe dışarı çıktığında başörtüsünü büyük yapar, onunla yüzünü de kapatırdı.⁵⁴ Kadınların Umre veya Hac maksadıyla tavaf yaparlarken yüzlerini kapatmamaları gerekirken Hz. Âişe tavaf yaparken de yüzünü peçe ile örtüyordu.⁵⁵

Hicab ayeti emredildikten sonra âmâ bir sahâbî olan Abdullah b. Ümmü Mektûm Allah Resûlü'nün evine gelmişti. Resûlullah'ın huzuruna girince, Hz. Peygamber eşlerine perdenin arkasına geçmelerini emretti. Ezvâc-ı tâhirât onun bir âmâ olup kendilerini görmediğini söyleyince, Resûlullah tesettürdeki temel prensibi "Sizler de mi âmâsınız, onu görmüyor musunuz?" diyerek ifade buyurmuşlardı.⁵⁶

Hz. Âişe huzuruna âmâ olan İshâk el-A'mâ girdiğinde yine tesettüründen ve hicaptan ödün vermemişti. Bunun üzerine İshak, "Seni görmediğim halde örtünüyor musun?" diye sormuştu. Hz. Âişe ise "Sen beni görmüyorsan da ben seni görüyorum." diye cevap vermişti. Bir gün Hz. Âişe'yi Cevfü Sebîr'de otururken görmüşlerdi. Kendisi bir kubbe içindeydi ve üzerinde de bir örtü bulunmaktaydı. İnsanlarla arasına bir perde de çekilmişti. Olayı anlatan Ubeyd b. Umeyr, o sıralarda bir çocuktü. Hz. Âişe'nin üzerinde yalancı safran ile boyanmış, kollu bir elbise bulunmaktaydı.⁵⁷ Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin de Allah Resûlü'nün eşlerini görmek kendilerine helal iken onlarla aralarında perde varken görüşürlerdi.⁵⁸

Hicab ayet-i kerimesinden önce ezvâc-ı tâhirât diğer kadınlar gibi örtünürler ve sahâbîler de onları görebilir, onlarla konuşabilirlerdi. Hendek savaşı sırasında Hz. Âişe diğer Müslüman kadınlar gibi Beni Hârise'nin kalesine sığınmıştı. Yanında da Sa'd b. Muaz'ın (r.a.) annesi bulunmaktaydı. İki beraberken Hz. Sa'd elinde mızrağı, üzerinde zırhıyla annesinin yanına gelmişti. O gün Hz. Sa'd zırhlı olmasına rağmen bir kolu açıkta bulunmaktaydı. Onun bu halini görünce Hz. Âişe (r.a.) koluna ok isabet etmesinden korkmuştu. Hz. Sa'd bir çatışma sırasında açıkta kalan bu koluna isabet eden ok ile yaralanmış ve sonrasında kan kaybından şehit olmuştu.⁵⁹

⁵⁴ Rıza Savaş, *Raşit Halifeler Döneminde Kadın*, Ravza Yayınları, İstanbul, 1996, s. 62.

⁵⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 70.

⁵⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 168.

⁵⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 68.

⁵⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 368.

⁵⁹ Taberî. *Tarih*, c. 2, s. 575.

Hız. Ömer'in hilafetinin son senesinde kendisi ezvâc-ı tâhirât'a hac yapmaları için izin verdi. Onların her biri için bir hevdec ayarlandı ve onların üzerinde taşındılar. Onlara eşlik etmeleri için Hız. Ömer, Hız. Osman ile Hız. Abdurrahman b. Avf'ı görevlendirdi. Kervan giderken Hız. Osman onların önünden, Hız. Abdurrahman ise arkalarından giderek onlara eşlik ediyor ve hiç kimseyi yanlarına yaklaştırmıyordu. Konak yerinde mola verildiğinde de onlara kimse yaklaşmıyordu. Onlar geçitlerden geçerken yüzlerini peçe ile örtüyorlardı.⁶⁰

3. Tesettürden Amaç

Ailede ilişkileri belirleyen temel kıstaslardan bir tanesi de örftür. Maruf kelimesi ile de ifade edilen bu kavram عرف fiilinden müştak olup örfleşmiş, iyi bilinen, akla uygun olan, ortak insanlık değeri gibi manalarda kullanılır. İbnü'l Esir maruf kelimesini, "Allah'a itaat etmek, ona yaklaşmak için gayret etmek ve dinin yapılmasını emrettiği şeyleri yapmak; yapılmamasını emrettiği şeylerden de uzak durmaktır." şeklinde tarif etmiştir. Bu bağlamda maruf. adalet ile muamele etmek manasına da gelirdi. Maruf kelimesinin zıddı ise Münkerdir.⁶¹ İslâm, aile içi ilişkilerde de marufun gözetilmesini ister.⁶²

Kur'an, cenneti ve cennetlikleri anlatırken birçok yerde imandan hemen sonra salih ameli zikreder.⁶³ Salih amel ile ilgili çeşitli tanımlamalar yapılabilir. Fakat onunla ilgili yapılabilecek en iyi tanımlama onun münkerin zıddı ve marufa uygun ameller olmasıdır. Cennetliklerin imandan sonra en önemli özellikleri olduğu anlaşılan maruf, sahih ve fasit olmak üzere ikiye ayrılır. Müminlerin özelliği olarak sahih örf, fıtrata uygun düşen ve İslâmî kaidelerle çelişmeyen amellerken; fasit örf ise fıtratla ve İslâmî kaidelerle uyuşmayan içki içme, kumar oynama, faiz yeme gibi davranışlardır.⁶⁴

İslâm'da tesettür emredilirken her iki cinsin huzursuz olmayacakları bir şekilde giyinmeleri hedeflenmiştir. Allah Resûlü ayet-i kerimenin inişinden

⁶⁰ İbn Sa'd, Tabakat, c. 3, s. 113.

⁶¹ İbnü'l Esir, Mecdü'd-dîn Ebu's Saâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ibni Abdi'l Kerim eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l Esir (ö.606/1209), *en-Nihâye fi Ğarîbi'l Eser*, tahk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, el-Mektebetü'l İlmiyye, Beyrut, 1979, c. 2, s. 216.

⁶² el-Bakara 2/228; Nisâ 4/19.

⁶³ Bkz. Bakara 2/25,82,277; Al-i İmran 3/57; Nisâ 4/57,122,173; Maide 5/9,93; Araf 7/42; Yunus 10/9; Hud 11/23; Ra'd 13/29; İbrahim 14/23; İsrâ 17/9; Kehf 18/2,30,107; Meryem 19/96; Taha 20/75,112; Enbiya 21/94; Hac 22/14, 23, 50, 56; Nur 24/55; Şuara 26/227.

⁶⁴ Hamdi Döndüren, "Eğitimde Ailenin Misyonu", *Aile Sempozyumu*, Medeniyet Vakfı, Tebliğler. Sistem Ofset, Ankara, 2015, s. 296.

sonra erkeklere bakışlarını indirmelerini ve bakışları ile kadınları rahatsız etmelerini emretmiştir.⁶⁵ Ayetten de anlaşılacağı üzere kadınların giyim kuşamları daha önce rahatsızlık uyandırmaktaydı.⁶⁶

Tesettürün amaçlarından bir diğeri de kadınlarla erkeklerin birbirinden ayrılması ve seçilmesidir. Bu bağlamda Allah Resûlü mümkün olduğunca kadın ve erkek kıyafetlerinin birbirinden farklı olmasını tavsiye etmiştir. O dönem kadınlar genellikle çizgili kumaşlar giymektedirler. Bundan dolayı Hz. Peygamber erkeklerin çizgili kumaşlar giymelerini tasvip etmemiştir.⁶⁷ Bununla beraber bazı elbiselerin hem kadınlar hem de erkekler tarafından kullanıldıkları görülmektedir. Mesela Hz. Âişe kendisinin giydiği ipek bir elbiseyi yeğeni Abdullah b. Zübeyir'e giydirmişti.⁶⁸ Ayrıca Hz. Âişe, el-Kâsım b. Muhammed'e de ipekten bir elbise giydirmiş ve bundan da men etmemiştir.⁶⁹

İslâm'dan önce kadınlar erkeklere kendilerini beğendirmek, onlara varlıklarını hissettirmek için vücudu kapatmayan, açık saçık elbiseler giyinirdi.⁷⁰ Kur'an-ı Kerim bunu "teberrüc" kelimesi ile ifade etmektedir.⁷¹ İbn Abbas (r. an-hümâ) bu konuda şöyle bir örnek verir. Hz. Nuh ile Hz. İdris arasında bin sene vardır. Bu dönemde bir kısım insanlar ovada otururken diğer bir kısmı da dağlarda yaşıyorlardı. Dağlıların erkekleri yakışıklı iken kadınları çirkin, ovalıların ise kadınları güzelken, erkekleri çirkindi. Bir gün İblis, genç bir erkek kılığında geldi. Kendisini çalışması için biri kiralamıştı. İblis ona çobanlık yaparak ve zurna çalarak hizmet ediyordu. Onun yaptığı müzik ve çıkardığı sesler insanların o kadar çok hoşuna gitmişti ki bir araya gelip aralarında eğlenmeye başladılar. Bir süre sonra da kadınlar erkekleri için açıldılar. Kadınların bu halleri dağlılara kadar ulaşmıştı ki bir süre sonra onların erkekleri de ovaya inerek onların kadınlarını görmeye gittiler. Bir süre sonra da aralarında fuhuş yayıldı.⁷²

⁶⁵ Buhari, İstizan 2.

⁶⁶ Nur 24/30-31.

⁶⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, Muammed b. Ebi bekir b. Eyyub b. Sa'd Şemsuddin b. Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), *Zadü'l Meâd fi Hedyi Hayri'l İbâd*, Müessesetü'r Risâle, 1-5, 1994, c. 1, s. 138.

⁶⁸ Muvatta, Libas 3.

⁶⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 71.

⁷⁰ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyad b. Abdullah b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meani'l-Kur'an*, c. 2, tahk. Ahmed Yusuf en-Necati, Darü'l Misriyye, 1. Baskı, s. 342.

⁷¹ Nur 24/60; Ahzab 33/33; Buhari, Tefsir, Ahzab 4.

⁷² Cemâlü'd Din Ebü'l Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî (ö.597/1201), *el-Muntazam fi Târîhi'l Ümeme ve'l Mülük*, tahk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Darü'l Kütüb el İlmîyye, Beyrut, 1992, c. 1, s. 235.

Abbott, İslâm'dan önce Arap toplumunda cinsellikle ilgili meselelerin sohbet ortamlarında rahat bir şekilde konuşulduğunu ve kadınların gösterişli bir şekilde giyinerek erkekleri cezbetmeye çalıştıklarını söyler. Örtünme ayeti gelmeden evvel bu durum topluma zarar verecek düzeye ulaşmıştı diye de ekler.⁷³

Kadınların günümüzde olduğu gibi sahabe döneminde de renkli elbiseler giyebildikleri, bunun yasaklanmadığı anlaşılmaktadır. Ümmü Leyla isimli kadın, giyimine itina gösteriyor, her ay başörtü ve dış elbisesini milhafe isimli aletle boyuyordu.⁷⁴ Hz. Âişe'nin üzerinde kırmızı bir elbise görülünce kendisine bu elbisenin ne olduğu sorulmuştu. O ise bu elbisenin güllü diye isimlendirildiğini söylemişti.⁷⁵ Bir gün el-Kâsım b. Muhammed'e, "insanların Hz. Peygamber'in safranla boyalı ve altın işlemeli kırmızı elbise giymeyi yasakladığını" söyledikleri iletilince kendisi "Hz. Âişe'nin yalancı safranla boyalı elbiseler ve altın yüzükler taktığını gördüğünü" söylemiştir.⁷⁶

Hz. Âişe'ye sıcak tutacağını söyleyerek kürkten bir elbise hediye etmek istemişlerdi. O ise ölmüş bir hayvanın derisini giymeyi hoş görmediğini söyleyerek bunu kabul etmemişti. Kendisine bu teklifi yapan Muhammed b. el-Eş'as ise derinin üzerinde çalışmış; onu temizlemiş ve Hz. Âişe'ye tekrar hediye etmişti. Hz. Âişe de bu elbiseyi giymişti. Yine Hz. Âişe (r.a.) kadınlara tavsiyelerde bulunurken bir kadının namaz için elbisesi olması gerektiğini söylerdi. Bunun kollu, boydan ve başını örtecek bir elbise olması gerektiğini ifade ederdi. Kendisi de izarını giyer ve boydan aşağı örtünürdü.⁷⁷

Hz. Âişe o kadar takvalı ve hayalîydi ki insanların yanında tesettürüne dikkat ettiği gibi ölülerin yanında da bu hususta itina gösteriyordu. Bilindiği gibi Hz. Peygamber onun hücrelerinde vefat etmiş ve oraya defnedilmişti. Babası Hz. Ebû Bekir de vefat edince Hz. Peygamber'in yanı başına defnedilmişti. Hz. Âişe evinin içinde mezar olmasına rağmen orada yaşamaya devam etmişti. Kendisi evinde eşi ve babası olduğunda nasıl giyiniyorsa o şekilde rahat hareket ederken, Hz. Ömer vefat edip de hücrelerine defnedildiğinde ise odasının içine bir duvar

⁷³ Nabia Abbott, *Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe*, çev. Tuba Asrak Hasdemir, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 1999, s. 39. Abbott'un bu iddialarının doğruluk derecesi tartışılabilir. Fakat bunların sahâbîler ve eşleri için iddia edilmesi güçtür.

⁷⁴ İbnü'l Esîr, Ebu'l Hasan Ali b. Ebi Kerem Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybani el-Cezeri, İzzüddin İbnü'l Esîr (ö.630/1233), *Üsdü'l Gabe fi Ma'rifeti's Sahabe*, tahk. Ali Muhammed Muavviz, Darül Kütübü'l İlmiyye, t.y., c. 7, s. 379, (7587).

⁷⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 70.

⁷⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 69.

⁷⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 71.

örülene kadar tesettürüne dikkat etmişti. Ancak duvarın örülmesinden sonra gece kıyafetini giyebilmişti.⁷⁸

Ailede eşler arasındaki ilişkilerin temelinde güven yer almaktadır. Bu bağlamda İslâm, kuruntu nevinden boş yere yapılan kıskançlıkları yermiştir.⁷⁹ Bu bağlamda ailede karı ve kocadan her biri eşini kıskandıracak yerlerden ve davranışlardan uzak durmalıdır. Bu bağlamda kendisi ailesi için avret olan kadının,⁸⁰ erkeğe göre daha hassas olması gerekmektedir. Bir gün Hz. Ebû Bekir, hanımını Esmâ bint Umeys'in yanına gittiğinde yanında Hâşimîlerden bir erkek görür. Buna kızarak Hz. Peygamber'e durumu aktarır. Bu konuda eşi Esmâ bir açıklama yapmak zorunda kalır. Hz. Peygamber yaşanan bu hadiseden sonra evinde yalnız olan bir kadının yanına yabancı bir erkeğin girmesini yasaklar.⁸¹

İslâm dini kadınlara yabancı bir erkekle baş başa kalmayı haram kıldığı gibi kocası evde olmadığında kendisine veya kocasına yakınlığı ne olursa olsun, nikah düşen kişilerin eve alınmasını da yasaklamıştır. Bu kural sadece evinde geçerli olmayıp hayatın her alanında geçerlidir. İslâm dini kadınların ancak üç mekanda erkeklerle bir araya gelmelerine izin verir. Bunlar:

1-İbadet Mekanı (Cami): kadınlar da namaz kılmak için camilere gidebilir, Cuma namazını veya vakit namazlarını erkeklerin arkasında saf tutmak koşulu ile cemaatle kılabilirler. Nitekim Hz. Peygamber döneminde kadınlar namazlarını cemaatle kılmaya çalışıyorlardı.⁸²

2-İlmi Mekanlar: Erkeklerden ayrı, kendilerine has bir mekanları olmak koşulu ile erkeklerle aynı yerde ilmi faaliyetlerde bulunabilirler. İlim tahsil ederken de kadın tesettürüne dikkat etmek durumundadır.

3-Savaş Mekanları: İslâm dini kadınlara kendilerine tahsis edilen mekanlarda bulunmak ve tesettürlerine dikkat etmek koşulu ile savaşlara katılmalarına ruhsat vermiştir.⁸³

⁷⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 2, s. 256, c. 3, s.337; Belazûrî, *Ensâb*, c.10, s. 438.

⁷⁹ Abdurrezzak, *Musannef*, c. 10, s. 410 .

⁸⁰ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Câmiü't-Tirmizî*, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y., Rada' 18.

⁸¹ Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, tahk: Muhammed Fuâd Abdül-bâkî, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y., Selâm 8.

⁸² Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 2, s. 1062.

⁸³ es-Sıbai, *Beynel Fıkh ve'l Kanun*, 4.basım, Beyrut-Şam, 1395/1975, s. 185-186; Muhammed Hüseyin, *a.g.e.*, s. 145

Hz. Peygamber, kadının tesettürlü de olsa kendisine nikah düşen yabancı erkeklerle ihtilatını yani onlarla karışarak bir mekanda bulunmasını uygun görmez ve bu hususta "Bir erkek bir kadınla baş başa kalırsa onların üçüncüsü muhakkak şeytan olur." buyurur.⁸⁴ Kadın evinden çıkacaksa bu kocasının haberi dahilinde olmalıdır. Bununla beraber dışarı çıkan kadın takva dairesinde tesettürüne dikkat etmeli ve başka erkeklerin dikkatini çekecek koku sürünmemeli, makyaj yapmamalıdır. Bu tedbirler kadının haklarının sınırlandırıldığı gibi bir izlenim uyarsa da burada asıl olan kadını kendisine gelmesi muhtemel tehlikelerden korumaktır.⁸⁵ Bir hadis-i şeriflerinde Resûlullah (s.a.v.), "Kadın avrettir, dışarı çıktı mı şeytan ona muttali olur." buyurmuşlardır.⁸⁶

Resûlullah, Enes b. Malik'in annesi Ümmü Süleym'in evini ziyaret ederdi. Kendisine bunun sebebi sorulmuştu ki "Ben ona acıyorum. Zira onun kardeşi benimle birlikte savaşırken öldürüldü." buyurmuştu. Ümmü Süleym'in anlattığına göre Resûlullah onun evine kaylule (öğle uykusu) için gider ve orada dinlenirdi. Kendisi Hz. Peygamber'in rahat edebilmesi için bir deri sererdi. Uyurken terleyen Allah Resûlü'nün teri ile "Suk" isimli bir kokuyu karıştırarak farklı bir koku elde ederdi. Ümmü Süleym gibi ziyaret ettiği kadınlardan bir tanesi de Ümmü Milhan idi.⁸⁷ Resûlullah'ın zaman zaman ziyaret ettiği kadınlardan bir diğeri de Hz. Enes'in teyzesi Ümmü Haram idi. Onun evi Kuba'daydı. Hz. Peygamber ziyaretine geldiğinde kendisine yemek ikram eder ve zaman zaman onun saçlarını da temizler ve tarardı.⁸⁸ Hz. Peygamber ise onun evinde istirahat eder ve dinlenirdi.⁸⁹

Allah Resûlü'nün zikredilen kadınların evlerini ziyaret etmesi ve o evlerde dinlenmesini değerlendirirken, Mekke ve Medine döneminin değişken şartları da göz önünde bulundurulmalıdır. Yukarıda zikrettiğimiz kadınların evlerine genellikle Mekke döneminde iken gitmekte ve bu dönemde müşriklerin tazyikinden dolayı güvenlik kaygısı taşıdığı da unutulmamalıdır.⁹⁰ Allah Resûlü'nün evini ziyaret edip aynı zamanda istirahat ettiği kadınlar arasında Şifâ bt. Abdullah ile yengesi ve bir nevi elinde büyümüş olduğu Ebû Talib'in eşi Fatma bt.

⁸⁴ Buhârî, Nikâh 111.

⁸⁵ Muhammed Halef, *Nizamül Üsra ve'l Müctema' fi'l İslam*, Darul Fikir, Amman, 2015/1436, s. 131.

⁸⁶ Tirmizi, *Rada'* 18, (1173).

⁸⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 398; Buhari, *Cihad* 38.

⁸⁸ Buhârî, *Meğâzî* 77.

⁸⁹ Muvatta, *Cihâd*, 21; Buhârî, *İsti'zân* 41, *Cihad* 3; Müslim, *İmâre* 49.

⁹⁰ Rıza Savaş, *Hz. Peygamber Döneminde Kadın*, Doktora Tezi, DEÜSBE (Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), İzmir, 1991, s. 29.

Esed ve diğer yengesi olan Abbas b. Abdilmuttalib'in hanımı Lübâbe bt. el-Hâris de zikredilebilir.⁹¹

Resûlullah sadece erkeklere gönderilmemiştir. O kadınlara da gönderilmiş bir Peygamberdir. Bu sebepten onun kadınlara da tebliğ vazifesi bulunmaktadır. Hz. Peygamber, Müslüman kadınların yanından geçerken onlara selam verir,⁹² onların hal ve hatırlarını sorar, dertleri ile hemhal olurdu.⁹³ Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'de bulunan bir grup kadını eliyle selamladığı rivayet edilir.⁹⁴ Daha önce çeşitli başlıklar altında zikrettiğimiz gibi Allah Resûlü kendisine yapılan davetleri de mümkün olduğunca kabul ediyor, geri çevirmiyordu. Kendisini davet edenler arasında yer yer kadınlar da bulunmaktaydı.⁹⁵

4. Cariyelerin Giyimi

İslâm toplumunda kişilerin konumlarına ve vazifelerine göre kıyafetleri değişmektedir. Bu bağlamda hür kişiler ile kölelerin kıyafetleri de birbirinden farklılık arz etmektedir.⁹⁶ Hatırlanacağı üzere Müslüman kadınlar için örtünme emrinin geldiği Nur Suresi 24/31 ayet-i kerimesinin iniş sebebi, geceleri tuvalet ihtiyacı için Medine'nin dışına çıkan hür kadınların cariye zannedilerek müna-fıklar tarafından rahatsız edilmeleriydi. Bu ayet ile hür kadınların, cariyelerden ayırt edilmesi için örtünmeleri emredilmişti.⁹⁷

Hanefî ve Hanbelî mezhebine göre Müslüman kadınların kölelere karşı mahrem yerleri, hür erkeklere karşı olduğu gibidir. Şafîî ve Malikîlere göre ise kölenin hanımının zînetini görmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Cariyelerin mahrem yerleri erkeklerin mahrem yerleri gibi diz ile göbek arasındır.⁹⁸

⁹¹ İbn Abdilber, Ebu Amr Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber b. Asım en Nemri elKurtubi (ö. 463/1071), *el-İstîâb fî Marifeti'l Ashab*, tahk. Ali Muhammed el-Becâvî, Daru'l Cil, Beyrut, Birinci Baskı, 1992, c. 4, s.1931; es-Semhûdî, Nuriddin Ali b. Ahmed es-Semhûdî (ö.911/1505), *Vefâu'l-Vefâ*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Darül Kütübü'l İlmîyye, 4. Baskı, H.1404, Beyrut, c. 3, s. 76.

⁹² Ebû Davud, *Edeb* 148.

⁹³ Muslim, *Nikâh* 14.

⁹⁴ Tirmizî, *İsti'zân* 9.

⁹⁵ Muvatta, Kasru *Salât* 9; Buhârî, *Salât* 20.

⁹⁶ Ali Hatalmış, *İlk Dönem İslam Tarihinde Kölelik*, Doktora Tezi, AÜSBE, Dan. Prof. Dr. İrfan Aycan, 2012, s. 304.

⁹⁷ Mukâtil, *Tefsir*, c. 3, s. 507; Taberî, *Tefsir*, c. 20, s. 324; Vâhidi, *Esbabu'n-Nüzûl*, s. 273

⁹⁸ Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî (ö.683/1284), *el-İhtiyar li Ta'lîli'l Muhtâr*, Çağrı Yay., İstanbul 1984, c.3, s. 84-85.

Buradan hareketle köle ve cariyelerin örtünmeleri ve mahrem yerleri hür insanlardan farklılık arz eder. Bu hususta Hz. Ömer (r.a.) hilafeti döneminde cariyelerin hür kadınlar gibi örtünmemeleri için dikkat ediyor, kurallara uymayarak hür kadınlara benzeme gayesiyle örtünen kadınları cezalandırıyordu. el-Müseyyeb b. Dârim, Hz. Ömer'i elinde bir kamçı, başındaki başörtü düşünceye kadar bir cariyenin başına vurduğunu gördüğünü ve ona "Neden cariyeye hür bir kadına benzesin?" dediğini duyduğunu aktarmaktadır.⁹⁹

Resûlullah'ın kavminin liderinin kızı olup esir düşen ve kendisine yardım talebiyle gelen Cüveyriye (r.a.) validemize başını kaldırarak baktığı rivayet edilir. Bunun sebebi olarak Allah Resûlü'nün onunla evlenme düşüncesi, İkinci sebep olarak ise cariyelerin avret yerlerinin hür kadınlardan farklı olması zikredilir.¹⁰⁰ Cariyelerin avret yerleri ve örtünmeleri ile alakalı Hz. Peygamber (s.a.v.), "Biriniz cariyesini kölesiyle nikâhladığı zaman onun avret yerine bakmasın." buyurmuşlardır.¹⁰¹ Bu cariyeye sahibinin mülkü kabul edilse de artık o, sahibi için yabancı bir kadın gibi olmaktadır.

Kaynakça

- Abbott, Nabia. *Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe*, çev. Tuba Asrak Hasdemir, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 1999.
- Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî (ö.683/1284), *el-İhtiyar li Ta'lîli'l Muhtâr*, Çağrı Yay., İstanbul 1984.
- Abdürrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-San'ani (211/827), *el-Musannef*, tahk. Habiburrahman A'zami, Beyrut, el-Meclisü'l-İlmi, ikinci baskı, 1983.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, İstanbul, Bayraklı Yayınları, 2007.
- Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbü'l Eşrâf*, tahk. Süheyl Zekkar, Riyad Zerkay, Darü'l Fikir, Beyrut, 1997.
- Bozkurt, Nebi, "Eğlence", *DİA*, c. 10. İstanbul 1994.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh*, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.

⁹⁹ İbn Sa'd, Tabakât, c. 9, s. 125.

¹⁰⁰ İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, (ö.213/828), *es-Siretü'n-nebevi*, tahk. Ömer Abdüsselam Tedmiri, Trablus-Şam, Darül Kitabil Arabi,1990, c. 3, s. 240-241.

¹⁰¹ Ebu Davud, *Libas* 34.

- Cemâlü'd Din Ebü'l Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî (ö.597/1201), *el-Muntazam fî Târîhi'l Ümemi ve'l Mülûk*, tahk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Darü'l Kütüb el İlmiyye, Beyrut, 1992.
- Cevad Ali, *Mufasssal Tarihü'l Arab Kable'l İslam*, c. 5, Bağdat Üniversitesi, h.1413.
- Döndüren. Hamdi, "Eğitimde Ailenin Misyonu", *Aile Sempozyumu*, Medeniyet Vakfı, Tebliğler. Sistem Ofset, Ankara, 2015.
- Duman, Zeki, "Asr-ı Saâdet'te Adab-ı Muaşeret", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm*, edt. Prof.Dr. Vecdi Akyüz, Ensar Yayınları, İkinci Basım, İstanbul, 2007.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyad b. Abdullah b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meani'l-Kur'an*, tahk. Ahmed Yusuf en-Necati, Daru'l Mısriyye, 1. Baskı, t.y.
- el-Münâvî, Zeynüddin Ahmed b. el-Med'uv bi Abdurra'uf b. Tâc el-Ârifîn b. Ali b. Zeyd el-Âbidin el-Münâvî (ö.1031/1622), *Feyzü'l Kadîr Şerhü'l Kadîr*, Mektebetü't Ticâriyye, Mısır, H. 1356, 1.Baskı, t.y.
- el-Vahidi, Ebi'l Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidi en-Nisaburi, *Esbâbü'n Nüzûl en-Nasih ve'l Mensuh*, 'Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y.
- es-Semhûdî, Nuriddin Ali b. Ahmed es-Semhûdî (ö.911/1505), *Vefâu'l-Vefâ*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Darül Kütübü'l İlmiyye, 4. Baskı, h. 1404, Beyrut, es-Sıbai, *Beynel Fikh ve'l Kanun*, 4. basım, Beyrut-Şam, 1395/1975.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Matir el-Lahmî Ebü'l Kâsım et-Taberânî (ö.360/970), *el-Mu'cemu 'l-Evsat*, Tarık b. Avzullah b. Muhammed, Darü'l Haremeyn, Kahire, t.y.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Matir el Lahmi eş-Şâmî Ebu'l Kasım et Taberânî (ö.360/970), *el-Mu'cemü'l Kebir*, tahk. Hamdi b. Abdülmeccid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, İkinci Baskı, t.y.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Matir el Lahmi eş-Şâmî Ebu'l Kasım et Taberânî (ö.360/970), *el-Mu'cemü's Sağir (er-Ravdu'd Dâni)*, tahk. Muhammed Şekur Mahmud, Darü Ammar, Beyrut, 1985.
- et-Taberî, İbn Cerir et- Taberî, *Tarihi'r-Rüsul ve'l-Mülûk*, tahk. Muhammed Ebul Fadl İbrahim, Darul Marife, Mısır, İkinci Baskı, t.y.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir Ebu Cafer et-Taberî (ö.310/922), *Camiül Beyan fî Te'vili'l Kur'an*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r Risâle, Birinci Baskı, t.y.
- et-Tayyibî, Ukkâş, *Niçin Başörtüsü*, Amman, t.y.
- Gümüş, Sadrettin, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in (sav) Aile Hayatı*, Ravza Yayınları, İstanbul, t.y.
- Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Azim Yayıncılık, c. 2, İstanbul, t.y.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih tuğ, 4. Basım, İstanbul.

- Hatalmış, Ali, *İlk Dönem İslam Tarihinde Kölelik*, Doktora Tezi, AÜSBE, Dan. Prof. Dr. İrfan Aycan, 2012.
- İbn Abdilber, Ebu Amr Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber b. Asım en Nemri el Kurtubi (ö.463/1071), *el-İstîâb fi Marifeti'l Ashab*, tahk. Ali Muhammed el-Becâvî, Daru'l Cil, Beyrut, Birinci Baskı, 1992.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz Abidin ed-Dimeşki (ö.1252/1836), *Reddü'l Muhtar ale'l Dürri'l Muhtar Şerhu Tenviri'l Ebsar*, tahk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut, Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1994, c. 2, s. 78-79.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir b. Ebi şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman (ö.235/849), *el-Kitâbu'l Musannef fi el-Ehâdîsi ve'l Âsâr*, tahk. Kemal Yusuf el Hut, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, Birinci Baskı, H.1409.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi bekir b. Eyyub b. Sa'd Şemsuddin b. Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), *Zadü'l Meâd fi Hedyi Hayri'l İbâd*, Müessesetü'r Risâle, 1-5, 1994.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri İbn Sa'd (ö.230/845), *Kitâbü't-Tabakati'l-kebir*, tahk. Dr. Ali Muhammed Ömer, Mektebe Hancı, Kahire, 1. Baskı, 2001/1421.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaledin Abdülmelik İbn Hişam, 213/828, *es-Siretü'n-nebevi*, tahk. Ömer Abdüsselam Tedmiri, Trablus-Şam, Darü'l Kitabi'l Arabi, 1990.
- İbni Hişam, *Siyer*, trc. Hasan Ege, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemerî İbn Şebbe (ö.262/876), *Tarihü'l-Medîneti'l-Münevvere Ahbarü'l-Medîneti'l-Münevvere*, tahk. Fehim Muhammed Şeltu, 2. Baskı, Cidde, Dârü'l-İsfahani, 1973
- İbnü'l Esîr, Ebu'l Hasan Ali b. Ebi Kerem Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybani el-Cezeri, İzzüddin İbnü'l Esîr (ö.630/1233), *Üsdü'l Gabe fi Ma'rifeti's Sahabe*, tahk. Ali Muhammed Muavviz, Darül Kütübü'l İlmiyye, t.y.
- İbnü'l Esîr, Mecdü'd-dîn Ebu's Saâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ibni Abdi'l Kerim eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l Esîr (ö.606/1209), *en-Nihâye fi Ğarîbi'l Eser*, tahk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, el-Mektebetü'l İlmiyye, Beyrut, 1979.
- Mâlik b. Enes, (Yahyâ b. Yahyâ rivayeti) el-Muvattâ, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Mu'cemü'l Vasît*, Şurûku't Devliyye matbaası, 4. Baskı, Mısır, 2004.
- Muhammed Halef, *Nizamül Üsra ve'l Müctema' fi'l İslam*, Darul Fikir, Amman, 2015/1436.
- Muhammed Hüseyin Ebu Yahya, *Nizamü'l Üsra fi'l İslâm*, Amman, t.y.
- Mukâtil, Ebu'l Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi el-Belhi (ö.150/767), *Tefsirü Mukatil b. Süleyman*, tahk. Abdullah Mahmud Şehate, Darü İhyaü't Türas, 1.Baskı, 1423, Beyrut.
- Mutçalı, Serdar, *Türkçe-Arapça Sözlük*, Dağarcık, 1995.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, tahk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.
- Nesâî, *es-Sünenü'l-müctebâ*, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.

Savaş, Rıza, *Hz. Peygamber Döneminde Kadın*, Doktora Tezi, DEÜSBE (Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), İzmir, 1991.

Savaş, Rıza, "Asr-ı Saâdet'te Kadın ve Aile Hayatı", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslam*, Ensar Neşriyat, İkinci Basım, c. 3, İstanbul, 2007.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Câmiü't-Tirmizî*, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.

Bir Entelektüel Müşrik: Nadr b. el-Hâris el-Abderî ve Mücadelesi

Feyza Betül KÖSE*

Özet: Hicret öncesi dönemde Mekkeli müşriklerin İslâm'la mücadeleleri, kendi imkân ve yetenekleri doğrultusunda olmuştur. Mekkeliler içerisinde Nadr b. el-Hâris, entelektüel birikimi ve faaliyetleri ile alışılmışın dışında bir isim olarak ön plana çıkmaktadır. Topluma yön veren bir konumda bulunan Nadr, özellikle Mekke dışında edindiği çeşitli bilgi ve becerileri şehre taşıyarak mücadeleye farklı boyutlar kazandırmıştır. Nadr'ın bu yönlerinin tanınması, Mekkelilerin İslâm'a karşı tutumlarının da türlü yönleri ile bilinmesine ve bu tutumların çeşitliliğini görmeye imkân sağlayacaktır. Bu çalışmada Mekkeli müşrik toplumun önde gelen isimlerinden Nadr b. el-Hâris'in Hz. Peygamber ve Müslümanlara yönelik faaliyetleri çeşitli boyutları ile ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mekke, müşrik, kıssa, cahiliye, Kureyş.

An Intellectual Pagan: Nadr bin al-Harith al-Abdari and His Struggle

Abstract: In the pre-Hegira period, the struggle of the Meccan pagans with Islam has been in the direction of their own possibilities and capabilities. Among Meccans, Nadr b. al-Harith, with his intellectual accumulation and activities, stands out as an unusual name. Nadr, who is also in a position that gives direction to the society, has brought different dimensions to the struggle by carrying knowledges and skills he has acquired, especially from outside of Mecca. Recognition of these aspects of Nadr will allow to see the various aspects of the Meccans' attitudes towards Islam and to see the diversity of these attitudes. In this study, Nadr b. al-Harith's activities towards the Prophet Muhammad and Muslims will be dealt with in various dimensions.

Keywords: Mecca, pagan, narration, jahiliyyah, Quraysh.

* Dr. Öğr. Üyesi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi Ana Bilim Dalı, feyzabetulkose@ksu.edu.tr.

Giriş

Nadr b. el-Hâris, Kureyş'in Abdumenâfoğulları koluna mensuptur. Kaynaklarımızda nesebi, Nadr b. el-Hâris b. Alkame b. Kelede b. Abdimenâf b. Abdiddâr b. Kusayy olarak yer almaktadır.¹

Nadr b. el-Hâris'in babası Hâris hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Cahiliye döneminden Muâviye b. Ebî Süfyân'ın hilâfetinin ortalarına kadar² yaşamış olan ve Arapların tabibi olarak bilinen Hâris b. Kelede, bazı kaynaklarımızda Nadr'ın babası gösterilmektedir. Bu kaynaklarda Nadr b. el-Hâris'in, babasından tıp ve diğer alanlarda eğitim aldığı, tıpkı babası gibi hekim olduğu kaydedilmektedir.³ Hatta Diyanet İslâm Ansiklopedisi Hâris b. Kelede maddesinin yazarı Köşe, ilgili maddede Hâris b. Kelede es-Sekâfî'nin Nadr'ın dışındaki üç oğlu olan Nafi, Nudayr ve Hâris'in meşhur sahabe olduklarını kaydetmektedir⁴ ki aslında bu üç isimden Nudayr ve Hâris, Hâris es-Sekâfî'nin değil Hâris b. Alkame b. Kelede el-Kuraşî'nin oğullarıdır.⁵ İbn Kuteybe ise tabip Hâris b. Kelede'nin çocuğu olmadığını ve soyunun devam etmediğini nakleder.⁶ Ancak Nadr'ın babası olarak gösterilen Hâris b. Kelede'nin nesebi Hâris b. Kelede b. Amr b. İlac (asıl ismi Umeyr) b. Ebî Seleme b. Gıyere b. Avf b. Sakîf'tir.⁷ Buna göre Nadr b. el-Hâris'in babası olan Hâris b. Alkame b. Kelede b. Abdimenâf ile

¹ İbn Hazm, , Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî (456/1064), *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Maârif, Kahire tz., 126. Nadr b. el-Hâris b. Alkame b. Kelede b. Abdimenâf olarak da geçmektedir. Bkz., Mesûdî, Ebû Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV, thk: Afif Nâyif, Dâru Sâdır, Beyrut 2010, III, 366.

² İslâm'ın zuhûrundan önce öldüğüne dair de bilgi mevcuttur. Bkz., İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti Sahâbe*, I-VIII, thk, tlk: Ali Muhammed el-Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, I, 596.

³ İbn Ebî Üseybia, Ahmed b. Kâsım b. Halîfe (668/1270), *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubbâ*, thk: Nizâr Rıza, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, tz.,167; Âlûsî, Mahmûd Sükrü el-Bağdâdî (1270/1853), *Bülûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, I-III, tsh: Muhammed Behcet el-Eserî, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut tz., III, 335; Köşe, Abdullah, "Hâris b. Kelede", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 199.

⁴ Köşe, XVI, 199.

⁵ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî (230/845), *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, I-XI, thk: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2012, VI, 65-66; Zübeyrî, Ebû Abdillâh Musab b. Abdillâh b. el-Musa (236/850), *Kitâbu Nesebi Kureyş*, nşr, tsh, tlk: E. Levi Provençal, Dâru'l-Meârif, Kahire tz., 255; İbn Hazm, *Cemhere*, 126; *Cevâmiu's-Sîre*, thk: İhsan Abbas, Dâru'l-Meârif, Mısır 1900, 246.

⁶ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *el-Meârif*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, 288.

⁷ Bkz., İbn Sa'd, VIII, 67-68; İbn Hazm, *Cemhere*, 268.

tabip olan Hâris'in şecereleri aynı değildir. Neseplerindeki Kelede isminden dolayı olduğunu düşündüğümüz bu karışıklık sonraki dönem çalışmalarının bir kısmında da devam etmiştir.⁸

Doğum tarihi ile ilgili bir bilgiye rastlayamadığımız Nadr, Esed b. Amr b. Temîmoğullarından olan Zeyneb bnt. en-Nebbâş b. Zürâre ile evliydi.⁹ Kendisinin Zeyneb dışında başka bir eşi olup olmadığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Nadr'ın bu evlilikten olan oğlu Firâs Müslüman olmuş, Habeşistan hicretine katılanlar arasında yer almış ve Yermük'te şehit olmuştur.¹⁰ Onun Atâ' adlı bir oğlunun olduğu da bazı kaynaklarda yer almaktadır.¹¹ İbn Ebî Hayseme (279/892-93) ise Nadr'ın Mürtefi' ismindeki bir başka oğlundan da bahsetmekle¹² birlikte Mürtefi' ve Atâ' genelde Nadr'ın değil kardeşi Nudayr'ın oğlu olarak zikredilmektedir.¹³

Nadr b. el-Hâris'in kardeşi Hâris b. el-Hâris b. Kelede'nin ilk Habeşistan muhacirlerinden olduğuna dair rivâyet bulunmaktadır.¹⁴ Huneyn'de Müslüman

⁸ Nadr b. el-Hâris maddesinin yazarı İrfan Aycan da herhangi bir ayrıntı vermemekle birlikte bu yanlışlığa temas etmektedir. Bkz., Aycan, İrfan, "Nadr b. Hâris", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 280.

⁹ İbn Sa'd, IV, 114.

¹⁰ İbn İshâk, Muhammed İshâk b. Yesâr (151/768), *Sîretu İbn İshâk*, thk: Muhammed Hamidullah, Matbaatu Muhammed el-Hâmis, Fas 1976, 206; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyûb el-Hımyerî (218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk: Mustafa es-Sakkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhâfız Şelebi, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2005, 289; İbn Sa'd, IV, 114; İbn Hazm, *Cemhere*, 126; *Cevâmiu's-Sîre*, 59; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibbetillah b. Abdillâh (571/1175), *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk: Ebû Saîd Ömer b. Ğarâme el-Amrâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995-1999, XLVIII, 247; Zehebi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXIII, thk: Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, III, 113; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureyşî (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XXI, thk: Abdullâh b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr, İmbâbe 1997, IV, 170.

¹¹ Ebu Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullâh b. İshak (403/1038), *Ma'rîfetu's-Sahâbe*, I-VII, thk: Âdil b. Yusuf, Dâru'l-Vatan, Riyad 1998, IV, 2211; İbnu'l-Esîr, IV, 39.

¹² İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Zühayr b. Harb (279/892-93), *et-Târîhu'l-Kebîr –Târîhu İbn Ebî Hayseme–*, I-IV, thk: Salâh b. Fethi Helel, Fâruku'l-Hadîse, Kahire 2006, I, 226.

¹³ İbn Sa'd, VIII, 10; Zübeyrî, 256; İbn Hazm, *Cemhere*, 126; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber el-Kurtubî (463/1071), *el-İstîâb fî Ma'rîfeti Ashâb*, I-IV, thk: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1992, IV, 1525.

¹⁴ İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 246.

olan ve Resulullah'ın kendisine Huneyn ganimetlerinden yüz deve verdiği bir diğer kardeşi Nudayr ise Yermük'te şehit olmuştur.¹⁵

Bazı kaynaklarda kız kardeşi olarak ismi geçen Kuteyle,¹⁶ Zübeyrî'nin *Kitâbu Nesebi Kureyş'*in de Nadr b. el-Hâris'in kızı olarak yer almaktadır.¹⁷

Nadr'ın tüccar olduğu, ticaret amacıyla sık sık Mekke dışına özellikle kuzeye, Bizans ve İran topraklarına gittiği, buralarda ticarî faaliyetlerinin yanı sıra edebiyat ve musikî ile de ilgilendiği ve öğrendiklerini Mekke'ye taşıdığı bilinmektedir.

Hz. Peygamber'in Çağrısına Tepkisi

Kaynaklarımız, Nadr b. el-Hâris'in Resulullah ve Müslümanlara en fazla düşmanlık eden isimler arasında olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁸ Rivâyetlere yansıdığı kadarıyla Nadr'ın Müslümanlara olan düşmanlığı, işkence etmekten çok bilgi birikimini, anlattığı hikâyeleri, hitâbet gücünü, iknâ kabiliyetini kullanmak ve bunlar aracılığıyla tuzak kurmak şeklinde kendisini göstermekteydi. "Nadr b. el-Hâris Kureyş'in şeytanlarındanı"¹⁹ ifadesi de onun bu yönüne işaret etmektedir. Nitekim pek çok rivâyette Mekkeli önde gelen müşriklerin; aileleri, kabileleri ve kölelerinden Müslüman olanlara karşı işkence ettikleri bilgisi yer alırken, Nadr hakkında bu tür bir rivâyet bulunmamaktadır.

Nadr, sahip olduğu entelektüel kimliği nedeniyle Kureyş'in İslâm ve Hz. Peygamber hakkındaki sorularına muhatap oluyordu. En'âm Suresi 25. ayette geçen *من يستمع اليك ومنهم* ifadesinde Vahidî, Kur'an'ı dinleyenler arasında Nadr'ın da olduğunu belirterek şunları söyler: Orada bulunan diğerleri Nadr'a, "Ey Kuteyle'nin babası, Muhammed ne diyor?" diye sordukların da o, "Kâbe'yi, Beyt'i

¹⁵ Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (207/822), *Kitâbu'l-Meğâzî*, I-III, thk: Marsden Jones, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1989, III, 945; Zübeyrî, 255; İbn Sa'd, VIII, 110; İbn Abdilber, IV, 1525-1526; İbn Asâkir, LXII, 103,105; bkz., Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Medine'de*, çev: Süleyman Kalkan, Kuramer Yay., İstanbul 2016, 56-57.

¹⁶ İbn Hişâm, 636; Zübeyrî, 255; İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (327/939), *Kitâbu'l-İkdi'l-Ferîd*, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1404, VI, 128; İbn Kesîr, V, 189.

¹⁷ Zübeyrî, 255.

¹⁸ İbn İshâk, 182; İbn Hişâm, 269; Zübeyrî, 255; Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, I-VII, thk: Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, I, 123; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tefsîru't-Taberî Câmi'u'l-Beyân an Tevîli'l-Kur'ân*, I-XXIV, thk: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, XIX, 238; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 52; İbnü'l-Esîr, I, 594.

¹⁹ İbn İshâk, 182; İbn Hişâm, 269; Taberî, *Tefsîr*, XIX, 238.

yapana kalem ederim ki ne diyor bilmem, ancak dilini oynatıyor. Ve benim geçmiş asırlardan size anlattığım gibi öncekilerin masallarını anlatıyor” der.²⁰ Mukâtil, yine En’âm Sûresi 25. âyette geçen “*esâtiru’l-evvelîn*”i Rüstem ve İsfendiyyar hikâyeleri olarak tefsir eder ve bu âyette “*inkâr edenler*” olarak nitelenenin de Nadr b. el-Hâris olduğunu belirtir.²¹ İbn İshâk ve İbn Hişâm, Kur’ân’ın içinde “*esâtir*” geçen her âyetinin Nadr hakkında nâzil olduğu kanaatindedirler.²² Zira Nadr, Kur’ân ayetlerini işittiğinde veya kendisine onlar hakkında sorular sorulduğunda, “Biz bunları çok duyduk; istesek biz de buna benzer sözler pekâlâ söyleyebiliriz. Hem sonra bu Kur’ân geçmiş nesillere ait masallardan başka bir şey değildir” demektedir. Tüccar olarak daha çok Hıristiyanların yaşadıkları Hire’ye sık sık yaptığı ziyaretlerde dinlediği hikâye ve manzûmeler üzerinden sahip olduğu edebî kültürü nedeniyle de insanları etkilemekteydi.²³

Nadr’ın, Hz. Peygamber’in oturduğu meclisleri takip ettiği, onun ayrılmasından sonra gelerek, “Vallahi ey Kureyşliler! Ben ondan daha güzel konuşuyorum. Bana gelin, ben size onun sözünden daha güzelini aktarırım” dediği ve gittiği ülkelerde öğrendiği hikâyeleri anlatarak akabinde, “Neden Muhammed benden daha güzel haber verici olsun?” sorusunu yönelttiği rivâyet edilmektedir.²⁴ Hatta “Yakında Allah’ın inzâl ettiğinin mislini inzâl edeceğim”²⁵ diyenin de Nadr olduğu nakledilmektedir.²⁶ En’âm Sûresi 4. âyette yer alan her ne zaman bir âyet gelse onu yalanlayan, Allah’tan gelmediğini söyleyerek onunla alay eden Mekke kâfirleri arasında Nadr b. el-Hâris’in de olduğu zikredilmiştir.²⁷ Ayrıca Nadr’ın, “*Hal böyle iken insanlardan öyleleri vardır ki, bilgisi olmaksızın Allah hakkında tartışır*

²⁰ Vâhidî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed (468/1076), *Esbâb-ı Nuzûlü’l-Kur’ân*, thk: Kemal Besyûnî Zeğlûl, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1991, 217; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, I-X, sad: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli vd., Azim Yay., İstanbul tz., III, 405-406.

²¹ Mukâtil b. Süleymân (150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I-V, thk: Abdullah Mahmud, Dâru İhyâi’t-Turâs, Beyrut 1423, I, 555.

²² İbn İshâk, 182; İbn Hişâm, 269.

²³ Mukâtil, II, 112; Taberî, *Tefsîr*, XIII, 503-504; Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî (911/1505), *Dürrü’l-Mensûr*, I-VIII, Dâru’l-Fikr, Beyrut, tz., IV, 54.

²⁴ İbn İshâk, 182; İbn Hişâm, 269; Taberî, *Tefsîr*, XIX, 238.

²⁵ 6/En’am, 93.

²⁶ İbn İshâk, 182; İbn Hişâm, 269.

²⁷ Mukâtil, I, 550.

ve her âsi şeytanın peşine takılır"²⁸ âyetinde kastedilen şahıs olduğu tefsir kaynaklarımızda yer almaktadır.²⁹

Resulullah ile Nadr'ın aynı mecliste karşı karşıya gelerek tartıştıkları da vâkîdir. Rivâyete göre bu tartışmaların birinde Resulullah, konuşmasına itiraz eden Nadr'ı susturmuş ve ona "Siz de, Allah'ı bırakıp tapmakta olduklarınız da hiç şüphesiz ki cehennem odunusunuz...."³⁰ meâlindeki ayeti okumuştur.³¹ Bir başka karşılaşmalarında da Nadr, Hz. Peygamber'e, "Kureyş'in musibette öleceğini iddia etmişsin" demiş, Hz. Peygamber de, "Evet, sen de onlardansın" şeklinde cevap vermişti. Bunun üzerine "Kendi ecellerinin yaklaşmış olabileceği hususunda hiç kafa yormadılar mı?"³² âyetinin nâzil olduğu rivâyet edilmektedir.³³ Yine Hz. Peygamber'e, "Dünya ne zaman sonlanacak" diye sorduğunda da, "Ne zaman gelip çatacak?" diye sana kıyamet saatini sorarlar. De ki: 'Onun hakkındaki bilgi sadece Rabbin katındadır. Vakti geldiğinde onu açığa çıkaracak olan ancak Allah'tır. O (kıyamet), göklere de yere de ağır gelecektir! Sizi ansızın yakalayacaktır! Sanki sen onu biliyor musun gibi sana soruyorlar. De ki: "Onun bilgisi Allah katındadır, fakat insanların çoğu

²⁸ 22/Hacc, 3.

²⁹ Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 566; Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, VI, 8. Râzî de İbn Abbas'ın, bu âyetin Nadr hakkında indiği görüşünde olduğunu kaydetmektedir. Bkz., Râzî, Fahrüddin, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXIII, çev: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Cafer Sadık Doğru, Akçağ Yay., Ankara 1993, XVI, 261.

³⁰ 21/Enbiyâ, 98.

³¹ İbn Hişâm, 316; Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 539; İbn Kesîr, IV, 218. Bu olayın devamına dair İbn Hişâm şunları nakletmektedir: Sonra Nebî kalktı. Abdullah b. ez-Zibarî es-Sehmî geldi ve oturdu. Velîd b. el-Muğîre ona, "Vallahi Nadr b. el-Hâris, İbn Abdilmuttalib'e cevap veremedi az önce. Muhammed biz ve taptığımız bu ilahlarımızın cehennemde olduğunu iddia etti" dedi. Abdullah b. ez-Zibarî, "Allah'a yemin ederim ki, onu bulsam onunla tartışırdım. Muhammed'e sorun bakalım, Allah'tan başkalarına tapan herkes taptığıyla beraber cehennemde miymiş? Biz meleklerle tapıyoruz, Yahudiler Üzeyr'e, Hıristiyanlar İsa b. Meryem'e tapıyorlar" dedi. Bu, Velîd'in ve mecliste bulunanların hoşuna gitti. Onun delil getirdiğini ve tartışacağını düşündüler. Bu ve İbnü'z-Zibarî'nin sözü Nebî'ye zikredildi. Resulullah, "Şüphesiz her kim Allah'tan başka kendisine tapılmasını istiyorsa, tapanlarıyla beraber cehennemdedir. Onlar ancak şeytanlara ve kendilerine ibadete çağıranlara tapıyorlar" dedi. Bunun üzerine Allah; 'Daha önce bizden en güzel sonucun vaadini almış olanlara gelince, işte onlar cehennemden uzak tutulurlar. Onlar cehennemden uğultusunu işitmezler, canlarının istediği nimetler içinde ebedî olarak kalırlar.' (Enbiyâ, 101-102) indirdi. İbn Hişâm, I, 359. Ayrıca bkz., İbn Kesîr, IV, 218.

³² 7/Araf, 185.

³³ Belâzurî, *Ensâb*, I, 123-124.

bunu bilmezler"³⁴ âyeti inmiştir.³⁵ Bu karşılaşmalarda Nadr, Hz. Peygamber'in getirdiklerini alaya da almaktadır. Özellikle kıyamet ve azap Nadr'ın dalga geçerek Hz. Peygamber'den istekte bulunduğu konuların başında gelmektedir ki, "*Hatırla, bir de şöyle diyorlardı: Allahum! Eğer bu kitap senin katından gelmiş bir hakikat ise gökten üzerimize taş yağdır veya bize acı veren bir azap gönder!*"³⁶ "*Onlar, (alaycı bir tavırla), "Rabbimiz! Hesap gününden önce payımıza düşen azabı hemen şimdi ver!" dediler*"³⁷ âyetlerinin Nadr'ın bu alay edişleri ile ilgili olduğu rivâyet edilmektedir.³⁸ Onun, "*Ey Allahum! Eğer bu, senin katından bir hak ise bize semadan taş yağdır*" demesi üzerine "*Vâki olacak azabı istedi*"³⁹ âyetinin nâzil olduğu belirtilmektedir.⁴⁰ Nadr'ın bu tutumuna dair inen bir başka âyet ise "*Azabımıza acele mi ediyorlar*" âyetidir.⁴¹ Yâsîn Sûresi 78. âyetin nüzûlüne sebep olarak gösterilen, çürümüş kemikleri alıp ufalayıp üfleyerek, "*Bunu kim diriltecek ey Muhammed?*" diye sorulması hadisesinde soruyu soran müşrikin genellikle Ümeyye b. Halef olduğu rivâyet edilmekle birlikte onun Nadr olduğu şeklindeki rivâyet de kaynaklarımızda yer almaktadır.⁴² Hakeza En'am Suresi 94. âyetin, "*Lât ve Uzza kıyamet günü bizim şefaathçilerimizdir*" diyen Nadr b. el-Hâris hakkında nâzil olduğu da rivâyet edilmektedir.⁴³ Sadece kıyamet ve azap değil melekler gibi farklı konuların da Nadr ve arkadaşları tarafından İslâmiyet ile alay edilme vesileleri olarak kullandığı ve "*Ona bir melek indirilseydi ya!*" dediler. *Eğer biz bir melek indirseydik elbette iş bitirilmiş olur, artık kendilerine mühlet verilmezdi*"⁴⁴ meâlindeki âyetin de Nadr, Abdullah b. Ümeyye b. Muğîre ve Nevfel b. Huveylid'in bu tür tavırları üzerine nâzil olduğu kaydedilmektedir.⁴⁵

Nadr b. el-Hâris'in, Hz. Peygamber'in İslâmiyet'i tebliğini geçici ve üstesinden kolay gelebilecekleri bir mesele olarak görmediği anlaşılmaktadır. Ku-

³⁴ 7/A'râf, 187.

³⁵ Belâzurî, *Ensâb*, I, 124.

³⁶ 8/Enfâl, 32.

³⁷ 38/Sa'd, 16.

³⁸ Vâkîdî, I, 133; Belâzurî, *Ensâb*, I, 124; Taberî, *Tefsîr*, XIII, 505; Vâhîdî, 239; Suyûtî, *Dürrü'l-Mensûr*, IV, 55.

³⁹ 70/Meâric, 1.

⁴⁰ Vâhîdî, 466; Suyûtî, *Dürrü'l-Mensûr*, VII, 277.

⁴¹ 26/Şuarâ, 204.

⁴² Belâzurî, *Ensâb*, I, 126.

⁴³ Taberî, *Tefsîr*, XI, 547; Suyûtî, *Dürrü'l-Mensûr*, III, 323.

⁴⁴ 6/Enâm, 8.

⁴⁵ Mukâtil, I, 550.

reys'in Hz. Peygamber için söylediği sihirbaz, kâhin, şair, mecnûn gibi tanımlamaları kabul etmeyen Nadr, olayın daha büyük boyutları olduğunu ifade etmişti.⁴⁶ Bu da olayları daha derinlemesine analiz ettiğini göstermektedir.

Mekkelilerin Müslüman olmalarını engellemek için farklı yollara başvurduğu görülen Nadr'ın, herhangi birinin Müslüman olacağını işittiği zaman onu, satın aldığı şarkıcı cariyesine götürerek, cariyesinden bu kişiyi yedirip içirmesini, ona şarkılar söylemesini istediği, sonra da bu hayatın Hz. Peygamber'in davet ettiği dinden, namazdan daha iyi olduğunu söylediği nakledilmektedir.⁴⁷ Onun gerek Hire'den satın aldığı şarkıcı cariyeleri gerekse yine burada kendisinin öğrendiği hikâye ve meselleri aracılığıyla insanları İslâm'a karşı kıskırtma ve ondan uzaklaştırma faaliyetleri nedeniyle *"İnsanlar arasında öyleleri vardır ki bilgisizlik yüzünden başkalarını Allah yolundan saptırmak ve o yolu eğlence vesilesi kılmak için eğlendirici sözleri alıp kullanırlar; işte bunları alçaltıcı bir azap bekliyor"*⁴⁸ âyetinin nâzil olduğu kaydedilmektedir.⁴⁹

Belâzurî'de yer alan bir not, Nadr'ın, Hz. Peygamber'in Esved b. el-Muttalib'in kölesi olan bir hibr⁵⁰ ve Şeybe b. Rebîa'nın kölesi Âddâs –ki onun Utbe b. Rebîa'nın kölesi olduğu da kaydedilmektedir– ve daha başkaları gibi Mekke'deki Ehl-i Kitâp kölelerden Kur'ân'ın içeriğinde yardım aldığını iddia ettiğini ve bunun üzerine de *"Hiç kuşkusuz, 'Kesin olarak bunları ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise açık seçik Arapça'dır"*⁵¹ ve *"İnkâr edenler, 'Bu Kur'an, onun uydurduğu, birilerinin de bu konuda kendisine yardım ettiği bir düzmededen ibarettir' dediler; böylece onlar açık bir haksızlık ve iftirada bulunmuş oldular. Yine dediler ki: 'Bunlar, onun başkalarına yazdırdığı, sabah akşam kendisine okunan eskilerin masallarıdır!'"*⁵² âyetlerinin nâzil olduğunu bildirmektedir.⁵³

Nadr'ın Hz. Peygamber ve Müslümanlar aleyhine düzenlenen toplantılarda bulunan isimlerden biri olduğu da dikkati çekmektedir. Örneğin Kureyş ileri gelenlerinin Kâbe'nin arkasında toplanıp, "Muhammed'e adam gönderin,

⁴⁶ İbn İshâk, 181-182; İbn Hişâm, 269.

⁴⁷ Suyûtî, *Dürrü'l-Mensûr*, VI, 504; Yazır, VI, 268; bkz., Kılıç, Mustafa, "İslâm Kültür Tarihinde Mûsiki: Başlangıçtan Emevilerin Sonuna Kadar", *Ankara Üniv. İFD*, 1989, XXXI, 400.

⁴⁸ 31/Lokmân, 6.

⁴⁹ Belâzurî, *Ensâb*, I, 124.

⁵⁰ Yahudi din bilgini.

⁵¹ 16/Nahl, 103.

⁵² 25/Furkân, 4-5

⁵³ Belâzurî, *Ensâb*, I, 124.

onunla konuşun, çokça tartışın; böylece kusurlarını ortaya koyarsınız” dedikleri ve Hz. Peygamber’e kral olması, tedavi ettirilmesi gibi tekliflerin yapılmasına karar verdikleri toplantıda Nadr’ın da bulunduğu rivâyetlerden anlaşılmaktadır.⁵⁴ Ayrıca kendisi, müşriklerin hicret öncesinde Dâru’n-Nedve’de Hz. Peygamber’in durumunu görüşmek için yaptıkları toplantıya katılmıştır.⁵⁵ Bu tür rivâyetler, Nadr b. el-Hâris’in, İslâm’ın amansız düşmanlarından birisi olmasının yanında Mekke toplumunun önderlerinden biri olduğuna da işaret etmektedir.

Nadr b. el-Hâris, Bedir’de de aktif rol oynamıştır. Henüz işin başında Kureys’ten bazı isimler Bedir’e katılmak istemeyip birbirleriyle görüşmeler yaptıklarında Ebû Cehil onları korkaklıkla itham ederek susturmuş, Nadr b. el-Hâris ve Ukbe b. Ebî Muayt da, “Yola çıkın, bu yaptığınız kadınların işidir” diyerek Ebû Cehil’e destek olmuşlardı.⁵⁶ Hazırlık aşamasından başlayarak savaşın tüm süreçlerinde müşrik ordusunun ihtiyaçlarını karşılayanlardan biri olan Nadr b. el-Hâris,⁵⁷ savaş sırasında da ordunun sancaklarından birini taşımayı üstlenmişti.⁵⁸

Tüm bu faaliyetleriyle Nadr, Hz. Peygamber ve Müslümanlara düşmanlıkta Kureys’in önde gelen, karar merciinde olan, işkence gibi basit sonuç alma girişimleri yerine akıl gerektiren daha nitelikli çözüm teklifleri sunan ve bizatihi uygulayan bir isim olarak görünmektedir. Onun entelektüel kişiliğinin bir başka yansıması da, Hire’de bulunan Kisra’ya elçi olarak gönderilmiş olmasıdır.⁵⁹

Yahudilerle Görüşmesi

Nadr b. el-Hâris’in Yahudi ve Hıristiyanlarla sık sık görüşüyor olmasının yanı sıra sahip olduğu entelektüel yönü Kureys’in onu Hz. Peygamber ile ilgili fikir almak üzere Medine’deki Yahudi ahbârına göndermesinin sebebinin teşkil etmiştir. Dolayısıyla bu iş için özellikle seçilmiştir. Pek çok kaynakta yer alan rivâyete göre Kureys, Ukbe b. Ebî Muayt ile birlikte Nadr’ı, kitap ehli olan Yahudilere göndererek peygamber inancı ve tarihi bulunan bu kimselerden Hz. Peygamber’in durumunu sormalarını istemişti. Medine’de gerçekleşen görüşmede

⁵⁴ İbn İshâk, 178.

⁵⁵ İbn Hişâm, 414; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu’t Taberî*, I-XI, thk., Dâru’t-Turâs, Beyrut 1387, II, 370.

⁵⁶ Vâkıdî, I, 37.

⁵⁷ İbn Kuteybe, 154.

⁵⁸ Vâkıdî, I, 58; İbn Hişâm, 543.

⁵⁹ Mesûdî, III, 366.

⁶⁰ Belâzurî, *Ensâb*, I, 123; İbnü’l-Esîr, I, 594.

Yahudilerin bu iki isme yanıtı, “Size söyleyeceğimiz üç şeyi ona sorun. Eğer onları size haber verirse o gönderilmiş bir peygamberdir. Eğer cevap vermezse yalancı biridir” şeklinde olmuş ve Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh hakkında Resulullah’a sorular sormalarını istemişlerdi. Mekke’ye döndüklerinde bu konuşmaları aktaran Nadr ve Ukbe, getirdikleri soruları, “Muhammed ile aranızı fasil edecek şey” olarak nitelendirmişlerdi.⁶¹

Bu görüşmenin akabinde Nadr b. el-Hâris, Ukbe b. Ebî Muayt ve Ebû Cehil Resulullah’a gelerek, “Kur’ân’ın Allah katından ise bizim için atalarımızı diriltsin, yurdumuzu bizim için genişletsin ve şu dağları bizden açsın, Mekke üzerimize dar. Veya bizim için Safâ’yı altın yapsın, böylece yolculuklardan kurtuluruz. Şayet bunu yaparsan, sana inanırız” dedikleri, bu konuşmada hatibin Nadr olduğu ve bu hâdise üzerine Ra’d Sûresi 31 ve 32. âyetlerin⁶² nâzil olduğu belirtilmiştir.⁶³

Onun Yahudilerle olan görüşmeleri neticesinde kendilerine Peygamber ve kitap verilen Yahudiler gibi, Mekkelilere de bir Peygamber gönderilmesi durumunda, “Vallahi bize bir uyarıcı gelirse hidayete eren ümmetlerden biri oluruz” demesi üzerine, “Onlar kendilerine bir uyarıcı gelirse herhangi bir ümmetten daha fazla doğru yolu tutacaklarına dair var güçleriyle yemin etmişlerdi. Ama onlara uyarıcı gelince bu sadece (haktan) uzaklaşmalarını arttırdı”⁶⁴ âyetinin nâzil olduğu kaydedilmektedir.⁶⁵

Kanaatimizce bu görüşmede Nadr ve Ukbe sadece soru sormamışlar çeşitli uygulamalar hakkında da fikir almışlardı. Nitekim Hz. Peygamber dönemi Yahudilerinde boykot anlamına gelen “herem” uygulamaları hakkında bilgi veren Nuh Arslantaş’ın Nadr ve beraberindekilerin bu görüşme sırasında Medine Yahudilerinden boykot fikrini de alarak Mekke’ye taşımış olabilecekleri şeklindeki

⁶¹ İbn İshâk, 182-183; İbn Hişâm, 269-270; Belâzurî, *Ensâb*, I, 126; Taberî, *Tefsîr*, XVII, 592-593; İbn Kesîr, IV, 132; Suyûtî, *Dürrü’l-Mensûr*, III, 579; IV, 357.

⁶² Eğer gelmesi sebebiyle dağların yürütüldüğü veya yerin parçalandığı yahut ölülerin konuşturulduğu bir Kur’an olsaydı (yine inanmazlardı). Fakat bütün işler Allah’a aittir. Müminler hâlâ anlamadılar mı ki Allah dileseydi bütün insanları hidayete erdirirdi? Allah’ın vaadi gelinceye kadar yaptıklarından dolayı inkâr edenler ya kendileri felâkete uğrayıp duracaklar veya felâket onların yurtlarının yakınına inecektir. Allah, vaadinden asla dönmez. Andolsun, senden önceki peygamberlerle de alay edildi; ancak ben inkâr edenleri bir süre serbest bıraktım, sonra da onları yakaladım. Görülsün işte azabım nasılmış?

⁶³ Belâzurî, *Ensâb*, I, 126.

⁶⁴ 35/Fâtır, 42.

⁶⁵ Belâzurî, *Ensâb*, I, 124.

yorumunu,⁶⁶ Nadr'ın Mekkeliler tarafından Hâşimoğullarına uygulanan boykot yazısını yazan isim olduğu⁶⁷ düşünüldüğünde kabul edilebilir olarak değerlendirilmekteyiz.

Getirdiği Hikâyeler

Tâcir olan Nadr'ın ticaret amacıyla, Arapların çok eski zamanlardan beri ilişkilerinin bulunduğu⁶⁸ Hire'ye sıkça geldiği bilinmektedir.⁶⁹ Onun, entelektüel yönü nedeniyle bu yolculuklarını sadece birer ticaret vesilesi olarak görmediği, gittiği yerlerde araştırmalar yaptığı, yeni bilgiler ve beceriler edindiği görülmektedir. Kaynaklar kendisinin burada İranlıların kitaplarını araştırdığını, bazılarını satın aldığını, İran edebiyatına ait İsfendiyar ve Rüstem efsaneleri ile Kisralara ait hikâyeleri öğrendiğini, Mekke'ye döndüğünde Kureys'e bunları anlattığını kaydetmektedir.⁷⁰ Bu kayıtlar her ne kadar açık bir şekilde ifade edilmese de Nadr'ın yabancı dil bildiğine de işaret etmektedir. İslâm'a açık davet sürecinin başlaması ile birlikte onun, "Muhammed size Âd ve Semûd hikâyeleri söylüyor, gelin ben size Rüstem'in, İsfendiyar'ın, Kisraların hikâyelerini anlatayım" diyerek bildiği hikâyeleri Kur'ân kıssalarına alternatif olarak sunduğu nakledilmektedir.⁷¹ Furkân Sûresi 5-6, Kalem Sûresi 15, Câsiye Sûresi 7-8 ve Lokman Sûresi 7. âyetlerin de bu hadiseler üzerine indiği rivâyet edilmektedir.⁷²

Esasen İslâm öncesi Arapları için gece sohbetlerinde tarihî hikâyeler anlatmak bir gelenektir. Karşılıklı konuşmalar şeklinde geçen bu toplantılar genellikle içkili ve eğlenceli olarak düzenlenir; şiir, kehânet, efsaneler, hikâyeler ve Eyyâmü'l-Arab sabaha kadar süren sohbetlerin konuları olurdu.⁷³ "Çünkü âyetle-

⁶⁶ Arslantaş, Nuh, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler*, Kuramer Yay., İstanbul 2016, 337.

⁶⁷ İbn Hişâm, 309; İbn Kesîr, IV, 213.

⁶⁸ Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Futûhu'l-Buldân*, Şirketu Tab'îl-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1901, 23.

⁶⁹ Taberî, *Tefsîr*, XIII, 503-504; Mesûdî, III, 366; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (458/1066), *Şuabu'l-İmân*, I-XIV, thk: Muhtar Ahmed en-Nedvî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, VII, 166; İbnü'l-Esîr, I, 594; Suyûtî, *Dürrü'l-Mensûr*, IV, 54; VI, 503.

⁷⁰ Vâhidî, 217; İbn Hişâm, 269; Taberî, *Tefsîr*, XIX, 238.

⁷¹ Beyhakî, VII, 166; Suyûtî, *Dürrü'l-Mensûr*, VI, 503.

⁷² İbn Hişâm, I, 357.

⁷³ Taberî, *Tefsîr*, XVII, 83; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414, IV, 377; Bozkurt, Nebi, "Müsâmere", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 75.

rim size okunurdu da siz buna karşı büyüklük taslayarak arkanızı döner, geceleyin toplanıp hezeyanlar savururdunuz"⁷⁴ âyeti ise Hz. Peygamber ve getirdiği mesajın bu toplantılarda konuşulduğunu göstermektedir⁷⁵ ki işte Nadr b. el-Hâris de diğer beldelerde öğrendiği hikâye ve efsaneleri burada anlatmakta ve Kur'ân kıssalarına kendince alternatif getirmektedir.

Rüstem⁷⁶ ve İsfendiyar⁷⁷ efsaneleri Firdevsî'nin Şehnâme'sinde⁷⁸ yer alan, Taberî'nin de *Târîh*'inde⁷⁹ yer verdiği anlatımlardır. Savaşlarda İran halkının yardımına koşması sebebiyle İran'ın en önemli millî kahramanlarından biri olan Rüstem'in hayatı, doğumundaki olağanüstülüklerden başlayarak ölümüne kadar pek çok ayrıntısı ile İran edebiyatında efsanevî formda yer almıştır.⁸⁰ İsfendiyar ise gerek Zerdüştlüğün İran'ın millî dini olmasına yaptığı katkılar gerekse savaşlardaki kahramanlıkları ile Rüstem gibi İran'ın millî bir kahramanı haline gelmiş ve "dünya pehlivanı" olarak nitelenmiştir.⁸¹

Her iki kahramanın hikâyeleri de savaş sahnelerinin yanı sıra pek çok olağanüstülükleri barındırmaları noktasında benzerlik göstermekte olup⁸² bu açıdan Eyyâmü'l-Arap anlatıları geleneğine sahip olan cahiliye Arapları arasında meraklı dinleyiciler buldukları kesindir.⁸³

⁷⁴ 23/Mü'minûn, 67.

⁷⁵ Mukâtil, III, 161; Taberî, *Tefsîr*, XVII, 80-85.

⁷⁶ Rüstem akıllılığı ve cesaretini birleştirerek İran'ın en ünlü milli kahramanı haline gelmiştir. Özellikle savaşlarda sıkıntıya düştükleri anlarda İran krallarının yardımına koşmuştur. Her defasında İran halkını büyük tehlikelerden kurtarmıştır. Korkmaz, 546-549; Yıldırım, 592. Rüstem'in doğumundan başlayarak yaşadığı pek çok olay Şehnâme'de yer almaktadır. Bkz., Firdevsî, *Şahnâme*, çev: Necati Lugal, Kabcacı Yay., İstanbul 2005, 213-823.

⁷⁷ İran tarihinde hak, adalet, lütuf ve kudret simgesi olarak bilinen efsanevî kahramanı olan İsfendiyar, İran mitolojisine ve ünlü İranlı şair Firdevsî tarafından kaleme alınan Şehnâme'de anlatılanlara göre İran'da İslâmiyet öncesi hanedanlarından Keyânilerin efsanevî hükümdarlarından Güştasb'ın en büyük oğludur. Adı, Pehlevî kaynaklarda Zerdüştlüğün güvenilir savunucusu ve lideri şeklinde geçerse de yazın alanında daha ziyade Rüstem-i Zâl ile savaşıması ile üne kavuşmuş ve trajik ölümüyle anıla gelmiştir. Korkmaz, Mehmet, *Zerdüşst Dini İran Mitolojisi*, Alter Yay., Ankara 2013, 485.

⁷⁸ Firdevsî, 213-823; Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2006, 425.

⁷⁹ Taberî, *Târîh*, I, 227 vd.

⁸⁰ Tökel, Dursun Ali, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar –Şahıslar Mitolojisi–*, Akçağ Yay., Ankara 2000, 247-258; Yıldırım, 592.

⁸¹ Yıldırım, 427; Korkmaz, 546.

⁸² Bkz., Yıldırım, 427-428, 592-596.

⁸³ Bkz., Yazır, III, 406; VI, 268.

Nadr'ın bu efsane ve hikâyeleri anlatımına Kur'ân kıssalarına tepkisi bağlamında yer veren kaynaklarımızdan, bu kıssaların nâzil olmasından önce de kendisinin bu tür anlatımlarda bulunup bulunmadığına dair bir bilgi edinmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Kur'ân kıssalarını ve dolayısıyla Hz. Peygamber'i muhatabı üzerinde etkisiz kılmak amacındaki Nadr'ın Müslümanlar tarafından tepki gördüğü ve kendisiyle tartışıldığı da gelen rivâyetler arasındadır. Bu tartışmaların birinde "Allah'tan kork Nadr! Muhammed hakkı söylüyor" diyen Osman b. Maz'ûn el-Cumahî 'ye, "Ben de hakkı söylüyorum" diyerek karşılık veren Nadr, Osman'ın "Muhammed 'Allah'tan başka ilah yoktur' diyor" şeklindeki sözleri üzerine kendisinin de Allah'tan başka ilah olmadığına iman etmekle birlikte meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inandığını söylemiştir.⁸⁴ Nadr'ın bu ifadesini o anki tartışma ortamında verdiği bir karşılık olarak değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz. Zira onun, kendi inancıyla İslâm arasında sadece bu kadar bir fark gördüğünü söylemek mümkün değildir.

İbn Kuteybe ve Mesûdî'de yer alan bir rivâyet Nadr'ın, Hire'ye gerçekleştirdiği seyahatlerinde Mekke'ye sadece edebî anlatılar getirmediğini ortaya koymaktadır. Hire'de bazı müzik aletlerini çalarak şarkı söylemeyi de öğrenen Nadr, döndüğünde bunu Mekkelilere öğretmiş ve halk da şarkıcılar edinmeye başlamıştı.⁸⁵ Ayrıca onun Hıristiyanlara ait hurafeleri de taşıdığı kaydedilmiştir.⁸⁶ Ancak burada toplumda etkin ve çok yönlü bir insan olan Nadr'la ilgili abartılı anlatımların olduğu kanaatini taşımaktayız. Zira şarkı söyleme ve şarkıcılar edinmenin Nadr'dan önce Mekke'de olmadığını söylemek mümkün görünmemektedir.

Ölümü

Bedir'de Mikdâd tarafından esir alınan⁸⁷ ve esirler arasında iple bağlı olarak bulunan⁸⁸ Nadr'ın Medine'ye ulaşmadan önce öldürüldüğü konusunda hemfikir olan kaynaklar öldürüldüğü yer ve kim tarafından öldürüldüğü noktalarında ayrışmaktadır.

⁸⁴ Mukâtil'deki bir kayıt bu olay üzerine Zuhrûf Suresi'nin, "(Ey Muhammed!) De ki: "Eğer Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum" meâlindeki 81. ayetinin nâzil olduğunu bildirmektedir. Mukâtil, II, 112.

⁸⁵ İbn Kuteybe, 576; Mesûdî, III, 366.

⁸⁶ Belâzurî, *Ensâb*, I, 123.

⁸⁷ Vâkîdî, I, 106-107; Belâzurî, *Ensâb*, I, 126; İbnü'l-Esîr, I, 594.

⁸⁸ Vâkîdî, I, 134.

Nadr'ın öldürüldüğü yer olarak Safrâ⁸⁹ veya Üseyl⁹⁰ isimleri geçmektedir. Genellikle Hz. Ali tarafından öldürüldüğü bilgisi rivâyetlere⁹¹ hâkimdir. Bu işi bizzat Resulullah'ın yaptığına yer veren kaynaklar⁹² olmakla birlikte Hz. Ali ismi daha isabetli görünmektedir.

Resulullah, Nadr'ın öldürülmesini istediğinde Mikdâd'ın, "Ya Resulullah esirimi mi?" diye sorduğu, Resulullah'ın da, "O, Allah ve Resulü hakkında konuşandı" diyerek "Kendilerine âyetlerimiz okunduğunda, 'Duyduk duyduk! İstesek elbette bunun benzerini biz de söyleriz, bu eskilerin masallarından başka bir şey değil' dediler"⁹³ âyetini okuduktan sonra onu öldürttüğü rivâyet edilmektedir.⁹⁴

Nadr'ın öldürülüşü en teferruatlı biçimde Vâkıdî'nin Meğâzî'sinde yer almaktadır: Buna göre esirler Hz. Peygamber'e arz edildiğinde Nadr, Hz. Peygamber'in kendisine uzun bir süre bakışından öldürüleceğini anlamış ve akrabası olan Mus'ab, b. Umeyr'den, kendisi için aracı olmasını talep etmişti. Mus'ab'ın, Kur'ân ve Hz. Peygamber hakkında söylediklerini Nadr'a hatırlatması üzerine Nadr, ısrarını sürdürmüş ve diğer esirlerle aynı muameleye tâbi tutulmak istediğini söylemişti. Şayet Mus'ab Kureyş tarafından esir edilseydi onun öldürülmesi için elinden geleni yapacağını belirten Nadr'a Mus'ab'ın cevabı, İslâm'ın, aralarındaki bağı kaldırmış olduğu şeklindeydi. Bu konuşmanın ardından Nadr, Mikdâd tarafından Hz. Peygamber'e teslim edilmiş, o da Mikdâd'a dua ettikten sonra Hz. Ali'ye Nadr'ı öldürmesini emretmişti. Bunun üzerine Nadr, Üseyl mevkiinde kılıçla infaz edilmişti.⁹⁵

Böylelikle diğer Kureyşlilerden farklı olarak Müslümanlara eziyetlerini fiziksel şiddet ve hakaretin ötesine taşıyarak sahip olduğu bilgi birikimini İslâm ve Hz. Peygamber ile mücadele için kullanan ve hakkında pek çok âyetin nâzil olduğu Nadr'ın sonu kendi kabilesinden alınan diğer esirlerden farklı olmuş, Bedir esirlerine uygulanan fidye, karşılıksız salıverme, okuma yazma öğreterek serbest bırakmanın hiçbiri kendisine uygulanmayarak öldürülmüştür.

⁸⁹ İbn Hişâm, 542, 596; İbn Sa'd, VIII, 10; Zübeyrî, 255; Taberî, *Târîh*, II, 459; İbn Hazm, *Cemhere*, 126; İbn Asâkir, LXII, 104; İbn Kesîr, V, 188.

⁹⁰ Vâkıdî, I, 149; İbnü'l-Esîr, I, 594.

⁹¹ Vâkıdî, I, 149; İbn Hişâm, 542, 596; İbn Sa'd, VIII, 10; Zübeyrî, 255; Taberî, *Târîh*, II, 459; İbn Hazm, *Cemhere*, 126; İbn Asâkir, LXII, 104; İbnü'l-Esîr, I, 594; İbn Kesîr, V, 188.

⁹² İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre*, 114; İbn Kuteybe, 155.

⁹³ 8/Enfâl, 31.

⁹⁴ Belâzurî, *Ensâb*, I, 126-127.

⁹⁵ Vâkıdî, I, 106-107.

Nadr'ın kardeşi Kuteyle, Nadr'ın ölümü üzerine bir şiir söylemiştir.⁹⁶ İbn Hişâm ve bazı kaynakların nakline göre Resulullah, "Şayet bu, katledilmeden önce bana varsaydı elbette onu korurdum." demiştir.⁹⁷

Sonuç

İslâm'ın Mekke döneminde, Mekkeli müşriklerin İslâm'a tepkileri ve onunla mücadele yöntemleri, sahip oldukları vasıflara göre farklılık arz etmiştir. Müslümanlara işkence etmek, onları hapsedmek, çeşitli maddi mahrumiyetler yaşatmak en yaygın olan mücadele yöntemleri olmakla birlikte bunlara genellikle, maddi güç, kaba kuvvet sahibi olanlar başvurmuşlardır. O toplumda kültür ve entelektüel birikimi ile temâyüz eden Nadr b. el-Hâris ise mücadelesini bu özelliklerini kullanmak suretiyle gerçekleştirmiş, kendi bireysel çabalarının yanı sıra müşriklere yol gösteren, taktik öğreten bir isim olmuştur. Hakkındaki rivâyetler, kendisinin Mekke toplumu üzerinde etkin bir konumda olduğunu ortaya koymaktadır.

Nadr, tüccar olması nedeniyle sıklıkla gittiği Bizans ve İran topraklarından getirdiği hikâyeye ve efsaneleri, Kur'ân kıssalarının alternatif biçiminde sunarak, kıssaları etkisizleştirmeye ve sıradan birer hikâyeye gibi göstermeye çalışmıştır. Gece sohbetlerinde tarihî hikâyeler anlatma geleneğinin bulunduğu bir kültürde Nadr'ın ilk olmamakla beraber belki de profesyonel anlamda hikâyeye anlatan ilk isim olduğunu söylemek mümkündür.

Onun hikâyeler, şarkılar, müzik aletleri gibi dışarıdan getirdiği edebî ve sanatsal unsurlar İslâm öncesi dönemde Mekke'nin dış kültürel unsurlara açıklığının ve Hicaz'da uzak çevresinden yalıtılmış bir yaşam sürdürülmediğinin de en önemli göstergelerindendir. Ancak bu konuya ilişkin rivâyetlerde geçen ve Mekkelilerin Nadr'ın kendilerine öğrettiği şarkı, müzik aletlerini çalma ve getirdiği şarkıcı cariyelerden sonra bunları öğrendikleri veya edindikleri hususu abartılı anlatım olmalıdır. Zira bunların Mekke'de Nadr'dan önce de olduğu muhakkaktır.

Hakkında en fazla Kur'ân âyeti nâzil olan müşriklerden biri olan Nadr'ın ölüm şeklini de bir anlamda hayatta iken gerçekleştirdiği faaliyetler ve Müslümanlara zarar vermedeki etkinliği belirlemiş ve Bedir sonucunda ele geçirilen esirlerden öldürülen iki kişiden biri olmuştur.

⁹⁶ İbn Hişâm, 636; Zübeyrî, 255; İbn Abdirabbih, VI, 128; İbn Kesîr, V, 189.

⁹⁷ İbn Hişâm, 636; İbnü'l-Esîr, V, 302; VII, 235; İbn Kesîr, V, 190.

Kaynakça

- Âlûsî, Mahmûd Sükrü el-Bağdâdî (1270/1853), *Bülûğü'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâlî'l-Arab*, I-III, tsh: Muhammed Behcet el-Eserî, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut tz.
- Arslantaş, Nuh, *Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, Kuramer Yay., İstanbul 2016.
- Aycan, İrfan, "Nadr b. Hâris", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 280-281.
- Belâzûrî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Futûhu'l-Buldân*, Şirketu Tab'î'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1901.
- , *Ensâbü'l-Eşrâf*, I-VII, thk: Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (458/1066), *Şuabu'l-İmân*, I-XIV, thk: Muhtar Ahmed en-Nedvî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.
- Bozkurt, Nebi, "Müsâmere", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 75-76.
- Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullah b. İshak (403/1038), *Ma'rifetu's-Sahâbe*, I-VII, thk: Âdil b. Yusuf, Dâru'l-Vatan, Riyad 1998.
- Firdevsî, *Şahnâme*, çev: Necati Lugal, Kabalcı Yay., İstanbul 2005.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber el-Kurtubî (463/1071), *el-İstîâb fi Ma'rifeti Ashâb*, I-IV, thk: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1992.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (327/939), *Kitâbu'l-Ikdî'l-Ferîd*, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1404.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibbetillâh b. Abdillâh (571/1175), *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk: Ebû Saîd Ömer b. Ğarâme el-Amrâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995-1999.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb (279/892-93), *et-Târîhu'l-Kebîr –Târîhu İbn Ebî Hayseme–* I-IV, thk: Salâh b. Fethi Helel, Fâruku'l-Hadîse, Kahire 2006.
- İbn Ebî Üseybia, Ahmed b. Kâsım b. Halîfe (668/1270), *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etîbbâ*, thk: Nizâr Rıza, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, tz.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm (456/1064), *Cevâmiu's-Sîre*, thk: İhsan Abbas, Dâru'l-Meârif, Mısır 1900.
- , *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Maârif, Kahire tz.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyûb el-Hımyerî (218/833), *es-Sîretu'n-Nebevîyye*, thk: Mustafa es-Sakkâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhâfız Şelebi, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2005.
- İbn İshâk, Muhammed İshâk b. Yesâr (151/768), *Sîretu İbn İshâk*, thk: Muhammed Hamidullah, Matbaatu Muhammed el-Hâmis, Fas 1976.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureyşî (774/1372), *el-Bidâye ve'n- Nihâye*, I-XXI, thk: Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr, İmbâbe 1997.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *el-Meârif, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 2011.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî (230/845), *Kitâbu't-Tabakâtî'l-Kebîr*, I-XI, thk: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2012.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti Sahâbe*, I-VIII, thk, tlk: Ali Muhammed el-Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414.
- Kılıç, Mustafa, "İslâm Kültür Tarihinde Mûsiki: Başlangıçtan Emevilerin Sonuna Kadar", *Ankara Üniv. İFD*, 1989, XXXI, 399-451.
- Korkmaz, Mehmet, *Zerdüşt Dini İnan Mitolojisi*, Alter Yay., Ankara 2013.
- Köşe, Abdullah, "Hâris b. Kelede", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 198-199.
- Mesûdî, Ebû Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV, thk: Afîf Nâyif, Dâru Sâdır, Beyrut 2010.
- Mukâtîl b. Süleymân (150/767), *Tefsîru Mukâtîl b. Süleymân*, I-V, thk: Abdullah Mahmud, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut 1423.
- Râzî, Fahrüddin, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXIII, çev: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Cafer Sadık Doğru, Akçağ Yay., Ankara 1993.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaluddîn es-Suyûtî (911/1505), *Dürri'l-Mensûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tz.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu't Taberî*, I-XI, thk., Dâru't-Turâs, Beyrut 1387.
- , *Tefsîru't-Taberî Câmî'u'l-Beyân an Tevîli'l-Kur'ân*, I-XXIV, thk: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000.
- Tökel, Dursun Ali, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar –Şahıslar Mitolojisi–*, Akçağ Yay., Ankara 2000.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed (468/1076), *Esbâb-ı Nuzûlü'l-Kur'ân*, thk: Kemal Besyûnî Zeğlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (207/822), *Kitâbu'l-Meğâzî*, I-III, thk: Marsden Jones, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1989.
- Watt, W. Montgomery, *Hiz. Muhammed Medine'de*, çev: Süleyman Kalkan, Kuramer Yay., İstanbul 2016.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, sad: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli vd., Azim Yay., İstanbul tz.
- Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2006.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Musab b. Abdillâh b. el-Musa (236/850), *Kitâbu Nesebi Kureyş*, nşr, tsh, tlk: E. Levi Provencal, Dâru'l-Meârif, Kahire tz.

Ergenlerde Anlamsızlık İle İlgili Problemlere Dinin Etkisi Üzerine Değerlendirmeler

İbrahim GÜRSES*

Yasin KURUÇAY**

Özet: İnsan hayatının en kritik dönemlerinden biri olan ergenlik dönemi hayata anlam verme çabalarının zirveye çıktığı dönemdir. İçinde bulunduğumuz çağda yabancılaşma, intihar, güvensizlik, mutsuzluk ve güvensizlik gibi sorunlar ergenlerin hayatlarını olumsuz etkilemektedir. Bu sorunların tümü anlamsızlık duygusuna bağlıdır. Anlamsızlık hayatın doğal akışını bozan ve yukarıda ifade edilen birçok soruna neden olan bir duygudur. Bu dönemde ergenler tüm yaşamlarına rengini verecek temel bir değer ve kaynak arayışına girerler. Din ergenlerin anlamsızlığa bağlı sorunlarına çözümler sunmaktadır. Dinin hayatı anlamlı kılan ilkeleri ve değerleri, ergenlerin daha anlamlı ve huzurlu yaşamasına katkı sağlamaktadır. Bu çalışmada dinin bu konulardaki çözüm önerileri ve ortaya koyduğu anlam kaynakları ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ergenlik, Anlam, Anlamsızlık, Mutluluk, Din, Dindarlık

The Effect Of Religion Related To The Problems With Meaninglessness On Adolescents

Abstract: Adolescence, one of the most critical moments of human life, is the peak of efforts to give meaning to life. In this age, problems such as alienation, suicide, mistrust and unhappiness negatively affect the lives of adolescents. All of these problems depend on the sense of meaninglessness. Meaninglessness is a feeling that disturbs the natural flow of life and causes many problems that are over expressed. During this period, adolescents enter a search for a basic value and resource that will effect all their life. Religion produces solutions to the problems related to the meaninglessness. Religion's principles and values that makes life more meaningful having a contribution to live more meaningful and peaceful of adolescents. In this study, the solution that is proposed with religion are discussed and the sources of religious meaning are examined.

Key words: Adolescence, Meaning, Meaninglessness, Happiness, Religion, Religiosity

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ibrahimgurses@hotmail.com

** Uzm. Psi. Dan. U. Ü. Din Psikolojisi Doktoranı, yasinrehber@hotmail.com

Giriş

Dünya nüfusunun yaklaşık üçte birini ergenler oluşturmaktadır. Çağımızda toplumun tüm kesimlerini etkileyen krizlerin en derin belirtileri de ergenler üzerinde gözlemlenmektedir. Ergenlik hayata anlam verme çabasının zirveye çıktığı bir dönemdir. Ergenler bir takım sorunlarla ve sorumluluklarla karşı karşıya kaldıklarında bu dünyanın çocukluğunda yaşadığı ve hayal ettiği dünya olmadığını görür. Bu durum ergenlere, kendini ve hayatı bir bütün olarak sorgulama imkânı sağlar. Genç için bu sorgulama süreci, aynı zamanda anlam arayışı sürecidir.

İnsan davranışlarının temel kaynaklarından ve belirleyici ilkelerinden biri de dini ve ahlaki değerlerdir. Dini değerler insanlardaki duygu, düşünce ve davranışlar arasındaki çelişkileri azaltarak hayatın anlam bütünlüğüne katkı sağlamaktadır. Din kişilerin anlam arayışlarını, içinde buldukları toplumsal değer sistemiyle uyumlu olmalarına katkı sağlayarak gerçekleştirmektedir. Dindarlık insanın yaşamına amaç veren, acıları ve sıkıntıları anlamlı kılan, sarsıcı yaşam olayları ile başa çıkmayı sağlayan bir kişilik özelliğidir. Yapılan araştırmalar manevi kişilikte olan insanların diğerlerine göre daha anlamlı ve mutlu bir hayat yaşadığını göstermektedir. Türkiye’de gerek psikoloji gerekse din psikolojisi alanında anlam, ergenlik ve dindarlık ilişkisini araştıran çalışmaların neredeyse yok denecek kadar az olması çalışmamızın önemini göstermektedir. Bu çalışma söz konusu perspektifin oluşmasına ve ergenlerin anlam arayışı süreçlerini daha iyi anlamaya katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Bu makalede ergenlik döneminde, anlamsızlığa bağlı problemlere dinin sağladığı katkılar ele alınmaktadır. Bunu yaparken anlamlı bir yaşamın temel göstergeleri olan mutluluğa, değer merkezli bir hayat algısına, umut ve güven duygusuna sahip olmaya dinin pozitif etkileri ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

1. ERGENLİK DÖNEMİ

Ergenlik (adolescence) insan hayatının çocukluk ile yetişkinlik dönemlerinin arasında yer alan zor ve kritik bir dönemdir. Ergen sözcüğü, Latince “büyümek, olgunlaşmak” anlamına gelen “adolescere” fiilinin kökünden türemiştir ve bir durumu değil, çocukluktan cinsel olgunluğa ulaşılan ve bir birey olarak kendi kimliğini kazanmayı kapsayan bir süreci ifade etmektedir.¹

¹ Aurence Steinberg, *Ergenlik*, çev. Figen Çok, İmge Kitapevi, Ankara 2007, s. 21; Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1999, s. 277.

Ergenliğin hangi yaşları kapsadığı ülkeye ve bilim insanlarına göre değişiklik göstermekle beraber ortalama olarak 12-22 (kızlarda 11-20, erkeklerde 12-22) yaşları arası ergenlik dönemi olarak kabul edilir.² Bu süreç 25 yaşına kadar uzayabilmektedir.³

Ergenlik dönemindeki en belirgin değişiklikler dış görünüşteki fiziksel gelişmelerdir. Biyo-fizyolojik değişikliklerin önemli bir bölümü, ergenliğin hemen öncesindeki erinlik döneminde meydana gelmektedir. Kızlarda 11, erkeklerde 12-13 yaş civarında başlayan bu evrede hipofiz bezinin büyüme hormonlarını salgılamasıyla hem bedensel gelişme hem de cinsel anlamda olgunlaşma başlamaktadır.⁴

Ergenlikte bilişsel gelişim, düşünme, sorgulama, akıl yürütme, karşılaştırma becerileri ile hafıza ve dildeki değişim ve gelişmeleri kapsar.⁵ Ergenlik dönemiyle birlikte somut işlemler döneminde olan çocuklar artık soyut işlemler dönemine geçerler. Dilin ve kelime dağarcığının gelişmesi ergenleri kendi kavramlarıyla düşünme, olayları kendi zihinsel süzgeçlerinden geçirme ve farklı sonuçlar ortaya koyma becerilerine götürür.⁶

Ergenlik dönemi pek çok değişikliğe sebep olduğu gibi ahlaki anlamda da gelişme ve değişmeye neden olur. Çocuklukta onaylama ve taklit yoluyla olduğu gibi kabul edilen toplumsal değerler, ergenlikle beraber sorgulanmaya başlanır. Gençler bu değerlerin bir kısmını benimsemeye devam ederken, bir kısmını reddeder. Bir kısmını da revize ederek kendine özgü bir ahlak ve değer sistemi oluşturur.

Ergenler zihinsel gelişime paralel olarak dini anlamda da gelişim göstermektedirler. Ergenlik dönemi bir taraftan dini arayış, yönelim ve ilgilerin ciddi biçimde arttığı, diğer yandan da dini ilke ve kurallara karşı şüphe ve tereddütlerin yoğunlaştığı bir zaman dilimidir.⁷ Dinin ergenlik dönemindeki şüphelere karşı ortaya koyduğu kavramsal çerçeveler, hayatın anlamına ve hayatın diğer alanlarına yönelik ortaya koyduğu ilkeler gençleri etkileme özelliğine sahiptir. Ergenlik döneminde kimlik kazanma süreci aynı zamanda anlamsızlıklarla başa

² Özcan Köknel, *Zorlanan İnsan*, Altın Kitaplar, 3. Baskı, İstanbul 1993, s. 34.

³ Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı, Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunları*, Özgür Yayınları, İstanbul 2000, s. 13,14.

⁴ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 266.

⁵ Hans Steiner, Shirley Feldman, "Genel Prensipler ve Özel Problemler" (Irvin Yalom, *Ergen Terapisi* içinde), Prestij Yayınları, İstanbul 2008, s. 20.

⁶ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 267.

⁷ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yayıncılık. Ankara 2013.s. 267-273.

çıkma süreci, kaybedilen anlamı arama ve koruma süreci olarak önem taşımaktadır. Genç bu dönemde kendine ben kimim sorusunu sorar ve bu sorunun cevabını bulduğunda hayatı daha mutlu ve anlamlı geçer.⁸

Ergenlik dönemi zihinsel ve dini gelişime paralel olarak hayata anlam verme çabalarının yoğun olarak yaşandığı, yaşamın amacı, Tanrı'nın varlığı gibi konulara olan ilgilerin arttığı bir dönemdir.⁹

Din ergenlerin kimlik ve kişilik gelişimine birçok açıdan olumlu katkılar sağlamaktadır. Din insanlarda psikolojik bir koruma ve destekleme görevi gören, kişinin benliğiyle ve toplumla uyumunu kolaylaştıran, kişiye olumlu ve iyimser bir kişilik oluşturmasında destek olan bir öğedir. Din insana hayatın tüm alanlarında anlama ulaşması için yardım eder ve destek olur. Din kişiliği tek bir merkez etrafında toplayıp bölünüp parçalanmaya, zayıflayıp dağılmaya karşı korur.¹⁰

2. DİN VE DİNDARLIK

Din kavramının üzerinde anlaşmaya varılmış genel-geçer bir tanımı yoktur. Dünyada yüzlerce farklı din olması, aynı dine inanan insanların dinleri ile ilgili farklı yorum ve düşüncelere sahip olması, dinin sosyal, kültürel ve siyasi koşullar ile etkileşen bir boyutunun olması gibi faktörler dinin tanımlanmasını zorlaştırmaktadır.¹¹

Din hem bireyi hem de toplumu etkileyen sosyo-kültürel bir kurum olarak ve insanın günlük hayatındaki duygu ve davranışlara etki eden yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹² Din kelimesi Arapçada ceza, mükâfat, hüküm, hesap, itaat, boyun eğme, ibadet, adet, hâl, şeriat, kanun, yol, mezhep, millet gibi anlamlara gelmektedir. Tarihsel süreçte de din kavramı dünya ve ahiret yaşamını kapsayan inanç, uygulama ve ilkeler bütünü olarak anlaşılmıştır.¹³

⁸ Hayati Hökelekli, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, DEM Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 15.

⁹ Luella Cole, John Morgan, B., *Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi*, çev. Belkıs Halim Vassaf, MEB Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 377.

¹⁰ İbrahim Gürses, *Dindarlık ve Kişilik*, Emin Yayıncılık, Bursa 2010, s. 12.

¹¹ Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, Mehmet Alparslan, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012, s. 19-23.

¹² Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 1999, s. 16.

¹³ Mehmet Erkol, *Din-Dindarlık Kavramları ve Sosyolojik Bir Yöntem Olarak Dindarlık Ölçekleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi), Konya 2004, s. 12-13.

Yüzyıllarca insan ve toplum hayatını ciddi etkilemiş olan dinin, insan ve toplum hayatını etkileme derecesi modern zamanlar ile birlikte ciddi ölçüde azalmıştır. Bunun sonucunda dünya ergenler için belirsizliklerle dolu kaygan bir zemin haline gelmiştir.¹⁴ Bu belirsizlik ergenlerin hayata bakışını olumsuz etkilemiş, birçok psikolojik ve toplumsal soruna neden olmuştur. Bu sorunlar ergenlerin hayati sorgulamalarına ve yeni arayışlara girmelerine neden olmuştur. Modern hayatın kendine özgü hızı ve yaşam alışkanlıkları ergenlerde manevi ve psikolojik açıklara neden olmuştur. Bu sürecin sonunda dünyada yaşanan köklü değişim ve krizler pek çok yerde dindarlığa ve dine olan ilgiyi arttırmıştır. Bu gelişmelerin sonucunda bilim dünyasında pozitivist bilim anlayışının göz ardı ettiği konuların da incelenmesi gerektiği anlayışı gelişmeye başlamıştır.¹⁵ Süreç içerisinde bireylerin din ve Tanrı ile olan ilişkileri de araştırılmaya başlanmıştır. Çünkü din ergenlerin hayatlarına dair anlamlar sunan, tüm hayatın iyi bir şekilde geçirilmesini sağlayan öneri ve ilkeler sunan bir semboller sistemidir.¹⁶ Emmons, Fowler, Gorsuch, Hood, Koenig, Larson, Malony, Pargament, Shafranske, Spilka, Wulff gibi birçok araştırmacı psikoloji ve psikiyatride dini-manevi etkilerin çalışmalarına katılması ve önemsenmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹⁷

3. ANLAM KAVRAMI VE ANLAM ARAYIŞI

Düşünce tarihinde anlam kavramı ahlaki-etik bir bağlamda ele alınmış, iyi, mutlu ve erdemli yaşam ile ilgili bir bağlamda incelenmiştir. Anlam kavramını ilk olarak Herakleitos (İ.Ö.540-475) *logos* kavramı aracılığıyla kullanmıştır. Logos kavramı “*anlam, söz, ölçü ve oran*” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸ Anlam kavramını doğrudan yaşam ile ilgili olarak kullanan düşünür ise Sokrates’tir. Sokrates hayatın anlamını bilgece yaşamda, kendini tanımada ve kendini bilmede bulur.¹⁹

Anlam hayatın yaşamaya değer olup olmadığıyla, insanca yaşamayla, yüce amaçlar için yaşamakla ilgilidir. Anlamak bir şeyin özünü bütünlüğü içinde

¹⁴ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayıncılık, 3. bsk. İstanbul 2004, s. 100-110.

¹⁵ Gürses, Dindarlık ve Kişilik, s. 17.

¹⁶ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 69.

¹⁷ Kaynakça bölümünde ilgili çalışmalar bulunmaktadır.

¹⁸ Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 57.

¹⁹ Sokrates, *Sokrates’in Savunması*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 2004, s. 13-14.

kavramak, onda kendimizden bir şey bulmak ve kendimizi kendi dışımızda keşfetmektir.²⁰

Baumeister'e göre, anlam psikolojinin ana konusudur.²¹ Anlam bireysel ve öznel bir kavramdır. İnsanlar karşılaştığı her sorunu anlamasını sağlayacak genel bir anlam sistemine ihtiyaç duyarlar. Çünkü her insan yaşadığı olayları, karşılaştığı sorunları ve içinde bulunduğu koşulları, kendi duyguları, zihinsel ilkeleri ve inançları doğrultusunda anlamlandırır. Dolayısıyla ne kadar insan varsa o kadar anlam vardır denebilir.²² V. Frankl'ın kurduğu *Logoterapi* yaklaşımına göre, insan anlam ötesi bir varoluşa eğilimi olan dini tabiatlı bir varlıktır. Bu nihai anlam aynı zamanda dini inancı da ifade eder. Bu anlamı tam olarak kavramak ancak inanç ile mümkündür.²³

Anlam arayışı, insanların hayatlarını daha iyi duruma getirmek ve sorunlarından kurtulmak için yaptıkları değiştirme, yönetme ve yeniden düzenleme faaliyetlerinin tümünü ifade eder. Ergenlik dönemi anlam arayışının ve mutlu olma arzusunun en üst düzeyde olduğu dönemdir.²⁴

4. ANLAMSIZLIK SORUNU VE DİNDARLIK

4.1. Anlamsızlık Sorunu

Anlamli bir hayat, yaşamı anlamli kılacak ideallerin ve amaçların olmasını ifade eder. Anlamsızlık ise insanın uğruna yaşayacağı bir şeyin olmaması durumudur. Modern hayatta imkânların bolluğuna karşın ergenlerin büyük çoğunluğu, kendilerini anlamsızlık duygusundan kurtaramamışlardır. İmkânların ve olanakların neden olduğu uyarıcı bombardımanı ergenlerin anlama ulaşmasına engel olmaktadır.

Varoluşçu psikiyatrist Yalom, günümüzde pek çok kişinin hayatta anlam ve amaç bulamamaktan şikâyet ettiğini ifade etmiştir.²⁵ Frankl'a göre anlamsızlık

²⁰ Saffet Kartopu, *Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama*, (Y. Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi), Adana 2006. s. 19.

²¹ Roy F. Baumeister, Michael J. MacKenzie and, *Meaning in Life: Nature, Needs, and Myths*. 1991, s. 357-358.

²² Alfred Adler, *Yaşamın Anlam Ve Amacı*. çev. Kamuran Şipal, Say Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 7.

²³ Victor E Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Okuyan Us Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 140

²⁴ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, Dem Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 59-62; Dennis Praeger, *Mutluluk Ciddi Bir Sorundur*. çev. Orhan Tuncay, Alkım Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 125.

²⁵ İrvin, D, Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Babayigit, Zeliha İ., Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999, s. 659.

insan varoluşunun temel kaygılarından biridir. Çünkü anlam ve amaç olmadan insanca yaşamak mümkün değildir.

Frankl'a göre anlamsızlık iki şekilde karşımıza çıkar. Birincisi varoluş vakumu ikincisi ise varoluş nevrozudur. Varoluş vakumu can sıkıntısı, anlamsızlık ve boşluk duygusu olarak yaşanır. Bu durumda kişiler ne yaptığını ve yapacağını tam olarak bilemeyen, karamsar bir durumda bulunurlar. Bu iki anlamsızlık çeşidi çağımıza damgasını vurmuştur. Ona göre çağımızın kitlesel nevrozu olan varoluşsal boşluk nihilizmi, nihilizm de anlamsızlığı doğurur.²⁶

Anlamsızlık farklı semptomlarda ve örtük durumlarda kendini gösterir. Frankl bir çalışmasında 20 alkolikten 18'inin yaşamı anlamsız ve amaçsız bulunduğunu ifade etmiştir.²⁷ Depresyon, bağımlılıklar ya da takıntılar da anlamsızlığın göstergelerindedir.²⁸

4.2. Anlamsızlığın Neden Olduğu Temel Sorunlar ve Bu Sorunlara Dinin Katkısı

4.2.1. Yabancılaşma

Yabancılaşma anlamsızlığın en önemli sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yabancılaşma insanların duygu, düşünce ve davranışları üzerindeki kontrolü kaybetmelerini, kendi iç dünyalarına ve topluma uyum sağlayamamalarını, kendi kültürüne özgü düşünme ve hissetme özelliklerini yitirmelerini ifade etmektedir. Marks'ın işçinin emeğinin, kendisine haksız bir şekilde dönmesi anlamında kullandığı²⁹ yabancılaşma kavramı, Latince'deki "öteki, diğeri, başkası" anlamına gelen "alienationem" kelimesinden türemiştir.³⁰ Yabancılaşma, insanın kendi özünden, ürününden, tabii ve toplumsal çevresinden koparak, onların egemenliği altına girmesi, kimlik kaybı, kişilik parçalanması, değerleri kaybetme ve kuralsızlık gibi durumları da içermektedir.³¹

²⁶ Victor E Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Okuyan Us Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 120-143.

²⁷ Victor E Frankl, *Duyulmayan Anlam Çığılığı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara 1999, s. 22.

²⁸ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 115-118; Engin Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, Metis Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 130.

²⁹ Karl Marks, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, 2.bs., Bilim ve Sosyalizm Yayıncılık, Ankara 1970, s. 51.

³⁰ Sibel Özbudun Demirer, Temel, Markus, George, *Yabancılaşma Ve... Ütopya* Yayınevi, Ankara 2007, s. 16.

³¹ Hayati Hökelekli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, Dem Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 158.

Yabancılaşma, tümüyle maddi yönde gelişmiş tarihteki tek medeniyet olan Batı medeniyetinin gelişme süreci ile paralellikler göstermektedir.³² Bugün yaşamın tüm önemli alanları meta mantığıyla yönetilmekte, her şeyin tüketildiği modern toplumda ergenler de gittikçe tükenmektedirler.³³ Washington Bellevue'deki Doğu Yakası Ruh Sağlığı Merkezi'ne yardım talebiyle başvuranlar arasında, 30 yaş öncesi gruptakilerin daha fazla anlamsızlık ve amaçsızlık hissetmeleri bu tükenişin göstergelerindedir.³⁴ Başka bir araştırmada sosyo-ekonomik durumu orta düzeyin üstünde olan öğrencilerin diğer öğrencilere göre daha fazla yabancılaşma yaşadıkları sonucuna ulaşılması da bu hipotezi desteklemektedir.³⁵ İngiltere'de yeni kurulan "Yalnızlıktan Sorumlu Bakanlık" bu gerçeğin trajik bir örneğidir.³⁶

4.2.2. Ölüm, İntihar ve Umutsuzluk

Hayata ve ideallerine bağlanan bir genç, ölümü düşünmeye başladığında bir gün her şeyin biteceğini, dolayısıyla hiçbir şeyin anlamlı olmadığını, her şeyin boş olduğunu düşünebilir.

Yapılan araştırmalara göre ergenlik döneminde başlıca ölüm nedenlerinden birisinin trafik kazaları, diğerinin de intihar olayları olduğu ortaya çıkmıştır.³⁷ İntihar olaylarının temel nedeni de gençlerin yerel ve küresel koşullar sonucunda yaşadığı ağır bunalım, anlamsızlık ve depresyondur.³⁸ Amerika'da intihara teşebbüs eden 60 öğrencinin % 85'i hayatın anlamsız olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Benzer sonuçlar ülkemizde de görülmektedir. Mehmet Eskin tarafından "İntihar Girişim ve Düşüncesi" adıyla, Aydın, İzmir, İstanbul ve Ankara'da yapılan

³² Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut KANIK, Hece Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 42.

³³ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu Söylenceleri Yapıları*, çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin. 5. Bs. Ayrıntı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 92.

³⁴ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 34.

³⁵ Meral Filiz Pala, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Okula Yabancılaşma Sorunu*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Aydın Üniversitesi), İstanbul: 2016, s. 54.

³⁶ İngiltere'de yaklaşık 9 milyon kişinin yalnızlık çektiği düşünülmektedir. <http://www.trthaber.com/haber/dunya/ingilterede-yalnizliktan-sorumlu-bakanlik-kuruldu-346815.html> (18.01.2018). <http://www.solitaryconfinement.org/UK-solitary-confinement> (18.01.2018). <https://www.nytimes.com/2018/01/17/world/europe/uk-britain-loneliness.html> (18.01.2018).

³⁷ Kasım Tathoğlu, "Sosyal Bir Gerçeklik Olarak İntihar Olgusu: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme", *Abant İ.B.Ü. S.B.E. Dergisi*, Güz, c. 12, Yıl:12, sy. 2-12, Bolu 2012, ss. 133-155.

³⁸ Köknel, *Zorlanan İnsan*, s. 313.

³⁹ Frankl, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, s. 15.

bir araştırmada öğrencilerin yüzde 41,3'ünün kendisini öldürmeyi düşündüğü ortaya çıkmıştır.⁴⁰ Ankara'da gençlerin intihar etme gerekçelerini araştıran başka bir çalışmada gençlerin % 15'inin sebebini tanımlayamadıkları nedenlerle intihara teşebbüs ettiklerinin ortaya çıkması oldukça dikkat çekicidir.⁴¹ Dolayısıyla anlam duygusu ile psikolojik bozukluk ve ölüm kaygısı belirtileri arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler olması, anlamsızlık ile intihar arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermektedir.⁴² Bu veriler gençlerin anlamsızlık sorunu yaşadıklarını göstermektedir.

Ölümü seçmek yaşamda bulunmayan anlamın, hayatına son vermek pahasına ölüme aranılmasından ibarettir. O halde gençliğin yaşamına değer katacak bir anlam sistemine ihtiyacı vardır. Her şeyin zıddıyla birlikte var olduğu bu dünyada hayat, ölüm ile birlikte bir anlam taşır. Hayata anlam verebilmek için ölüme de anlam verebilmek gerekir.⁴³

Dinin dışındaki sistemler ölümü ve sonrasını açıklamakta yetersiz kalmaktadırlar. Din ahiret inancı ile insandaki sonsuz yaşam arzusunu sahiplenir ve yaşamı anlamlı kılan bir zemine oturtur. Ölüm dinde son değil yeni bir hayata açılan yolculuktur. Kur'an-ı Kerim ölümün bir yok oluş olmadığını, ölümden sonra sonsuz bir yaşam olduğunu söyler.⁴⁴ Ahiret inancı hayatın devamlılığını gösteren, iyi ya da kötü bütün beşeri eylemlerin bir karşılığının olduğunu ortaya koyan bir inançtır.⁴⁵ Kur'an'da kişinin yaptığı en ufak bir iyilik ya da en küçük bir kötülüğün karşılığını bulacağı ifade edilir.⁴⁶

Anlamlı bir hayatın temel özelliklerinden biri geleceğe yönelik umutların canlı olması ve bu umutların insan davranışlarına yansımalarıdır. Umut, ölüm korkusunun yenilmesi ve bir anlamda ölümün öldürülmesi anlamına gelmektedir.

⁴⁰ Mehmet Eskin, "Ergen Ruh Sağlığı ve Sorunları ve İntihar Davranışıyla İlişkileri", *Klinik Psikiyatri Dergisi*, s. 3, 2000, s. 228-234.

⁴¹ Çilem Bilginer vd. "İlaç İçerek İntihar Girişiminde Bulunan Gençler ve Koruyucu-Önleyici Hizmetlere Genel Bakış", *Düşünen Adam Dergisi*, İstanbul 2017, s. 245.

⁴² Ferdi Kırac, *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi), Ankara 2007, s. 114,118.

⁴³ Adem Akıncı, *Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi), Ankara 2002, s. 112.

⁴⁴ *Hacc Sûresi*, 22/5.

⁴⁵ Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 60.

⁴⁶ *Zilzal*, 99/7-8.

Araştırmalar sorun ve bunalım durumlarında umut düzeyi yüksek kişilerin sorunlarla ve stresle başa çıkabildiğini,⁴⁷ dinin de umudu desteklediğini ortaya koymaktadır.⁴⁸ Din, hayatı dünya ve ahiret bütünlüğünde ele alarak umutsuzluğa ve anlamsızlığa çare olur.

Umut varolmayan bir şeyi yaratacak koşulsuz bir anlama inanmayı ifade eder.⁴⁹ Dolayısıyla umudun olduğu yerde din de vardır. Yaşanan her şey ölümle son bulduğu halde insanın yine de ölümsüzlüğü arzulaması dini inançlar sebebiyledir.⁵⁰

Umutlu olmak sorunların düzeleceğine olan inancı ifade ettiği gibi bir yardım aracılığı ile olumsuz durumun olumluya doğru değişebileceğine dair inancı da ifade eder.⁵¹ Bu noktada dinlerin Allah'ın / Tanrı'nın yardımıyla ilgili ilke ve kurallarının umudu besleyen en önemli dayanak olduğu ifade edilebilir. Allah insan doğasına bu olumlu kavramı koyarak ve destek vereceğini de vaat ederek insanın iyiliğini istemektedir.⁵²

4.2.3. Güvensizlik

Günümüzde psikolojik rahatsızlıkların pek çoğunun nedeni modern hayatın hız, değişim ve tüketim alışkanlıklarına ve kurgulanmış sistematiğine karşı, bireycilik adına tek başına bırakılmış gençliğin yaşadığı yoğun kaygı ve güvensizlik durumudur. Araştırmalar bu bulguyu desteklemektedir. OECD'nin üye ülkelerde yaptığı 2017 araştırma verilerine göre Türkiye dâhil olmak üzere

⁴⁷ Abdullah Dağcı, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi), Konya 2014, s. 26; Crystal. L. Park- Susan Folkman, "Meaning İn The Context Of Stress And Coping", *Review of General Psychology*, L (2), 1997, p.115-144; Charles Richard Snyder ve dğr. "Preferences of High and Low Hope People for Self Referential Input", *Cognition and Emotion*, 12, 1998, p.807-823.

⁴⁸ R.J., Miller Fehring, J.F.-Shaw J. "Spritual Well-Being, Religiosity, Hope, Depression and Other Mood States in Elderly People Coping with Cancer", *Oncology Nursing Forum*, 24, 1997, p.663-671; Mustafa Koç, *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi), Bursa 2008, s. 268.

⁴⁹ Abdülkerim Bahadır, *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi), Bursa, 1999, s. 54.

⁵⁰ Abdülkerim Bahadır, "Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din", *Selçuk Üniversitesi SBE Dergisi*, s. 6, Konya 2000a, s. 198.

⁵¹ Işık Derebaşı, Beck Umutsuzluk Ölçeği'nin Ege Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Geliştirilmesi, (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi), İzmir 1996, s. 3.

⁵² Zümer Sûresi, 39/53; İnşirah Sûresi, 94/5,6.

ülkelerin güven puanlarında düşme vardır.⁵³ 2012 Dünya Değerler Atlası'na göre ülkemizin dünyada kişilerarası güvenin en düşük olduğu ülkelerden biri olduğu anlaşılmıştır. Aynı araştırmaya göre değerlerin ve güven duygusunun en düşük olduğu yerler batılılaşmanın da en yoğun olduğu ülkemizin Marmara ve Ege bölgeleridir. Ülkemiz dünyada birbirine güvenme açısından sondan üçüncü sırada yer almaktadır.⁵⁴ Başka bir araştırma sonucuna göre de gençlerin % 69'u insanları, % 35'i babalarını bile güvenilmez olarak görmektedir.⁵⁵ Araştırmalar gençler arasında güven probleminin geldiği noktayı göstermesi açısından düşündürücüdür. *Allah'sızlık* anlamsızlığa, anlamsızlık ta psikolojik problemlere ve toplumsal sorunlara neden olmaktadır.

Gençlere yapılabilecek en büyük iyiliklerden biri onlardaki kaybolan güven duygusunu giderecek, varlıklarını adayabilecekleri ve sonsuz bir şekilde bağlanabilecekleri bir güven kaynağı bulmaktır. Bu güven kaynağı, acı ve üzüntüyle dolu en karanlık anlarında bile insana güven ve emniyet sağlamalıdır.⁵⁶ Allah'a iman, iman esasları ve Allah'ın hayatı insanın esenliği için tanzim ettiğine yönelik ilahi plan inancı böyle bir güven kaynağı olabilir.⁵⁷ Gençlerin % 50'sinin dinin kendilerine huzur ve güven verdiğini ifade ettikleri tespit edilmiştir.⁵⁸

Allah'ın olduğu bir dünyada yaşamın bir anlamı ve amacı kesinlikle vardır. Allah'ın olduğu bir dünyada hiçbir şey boş ve amaçsız yaratılmamıştır. Allah'ın olduğu bir dünyada acının da, kederin de, sevincin de, mutluluğun da bir karşılığı ve anlamı vardır.⁵⁹ Tevhit inancı varlığı ve hayatı Allah'ın bir amaç için yarattığı düşüncesiyle insana varlıkla ilgili bütünlük duygusu verir.⁶⁰ Böylece anlamsızlık sonucunda yaşanan varoluş bütünlüğü tevhit inancı ile tekrar sağlan-

⁵³ OECD, How is Life, 2016-2017. <http://www.oecdbetterlifeindex.org/> , [http://www.oecdbetterlifeindex.org/media/bli/documents/how_life-\(2017\).-sum-en.pdf](http://www.oecdbetterlifeindex.org/media/bli/documents/how_life-(2017).-sum-en.pdf), <http://www.oecdbetterlifeindex.org/countries/turkey/> - (11.01.2018).

⁵⁴ Ozan Örmeci, "Dünya Değerler Araştırması 2010-2014 Türkiye Verileri Analizi", *Uluslararası Politika Akademisi*, İstanbul 2016, s. 3.

⁵⁵ SEKAM, Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi, *Türkiye Gençlik Raporu*, İstanbul 2013, s. 82-83.

⁵⁶ Kartopu, *Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama*, s. 61.

⁵⁷ Akıncı, *Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı*, s. 9.

⁵⁸ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 113.

⁵⁹ *Al-i İmran*, 3/191, *Kıyamet*, 75/36.

⁶⁰ *Zariyat*, 51/56.

miş olur. İmanın kelime kökü, “güvende olmak”tır. Mümin Allah’a güveni sağlam olan kimsedir. Müminler ancak Allah'a güvenip dayanmalıdırlar ayeti⁶¹ bunu ifade eder.

4.2.4. Bağımlılıklar

Bağımlılıklar anlamsızlığın neden olduğu sorunlardan bir tanesidir. Bağımlılık; sigara, alkol, madde, internet, kumar, gıda, internet gibi birçok alt başlığı olan psikiyatrik bir sendromdur. Bağımlılık, zararlı madde kullanım dozunun ya da bağımlı olunan davranışın giderek artması, bırakmakta zorluk çekilmesi, bırakma durumunda yoksunluk belirtilerinin belirmesi, zararlarına rağmen kullanımın devam etmesi, bağımlı olunan alışkanlığı aramak ve kullanmak ile ilgili fazla zaman harcanması ve kullanımı kontrol edememesi olarak tanımlanmaktadır. Patolojik kumar bağımlılığı, seks bağımlılığı, internet ve oyun bağımlılığı gibi bağımlılık türleri gençler arasında gün geçtikçe artmaktadır.⁶²

Gençler zaman geçtikçe haz veren, eğlenceli ve geçici işler ile uğraşmakta, hayatı sorgulama, anlama ve çözüm üretme ile ilgili uğraşlarla düşük düzeyde ilgilenmektedirler. 2016 yılında yapılan Milenyum Diyalog Raporuna göre gençlerin en fazla sinema (%92), müzik (%91) ve teknoloji (%89) ile ilgilenmesi bu gerçeği ortaya koymaktadır.⁶³

Yeşilay'ın verilerine göre dünyada her yıl 6 milyon kişi, her 10 saniyede bir kişi sigaradan ölmektedir. Uyuşturucu kullananların yüzde 57'si alkol kullanmaktadır. Yılda 1 milyon 800 bin kişi doğrudan alkol bağımlılığı nedeniyle ve her yıl 3,5 milyon insan alkole bağlı nedenlerden dolayı hayatını kaybetmektedir. Ülkemizde de alkolü ilk tüketim yaşı 11'e kadar inmiştir. Cinayetlerin %85'i, ırza

⁶¹ *Al-i İmran*, 3/160.

⁶² APA, 2013, American Psychiatric Association, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM-5, s:481-491; Pınar Eftekin, Ergenlik Dönemindeki Öğrencilerin İnternet Bağımlılığı ve Anne Baba Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi), Kayseri, 2015, s. 25,29. YEŞİLAY, 2018. <http://www.yesilay.org.tr/tr/bagimlilik/bagimlilik-nedir> (10.01.2018); YEŞİLAY, 2017a. <http://www.yesilay.org.tr/tr/bagimlilik/bagimlilik-nedir> (10.01.2018); WHO,2018, http://www.who.int/substance_abuse/activities/addictive_behaviours/en/ , <http://islamianaliz.com/haber/oyun-bagimliliği-artık-akıl-hastalığı-olarak-kabul-edilecek-62928#sthash.h80ZTW3e.iejYUYGO.dpbs> , (30.01.2017). <http://www.bbc.com/news/technology-42541404> (30.01.2017).

⁶³ https://www.ntv.com.tr/galeri/dunya/turk-genclerle-igili-carpici-arastirma,8_fAe-p-UqQMPOvpfWKCw/UgKbU-8akkq6ODaUHmhlDA (04.01.2018).

tecavüzlerin %50'si, şiddet olaylarının %50'si, trafik kazalarının %60'ı, kadına şiddet olaylarının %70'i alkol sebebiyle olmaktadır.⁶⁴

Hayata anlam katan değerlerden yoksun olma bağımlılıkları tetiklemektedir. Araştırmalarda internet bağımlılık puanı yüksek olan öğrencilerin insani değerler puanının düşük olduğu tespit edilmiştir. Örneğin internete bağımlı ergenlerin %38'i bu nedenle yalan söylemektedir.⁶⁵

Özgürlük ve erdemlilik, gençleri bağımlılıktan kurtarmada anahtar kavramlardır. Bağımlılıklardan kurtulmanın yolu özgür ve erdemli bir yaşam sürmektir. Bu nedenle ergenler için hayatı anlamlı kılacak bir özgürlük anlayışı acil ve hayati bir ihtiyaçtır. Ancak özgürlükten ne anlaşıldığı da son derece önemlidir. Batı düşüncesinde özgürlük; seçim yapabilme, mutlak kontrol, değerlerden ve dinden bağımsız olma ve bireysel tercihlerin koşulsuz olarak öncelikli olması anlamlarında kullanılmıştır.⁶⁶ Bu tür bir özgürlük anlayışı ergenleri, toplumları ve uygarlığı daha iyi bir noktaya getirmemiştir ve birkaç açıdan eleştiriye açıktır. Özgürlüğü serbestçe seçim yapabilmeye indirgeyen bu düşünce, sosyal ortamın ve arkadaş çevresinin gençler üzerindeki kaçınılmaz etkilerini göz ardı etmektedir. Ergenler tüm yaşamlarını kuşatan liberal yaşam alışkanlıklarından, arkadaşlarından ve içinde buldukları ortamlardan birçok konuda etkilenmektedir.

Batı düşünce sistematiğinde özgürlük denildiğinde daha çok isteklerini gerçekleştirirken ve seçim yaparken herhangi bir engelle karşılaşmamak anlaşılır. Oysa her istediğini yapmak, isteklerinin esiri olmak anlamına da gelebilir. Böyle bir özgürlük anlayışıninsa değeri yoktur. Modern çağın iletişim araçları da ergenlerin özgürlüğüne karşı gelişmiştir. İnsanların kendisinden bilgilendiği, dünya kamuoyuna haber taşıyan dört-beş ana merkez, ergenlerin zihinlerini istedikleri gibi yönlendirmekte ve programlanan zihinler özgürlüklerini birer birer kaybetmektedirler. Gençleri özgürleştiren her teknoloji aynı zamanda onların gardiyanı olup takip edilebilirliklerini ve yönlendirilebilirliklerini de arttırmaktadır.⁶⁷

⁶⁴ Yeşilay, 2017b.

⁶⁵ Yeşilay, 2017b; İsa Kılınc, Şemseddin Gündüz, "Lise Öğrencilerinin Siber Duyarlılık, İnternet Bağımlılığı ve İnsani Değerlerinin İncelenmesi", *Trakya Üniversitesi Eğitim Fak. Dergisi*, c. 7, sy. 2, 2017, ss. 261-283.

⁶⁶ John Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Morpa Kültür Yayıncılık, İstanbul 2004; Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayıncılık, 2008, s. 72.

⁶⁷ Mücahit Gültekin, *Algı Yönetimi ve Manipülasyon*, Pınar Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 121-122.

Etik anlamda özgürlük denildiğinde genelde ahlaktan ve her türlü dış etkiden bağımsız hareket etmek anlaşılır. Oysa yanlış eylemlerin -velev ki özgür bir eylem de olsa- insanı daha büyük bir esarete mahkûm ettiği görüldüğünde, bu fikrin de tutarsızlığı anlaşılır. Örneğin yanlış ve zararlı yemeklerde ısrar edersek sonunda sağlığımızı, mutluluğumuzu ve nihayet yaşamımızı kaybederiz. Ama doğru beslendiğimizde bedenimizin daha sağlıklı olduğunu görürüz. Bedenimizin yaratılış amaçlarına ne kadar uygun davranırsak o kadar sağlıklı oluruz. Aynı şekilde ruhumuzun, kalbimizin ve genelde varoluşumuzun yaratılış gayelerine uygun hareket etmekle de gerçek özgürlüğe ve mutluluğa ulaşmış oluruz.

Özgürlükten gerçekten mahrum olduğumuz an yaratılış amacımıza yani yapımıza uygun düşünce ve eylemlerden engellendiğimiz andır. Özgürlüğün altında yatan gerçek dürtü bizi esir eden değil, özgürleştiren hareketleri seçmemizi öngörür. Özgür olmak ancak yasa yolunu, yani gerçeklik yolunu seçmekle mümkündür. Bu seçim, arabasının birçok şekilde kullanılabilmesini, fakat en iyi kullanma şeklinin şoför mahallinde oturarak kullanma olduğunu bilen şoförün seçimine benzemektedir.⁶⁸

Özgürlük kavramını din ve değerlerden koparmadığımızda, insanların ve toplumun iyiliği için gerekli olan bir bağlamda ele aldığımızda gerçek bir özgürlük tanımına ulaşabilmek mümkündür. Böyle bir özgürlük anlayışı ergenler için çözüm önerisi olabilir.

İslam düşüncesinde özgürlük, nefsi istek ve arzuların esaretinden kurtulup, Allah'a gönül rızasıyla kul olmakla eşdeğer görülmüştür.⁶⁹ Benzer şekilde Frankl da özgürlüğü arzularını gerçekleştirmek olarak değil, insan varoluşunu anlamlandıran bir "aşma" olarak görür. Kendini aşma kendini gerçekleştirmenin bir aşama sonrasındır ve daha üstündür. Frankl kendine mesafe koymanın, benmerkezci eğilimlerine boyun eğmemenin özgürlüğe açılan kapı olduğunu savunmuştur. Çünkü insan kendi sınırlarından kurtulamadıkça kendi ötesine ve aşkınlığa ulaşamaz.⁷⁰

4.2.5. Mutsuzluk

Mutluluk insanın anlam arayışının sonuçlarından biridir. Üniversite öğrencilerinde anlam duygusu yüksek çıktığında mutluluk ve yaşam doyumunun

⁶⁸ J.Donald Walters, *Modern Düşüncenin Krizi*, İnsan Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 47.

⁶⁹ Ruveyda Özdemir, *Özgürlük Tanımları Ve İslam Düşüncesinde Özgürlüğün Nasıllığı*, (Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi), Denizli 2012, s. 3,55.

⁷⁰ Bahadır, *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din*, s. 39.

da yüksek çıkması bu yargıyı teyit etmektedir.⁷¹ Anlam mutluluğu olumlu etkilediği gibi anlamsızlık ta mutsuzluğa neden olur ve yaşam memnuniyetini olumsuz etkiler.

Türkiye’de son yıllarda gençlerin yaşam memnuniyetinde düşmeler olduğu tespit edilmiştir. Araştırmalara göre gençlerin % 30-35’i kendini mutsuz hissetmektedir. OECD’nin 50’yi aşkın ülkeyi incelediği Daha İyi Yaşam Endeksi 2016 sonuçlarına göre Türkiye sondan üçüncü sırada bulunmaktadır.⁷²

Mutluluk dindarlık ile de yakın bir ilişkiye sahiptir. Dinin anlamlı bir hayata ve bunun bir sonucu olarak kişinin mutluluğuna da katkı sağladığı tespit edilmiştir.⁷³ Dinin insanlara mutluluk vermesinin iki temel sebebi vardır. Birincisi din insanların hayatındaki amacı ve anlamı için derin bir duygu verir. Bu sayede insanlar, “ben neredeyim, öldükten sonra mutlu olacak mıyım” gibi hayatın temel varoluşsal sorularına cevap bulur. İkincisi ise dini sosyal ortamlar insanların birleşmesini, aynı görüşleri paylaşmasını, destekleyici ilişki biçimlerini ve bunların sonucunda mutluluğunu sağlar.⁷⁴ Araştırma sonuçları bu gerçeği teyit etmektedir. Associated Press ve MTV’nin yaptığı bu araştırma, kendini dindar ya da çok dindar olarak tanımlayan 13-24 yaş arasındaki ergenlerin, dindar olmayanlardan çok daha mutlu olduğunu göstermiştir.⁷⁵

Genelde dinler, özelde İslam dini insanları dünya ve ahiret hayatında mutluluğa ve huzura ulaştırmak için indirilmiştir. Dini ve manevi önderlerin çoğu-

⁷¹ Dominique L Debats, “The Life Regard Index: Reliability and Validity, Psychological Reports”, 1990 p.27-34.

⁷² TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu Yaşam Memnuniyeti Araştırması, 2003-2016. [http://www.tuik.gov.tr/MicroVeri/YMA_\(2015\)/ozet-tablolar/index.html](http://www.tuik.gov.tr/MicroVeri/YMA_(2015)/ozet-tablolar/index.html), (TÜİK, İstatistiklerle Gençlik 2016, 01.01.2018). <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24648> (04.01.2018); HABİTAT, Türkiye’de Gençlerin İyi Olma Raporu, 2017, <http://habitatdernegi.org/tr/dl/Habitat-GenclikRaporu.pdf> (01.01.2018).

⁷³ Patrick Glynn, *Kanıt / Post-Seküler Bir Dünyada İnanç ve Bilimin Uzlaşması*, çev. Ali Ayten vd., Gaye Kitabevi, İstanbul 2004, ss. 42-45; Tayyab Rashid, “Authentic Happiness” The Encyclopedia of Positive Psychology (Ed: Shane J. Lopez) içinde, Wiley-Blackwell Pub., West Sussex/UK, 2009, pp.71-75.

⁷⁴ Gary E. Myers, “Merging the Horizons of Psychotherapeutic and Religious Worldviews: New Challenges for Psychotherapy in the Global Age”, *Mental Health, Religion and Culture*, c. 7, sy. 1., 2004.

⁷⁵ Hülya Güven, *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), İstanbul 2008, s. 7.

nun yaşadığı huzurlu ve sakin hayatları bu gerçeğin yansımalarıdır. Kur'an-ı Kerim'de insan ve toplum sorunlarına çözüm yolları üreten, insanları mutlu, huzurlu ve anlamlı bir dünyaya ulaştırmayı amaç edinen ayetler vardır.⁷⁶

4.2.6. Değerler Krizi

Günümüzde gençlik ve anlam üzerine konuştuğumuz zaman dikkat etmemiz gereken en önemli konulardan biri de değerler alanındaki yozlaşma ve gerilemedir. Değer kavramı, bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet olarak tanımlanır.⁷⁷ Değer, bireyin kendi yaşamında neyin doğru, neyin yanlış olduğu konusundaki geliştirdiği inançları, arzu edilen ve edilmeyen yargıları olarak ifade edilir. Maslow'a göre insan nasıl gün ışığına kalsiyuma ya da sevgiye ihtiyaç duyuyorsa, anlayacağı ve o doğrultuda yaşamını sürdürmekten zevk alacağı bir değerler sistemine de ihtiyaç duyar.⁷⁸ Değerler, insanın aklını iyilikler yönünde kullanmasını sağlar. Zira insan varlıkları içerisinde değerlere sahip olan ve değerler üretebilen tek varlıktır.⁷⁹

Araştırmalar değerlere sahip olmak ile anlamlı bir hayat yaşamının birbiri ile ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Değerler insanın hayatına kattığı anlamlardır. Bu nedenle anlam arayışının kendisi, hayata anlam katan değerlerin olması gerektiğini gösterir.⁸⁰ Frankl'e göre "anlam" ihtiyacı, ancak değerlere bağlanmakla, onları gerçekleştirmekle tatmin bulabilir. Ona göre değerlerin asıl kaynağı da Tanrı'dır.⁸¹

Hazza ve hıza odaklı batılı yaşam tarzının yaygınlaştığı günümüzde ergenler değerlerden yoksun bir yaşam sürdürdükleri için anlamlı ve mutlu yaşama bir türlü kavuşamamaktadırlar. 2012 yılındaki Dünya Değerler Araştırmasının

⁷⁶ Beyyine, 98/8, Casiye, 45/30.

⁷⁷ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&ke-lime=de%C4%9Fer&uid=12429&guid=TDK.GTS.5a50fd6c2b4072.41320889 (01.01.2018).

⁷⁸ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Orhan Gündüz, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 215-220.

⁷⁹ Süleyman H. Bolay, "İslam Medeniyete Hangi Değerleri Katabilir?" *Medeniyet ve Değerler Dergisi*, İstanbul 2013, s. 210.

⁸⁰ Kurt Baier, The meaning of life. In W. T. Blackstone (Ed.). *Meaning and existence: Introductory readings in philosophy* (pp. 795-811). New York 1971, Holt Rinehart and Winston, s. 809; Pınar Güler, *Felsefi Antropoloji Açısından Anlam Sorunu Ve Felsefi Danışmanlık*, (Y. Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi), İstanbul, 2012, s. 86.

⁸¹ Abdülkerim Bahadır, "Psikoterapide Yeni Bir Yaklaşım: Logoterapi ve Victor Frankl". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, 2000b, s. 193.

Türkiye bölümüne göre Türkiyeliler dünyada birbirine güvenme açısından son-
dan üçüncü sırada yer almaktadır.⁸²

Bilim varlığı ve olguları anlamak ve açıklamak için uygun bir araçtır. Ancak bilim insan hayatına anlam, amaç ve değer vermez. İnsan da anlamsız, amaçsız ve değersiz yaşayamaz. Din anlamları, amaçları ve değerleri bireye hazır halde sunarak ona anlamlı bir hayatın kapılarını açar. Bunun yanında din insana alternatif değer önerileri sunarak değer ve anlam arayışında insanı destekler. Değerler ile din arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Çünkü din aynı zamanda bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır.⁸³ Günümüzde pek çok psikolojik rahatsızlığın sebebinin, ruhsal ve manevi ihtiyaçların göz ardı edilmesinin sonucunda olduğu bilinen bir gerçektir.⁸⁴ Bu nedenle belli değerlere sahip olmanın ve dine uygun bir yaşam sürmenin, daha iyi ve mutlu bir yaşam sürmede etkili olduğu anlaşılmıştır.⁸⁵ Değerlere uygun bir hayat yaşamak ergenlerin hayatını anlamlı kılan örüntülere ulaşmasını sağlamaktadır. Değerler eğitimi almanın öğrencilerin sosyal ve duyuşsal gelişmelerine, saygı ve sorumluluk gibi değerleri kazanmalarına, kişilik ve karakterlerine olumlu yansımaları olduğu tespit edilmiştir.⁸⁶

İslam dini değer merkezli bir gençlik, değer merkezli bir dünya ve değer merkezli bir yaşam önermektedir. Kur'an'ı Kerim'de ve Hz. Muhammed'in sözlerinde ahlak ve değerlerle ilgili birçok ayet ve hadis vardır.⁸⁷ İslam'ın değer olarak ortaya koyduğu ilkeler insanların, toplumların, devletlerin ve tabiatın iyiliğine hizmet etmektedir.

⁸² Örmeci, Dünya Değerler Araştırması, ss. 1-5.

⁸³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayıncılık, Ankara 1992, s. 24.

⁸⁴ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, çev. Elif Erten, Say Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 13-16.

⁸⁵ Öznur Özdoğan, "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji", *Ankara Üni. İFD*, 47/2, Ankara 2006, s. 139.

⁸⁶ Işıl Ateş Çöl, vd, "Alkol Bağımlısı Olan Hastalarda İçsel Farkındalığın Değerlendirilmesi", *Nöropsikiyatri Arşivi*, (2016). s. 53, sf.17-22; Tuba Çengelci, *İlköğretim Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler Dersinde Değerler Eğitiminin Gerçekleştirilmesine İlişkin Bir Durum Çalışması*, (Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi), Eskişehir 2010, s. 178; Bülent Dilmaç, *Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması*, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi), Konya 2007, s. 92; Ayşe Öztürk Samur, *Değerler Eğitimi Programının 6 Yaş Çocuklarının Sosyal ve Duyusal Gelişimlerine Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi), Konya 2011, s. 120; Ebru Uzunkol, *Hayat Bilgisi Öğretiminde Uygulanan Değerler Eğitimi Programının Öğrencilerin Özsayıgı Düzeyleri, Sosyal Problem Çözme Becerileri ve Empati Düzeylerine Etkisi*, (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi), Ankara 2014, ss. 160-168.

⁸⁷ Nahl, 16/90, Araf, 7/199, Nisa, 4/36, Buhârî, Menâkıb 23.

Sonuç

Modern hayatın neoliberal havuzunda hazzın depresyona, kariyerin ekonomik köleliğe, özgürlüğün cinsel ve ahlaki sömürüye, özgüvenin narsizme ve şiddete, bireyciliğin yabancılaşmaya neden olduğu gözlerden kaçmamalıdır. Bizim adımıza üretilen kavramlar sorgulanmalı ve inanç ve medeniyet değerlerimize dayalı yeni kavramlar, fikirler, projeler üretilmelidir.

Gençlik ahlaktan, erdemden ve dini değerlerden uzak kaldığı için boşluk ve anlamsızlık içindedir. Özgür olduğunu düşünürken sayısız objenin kölesi olduğunu fark etmeden yaşantısını sürdürmektedir. Yabancılaşma, kendi yaradılış gerçeğini reddeden insanın dünya içinde, şaşkın, hüznü, umutsuz bir şekilde azap çekmesidir. Günümüzde ergenlerin hayatı iyi ve kötü yönleriyle doğru bir şekilde açıklayan ve uğruna kendini adayabilecekleri, uygulanabilir bir anlam ve değerler sistemine gereksinimi vardır.

Tillich'in de ifade ettiği gibi gençler "bütün anlamlara anlam veren anlam"ı kaybetmişlerdir. Bu anlamın izleri genelde dinin özelde ise İslam inancı ve bu inançtan esinlenen fikirlerin ışığında yakalanabilir. Anlam arayışı insanın yapısına uygun bir süreç ise anlama ulaşmanın yolunun da insanın yapısına ve yaradılışına uygun bir yaşam sürmek olduğu söylenebilir.⁸⁸

İnsani erdemlerin anlamlandırıldığı evrende her şeyin kendine uygun manevi ve kozmik bir düzeni vardır. İnsan ancak bu düzenin bütünlüğüne (tevhide) uyarak gerçek özgürlüğüne kavuşabilir ve ancak bu şartla, bu yasalara uyduğu takdirde hayatın gerçek, insanca bir anlamı olabilir. Ancak böyle bir özgürlük felsefesi, insan olmanın ve hayatın gerçek anlamının anahtarını çağımızın çırpınan gençliğine sunabilir.

Bütün insanlar ister ilahi isterse beşeri olan birtakım şeyleri ilahi-kutsal kabul ederler. Bir şeylere derin bir inanç ve bağlılık duyarlar. O halde inanma duygusunun Allah tarafından insana bir amaç için verildiği, yaşamı anlamlı kılacak en önemli yetilerden biri olduğu ifade edilebilir. Allah inanma ihtiyacını; kendine, dinine ve ortaya koyduğu değerlere uygun yaşaması için insana vermiştir.

İslam dini Allah'tan, doğaya, topluma ve aileye doğru bir bağlanmayı Tevhit-vahdet çizgisinde gerçekleştirerek gençlere katkı sağlayabilir. Dünya hayatının imtihan oluşu, ahiretin varlığı ve Allah'ın sonsuz kudret ve adalet sahibi

⁸⁸ Akıncı, *Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı*, s. 40.

oluşu⁸⁹ kişinin bütünleşik bir zihin dünyasına ve anlam haritasına sahip olmasını sağlar.

İnsan için din ne kadar değerliyse, din için de insan o kadar değerlidir. Allah insanı en üstün varlık olarak yaratmış, meleklerin dahi ona secde etmesini isteyerek⁹⁰ insanı varlık hiyerarşisinin en üstüne çıkarmıştır.⁹¹ Allah, geceyi, gündüzü, güneşi, ayı, hatta bütün yeryüzündekileri insanın hizmetine sunmuştur.⁹²

Kur'an-ı Kerim" "Onlar inanan ve Allah'ı anmakla gönülleri huzur bulan kimselerdir. İyi bilin ki gönüller, ancak Allah'ı anmakla huzur bulur"⁹³ ayeti ile bunalım, depresyon, kaygı ve anlamsızlık yaşayan gençliğe mutlu ve anlamlı bir hayatın ilahi ilkeler ile mümkün olduğunu söyler.

Psikoloji ruhun sağlığıyla, din ruhun kurtuluşuyla ilgilenir. Sağlıksız bir ruhla kurtuluşa erilemeyeceği gibi, kurtuluşa götürmeyen bir sağlıklılık ta anlamsız oluyor. O halde din ve psikoloji ele ele verip insanlığı bu dünyada huzura, öte dünyada ilahi kurtuluşa erdirebilirler.

Kaynakça

- ADLER, Alfred, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, çev: Kamuran Şipal, İstanbul: Say Yayıncılık, İstanbul 1998.
- AKINCI, Adem, *Hayata Anlam Vermeye Din Öğretiminin Katkısı*, Ankara Üniversitesi Doktora Tezi, Ankara, 2002.
- ALBAYRAK, Ahmet, *Ergenlerin Dini Gelişiminde Sevgi Ve Korku Motifinin Etkinliği*, Uludağ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1995.
- ALTUNTAŞ, Ersin, GÜLTEKİN, Mücahit, *Psikolojik Danışma Kuramları*, Alfa Aktüel Yayıncılık, Bursa 2004.
- APA, American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM-5*, ss. 481-491, 2013.
- ATKINSON, Rita, L. v.d. *Psikolojiye Giriş*, çev. Yavuz Alogan, Ankara: Arkadaş Yayınevi, Ankara 2012.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayıncılık, Ankara 1992.

⁸⁹ *Ali İmran*, 3/186, *Bakara*, 2/28, 155, , *En'am*, 6/165, *Enbiya*, 21/47.

⁹⁰ *Bakara*, 2/30-34; *İsra*, 17/62.

⁹¹ *Secde*,32/9; *Sad*, 38/72; *Hicr*, 15/29.

⁹² *Nahl*, 16/12.

⁹³ *Râ'd*, 13/28.

- BAHADIR, Abdülkerim, *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1999.
- BAHADIR, Abdülkerim, "Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din", *Selçuk Üniversitesi SBE Dergisi*, s.6, ss:85-126, Konya 2000a
- BAHADIR, Abdülkerim, "Psikoterapide Yeni Bir Yaklaşım: Logoterapi ve Victor Frankl". *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.IX, sy. 9, Bursa 2000b.
- BAHADIR, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yayıncılık, İstanbul 2011.
- BAİER, Kurt, The meaning of life. In W. T. Blackstone (Ed.. Meaning and existence: Introductory readings in philosophy, Holt Rinehart and Winston, pp. 795-811, , New York 1971.
- BAŞ, Veysi, HAMARTA, Erdal, "Üniversite Öğrencilerinde Değerler ve Yaşamın Anlamı", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt 13, No. 29, 369-391, İstanbul 2015.
- BAUDRİLLARD, Jean, *Tüketim Toplumu Söylenceleri Yapıları*, çev. Hazal Deliceçaylı. Ferda Keskin. 5. bs., Ayrıntı Yayıncılık, İstanbul 2012
- BAUMEİSTER, Roy F., Michael J. MacKenzie and, "Meaning in Life: Nature, Needs and Myths", *Meaning in Positive and Existential Psychology* pp. 25-37, 1991.
- BİLGİNER, Çilem, vd. "İlaç İçerek İntihar Girişiminde Bulunan Gençler ve Koruyucu-Önleyici Hizmetlere Genel Bakış", *Düşünen Adam Dergisi*, ss. 243-250, İstanbul 2017.
- BOLAY, Süleyman, "İslam Medeniyete Hangi Değerleri Katabilir?" (*Medeniyet ve Değerler Dergisi* içinde, ss. 209-253, İstanbul 2013.
- COLE, Luella, MORGAN, John, B., *Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi*, çev. Belkıs Halim Vassaf, MEB Yayıncılık, İstanbul 2001.
- CULLOUGH, MC., M. E.- Larson, D. B., "Religion and Depression: A Review of the Literature". *Twin Resarch*, c. II, sy. 2, 1999, akt. Yapıcı 2007.
- ÇENGELCİ, Tuba, İlköğretim Beşinci Sınıf Sosyal Bilgiler Dersinde Değerler Eğitiminin Gerçekleştirilmesine İlişkin Bir Durum Çalışması, Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir 2010.
- ÇÖL, Işıl Ateş, SÖNMEZ, Mehmet Bülent, VARDAR, Mehmet Erdal, Alkol Bağımlısı Olan Hastalarda İçsel Farkındalığın Değerlendirilmesi, *Nöropsikiyatri Arşivi*, sy.53, ss. 17-22, İstanbul 2016.
- DAĞCI, Abdullah, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2014.
- DEBATS, Dominique, Louis, "The Life Regard Index: Reliability and Validity", *Psychological Reports*", 67(1), pp.27-34, 1990.
- DEREBAŞI, Işık, Beck Umutsuzluk Ölçeği'nin Ege Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Geleştirilmesi, Ege Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1996.
- DİLMAÇ, Bülent, Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması, Selçuk Üniversitesi Doktora Tezi, Konya 2007.
- DURSUN, Pınar, Yaşamın Anlamı, İyimserlik, Umut Ve Başa Çıkma Stilllerinin Öznel İyi Oluş Üzerindeki Rolü, ODTÜ Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2009.

- EFTEKİN, Pınar, Ergenlik Dönemindeki Öğrencilerin İnternet Bağımlılığı ve Anne Baba Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, Erciyes Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2015.
- EKŞİ, Aysel, *Çocuk, Genç, Anne Babalar*, Bilgi Yayıncılık, Ankara 1990.
- ERDAMAR, Gürcü, KURUPINAR, Abdülhamit, "Ortaöğretim Öğrencilerinde Görülen Madde Bağımlılığı Alışkanlığı ve Yaygınlığı: Bartın İli Örneği", *Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt: XVI, sy. 1, ss. 65-84, 2014.
- ERİKSON, Erik H., *İnsanın 8 Evresi*, Okuyan Us Yayıncılık, İstanbul 2014.
- ERKOL, Mehmet, Din-Dindarlık Kavramları ve Sosyolojik Bir Yöntem Olarak Dindarlık Ölçekleri, Selçuk Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Konya 2004.
- ESKİN, Mehmet, "Ergen Ruh Sağlığı ve Sorunları ve İntihar Davranışıyla İlişkileri", *Klinik Psikiyatri Dergisi*, s.3, ss. 228-234, 2000.
- FEHRİNG, R.J., Miller, J.F. ve Shaw J. "Spritual Well-Being, Religiousity, Hope, Depression and Other Mood States in Elderly People Coping with Cancer", *Oncology Nursing Forum*, 24, pp. 663-671, 1997.
- FOWLER, James, W., Faithful Change. The Personal and Public Challenges of Postmodern Life. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- FRANKL, Victor E, *Duyulmayan Anlam Çığılığı*. çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara 1999.
- FRANKL, Victor E, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Okuyan Us Yayıncılık, İstanbul 2016.
- FROMM, Erich, *Psikanaliz ve Din*, çev. Elif Erten, Say Yayıncılık, İstanbul 2017.
- GEÇTAN, Engin, *Varoluş ve Psikiyatri*, Metis Yayıncılık, İstanbul 2013.
- GİDDENS, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayıncılık, 3. bsk., İstanbul 2004.
- GLYNN, Patrick, *Kanıt / Post-Seküler Bir Dünyada İnanç ve Bilimin Uzlaşması*, çev. Ali Ayten vd., Gaye Kitabevi, İstanbul 2004.
- GUENON, Rene, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Hece Yayıncılık, İstanbul 2005.
- GÜLER, Pınar, *Felsefi Antropoloji Açısından Anlam Sorunu Ve Felsefi Danışmanlık*, Maltepe Üniversitesi, Y. Lisans Tezi, İstanbul 2012.
- GÜLTEKİN, Mücahit, *Algı Yönetimi ve Manipülasyon*, Pınar Yayıncılık, İstanbul 2016.
- GÜRSES, İbrahim, *Dindarlık ve Kişilik*, Emin Yayıncılık, Bursa 2010.
- GÜRSES, İbrahim, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din*, Arasta Yayıncılık, Bursa 2001.
- GÜRSES, İbrahim, "Din Eğitimi Kişilik İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *U.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Cilt XVI, sy. 2, ss. 79-122, Bursa 2007.
- GÜVEN, Hülya, *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi*, Marmara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2008.
- HABİTAT, *Türkiye'de Gençlerin İyi Olma Raporu*, 2017, <http://habitatdernegi.org/tr/dl/Habitat-GenclikRaporu.pdf> (01.01.2018)

- HÖKELEKLİ, Hayati, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, Dem Yayıncılık, İstanbul 2009.
- HÖKELEKLİ, Hayati, "Günümüz Gençliğinin Kimlik ve Anlam Sorunu", *Diyanet Dergisi* Sayı233, s4-7, 2010.
- HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisine Giriş*, Dem Yayıncılık, İstanbul 2012.
- HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayıncılık, Ankara 2013.
- HÖKELEKLİ, Hayati, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, DEM Yayıncılık, İstanbul 2006.
- HÖKELEKLİ, Hayati, "Ergenlik Çağı Davranışlarına Din Eğitiminin Etkisi", *U.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, s.y1 c.1 yıl.1., Bursa 1986.
- KARTOPU, Saffet, *Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama*, Çukurova Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi, Adana 2006.
- KILINÇ, İsa, GÜNDÜZ, Şemseddin, "Lise Öğrencilerinin Siber Duyarlılık, İnternet Bağımlılığı ve İnsani Değerlerinin İncelenmesi", *Trakya Üniversitesi Eğitim Fak. Dergisi*, c. VII, sy. 2, ss. 261-283, Edirne 2017.
- KIRAC, Ferdi, *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*, Ankara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.
- KİMTER, Nurten, *Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi*, Uludağ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1998.
- KOÇ, Mustafa, Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki, Uludağ Üniversitesi Doktora Tezi, Bursa 2008.
- KOENIG, Harold, "İnancın İyileştirici Gücü", çev. Atalay Atabek, Russell Stannard Edt.. Yeni Bin Yılda Tanrı içinde, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2002.
- KÖKNEL, Özcan, *Zorlanan İnsan*, Altın Kitaplar, 3. Bsk.,
- KRANZ, Walter, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayıncılık, İstanbul 1994.
- KURUÇAY, Yasin, *Varoluşçu Felsefede Angst Kavramı*, Uludağ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2001.
- LOCKE, John, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Morpa Kültür Yayıncılık, İstanbul 2004.
- MARKS, Karl, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, 2. bs., Ankara Bilim ve Sosyalizm Yayıncılık, Ankara 1970.
- MASLOW, Abraham, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Orhan Gündüz., Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul 2001.
- MAY, Rollo, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşen Karpat, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul 1998.
- MEHMEDOĞLU, Ali Ulvi, Dindarlarda ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Marmara Üniversitesi Doktora Tezi, İstanbul 1999.
- MYERS, Gary E., "Merging the Horizons of Psychotherapeutic and Religious Worldviews New Challenges for Psychotherapy in the Global Age", *Mental Health, Religion and Culture*, c. VII, s. 1., 2004.

- OECD, 2017, The Organisation for Economic Co-operation and Development, İktisadi İşbirliği ve Kalkınma Teşkilatı, Daha İyi Yaşam Endeksi, <http://www.oecdbetterlifeindex.org/> (11.01.2018.)
- OECD, How is Life, 2016-2017, <http://www.oecdbetterlifeindex.org/> (11.01.2018.)
- http://www.oecdbetterlifeindex.org/media/bli/documents/how_life-2017.-sum-en.pdf, (11.01.2018.)
- <http://www.oecdbetterlifeindex.org/countries/turkey/>, (11.01.2018.)
- ONG, Anthony, D, C.S. Bergeman, Lisa M.Edwards, November 2006.. "Hope as a source of resilience in later adulthood, Personality and Individual Differences", Volume 41, Issue 7, pp. 1263-1273.
- ÖRMECİ, Ozan, "Dünya Değerler Araştırması 2010-2014 Türkiye Verileri Analizi", *Uluslararası Politika Akademisi*, 2016.
- ÖZBUDUN, Sibel, Temel Demirer, Markus George, *Yabancılaşma Ve...*, Ütopya Yayınevi, Ankara 2007.
- ÖZDEMİR, Ruveyda, *Özgürlük Tanımları Ve İslam Düşüncesinde Özgürlüğün Nasıllığı*, Pamukkale Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Denizli 2012.
- ÖZDOĞAN, Öznur, "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım Pastoral Psikoloji", *Ankara Üni. İ.F.Dergisi*, 47/2, ss. 127-141, Ankara 2006.
- PALA, Meral Filiz, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Okula Yabancılaşma Sorunu*, İstanbul Aydın Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2016.
- PARGAMENT, Kenneth, I, "The Psychology of Religion and Spirituality? Yes Or No", *The International Journal for The Psychology of Religion*, 9, pp. 3-16, 1999.
- PARGAMENT, Kenneth, Ensing, David.S, Falgout, Kathryn, Olsen Annah vd. December, "God Help Me I. Religious Coping Efforts as Pretictors of The Outcomes to Significant Negative Life Events", *American Journal of Community Psychology*, 1990.
- PARGAMENT, Kenneth, I, *The Psychology of Religion and Coping*, The Guilford Press, New York London 1997.
- PARK, Crystal. L., & Folkman, Susan., "Meaning İn The Context Of Stress And Coping", *Review of General Psychology*, L. 2 , pp.115-144, 1997.
- PEKER, Hüseyin, *Din Psikolojisi* (5. Baskı), Çamlıca Yayıncılık, İstanbul 2011.
- PRAGER, Dennis, *Mutluluk Ciddi Bir Sorundur*, çev. Orhan Tuncay, Alkım Yayıncılık, İstanbul 1998.
- RASHİD, Tayyab, "Authentic Happiness" *The Encyclopedia of Positive Psychology* (Ed Shane J. Lopez içinde, Wiley-Blackwell Pub.), West Sussex/UK, pp.71-75, 2009.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayıncılık, Bursa 2016.
- SAMUR, Ayşe, Öztürk, Değerler Eğitimi Programının 6 Yaş Çocuklarının Sosyal ve Duyusal Gelişimlerine Etkisi, Selçuk Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi. Konya 2011.

- SCHOPENHAUER, Arthur, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayıncılık, İstanbul 2010.
- SEKAM, Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi, *Türkiye Gençlik Raporu*, İstanbul 2013.
- SELÇUK, Mualla, *İnsanın Anlam Arayışı ve Vahiy, İslam'ın Işığında Kadın*, T.D.V. Yayıncılık, ss.181-202, Ankara 1998.
- SNYDER, Charles, Richard, "Conceptualizing, Measuring and Nurturing Hope", *Journal of Counseling and Development*, 73 1., pp. 355-360, Cansas 1995.
- SNYDER, Charles, Richard, Lapointe, Anne B., Crownson, J. J. Jr. ve Early, S., "Preferences of High and Low Hope People for Self Referential Input", *Cognition and Emotion*, 12, pp.807-823, 1998.
- SNYDER, Charles, Richard, Feldman D., Taylor, J.D. ve ark. "The Roles Hopefull Thinking in Preventing Problems and Enhancing Strengths", *Applied & Preventive Psychology*, 9, pp.249-270, 2000.
- SOKRATES, *Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 2004.
- STEİNBERG, Laurence, *Ergenlik*, çev. Figen Çok, İmge Kitabevi, Ankara 2007.
- STEINER, Hans FELDMAN, Shirley "Genel Prensipler ve Özel Problemler" Ergen Terapisi içinde, Prestij Yayınları, İstanbul 2008.
- ŞAHİN, Meryem, Affedicilik ile Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi, Sakarya Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2013.
- TATLIOĞLU, Kasım, "Sosyal Bir Gerçeklik Olarak İntihar Olgusu Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme", *Abant İBÜni. S.B.E. Dergisi*, Güz, c. 12, Yıl: 12, sy. 2, ss. 133-155, Bolu 2012.
- TDK, Türk Dil Kurumu İnternet sayfası 2017a. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.59baa06588afb5.58673382 (14.09.2017).
- TDK, 2017b. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.59bec7a53d4f55.14943903 , (17.09.2017).
- TDK, 2018. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=de%C4%9Fer&uid=12429&guid=TDK.GTS.5a50fd6c2b4072.41320889 (01.01.2018).
- TİLLİCH, Paul, *Olmak Cesareti*, çev. F.Cihan Dansuk, Okuyan Us Yayıncılık, İstanbul 2014.
- TÜİK İntihar İstatistikleri, İntihar Sayısı Ve Kaba İntihar Hızı 2001-2016. (11.01.2018). https://www.google.com.tr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=0ahUKewjsy4f47dLYAhUB-DiwKHWsOCFwQFggxMAI&url=http%3A%2F%2Fwww.tuik.gov.tr%2FPreIstatistikTablo.do%3Fistab_id%3D1594&usg=AOvVaw3f2vtBsocKVEaKZEFvak4z.
- TÜİK, Yaşam Memnuniyeti Araştırması, (2003-2016), (04.01.2018). [http://www.tuik.gov.tr/MicroVeri/YMA_\(2015./ozet-tablolar/index.html](http://www.tuik.gov.tr/MicroVeri/YMA_(2015./ozet-tablolar/index.html), <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24641>, (04.01.2018).

- http://www.tuik.gov.tr/Kitap.do?metod=KitapDetay&KT_ID=11&KITAP_ID=15
- TÜİK, İstatistiklerle Gençlik 2016. <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24648> (04.01.2018).
- TÜMER, Günay, KÜÇÜK, Abdurrahman, ALPARSLAN Mehmet, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012.
- UZUNKOL, Ebru, Hayat Bilgisi Öğretiminde Uygulanan Değerler Eğitimi Programının Öğrencilerin Özsaygı Düzeyleri, Sosyal Problem Çözme Becerileri ve Empati Düzeylerine Etkisi, Gazi Üniversitesi Doktora Tezi, Ankara 2014.
- VERGOTE, Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayıncılık, İstanbul 1999.
- VOLTAİRE, *Hoşgörü Üzerine İnceleme*, çev. Erkan Ataçay, Bilgesu Yayıncılık, İstanbul 2017.
- WALTERS, J.Donald, *Modern Düşüncenin Krizi*, İnsan Yayıncılık, İstanbul 1995.
- WHO,2018. http://www.who.int/substance_abuse/activities/addictive_behaviours/en/
- <http://islamianaliz.com/haber/oyun-bagimliliği-artık-akil-hastalığı-olarak-kabul-edilecek-62928#sthash.h80ZTW3e.ieiYUYGO.dpbs>
- <http://www.bbc.com/news/technology-42541404> (30.01.2017).
- WOHLGENNANT, Rudolf, *Has The Questions About The Meaning Of Life any meaning? Life and Meaning*, A Reader, Ed.Oswald Hanfling, Basil Blackwell Ad, Oksford, 1991.
- YALOM, İrvin, D, *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Babayigit, Z. İ., Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1999.
- YAVUZER, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1999.
- YEŞİLAY, 2017a.
- <http://www.yesilay.org.tr/tr/bagimlilik/bagimlilik-nedir> (10.01.2018).
- YEŞİLAY, 2017b.
- <https://www.yesilay.org.tr/tr/bagimlilik/sigara-ve-tutun-bagimliliği>
- <https://www.yesilay.org.tr/tr/bagimlilik/alkol-bagimliliği>
- <https://www.yesilay.org.tr/tr/bagimlilik/madde-bagimliliği>
- <https://www.yesilay.org.tr/tr/bagimlilik/teknoloji-bagimliliği> (14.02.2018).
- YEŞİLAY, 2018.
- <http://www.yesilay.org.tr/tr/bagimlilik/bagimlilik-nedir> (10.01.2018).
- YILMAZ, Eray, Yusuf Levent Şahin Halil İbrahim Haseski ve Osman Erol. "Lise Öğrencilerinin İnternet Bağımlılık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi Balıkesir İli Örneği". *Eğitim Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4(1), ss. 133-144, Balıkesir 2014.
- YÖRÜKOĞLU, Atalay, *Gençlik Çağı, Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunları*, Özgür Yayınları, İstanbul 2000.

Eyyûbîler Dönemi Dimaşk Medreseleri

Mahmut DÜNDAR*

Özet: Eyyubilerin İslam dünyasına yaptıkları birçok hizmetin yanında ilme verdikleri önem ve yaptıkları ilmi faaliyetler bulunmaktadır. Bu faaliyetler ise, özellikle Mısır'ın yanında Eyyûbîler'in ikinci başkentleri durumunda olan Dimaşk'ta daha önceden kurulan ve bu dönemde oluşturulan mescitlerde, kütüphanelerde, küttablarda, ribat ve zaviye gibi tasvufî eğitim kurumlarında ve dönemin en düzenli eğitim kurumları olan medreselerde yürütülmektedir. Biz medreselerin bu özelliğinden hareketle makalemizde bu dönemde Dimaşk medreselerinde yürütülen eğitim ve öğretim faaliyetlerini ele alacağız. Bu bağlamda medreselerin genel mahiyetinden kısaca bahsettikten sonra özelliklerine ve yürüttükleri eğitim ve öğretim faaliyetlerine göre Dimaşk'taki medreseleri inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Medrese, müderris, eğitim, öğretim, faaliyet, Dimaşk, Eyyubiler.

Damascus Madrasas in The Ayyubids Period

Abstract: Besides the many services they provide to the Islamic world, there are also giving importance to scientific and scientific activities of Ayyubids. These activities are carried out in the mosques, the libraries, kuttabs and at mystical educational institutions such as ribats and zawayah, which were previously found in Damascus, which is the second capitals of Ayyubids beside Egypt, and in the madrasas which are the most regular education institutions of the period. In this article, will discuss about the education and training activities carried out in the Damascus districts. In this context, after briefly mentioning the general nature of the madrasa, we deal with the madrasas in Damascus according to their characteristics and the education and training activities they carry out.

Key Words: Madrasah, lecturer, education, teaching, activity, Damascus, Ayyubids.

* Dr. Öğr. Üyesi. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

Giriş

Eyyubiler döneminde Dımaşk ekonomik¹, sosyal², dini³, siyasi ve askeri faaliyetlerin yürütüldüğü bir merkez olarak işlev gördüğünün yanısıra, yoğun olarak birçok ilmi faaliyetlerin yürütüldüğü yer olarak da işlev görmüştür. Özellikle Biladüşşam'ın başkenti konumunda bulunan Dımaşk, çok sayıda İslam beldesinin ve Mescid-i Aksa'nın Haçlıların egemenliğinden kurtuluş planına ve hareketine merkez olmuştur⁴. İslam memleketlerinden birçok âlim Dımaşk'a gelerek burayla gönül bağı kurmuş ve burada ilmi faaliyetlerde bulunmuştur. Âlimler yürüttükleri ilmi faaliyetlerin yanında dinin buyurduğu cihad anlayışıyla da Haçlılara karşı halkta sünnet ve cihad düşüncesini canlı tutmuşlardır⁵. Haçlılara karşı İslam birliğini sağlamada önemli katkıda bulunmuşlardır. Bunun yanında sultanlar, vezirler ve savaş komutanları da ilme ve ilmi faaliyetlere önem vererek yaptıklarının hemen hemen tamamını ilme ve ilmin gösterdiği doğrulara dayandırmışlardır⁶.

İlim endeksli faaliyetlerinde ekonomik, sosyal, dini ve askeri alanlarında başarı gösteren ve siyasi istikrarı sağlayan Eyyubiler ilmi faaliyetlerde daha da gelişebilmenin zeminini yakalamışlardır. Bu çerçevede başta medreseler olmak üzere daha önceden bulunan eğitim kurumlarını geliştirerek ilmi faaliyetleri yürüttükleri gibi, oluşturdukları yeni eğitim kurumlarıyla da ilmi faaliyetlerini geliştirip devam ettirmişlerdir. Nitekim Selahaddin-i Eyyubi'nin vefatından sonra siyasi istikrarın bozulmasıyla 'İz b. Abdusselam ve İbn Hacib gibi büyük âlimler oluşan olumsuzluklardan etkilenerek Dımaşk'tan ayrılmışlardır⁷. Tabi ki hem düzenli eğitim kurumları olmalarından hem de Sünni olan Eyyubilerin Sünni düşüncelerine daha çok hizmet ettiklerinden dolayı Eyyubiler medreselere daha çok önem vermişlerdir. Özellikle oluşturdukları hadis ve fıkıh medreselerinin

¹ el-kalkeşendi, Şihabuddin Ahmed b. Ali, *Subhu'l-'Aşa fi Sınâ'ati'l İnşa*, (thk. Muhammed Hüsnin Şemsüddin), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987,IV, 91,98.

² el-Hazimi, Nasır Muhammed Ali, *el-Hayatu'l-İlmiyye fi Dımaşk fi'l-Asrı'l-Eyyubi*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatu Ümmü'l-Kura Külliyyetü's-Şeria, Südi Arabistan 1421,I, 44.

³ İbnu'l-Cevzi, Sibt, *Miratu'z-Zaman fi Tevarihü'l-'Ayan*, Darü'r-Risaleti'l-'Alemiyeye, Dımaşk 2013, VIII, 363.

⁴ İbn Vasil, Muhammed b. Salim, *Müferricü'l-Kürub fi Ahbari Beni Eyyub*, (thk. Cemalüddin eş-Şiyal), Daru'l-Kalem,Kahire 1953,II,188-189.

⁵ İbnu'l-Esir el-Cezeri, 'İzzüddin Ali b. Ebilkerem, *el-Kamil fi't-Tarih*, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1986,VIII, 189.

⁶ İbn Hallikan, Ebu'l-'Abbas Şemsüddin Ahmet b. Muhammet b. Ebibekir, *Vefayatu'l-'Ayan ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, (thk. İhsan Abbas), Daru Sadr,Beyrut 1949 ,II,,30-31,158,162.

⁷ İbn Vasil, III,27-28.

yanında ilgili vakıfları da çoğaltarak medreselerin ilmi gelişmelerini ve birçok İslam diyarından ilim taliplerinin bu medreselere yönelişini sağlamışlardır. Bu nedenle Dımaşk'ta yürütülen eğitim ve öğretim faaliyetleri kapsamında ele alınan eğitim kurumlarından olan medreselerden söz etmek büyük bir önem arz etmektedir⁸.

Yapılan bu çalışmada ilgili medreselerin tespitinde ve bu medreselerde yürütülen eğitim ve öğretim faaliyetlerinin ortaya çıkarılmasında ve İslam dünyasına sağladığı katkılarının ortaya çıkarılmasında literatür taraması yapılmaktadır. Makalede ele alınan konu, ilgili kaynaklardan yararlanılarak elde edilen veriler sentezlenerek değerlendirmelerde bulunmak üzere başlık ve alt başlıklar altında ele alınmaktadır.

2. Medreseler

Sözlükte “ders okutulan yer” anlamında ismi mekân olan “medrese” kelimesi, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü yer olarak tanımlanmaktadır. Çoğuluna “medaris”, burada talebelere ders verene de “müderris” denilmektedir⁹. Ancak medreselerin sebep, zaman ve yer olarak ilk defa ortaya çıkışları ile ilgili farklı düşünceler bulunmaktadır¹⁰. Ancak yapılan araştırmalar neticesinde devlet destekli, düzenli ve teşkilatlanmaya dayalı, İslami düşünce hareketine büyük bir etkisi olan medreselerin ilk aşaması Nişabur'da oluştuktan sonra devlet destekli ve kesintisiz medrese yapımını devam eden ilk şahısın Selçuklu veziri Nizamülmülk olduğu anlaşılmaktadır. Zira daha önce gerçekleşen medreseler zayıf ve tam düzenli değilken¹¹ Nizamülmülk ile başlayan Nizamiye medreseleri ise devlet destekli olduğundan güçlü, işlevsel ve düzenli olmuşturlar¹². Bu anlamda 1067 yılında Nizamülmülk'ün Bağdat'ta oluşturduğu “Nizamiye Medresesi”, aynı adla Bağdat'ın dışında birçok şehirde kurulmuştur¹³.

⁸ el-Hazimi,I, 1.

⁹ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, İkdam Matbaası, İstanbul 1318,II, 1313-1314.

¹⁰ Zeki Salih Zengin, “Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, (ed. Mustafa köylü-Nurullah Altaş),s. 33.

¹¹ Ahmet İzzet Osman, *et-Terbiyetu ve'l-Muctemeu'l-Mısri fi Asrı'l-Eyyubi*,(Yayınlanmamış Doktora Tezi), Camiatu Esyut Külliyyetü'l-Edeb, Esyut 1982,s.403.

¹² Naci Maruf, *Medarisu Kable'n-Nizamiye*, Matbaatu'l-Camiu'l-İlmi'l-İraki, Irak 1973,s.8.

¹³ İbn Hallikan, II, 129.

Bu medreselerde öğrenci ve müderrislerin ihtiyaçları ile gereken diğer ihtiyaçların temini, bu medreseler için kurulan vakıflarca karşılandığından, burada daha sağlıklı ve düzenli bir eğitimin yapılmasına imkân sağlamıştır¹⁴.

Medreselerin kuruluşundan önce eğitim ve öğretim faaliyetleri, daha çok ibadet amaçlı kurulan mescitlerde yürütülmüştür. Daha sonra ihtiyaca binaen eğitim ve öğretim faaliyetleri için medreseler kurulmuştur. Ancak medreselerin kuruluşuyla camiler eğitim-öğretim faaliyetlerinden soyutlanmamıştır. Belki ihtiyaca binaen bu anlamda camilerden istifade edilmiş ve hatta genellikle camilerin içinde bulunduğu külliyeler içerisinde inşa edilen medreselerde sığmayacak kadar öğrenci bulunduğu camiler dershane olarak kullanılmıştır¹⁵.

Medreselerin programlarında dini ilimler(makâsıt-nakli) in özel bir ağırlığı olmakla birlikte âlet ve akli ilimler de okutulmaktadır. Dini ilimlerden kast edilen Tefsir, Hadis ve Fıkıh gibi ilimler iken âlet ve âkli ilimlerden kast edilen ise, Arapça, Mantık, Matematik ve Fen gibi ilimlerdir. Ancak verilen eğitimin odağında din olduğundan din ile doğrudan alakalı olmayan eğitimin amacı ise yine din ve dinin mahiyetine uygunluğudur. Dolayısıyla temelde İslam'ın ruhuna ters düşmeyen ilimlerin öğretilmesine devam edilmiştir¹⁶. Burada dersler, ilimlere göre belli bir sraya konulmuş kitapları okutma esasına dayalıdır. Dersler, genellikle; “Kur'an ve hadis okuma, Kur'an ilimleri denilen kıraat ve tefsir ile hadis ilimlerini, usulu'd-din, usulu'l-fıkıh"ı, mezheplerin görüşlerini, “hilaf" denilen mezhepler içi ve mezhepler arası ihtilaflar ile cedeli öğrenme" sırasına bağlı işlenmektedir¹⁷.

Her medresenin, dini ve siyasi hedeflerini belirleyen bir çalışma programının olmasının yanında sabit ve uyulması zorunlu bir ders programı yoktur. Bu da buradaki eğitimde üretkenliğin önünü açmıştır¹⁸.

İnsanları etrafında toplayarak bilgilendirme metodu, Hz. Muhammed'den beri süregelen bir metot olup burada da geliştirilerek devam edildiği¹⁹ gibi her

¹⁴ Şakir Gözütok, *İslam'ın Altın Çağında İlim*, Nesil Yayınları, İstanbul 2012,s.203.

¹⁵ Zengin, s.33.

¹⁶ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992,II, 282; Zengin, s.35.

¹⁷ George Makdisi, *Ortaçağda Yükseköğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, (çev. Ali Hakan Çavuşoğlu), Hasan Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s.140.

¹⁸ Makdisi, s. 134,145.

¹⁹ Nurullah Kesai, *Medârisi Nizâmiye ve Te'sirat-ı İlmî ve İctimâiha*, Emir Kebir Yayınları, Tahran 1995, s.131-132.

hocanın özgürce uygulayabileceği kendisine özgü metodu veya metotları da olmuştur. Hocalar, derslerini öğrencilerin bulunduğu yerden daha yüksek bir kürsüde vermişlerdir. Ders saatleri, mevsimlere, dersin niteliğine ve hocaların ilmi mertebesine göre değişebilmiştir. Dersler, genellikle hafta boyunca öğleden önce başlamış, öğle, ikindi ve yatsı namazlarından sonra da devam etmiştir²⁰.

Özellikle Nizâmiye Medreseleri, gençlerin ve büyüklerin, uzun süreli öğrenim gördükleri yükseköğretim kurumlarıdır. Burada talebe olabilmek için yükseköğretimin gerektirdiği gibi, yaş şartı aranmazken kişinin ilme olan ilgisi ve kabiliyeti yeterli görülmektedir²¹.

Medrese eğitimini tamamlayan öğrencilere günümüzdeki diploma anlamında programı bitirdiğine dair icazet (mezuniyet belgesi) verilmektedir. İlk icazet ise hadis alanında miladi 10. asırda verilmiştir. Bu da Ali Ebu Muhammed Abdulazim el-Münziri tarafından Ebu Kasım İbn Ebibekir et-Temimi'ye verilmiştir²².

İslam dünyasında ciddi bir eğitim, bilim ve din kurumu olan medreseler topluma yön vererek topluma dönük birçok hizmetleri olmuştur. Nitekim İslam toplumunun en çok ihtiyaç duyduğu din ve hukuk adamları medreselerden yetişerek mezun olmuşlardır²³.

2. 1. Dımaşk'taki Eyyubi Medreseleri

Eyyubi siyasetinin temelini oluşturan Sünni düşüncenin eğitim merkezini oluşturan medreseler Eyyubilerin çok önemli eğitim kurumlarından sayılmaktadırlar. Bu nedenle 10. ve 11. Yüzyıllarda Irak ve İran'daki Ehl-i Sünnetin ilmi çalışmalarını Mısır'daki siyaseti için ilham kaynağı olarak gören Selahadin ve halifeleri Sünni mezhebinin canlandırılması ve hâkim kılınması için başta Mısır ve Dımaşk olmak üzere mahiyetlerinde bulunan yerleşim alanlarına medreseleri kurarak yaygınlaştırmışlardır²⁴. Bu sırada dönemin mezhep, ilmi ve fikri hareketlerin icrasına kaynaklık eden²⁵ Şam'da 75, Mısır'da 74, Kudüs'te 42, Bağdat'ta

²⁰ Adem Mez, *The Renaissance of Islam*. (çev. K. Buş ve Mangoliouth), Londra 1937, s.172.

²¹ Akyüz, Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s.36.

²² Tahir Ma'ruf, *Camii'z-Zeytune ve Medarisu'l-İlim fi'l-Ahdeyn : el-Hafsi ve Türki*, Daru'l-Arabiyyeti'l-Kitab, Tunus 1980, s.41-42.

²³ Akyüz,s.40.

²⁴ Nabi Bozkurt, " Medrese", *DİA*, 2003 Ankara, XXVIII,324.

²⁵ Sellam, Eymen Şahin, *el-Medarisu'l-İslamiyye fi Mısır fi'l-'Asri'l-Eyyubi ve Devruha fi Neşri'l-Mezhebi's-Sünni* ,(Yayınlanmamış Doktora Tezi),Tanta Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Tanta 1999,4-6.

40, Haleb'te 40, Trablus'ta 13, Musul'da 9 adet ve diğer yerlerde farklı sayılarda medrese bulunmaktadır²⁶.

İşte konumuz gereği Eyyubiler döneminde Dımaşk'ta bulunan ve bilinen en önemli eğitim kurumlarından olan medreselerden isim ve faaliyetleriyle söz etmekteyiz. Ancak Sultan Selahaddin Şia anlayışına karşı Sünni anlayışı hâkim kılmak için Mısır'da kurduğu birçok medreseye karşılık Dımaşk'te yeni medreseler kurmamıştır. Belki de Nureddin Mahmud Zengi tarafından yapılan medreseler genişleterek ilgili vakıfları artırmıştır²⁷. Ancak el-Melikü'l-Efdal ve el-Melikü'l-Adil gibi diğer Eyyubi sultanları Dımaşk'ta medrese kurmuşlardır²⁸.

Dımaşk'ta Eyyubi dönemi medreseleri daha çok mezhep fıkıhlarına yönelik fıkıh medreseleri olup bunlar; Şafii fıkıh medreseleri, Hanefi fıkıh medreseleri, Hanbeli fıkıh medreseleri şeklinde faaliyet gösterdikleri gibi Şafii fıkıh ile Hanefi fıkıhının tedrisatını yürüten müşterek medreseler şeklinde de faaliyet göstermektedir. Ayrıca burada fıkıh medreselerinin yanında tıp alanında tedrisat faaliyetlerini yürüten medreseler bulunmaktadır. Bu medreseler ise aşağıda belirtildiği üzere ele alınmaktadır.

2.1.1.Şafii Mezhebine Göre Eğitim Veren Medreseler

Eyyubiler döneminde Dımaşk'ta Şafii fıkıhının tedrisatını yürüten ve bilinen otuz iki tane medrese bulunmaktadır. Bu medreseleri ise sırasıyla aşağıda ele alınmaktadır.

2.1.1.1.el-Medresetü'l-Adiliyeti'l-Kübra

Şafii mezhep fıkıhının öğretimi için yapımına ilk karar veren ve başlayan Nureddin Mahmud Zengi (1173/ 569), bu esnada medresenin yapımını bitirmeden vefat ettiğinden vefatından sonra Sultan Adil b. Ebibekir b. Eyyub bu medresenin yapımını daha büyüterek tamamlanmıştır (1215)²⁹. Bu medrese eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yanında birçok fonksiyonel yapıları da bünyesinde toplayabilmiştir. Nitekim Dımaşk'a gelen yabancılar için burada kalacak özel yerler tahsis edildiğinden birçok âlim buraya gelip uzun süre burada kalmışlardır³⁰.

²⁶ Zeki Tez, *Bilim ve Teknikte Ortaçağ Müslümanları*, Nobel Yayınları, Ankara 2001, s.15.

²⁷ el-'Alebi, Ekrem Hasan, *Hıta Dımaşk, Daru't-Taba'*, Dımaşk 1989, s.132.

²⁸ İbn Hallikan, VIII,207.

²⁹ İbn Kesir, İmadüddin Ebü'l-Feda İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*,(thk.Ahmet Ebu Mülhim,vd.), Mektebetü'l-Mearif, Beyrut 1966,XIII,75.

³⁰ Ebu Şame, Şihabüddin Ebu Muhammed Abdurrahman b. İsmail b.İbrahim el-Makdîsi, *er-Revdeteyn fi Ahbari'd-Deoletteyn en-Nuriyye ve's-Salahiyye*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Kahire 1288,II, 179.

Daha sonra Melik Muazzam İsa bu medresenin yapımını tekrar gözden geçirmiş ve bu medreseyi yeniden düzenledikten sonra eğitim ve öğretim faaliyetlerini başlatmak üzere tekrar açılışını yapmıştır³¹. Burada Sultan Muazzam İsa birçok âlim, Şafii ve Hanefi şeyhleri ile vezirlerle küçük bir ilim halkasını oluşturmuştur³². Böylece burada Melik İsa tarafından ilk müderrislik görevi el-Kadi Yunus b. Bedran'a verilmiştir (1226m)³³. Bundan sonra el-Kadi Refiu'd-Din Abdulaziz b. Abdulvahid b.İsmail el-Ceyli eş-Şafii bu görevi üstlendiği(1244m)³⁴ gibi, el-Kadi Kemalüddin Ömer b. Ebi Hafzi b. Bündar et-Teflis de burada bu görevi üstlenmiştir³⁵.

Burada Şafii fıkhnın yanında Kur'ân kıratları ile Arap lüğatinin tedrisati yapılmıştır³⁶. Nahiv ve lügat ilminin tedrisatının öncülüğünü ise Ebu Muhammed b. Ahmed b. Mevfik b. Cafer el-Lurki el-Mursi üstlenmiştir³⁷. Aynı zamanda Nahiv âlimi ve Kur'an kıraatların şeyhi olan Muhammed b. Abdullah b. Malik et-Tai el-Ceyani de burada nahiv tedrisatını yürütmüştür. Burada ilmi faaliyetlerini yürüten âlim ve müderrislerin ilmi öğretme düşkünlükleri ile taşıdıkları sorumluluğun yerine getirilme derecesini belirtme noktasında aşağıda belirtilen örnek çok anlamlıdır. İbn Malik Dımaşk'a geldiğinde bu medresede oturur ve kendisinden ders almak isteyenleri beklerdi. Bu anlamda kendisine geleni bulamayınca medresenin eşiğine çıkıp , "kıraat kıraat, Arapça" diye bağırdıktan sonra geri dönerdi. Böylece taşıdığı ilmi sorumluluktan kurtulabileceğini aktarırdı³⁸.

³¹ en-Nuaymi, Abdulkadir b. Muhammed ed-Dımaşki, *ed-Dris fi Tarihi'l-Medaris*,(thk. Cafer el-Hasani),Mektebetü's-Sakafetü'd-Diniyye, Kahire 1988, I, 362.

³² el-Hazimi, I,268.

³³ Ebu Şame, II, 147.

³⁴ en-Nuaymi, I, 363.

³⁵ el-Hazimi, I, 255.

³⁶ Dehman, Muhammed Ahmed, *el-Medresetü'l-Adiliyetü'l-Kübra, Mecelletü'l-Mecmau'l-Arabi bi Dımaşk* 1954, I,52,66.

³⁷ ez-ZEhebi, Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed, *el-İber fi Haberın min Ğaber*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., III,303.

³⁸ el- Hazimi,I,269

2.1.1.2.el-Medresetü'l Emینیye

Cömertçe bu medreseye vakıflar kuran Emin Gümüştengin'e nisbetle bu adla anılan bu medresenin³⁹ eğitim ve öğretim sorumluluğu, el-'Allame Kutbuddin Mesud b. Muhammed en-Neysaburi üstlendiği (1182m)⁴⁰ gibi, eş-Şeyh Şerefüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebibekir b. Cemal el-İslam es-Silmi de uzun süre üstlenmiştir (1205)⁴¹. Ali b. Akil b. Hibbetullah b. el-Hasan b. Ali eş-Şafii (1204/541)⁴² ile el-Fakih Şerefüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. eş-Şehrezori (1205)⁴³ de burada yürütülen eğitim ve öğretim faaliyetlerine öncülük etmişlerdir.

Bu medresede; el-fakir İsa el-İraki ed-Derir Tacüddin (1205)⁴⁴, el-Kadı Cemalüddin Yunus b. Bedran b. Feyruz b. Said el-Kureşi el-Mısri (1226m),el-Fakih Abdulvahid b. İsmail b. Zafir el-Ezdi ed-Dimyati eş-Şafii (1216m) ve el-fakih el-Allame Ebulfadl Abdulkerim b. Muhammed b. Ebilfadl b. Ali el-Ensari el-Hazreci el-İbadi es-Sadi⁴⁵ gibi müderrisler görev yapmıştır.

Buranın kıraat tedrisatına eş-Şeyh Kutbuddin Ahmed b. Abdusselam b. el-Muhtar b. Ebi Asrun ile eş-Şeyh Muhammed b. Ahmed b. Yahya Hibbetullah b. el-Hasan b. Yusufuddevle öncülük etmişlerdir⁴⁶.

2.1.1.3.el-Medresetü'l-Mücahidüddin Ebu'l-Fevaris tarafından yaptırılarak

Bu medrese el-Emir Mücahidüddin Ebu'l-Fevaris tarafından yaptırılarak (1110/ 555) tedrisat faaliyetlerine vakfedildiği gibi, yine kendisi tarafından cömert vakıf evleri kurularak bu medresenin maddi ihtiyaçlarını karşılamıştır⁴⁷.

³⁹ en-Nuaymi, I,178-179.

⁴⁰ en-Nuaymi, I,184.

⁴¹ İbn Kesir, *Tabakatü'l-Fukahai's-Şafiiyye*, (thk. Ömer Haşim, vd.), Mektebetü's-Sakafetü'd-Diniyye, Kahire 1993,II,776.

⁴² en-Nuaymi, I, 184.

⁴³ el-Münziri, Zekiyüddin Ebu Muhammed Abdulazim b. Abdulkuvva,et-Tekmile li Vefayâtü'n-Nakle, (thk. Beşşar Avvad Maruf), Muessesetü'r-Risale, Beyrut 1981,II,82-83.

⁴⁴ es-Subki, Tcüddin Ebû Nasr Abdulvahhab b. Ali b. Abdulkafi, *Tabakatü's-Şafiiyyetü'l-Kübra*, (thk.Abdulfettah Muhammed el-Hulvi, Mahmud Muhammed et-Tenahi),Daru İhyau Kü-tübi'l-Arabiyye,Kahire 1992,VIII,345.

⁴⁵ el-Müziri, II,364.

⁴⁶ el-Hazimi,I,270.

⁴⁷ Ebu Şame, I,309.

Kıraat ve nahiv âlimi olan eş-Şeyh Ali b. el-Hasan b. Ahmed el-Külabi, buranın ilk müderrislerindendir⁴⁸.

Ebu'l-Kasım Abdussemed b. Muhammed b. Ebi'l-Fadıl el-Hürüsteni gibi büyük âlimler, buradaki tedrisat faaliyetlerinin yürütülmesine öncülük etmişlerdir⁴⁹.

2.1.1.4. el-Medresetü'l-Mücahidüddin Ebu'l-Fevaris tarafından yaptırılarak

Bu medrese de el-Emir Mücahidüddin Ebu'l-Fevaris tarafından yaptırılarak (1110 /555) tedrisat faaliyetlerine vakfedildiği gibi, yine kendisi tarafından cömert vakıf evleri kurularak bu medresenin ihtiyaçları karşılanmıştır⁵⁰.

Şemsüddin Abdülkafi, Tacüddin Ebubekir eş-Şahruri ve Tacüddin el-Meraği gibi büyük müderrisler burada görev yapmışlardır⁵¹.

2.1.1.5. el-Medresetü'l- İmadiyye

Bu medrese Sultan Mahmud Nureddin Zengi'nin (1154 / 549) yaptırdığı bir medresedir. O, kendi döneminde bu medresenin şeyhliğine ve tedrisat faaliyetlerinin yürütülmesi ile organizasyonuna el-Fakih el-Hatib ed-Dımaşki'yi tayin etmiştir⁵². el-Hatib'den sonra onun iki oğlu babalarının göreviyle görevlendirilmişlerdir. Ancak bunlar medresede öngörülen fıkıh, kıraat ve nahiv gibi ilimlerin tedrisinin yerine kimya ile uğraşınca Nureddin Mahmud Zengi tarafından bu görevden alınmışlardır. Bunların yerine ise, el-Edib el-Katib Muhammed b. Muhammed b. Hamid el-İsfahani tayin edilmiştir⁵³. Bundan sonra da Tacüddin b. Cebel, sonra Muhyiddin ve daha sonra da oğlu bu görevle görevlendirilmiştir⁵⁴.

2.1.1.6. el-Medresetü'l-Mısmariyye

Medresenin kurucusu olan İbn Asakir el-Hasan b. Mismar'a nisbetle (1151 /546) adlandırılan bu medresenin ilk müderrisi, burada tedrisat yapmak

⁴⁸ el-Kıfti, Cemalüddin Ebu'l-Hasan, Ali b. Yusuf, *Enbau'r-Ruvat ala Enbai'n-Nuhat*, Muessestü'l-Kütübü's-Sakafiyye, Beyrut 1986, II, 241-242.

⁴⁹ Sibt İbnu'l-Cevzi, c.8, s.586, 590-591; en-Nuaymi, I, 454.

⁵⁰ es-Sıbki, VII, 297-298.

⁵¹ İbn Şeddad, İzzüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. İbrahim, *el-'Alakü'l-Hatire fi Zikri Ümerai'ş-Şami ve'l-Cezire*, (thk. Yahya Zekerıyya), Vezaretü's-Sakafeti, Suriye 1991, s.233.

⁵² ez- Zehebi, III, 37.

⁵³ el- Bundari, Kavamüddin el-Feth b. Ali Muhammed, *Sena el-Bark eş-Şami*, Darü'l-Kitabi'l-Cedid, Beyrut 1971, s.120.

⁵⁴ İbn Şeddad, s.237-238.

üzere kendisi için bu medresenin kurulduğu Şeyh Vecihüddin Esad b. el-Münca'dır. Ondan sonra ailesinden gelenler bu medresede müderrislik yapmışlardır. Bu da Dımaşk'ın bazı medreselerinde gelenek haline gelmiştir.⁵⁵

2.1.1.7.el-Medresetü'l-Ekziye

Nureddin Mahmut Zengi döneminde yapımına başlayan ve Selahaddin Eyyubi döneminde bitiren el-Emir Esedüddin Ekz'e nisbetle bu medrese, "el-Medresetü'l-Ekziye" adıyla anılmıştır. O inşa ettiği bu medreseyi Şafii fikhını öğretmek üzere Şafii imamlarına vakfetmiştir (536).⁵⁶ Böylece burada Tacüddin İbn Cehbel, Ebu'l-Mecd Abdulmecd er-Revzaradi, Burhanuddin el-Meraği, Mecdüddin Mahmut eş-Şehrezori gibi müderrisler burada müderrislik yapmışlardır.⁵⁷

2.1.1.8.el-Medresetü'l-'Asruniyye

Nureddin Mahmud Zengi ile Selahaddin-i Eyyubi dönemlerinin önemli fakihlerinden⁵⁸ Şerefüddin Abdullah b. es-Seri Muhammed b. Hibbetullah b. Mutahhir b. Ali b.Ebi Asrun (1289 / 585) tarafından yapıldığından kurucusuna nisbetle bu adla anılmıştır.⁵⁹ Bu medresenin kurucusu aynı zamanda kadı ve büyük bir Şafii fıkhi âlimidir. Bu medreseye birçok zengin vakıfları vakfetmiş ve bu medrese de ilmi faaliyetlerde ve Şafii mezhebinin yayılmasında nam salmıştır.⁶⁰ Burada ilk müderrislik yapan kurucusu ve vâkıfıdır. Ondan sonra oğlu ve soyundan gelen âlim kimseler müderrislik yapmışlardır. Daha sonraları vâkıfın nesebine mensup olmayanlar da bu medresede müderrislik yapmışlardır.⁶¹

⁵⁵ en-Nuaymi, II,114,117.

⁵⁶ en-Nuaymi, I,167.

⁵⁷ İbn Şeddad,s.237.

⁵⁸ Bedrettin Basuğuy, *Selahaddin-i Eyyubi Devrinde İlmi Faaliyetler*, Hivda Yayınları, İstanbul 2009,s.39.

⁵⁹ İbn Hallikan, III,53.

⁶⁰ en-Nuaymi, I,398-399.

⁶¹ Sadık Ahmed, *el-Medarisü'l-'Asruniyye fi Biladi's-Şam*, Müessesetü'r-Risale, Dımaşk 1406,s.177.

2.1.1.9.el-Medresetü'l- 'Aziziyye

el-Melikü'l-Aziz Osman b. el-Adil Ebibekir b. Eyyub tarafından yapılmış (1193 / 590)⁶² ve Eyyubi dönemi Dımaşk 'ın büyük medreseleri arasında yer almıştır.⁶³ Bu medreseyi diğer medreselerden farklı kılan bu medresede fıkıh ilminin yanında nahiv, felsefe, kelim ve mantık ilimlerinin burada okutulmasıdır.⁶⁴ Ancak daha sonra Sultan Eşref Musa'nın emriyle tüm Dımaşk'ın medreselerinde felsefenin okutulması yasaklanmıştır.⁶⁵ el-Kadi Muhyiddin Muhammed ez-Zeki burada ilk müderrislik yapmıştır.⁶⁶ Yine eş-Şeyh Abdussemed b. Muhammed b. Ebi'l-Fadl el-Huristani gibi alimler de burada müderrislik yapmışlardır.⁶⁷

2.1.1.10.el- Medresetü'l-Caruhiyye

el-Emir Seyfüddin Caruh et-Türkmani'ye nisbetle adlandırılan ve onun tarafından oluşturulan (1195 / 596) bu medresede⁶⁸ meşhur alimlerden biri ve Şafii fakih olan Ebi'l-Kasım Mahmut b. Mübarek el-Vasiti el-Bağdadi müderrislik yapmıştır.⁶⁹ Ebi'l-Kasım'ın İran'a gitmesi üzerine sırasıyla, el-Fakih Nasrullah b. Muhammed b. Abdullah el-Kavi el- Musammimi⁷⁰, eş-Şeyh Mesut b. Muhammed b. Mesut en-Neysaburi ve eş-Şeyh Fahrüddin Abdurrahman b. Muhammed b. el-Hasan b. Hibbetullah b. Asakir gibi müderrisler görev yapmışlardır.⁷¹

2.1.1.11. el-Medresetü's-Sarımiyye

Sarımu'd-Din Kaymaz en-Nacmi'ye nisbetle (1199 / 592) anılan bu medrese⁷² Şafii fıkhına mensup fakihlere vakfedilmiştir.⁷³ eş-Şeyh Ahmet b. Şihap b. Muhammed b. Halef b. Racih b. Bilal el-Hanbeli burada müderrislik yapmıştır.⁷⁴

⁶² Sibt İbnu'l-Cevzi, VIII, 441-443.

⁶³ İbn Hallikan, VII,206.

⁶⁴ İbnu'l-Cezeri, Şemsüddin Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Ğayetü'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurra'*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982,II,15-16.

⁶⁵ İbn Hallikan, III,293.

⁶⁶ İbn Şeddad, 239.

⁶⁷ Sibt İbnu'l-Cevzi, VIII,590,589-591.

⁶⁸ İbn Şeddad, s.229.

⁶⁹ ez- Zehebi,II, 106-107.

⁷⁰ en-Nuaymi, I,227.

⁷¹ es-Sıbki, *Tabakatü's-Şafiiyye*, VII,297-298.

⁷² Sibt İbnu'l-Cevzi, VIII,474.

⁷³ en-Nuaymi, I,326-327.

⁷⁴ İbn Kesir, *Tabakatu'l-Fukahai's-Şafiiyye*, II, 730-731.

2.1.1.12. el-Medresetü't-Takâviyye

Medrese kurucusu olan el-Melik el-Müzaffer Takiyüddin Ömer b. Şahinşah b. Eyyub'a nisbetle (1192 / 596) bu adla anılmıştır.⁷⁵ Aynı zamanda Dımaşk'ın en önemli medreselerinden olduğundan Bağdat Nizamiye Medresesi'ne benzetilerek bu medreseye Dımaşk Nizamiye Medresesi de denilmiştir.⁷⁶ Burada ilk ders veren el-Kadi Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Yahya el-Kureşi ed-Dımaşki'dir.⁷⁷ el-Fakih Abdullah b. Muhammed b. el-Hasan b. Ebî'l-Müzaffer b. Asakir ve el-Fakih Fahrüddin Abdurrahman b. Muhammed b. el-Hasan b. Hibbetullah b. Asakir gibi ünlü müderrisler burada görev yapmışlardır. Özellikle el-Melikü'l-Adil, el-Fakih Fahrüddin Abdurrahman'a bu medresenin yönetimini teslim etmiştir. O da burada büyük fakihleri yanında toplayarak ilmi faaliyetlerde bulunmuştur.⁷⁸

2.1.1.13. el-Medresetü'd-Devlaiyye

Bu medrese, kurucusu olan el-Allame Cemalüddin Muhammed b. Ebî'l-Fadl b. Zeyd b. Yasin b. Zeyd el-Hatip ed-Devlai'ye nisbetle (1237 / 635) bu adla anılmıştır. Kendisi burada ilk müderrislik yaptıktan sonra kardeşi Şerefüddin ed-Devlai ve sonradan da kardeşinin oğlu Şemsüddin ve daha sonrasında da Kemalüddin b. binti Salar burada müderrislik yapmıştır.⁷⁹

2.1.1.14. Medresetü'l-İkbaliyetü'l-Kübra

Bu medrese, Selahaddin-i Eyyubi'nin hizmetinde bulunan Cemalüddin İkbâl'a nisbetle (1207 / 604) bu adla anılmıştır. Cemalüddin'e ait iki evden birisini Şafii fakihleri için medrese yaparken diğerini de Hanefi fakihleri için medrese yapmıştır. Bu iki medrese için kurduğu vakıfların üçte ikisini Şafii fakihlere ayırırken üçte birini de Hanefi fakihlerine ayırmıştır.⁸⁰ el-Kadi Şemsüddin Ebu'l-Berakat Yahya b. Hibbetullah b. el-Hasan burada müderrislik yaptıktan⁸¹ sonra oğlu Ahmet ve sonrasında da Necmüddin Muhammed b. Ahmet burada müderrislik yapmıştır.⁸²

⁷⁵ en-Nuaymi, I, 216.

⁷⁶ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XII,109.

⁷⁷ Bedran, eş-Şeyh Abdulkadir Ahmed, *Münadimetü'l-Etlal*, el-Mektebu'l-İslami, Beyrut 1985, s.90.

⁷⁸ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII,109.

⁷⁹ İbn Şeddad, s.234.

⁸⁰ İbn Şeddad, s.234.

⁸¹ en-Nuaymi, I,160.

⁸² İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII,237.

2.1.1.15.el- Medresetü'ş-Şamiyye el-Beraniyye (el-Kübra)

Bu medrese, Selahaddin-i Eyyubi'nin kız kardeşi ve medresenin kurucusu olan Sitti Şam binti Necmeddin Eyyub'a nisbetle (1219 / 616) bu adla anılmıştır.⁸³ Aynı zamanda Dımaşk'ın en büyük medreselerinden olan bu medrese, fakih müderrislerinin en çok olduğu medreselerdendir.⁸⁴ el-Fakih Abdullah b. Abdurrahman b. Sultan b. Yahya b. Ali el-Kureşi ed-Dımaşki bu medresede müderrislik yaptığı gibi⁸⁵, eş-Şeyh Muhammed b. Hibbetullah b. Muhammed eş-Şirazi ve el-Kadi er-Refi' Abdulaziz b. Abdulvahid el-Ceyli gibi ünlü fakih alimler de burada müderrislik yapmışlardır.⁸⁶ O'nun oğluna nisbetle de "el-Medresetü'l-Hüsamiyye" olarak da adlandırılmıştır.⁸⁷

2.1.1.16. el- Medresetü'ş-Şamiyye el-Cuvaniyye

Necmeddin Eyyub b. Şadi'nin kızı Sitti Şam vefatı esnasında kendi evini medrese yapmak üzere vakfetmiş (1219 / 616) ve onun yapımıyla Şiblüddevle Kafur el-Hüsami'yi görevlendirmiştir. Böylece "el- Medresetü'ş-Şamiyye el-Cuvaniyye (el-Kübra) adıyla anılan bu ikinci medrese de Sitti Şam tarafından yaptırılmıştır.⁸⁸ Özellikle buradaki tedrisatta Şafii fıkının tedrisatı şart koşulduğu gibi, buranın müderrisliği için de Ebi'l-Abbas Ahmet b. Muhammed b. Ali el-Kureşi'nin veya onun neslinden müderrislik yapabilecek birilerinin varlığı durumunda onun burada müderrislik yapması şart koşulmuştur.⁸⁹

2.1.1.17.el-Medresetü'z-Zahiriyye el-Beraniyye

Kurucusu olan Selahaddin-i Eyyubi'nin oğlu el-Melikü'z-Zahir'e nisbetle bu adla anılan⁹⁰ medresenin yönetimini el-'Allâme el-Fakih Şemsüddin Muhammed b. Mu'n b. Sultan eş-Şeybani (1207 / 604) yürütürken⁹¹ müderrisliğini de Ömer b. Muhammed b. Abdurrahman b. Abdullah b. 'Alvan üstlenmiştir.⁹²

⁸³ Ebu Şame, s. 115.

⁸⁴ en-Nuaymi, I, 277.

⁸⁵ ez-Zehebi, III, 166.

⁸⁶ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII,162.

⁸⁷ Ebu Şame, s.119.

⁸⁸ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VII,125.

⁸⁹ en-Nuaymi, I, 303.

⁹⁰ en-Nuaymi, I, 340.

⁹¹ el-Müziri, III, 614.

⁹² es-Sıbki, VIII, 341.

2.1.1.18.el-Medresetü'r-Revahiyye

Bu medrese, kurucusu olan İbnu Revahe Zekiyüddin Ebu'l-Kasım Hibbetüllah'a nisbetle (1226 / 623) bu adla anılmıştır.⁹³ Medresenin ilk müderrisi eş-Şeyh Abdullah b. Abdurrahman b. Sultan Yahya b. Ali el-Kureşi ed-Dımaşki'dir.⁹⁴ Yine Fahrüddin Abdurrahman b. Muhammed b. el-Hasan b. Hibbetüllah b. Abdullah el-Hüseyni ed-Dımaşki eş-Şafii, eş-Şeyh Ebu Ömer Takiyüddin Osman b. es-Selah , eş-Şeyh el-Fakih Şemsüddin Abdurrahman b. Nuh b. Muhammed el-Makdusi gibi fakih alimler burada müderrislik yapmışlardır.⁹⁵

2.1.1.19. el-Medresetü'l-Mesruriyye

Medresenin kurucusu olan el-Emir Fahrüddin Mesrur el-Meleki en-Nasırı el-Adilî'ye nisbetle (1226 / 623) bu adla anılan bu medresenin ilk müderrisi Ebu'l-Hasan Ali b. Mürtafi' b. Aktekin el-Cemizi el-Mısri ed-Dımaşki'dir.⁹⁶ Şeyhu'l-İslam Muhammed b. Ebi'l-Kasım b. Muhammed Fahrüddin İbn Teymiye el-Harani, oğlu Şihabuddin gibi alim şahsiyetler de burada müderrislik yapmışlardır.⁹⁷

2.1.1.20.el-Medresetü'l-Felekiyye

Kurucusu el-Melikü'l-Adil Ebubekir b. Eyyub'in kardeşi olan el-Emir Rüküddin Menkurs el-Feleki Ğulam Feleküddin'e nisbetle (1233/631) bu adla anılan medresede⁹⁸ el-Kadi Abdulaziz b. Abdulvahit b. İsmail Refiüddin el-Cebeli eş-Şafii⁹⁹, eş-Şeyh Mahmut b. Abdullah b. Abdurrahman Ebu's-Sena el-Meraĝi gibi alimler burada müderrislik yapmışlardır.¹⁰⁰

2.1.1.21.el-Medresetü'l-Behnesiyye

Kurucusu olan el-Vezir Mecdüddin Ebu'l-Eşbal el-Haris b. Mehleb el-Behnesi'ye nisbetle (1230 / 627) bu adla anılan medrese büyük bir kütüphaneye sahip

⁹³ Ebu Şame, s.149.

⁹⁴ es-Sıbki, III,52.

⁹⁵ İbn Hallikan, III,244.

⁹⁶ en-Nuaymic.1,s.455.

⁹⁷ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII,117.

⁹⁸ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII,152.

⁹⁹ İbn Kesir, *Tabakatu'l-Fukahau'l-Şafiiyyin*, II,755-756.

¹⁰⁰ el-Yunini, Kutbuddin Musa b. Muhammed, *Zeylu Mirati'z-Zaman*, Daru'l-Kütübi'l-İslami, Kahire 1992, IV, 177.

olmuştur.¹⁰¹ Burada el-Kadi Necmüddin Muhammed b. Ahmet b. Yahya b. Hibbetullah b. el-Hasan b. Seniyüdevle müderrislik yapmıştır.¹⁰²

2.1.1.22.el-Medresetü'r-Rekniyye (el-Cevaniyye)

Kurucusu el-Melikü'l-Adil Ebubekir b. Eyyub'in kardeşi olan el-Emir Rük-nüddin Menkurs el-Feleki Ğulam Feleküddin'e (1233/ 631) nisbetle bu adla anılan bu medresede¹⁰³ el-Kadi Şemsüddin Seniyüdevle, oğlu Sadrüddin Ahmet, Necmüddin Muhammed, Şemsüddin b. Hallikan, Şeyh Muhyiddin en-Nevevi gibi ilmi kişilikler burada müderrislik yapmışlardır.¹⁰⁴

2.1.1.23. el-Medresetü'l-Kalciyye

Kurucusu olan Mucahiduddin b. Kalic Muhammed b. Şemsüddin Mahmut'a (1237 /635) nisbetle¹⁰⁵ bu adla anılan bu medresede ilk müderrislik yapan el-Kadı Zeynüddin b. Elleti'dir. Ondan sonra İmadüddin b. el-Arabî ve Cemalüddin b. Abdulkafi gibi âlim şahsiyetler bu burada müderrislik yapmışlardır.¹⁰⁶

2.1.1.24.el-Medresetü'l-Etabikiyye (bi's –Salihyye)

Kurucusu Sultan el-Melikü'l-Eşref Musa'nın hanımı Hatun binti İzzuddin Mesut b. Mevdud b. Zengi b. Aksankar el-Etabikiyye'ye nisbetle bu adla anılan bu medresenin ilk müderrisi Tacüddin Ebubekir b. Talip el-İskenderi (1264 /663) 'dir. Ondan sonra Necmüddin İsmail el-Mardani 674 yılına kadar burada müderrislik yapmıştır.¹⁰⁷

2.1.1.25.el-Medresetü'l-Kerusiyye

Kurucusu olan Muhtasib Muhammed b. Akil b. Kerus b. Cemal es-Selami ed-Dımaşki'ye (1242/641) nisbetle bu adla anılmıştır.¹⁰⁸ Ancak araştırdığımız kaynaklarda Eyyubiler döneminde bu medresede müderrislik yapanları bulamadık.

¹⁰¹ en-Nuaymi, I,215.

¹⁰² İbnu'l-İmad, Abdulhayy Ahmed b. Muhammed, *Şezeratü'z-Zeheb fi Ahbarin min Zeheb, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., V,367.*

¹⁰³ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye, XIII,152.*

¹⁰⁴ en-Nuaymi, I,253.

¹⁰⁵ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye, XIII,238.*

¹⁰⁶ en-Nuaymi, I,424.

¹⁰⁷ en-Nuaymi, I,130.

¹⁰⁸ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye, XIII,174-175.*

2.1.1.26.el-Medresetü'l-Mecnuniyye

Kurucusu olan “es- Seb’u Mecanin” olarak şöhret bulan Şemsüddin b. Şerve b. Hüseyin el-Mehrani’ye nisbetle(1244/ 642)¹⁰⁹ anılan bu medresenin ilk müderrisleri Cemalüddin Ahmet b. İsmail el-Hakkari ile Kemalüddin b. binti Necm b. Salar gibi alim şahsiyetlerdir.¹¹⁰

2.1.1.27.el-Medresetü’s-Salihyye

Bu medrese, el-Melikü’s-Salih Ebu’l-Ceyş İsmail b. el-Melikü’l-Adil Ebibe-kir b. Eyyub’a nisbetle (1250 / 648) bu adla anılmıştır. Bu medresenin en önemli üstad ve müderrislerden biri eş-Şeyh Necmüddin Ahmet b. Muhammed b. Halef b. Racih b. Bilal b. Hilal el-Hanbeli eş-Şafii’dir. Bu medresede Şafii fıkhn tedrisinin yanında Hadis ve Kur’an-ı Kerim’in tedrisi de yapılmıştır.¹¹¹

2.1.1.28. el-Medresetü’l-İsfahaniyye

Kurucusu olan ve ismi bilinmeyen Isfahanlı Tacir’e nisbetle¹¹² bu adla anılan medresenin üstatlığını ve müderrisliğini yapan Dimaşk’ın hatibi ve müftüsü olan Cemalüddin Muhammed Abdulkafi b. Abdulmelik b. Abdulkafi er-Rebi ed-Dimaşki’dir (1287/ 689).¹¹³

2.1.1.29. el-Medresetü’l-Badiraniyye

Bu medrese, burada müderrislik yapan eş-Şeyh el-’Allame Abdullah b. Ebi’l-Vefa Muhammed b. el-Hasan b. Abdullah el-Badirani’ye nisbetle (1256 / 654) bu adla anılmıştır.¹¹⁴ Bu medresenin kurucusu ise, Davut b. el-Muaz-zam’dır.¹¹⁵En güzel medreselerinden sayılan bu medresede birçok müderris âlim bir araya gelip ilmi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Aynı zamanda medresenin vakifinin oğlu olan Cemalüddin Abdurrahman’nın¹¹⁶ yanında fıkıh, usulu’l-fıkıh ve tefsir alanında otoriter olan Abdurrahman b. İbrahim b.Saba’ el-Ğazari el-Ferkah gibi ilmi şahsiyetler de bu medresede müderrislik yapmışlardır.¹¹⁷

¹⁰⁹ en-Nuaymi, I, 467.

¹¹⁰ İbn Şeddad,s.250.

¹¹¹ en-Nuaymi, I,316,318.

¹¹² en-Nuaymi, I,158.

¹¹³ ez- Zehebi, II, 369.

¹¹⁴ el-Yunini, I, s.70,73.

¹¹⁵ İbn Kesir, *Tabakatü’ş-Şafiiyye*, II, 870.

¹¹⁶ el-Yunini, I,70,73.

¹¹⁷ el-Esnevi, Cemalüddin Abdurrahim, *Tabakatü’ş-Şafiiyye, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye*, Beyrut 1987, s.325-326.

2.1.1.30.el-Medresetü'l-Kamiriyye

Kurucusu olan el-Emir Nasiruddin el-Hüseyin b. Abdulaziz b. Ebi'l-Fevaris el-Kamiri'ye nisbetle (1266/665)¹¹⁸ bu adla anılan medresede ilk müderrislik yapan eş-Şeyh Ali b. Mahmut b. Ali eş-Şehrezuri'dir.¹¹⁹ İbn Kesir, bu medrese ile ilgili "en güzel ilim tahsil edilen medresedir" ifadesinde bulunmuştur.¹²⁰

2.1.1.31. el-Medresetü'l-'Adiliyyetü'l-Kübra

Bu medresenin kurucusu ve vâkıfı el-Hatun İsmetü'd-Din Zehra Hatun bintu es-Sultan Adil'dir.¹²¹ Babasına nisbetle bu adla anılan medrese Şafii fakihlerine vakfedilmiş, burada Kur'an okuma, ibadet, fıkıh ve diğer İslami ilimlerin faaliyetleri yürütülmüştür.¹²² Aynı zamanda burada hizmetliler ile fakir ve miskinlerin kalacakları yer de yapılmıştır. Burada ilk müderrislik yapan Eşrefüddin Ahmet b. Ahmet b. Ni'met el-Makdisi'den sonra Takiyuddin b. Hayat er-Rekiy ve Şerefüddin Ahmet b. Ahmet el-Makdisi gibi mümtaz âlimler müderrislik yapmışlardır.¹²³

2.1.1.32.el-Medresetü'n-Nasriyyetü'l-Cevaniyye

Kurucusu olan el-Melikü'n-Nasır Yusuf b. el-Melikü'l-Aziz Osman'a nisbetle¹²⁴ bu medresenin yapımı, 659/ 1260 tarihinde tamamlanmış ve burada ilk müderrisliği el-Kadı Sadrüddin Ahmet b. Seniyüdevle yapmıştır.¹²⁵ O'ndan sonra el-Kadı Necmüddin Muhammed b. Ahmet b. Yahya b. Hibbetullah da burada müderrislik yapmış ve fıkıh tedrisatının yanında Arap lügatini ve gramerini de öğretmiştir.¹²⁶

Hanefi Mezhebine Göre Eğitim Veren Medreseler

Hanefi fıkhnın tedrisatının yapıldığı Dımaşk medreselerinden Eyyubiler döneminde faaliyet gösteren yirmi yedi medrese aşağıda belirtilmiştir.

¹¹⁸ Ebu Şame, s.239.

¹¹⁹ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, III,288.

¹²⁰ İbn Kesir, *Tabakatü'ş-Şafiiyye*, II,887.

¹²¹ İbn Şeddad, s.343.

¹²² el-'Alebi, s.139-140.

¹²³ İbn Şeddad, s.343.

¹²⁴ en-Nuaymi,I, 459.

¹²⁵ ez-Zehebi, s.289; İbn Şeddad, s.244.

¹²⁶ el-Yunini, II,349.

2.1.2.1.el-Medresetü's-Sadıriyye

Bu medrese Dımaşk'ta kurulan ilk medrese olup Şüccau'd-Devle Sadır b. Abdullah tarafından (1097 / 491) yaptırılmıştır.¹²⁷ Kurucusuna nisbetle anılan bu medresenin ilk müderrisi Zengiler döneminde burada müderrislik yapan Ali b. Zengi el-Kasani'dir.¹²⁸ Ancak Eyyubiler döneminde ise, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Hatni, Abdulhalık b. Esed b. Sabit ,el Fakih Ali b. Ahmet b. Mekki er-Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf b. el-Hadr b. Abdullah b. Muhammed , Reşidüddin İbrahim b. Mahmut el-Ğaznevi gibi ünlü Hanefi fıkıh alimleri burada müderrislik yapmışlardır.¹²⁹

2.1.2.2.el-Medresetü'l-Hatuniyetü'l-Cüvaniyye

Nureddin Mahmut Zengi'nin eşi es-Sitti Hatun İsmetüddin bintu Muinüddin, bu medreseyi yaptırarak ihtiyaçlarının giderilmesi için vakıfları tahsis ettiğinden kendisine nisbetle medrese bu adla anılmıştır.¹³⁰ Burada ilk müderrislik yapan Hüccetüddin Ali b. İbrahim b. Şeddad'dır. Ondan sonra eş-Şeyh el-Fakih el-Fahr el-Havari, oğlu Muhammed, Necmüddin Halil b. Ali el-Hamevi ve oğlu Şemsüddin Ali, el-Kadı Muhammed b. Ebi'l-Kerem el-Hanefi es-Sencari (1248/646) gibi ilmi şahsiyetler bu medresede müderrislik yaparak ilmi faaliyetlerde bulunmuşlardır.¹³¹

2.1.2.3.el-Medresetü'n-Nuriyye

Bu medrese, Sultan Nureddin Mahmut tarafından yaptırıldığından (1171/567) ona nisbeten bu adla anılmıştır.¹³² Burada ilk müderrislik yapan eş-Şeyh Buhaüddin b. el-Ukad'dır.¹³³ Bunun yanında eş-Şeyh Ebu'l-Muvaffak Mesut b. Şucca' el-Emevi ed-Dımaşki, eş-Şeyh Fahrüddin Abdurrahman b. Muhammed b. el-Hasan b. Hibbetüllah b. Asakir, eş-Şeyh Cemalüddin Muhammed b. Ahmet el-Huseri el-Hanefi gibi fakihler burada müderrislik yapmışlardır.¹³⁴

¹²⁷ İbn Şeddad, s.200.

¹²⁸ el-Münziri, II,408-409.

¹²⁹ İbn Ebi'l-Vefa, Ebu Muhammed Abdulkadir b. Muhammed el-Kureşi, *el-Cevahirü'l-Müdiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, (thk. Abdulfettah Muhammed el-Hülûv), Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, Kahiret ts., III,348-349,369-370,543-544.

¹³⁰ Sibt el-Cevzi, VIII, 380.

¹³¹ en-Nuaymi, I,511-513.

¹³² el-'Alebi, s.625-626.

¹³³ İbn Şeddad, s.203.

¹³⁴ el-Hazimi, II,290-291.

2.1.2.4.el-Medresetü't-Tarhaniyye

Kurucusu olan Nasiruddevle Tarhan'a nisbetle (1126 / 520) bu adla anılan medresenin ilk müderrisi Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hasan el-Belhi'dir.¹³⁵ Eyyubiler döneminde aralarında Şerefüddin İsmail b. İbrahim b. Ğazi Muhammed en-Nemiri el-Mardini'nin , Reşidüddin el-Havari'nin, Abbas b. el-Musili'nin, Zeynüddin b. el-'Attal'ın, Cemalüddin el-Huseyri'nin ,Şemsüddinel-Hasan İbnu'l-Abbas'ın da bulunduğu birçok alim kimseler burada müderrislik yapmıştır.¹³⁶

2.1.2.5.el-Medresetü'l-Muayniyye

Kurucusu olan el-Emir Muinuddin Öner'e nisbetle (1149 / 544)¹³⁷ anılan bu medresede eş-Şeyh Reşidüddin el-Ğaznevi, Necmüddin en-Neysaburi, Sıracüddin Muhammed, el-Kadi Şeemsüddin Melikşah, Bedrüddin Müzaffer b. Ridvan b. Ebi'l-Fadl el-Hanefi, gibi birçok âlim şahsiyetler müderrislik yapmıştır.¹³⁸

2.1.2.6.el-Medresetü'z-Zencaniyye

Kurucusu olan Fahrüddin Osman b. ez-Zencili'ye nisbetle (1181/ 577)¹³⁹ anılan bu medresede ilk müderrislik yapan Hamidüddin es-Semerkandi'dir. Bundan sonra Kemalüddin Abdullatif b. es-Sencari ve Eyyubilerin son dönemlerinde görev yapan 'İzzüddin İshak gibi birçok alim kimseler burada müderrislik yapmışlardır.¹⁴⁰

2.1.2.7.el-Medresetü'l-Belhiyye

Bu medreseyi el-Emir Kezzuddekaki, 525 yılında yaptırmış ve burada ders vermek üzere Şeyh Burhanüddin Ebulhasan Ali el-Belhi'ye (1153/ 548) teslim etmiştir.¹⁴¹ Dolayısıyla kendi adıyla anılan bu medresede el-Belhi'den sonra Eyyubiler döneminde Muhammed b. Yusuf b. el-Hıdır b. Abdullah el-Halebi, Sabit b. Şeyb b. Abdullah et-Temimi el-Besrevi, Muhammed b. Ebilkerim b. Abdullah ve oğlu Ebulfadl Abdullatif gibi birçok âlim şahsiyetler müderrislik yapmıştır.¹⁴²

¹³⁵ İbn Şeddad, s.201.

¹³⁶ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII,147.

¹³⁷ en-Nuaymi, I,588.

¹³⁸ İbn Şeddad, s.210.

¹³⁹ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XII,330.

¹⁴⁰ en-Nuaymi,I,527.

¹⁴¹ en-Nuaymi, I,481.

¹⁴² İbn Ebi'l-Vefa, III, 407-408; I, 474.

2.1.2.8.el-Medresetü'l-Hatuniyetü'l-Beraniyye

Bu medrese, kurucusu olan el-Emir Caveli'nin kızı Zümerred Hatun'na nisbetle (1161 / 557) bu adla anılmıştır.¹⁴³ O bayan alimelerden olup Kur'an'ı çoğaltıp hıfzetmiştir.¹⁴⁴ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Rediyuddin es-Serhi, Dımaşk'ın büyük medreselerinden olan bu medresede ilk müderrislik yapanlardandır. Yine el-Fakih Muhammed b. Ebi'l-Kerim Abdurrahman b. Alevi es-Sencari, eş-Şeyh Ebu'l-Hasan Ali el-Belhi, Fahrüddin el-Kari', oğlu Necmüddin el-Kari', el-Kadi Şerefüddin Abdulvahap, el-Kadi Sedrüddin Süleyman, kardeşi İzzüddin Abdulaziz, Muhammed b. Abdülkerim gibi birçok âlim şahsiyetler burada müderrislik yapmıştır.¹⁴⁵

2.1.2.9.el-Medresetü'l-Bedriyye

Sultan Nureddin Mahmut'un büyük emirlerinden olan Kurucusu el-Emir Bedrüddin'e nisbetle (1179 / 575) anılan bu medresede özellikle Hanefi fıkhı ve hadis dersleri okutulmuştur. Şeyh Zekiyüddin Zekeriya b. Ukbe, Vesfiyüddin Yahya b. Ferec b. Heyab el-Hanefi el-Basrevi¹⁴⁶, el-Fakih el-Müerrih Yusuf b. Kuz Ali Sibt İbnu'l-Cevzi gibi üstad ve alim kimse burada müderrislik yapmışlardır.¹⁴⁷

2.1.2.10.el-Medresetü'l-Hatuniyyetü'l-Cuvaniyye

Bu medrese, kurucusu ve vâkırı Dımaşk yöneticisi Muinüddin Öner'in kızı olan es-Sitti Hatun İsmetüddin'e nisbetle (1180 / 581)¹⁴⁸ bu adla anılmıştır. Medresede Fahrüddin el-Havari, Tacüddin Muhammed, Necmüddin Halil b. Ali el-Hamevi, oğlu Şemsüddin Ali gibi ilmi şahsiyetler müderrislik yaparlarken el-Melikü's-Salih Necmüddin Eyyub döneminde Muhammed b. Ebi'l-Kerem el-Hanefi es-Sencari, oğlu el-Kemal Abdullatif gibi müderrisler görev yapmışlardır.¹⁴⁹

¹⁴³ el-'Almevi, Abdulbasit b. Musa b. Muhammed, *Muhtasaru Tenbihu't-Talip ve İrşadi'd-Darisi İla Ahvali'l Kur'ani ve'l-Hadisi ve'l-Medarisi*, Matbaatu't-Teraki, Dımaşk 1344, s.86.

¹⁴⁴ es-Safedi, Selahüddin Halil b. Eybek b. Abdullah, *el-Vafi bi'l-Vefeyat*, Daru İhyau't-Türas, Beyrut 2000, XIV,213.

¹⁴⁵ el-Kureşi, III,218-219,357-358; II,228-229.

¹⁴⁶ İbn Şeddad, s.225.

¹⁴⁷ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII,207.

¹⁴⁸ Sibt İbnu'l-Cevzi, VIII,380.

¹⁴⁹ en-Nuaymi, I,510-512.

2.1.2.11.el-Medresetü'l-Mukaddimiyetü'l-Beraniyye

Kurucusu ve vâkîfî olan Fahrüddin İbrahim b. Muhammed b. Abdülmelik b. el-Mukaddim' nisbetle¹⁵⁰ anılan bu medresenin ilk müderrisi eş-Şeyh el-fakih Necmüddin İbn Fahrüddin el-Kari' dir. Ondan sonra Safiyüddin Yahya el-Besrevi, Necmüddin et-Terhadi, Muhyiddin İbn Ukbe, Necmeddin Eyyub el-Kaş gibi alim şahsiyetler burada müderrislik yapmışlardır.¹⁵¹

2.1.2.12.el-Medresetü'l-Mukaddimiyetü'l-Cüvaniyye

Bu medrese, Nurettin Mahmut Zengi ile Selahattin-i Eyyubi'nin büyük emirlerinden ve medresenin kurucusu olan Muhammed b. Abdülmelik b. el-Mukaddime'ye nisbetle (1187 / 583) bu adla anılmıştır.¹⁵² Burada eş-Şeyh Fahrüddin el-Kari', kardeşi İmadüddin, el-Kadi Süleyman b. Ebi'l-'İzz el-Hanefi, Rediyüddin el-Hindi gibi birçok seçkin âlimler burada müderrislik yapmıştır.¹⁵³

2.1.2.13.Medresetü'l-Kuda'ın

Bu medresenin kurucusu el-Emir Kukca'nın kızı el-Hatun Fatima'dır (1196 / 593).¹⁵⁴ Burada Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf b.el-Hıdır b. Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahim el-Halebî el- Hanefi¹⁵⁵, el-Fakih Şihabüddin Ali el-Kaşi, Şerefüddin b. Suvar gibi âlimlerin aralarında bulunduğu bir grup Hanefi âlim müderrislik yapmıştır.¹⁵⁶

2.1.2.14. el-Medresetü'l-Kaymaziyye

Bu medrese, Selahaddin-i Eyyubi'nin büyük emirlerinden ve ailesinin hocası olan¹⁵⁷ medresenin kurucusu el-Emir Sârimüddin Kaymaz en-Necmi'ye nisbetle bu adla anılmıştır.¹⁵⁸ Burada el-Fakih Hamidüddin es-Semerandi, Kadi'l-Kudat Sadrüddin Süleyman b. Ebi'l-'İzz Vehip el-Hanefi, Zehirüddin Ahmet b. Şükür el-Erbili el-Hanefi gibi çok sayıda Hanefi fikhî üstatları burada müderrislik yapmıştır.¹⁵⁹

¹⁵⁰ İbn Şeddad, ,s.226.

¹⁵¹ en-Nuaymi, I,600.

¹⁵² ez-Zehebî,III,86.

¹⁵³ İbn Şeddad, s.611.

¹⁵⁴ en-Nuaymi, I,565.

¹⁵⁵ el-Münziri, II,408-409.

¹⁵⁶ el-'Almûvi, s.101.

¹⁵⁷ İbn Kesir,el-Bidaye ve'n-N,have,XIII,26.

¹⁵⁸ en-Nuaymi, I,573.

¹⁵⁹ İbn Şeddad,s.213; es-Safedi,II,123.

2.1.2.15. el-Medresetü'l-İkbaliyye

Selahaddin-i Eyyubi'nin hizmetinde bulunan ve medresenin kurucusu olan el-Emir Cemalüddeve 'ye nisbetle (1207 / 604)¹⁶⁰ anılan bu medrese onun tarafından yaptırılarak Hanefi mezhebinin müntesiplerine vakfedilmiştir.¹⁶¹ Burada Bahauddin Abbas, Tacüddin Abdulaziz b. Suvar el-Hanefi, Reşdüddin Sait b. el-Hanefi, Burhanüddin et-Türkmani, Süleyman b. Ebi'l-İzz el-Hanefi¹⁶², İbnu'l-Hannan Muhammed b. Sait b. Muhammed b. Hişam el-Endülüsi eş-Şatbi¹⁶³ gibi birçok Hanefi fıkıh âlimi müderrislik yapmıştır.

2.1.2.16. el-Medresetü'l- Mardiniyye

Mardin'e sahip olan el-Melik Kutbüddin'in kızı ve medresenin kurucusu olan Ahşa Hatun'a nisbetle bu adla anılan bu medresenin¹⁶⁴ aynı zamanda kurucularından biri de el-Melikü'l-Muazzam İsa'nın hanımıdır (610 bitiş tarihi, 624 vakıf ediliş tarihi). Burada Sadrüddin el-Halati, Burhanüddin İbrahim et-Türkmani, Şemsüddin Mükşah, Burhanüddin Ebu İshak Hamze b. Halef b. Eyyub, Sadrüddin b. Ukbe, Burhanüddin Ebu İshak b. Eyyub gibi birçok ilmi şahsiyetler müderrislik yapmıştır.¹⁶⁵

2.1.2.17. el-Medresetü'l-'Aziziyye

Kurucusu olan el-Melikü'l-'Aziz Osman b. el-Melikü'l-'Adil Ebibekir b. Eyyûb'a nisbetle (1227 / 625) anılan¹⁶⁶ bu medresede el-Kâdi Sadrüddin İbrahim b. Mesut, Abdullatif b. Muhammed b. Abdülkerim es-Sencari gibi müderrisler müderrislik yapmışlardır.¹⁶⁷

2.1.2.18. el-Medresetü'l-Muazzamiyye

Bu medresenin kurucusu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Ancak her hâlükarda kurucusunun el-Melikü'l-Muazzam İsa b. el-Meliki'l-'Adil Ebibekir b. Eyyub ile irtibatlı olduğundan bu adla anılmıştır. Kimisine göre onun hizmetinde

¹⁶⁰ İbn Şeddad, s.210.

¹⁶¹ Ebu Şame, s.59.

¹⁶² İbn Şeddad, s.211.

¹⁶³ İbn Ebi'l-Vefa, III,160-161.

¹⁶⁴ el-Kazvini, Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud, Asarü'l-Bilâd ve Ahbaru'l-İbad, Daru Sadr, Beyrut ts., s.259.

¹⁶⁵ İbn Şeddad, s.227-228.

¹⁶⁶ en-Nuaymi, I,549.

¹⁶⁷ İbn Şeddad, 221.

bulunan el-Emir İbrahim b. Ebik b. Abdullah Müzafferüddin el-Mu'zem tarafında bu medrese yaptırılmışken¹⁶⁸ kimisine göre el-Melikü'l-Muazzam İsa'nın kardeşinin oğlu olan el-Melkü'l-Aziz b. Osman b. el-Melikü'l-Adil tarafından yaptırılmıştır.¹⁶⁹ Kimisine göre de el-Melikü'l-Muazzam İsa'nın kendisi tarafından 621'de yaptırılmıştır.¹⁷⁰

2.1.2.19. el-Medresetü's-Şibliyetü'l-Civaniyye

Kurucusu Şiblüdevle Kafur el-Mu'zami'ye nisbetle (1223/620) anılan bu medresede el-Fakih Tacüddin Abdurrahman b. en-Neca , Fahrüddin Musa, Zekiüddin Zekeriyya el-Basrevî, Necmüddin Hamza b. el-Kaş , Fahrüddin Musa gibi alim şahsiyetler müderrislik yapmışlardır.¹⁷¹

2.1.2.20. el-Medresetü's-Şibliyetü'l-Beraniyye

Kurucusu Şiblu'd-Devle el-Hüsam'a nisbetle (1226 / 623) bu adla anılan bu medresede¹⁷² Şeyh Sefiyüddin es-Sencari¹⁷³ , Yusuf b. Sıbt el-Cevzi¹⁷⁴ , Şeyh Vehiüddin Muhammed, Nureddin Kadi Amed¹⁷⁵ , Ahmed b. Süleyman b. Ebi'l-İzz Vehib el-Hanefi gibi birçok Hanefi fıkhi âlimleri müderrislik yapmıştır.¹⁷⁶

2.1.2.21. el-Medresetü'l-İzziyyetü'l-Beraniyye

el-Emir İzzüddin'e nisbetle anılan bu medresenin kurucusu (626) kimisine göre İzzüddin'in kendisidir¹⁷⁷ ve kimisine göre de oğludur.¹⁷⁸ Bu medrese Hanefi mezhep fıkının tedrisatının yapıldığı Dımaşk'ın en önemli medreselerindendir.¹⁷⁹ Burada Fıkıh ilminin yanında Hadis ilminin tedrisatı da yapılmıştır. Fıkıh ilminin tedrisatını; Fıkıh ilminin yanında Nahiv,Tıp, Kelam ve Mantık ilimlerinde de uzman olan el-Fakih İsmail b. İbrahim Çazi b. Ali el-Mardini el-Hanefi¹⁸⁰ , el-Fakih Reşidüddin el-Çaznevi, Tacüddin el-'Atabi, Fahrüddin İbnu's-

¹⁶⁸ el-Yunini, I,15-16.

¹⁶⁹ İbn Kesir,el-Bidaye ve'n-Nihaye,XIII,148.

¹⁷⁰ el-'Almûvi, s.105-106.

¹⁷¹ İbn Şeddad, s.208.

¹⁷² İbn Hallikan, I,206-207.

¹⁷³ İbn Şeddad, s.227.

¹⁷⁴ İbn Kesir,el-Bidaye ve'n-Nihaye,XIII,207.

¹⁷⁵ İbn Şeddad, s.227.

¹⁷⁶ İbn Ebi'l-Vefa, I,172.

¹⁷⁷ İbn Şeddad, s.221-222.

¹⁷⁸ İbn Kesir,el-Bidaye ve'n-Nihaye,XIII,208.

¹⁷⁹ Bedran, s.184.

¹⁸⁰ el-Küreşi, I,390-391.

Selah , Sibt İbnu'l-Cevzi Yusuf b. Ğuzuĝli¹⁸¹ , el-Fakih Halid Yusuf b. Sa'd b. el-Hasan b. Müferrec b. Bekar en-Nablüsi¹⁸², el-Fakih Abdulaziz b. Yusuf b. Ğuzuĝli¹⁸³ , eř-Şeyh el-Fakih Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habazi¹⁸⁴ gibi birçok Hanefi mezhep fıkhnın alimleri yapmıştır. Ayrıca burada Hadis ilminin şeyhliğini ve müderrisliğini de Ebu Talip Muhammed b. Ebi'l-Meâ 'li Abdullah b. Abdurrahman b. Sabır ed-Dımaşki es-Selmi yapmıştır.¹⁸⁵

2.1.2.22. el-Medresetü'l-Ğaziyetü'l-Civaniyye

Kurucusu el-Emir 'İzzüddin Ebik el-Muazzami'ye nisbetle (629)¹⁸⁶ adlandırılan bu medresede sırasıyla el-Kadı Mecdüddin Kadıttür, el-Kadı Şerefüddin Abdulvahhap el-Hûrani, Şerefüddin Davut, Şemsüddin Yusuf Sibt b. el-Cevzi, Abdulaziz Yusuf b. Sibt el-Cevzi gibi Hanefi fıkhi alimleri müderrislik yapmışlardır.¹⁸⁷

2.1.2.23. el-Medresetü'r-Rükniyyetü'l-Beraniyye

Kurucusu el-Emir Rüknüddin Menkûrs el-Feleki'ye nisbetle (1223/ 631) adlandırılan bu medresede Melikşah b. Abdulmelik b. Yusuf el-Makdısi, Tacüddin Muhammed b. Vesab b. Rafi' el-Hanefi gibi âlim şahsiyetler üstatlık ve müderrislik yapmışlardır.¹⁸⁸

2.1.2.24. el-Medresetü'l-Kaliciyye

Kurucusu ve vâkıfı Seyfüddin Ali b. Kalic en-Nuriye nisbetle (1245 / 643) anılan bu medresede ilk müderrislik yapan Şemsüddin Ali b. Kadi'l-Kudat el-Asker'dir. Ondan sonra sırasıyla Fahrüddin İbrahim b. Halife el-Basravi , Takiyüddin Ahmet b. Kadilküdat, Sadrüddin Süleyman b. Ebi'l-'İzz Vehib el-Hanefi, Hanefi fıkhnın tedrisatını yapmak üzere burada müderrislik yapmışlardır. Aynı zamanda bu medresede Hanefi mezhep fıkhnın tedrisatının yanında Hadis ilminin tedrisatı da yapıldığından Buhaüddin Eyyub b. en-Nuhas burada Hadis ilminin üstatlığını ve müderrisliğini yapmıştır.¹⁸⁹

¹⁸¹ İbn Şeddad, s.221-222.

¹⁸² İbn Kesir, Tabakatü'ş-Şafiiyye,II,888.

¹⁸³ Ebu Şame, s.195.

¹⁸⁴ el-Küreşi, II,667.

¹⁸⁵ ez- Zehebi, II,231.

¹⁸⁶ en-Nuaymi, I,555.

¹⁸⁷ İbn Şeddad, s.215.

¹⁸⁸ el-Hazimi,II,302.

¹⁸⁹ el-Hazimi,II,303.

2.1.2.25.el-Medresetü'l- 'Alempiyye

Kurucusu el-Emir 'Alemüddin Sancar el-Muzemi'ye nisbetle (627) anılan¹⁹⁰ bu medresede ilk müderrislik yapan " Ebi'd-Dellalat el-'Abbasi" diye bilinen el-Fakih Sadrüddin Ali'dir. Ondan sonra Tacüddin et-Tuhayli, Necmüddin Hamre, Takiyüddin et-Türkmani, Şerefüddin er-Rasıği¹⁹¹, Tacüddin Muhammed b. Vesab b. Rafi' el-Hanefi , Kemalüddin Ali b. Abdulhak gibi Hanefi mezhep fikhının alimleri burada müderrislik yapmışlardır.¹⁹²

2.1.2.26.el-Medresetü'r-Reşidiyye

Bu medresnin kurucusu el-Melikü'l-Adil'in oğlu el-Melikü'l-Muazzam İsa'nın kızı 'İsmetüddin Hadime Hatun'dur. Bu medresenin kuruluş tarihini 654 olarak belirtenler olmuştur.¹⁹³ Ancak medresenin vakfiyesinde yazılanlara göre bu medresenin kuruluş tarihi 650'dir.¹⁹⁴ Sadrüddin Ahmet b. Şihabüddin Ali el-Kaşi, Sadrüddin İbrahim b. Ukbe, Sadrüddin Ali¹⁹⁵ ,el-Kadi Şemsüddin Abdullah b. Muhammed b. 'Ata b. Cübeyr b. Cabır el-Hanefi¹⁹⁶ gibi âlimler burada müderrislik yapmışlardır.

2.1.2.27.el-Medresetü'l-Yağmuriyye

Eyyubilerin Dımaşk'taki hâkimiyetlerinin son zamanlarında kurulan bu medresenin Kurucusu el-Emir Cemalüddin Ebu'l-Feth Musa b. Yağmur 'dur (1263 / 662). Ancak bu medresenin Memlükler dönemine kadar olan ilmi faaliyetleri hakkında bilgi edinilememiştir.¹⁹⁷

2.1.3.Hanbelî Mezhebine Göre Eğitim Veren Medreseler

Hanbelî mezhep fikhının tedrisatının yapıldığı ve Eyyubiler döneminde bu tedrisatın devam edildiği yedi Dımaşk medreseleri aşağıda belirtilmiştir.

¹⁹⁰ en-Nuaymi, I,558.

¹⁹¹ İbn Şeddad, s.224.

¹⁹² en-Nuaymi, I,520,588.

¹⁹³ İbn Tûlûn,I,229.

¹⁹⁴ el-Ali, s.215-216.

¹⁹⁵ İbn Şeddad, s.227.

¹⁹⁶ İbn Tûlûn, Şemsüddin Muhammed b. Tulun es-Salihi ed-Dımaşki,*el-Kalâidü'l-Cevheriyye fi Tarihi's-Sevalihiyye*, Matbuatı Mecmeil-Luğati'l-Arabiyye, Dımaşk ts.,I,230.

¹⁹⁷ en-Nuaymi, I,646,690.

2.1.3.1. el-Medrestü'l-Hanbeliyyetü'ş-Şerifiyye

Kurucusu Şerefü'l-İslam Abdulvahhap Abdulvahid el-Hanbeli'ye nisbetle (1141 / 536) bu adla anılan medresede Eyyubiler döneminde sırasıyla eş-Şeyh el-Fakih Abdulkerim b. Necmüddin b. Abdulvahhap eş-Şirazi el-Hanbeli (1222 /619), kardeşi Ebu'l-Ferec Abdurrahman, el-Fakih et-Tac el-Müzaffer b. Abdulkerim b. Necm b. Abdulvahhap eş-Şirazi el-Hanbeli (1245 / 643), Yahya b. Abdurrahman b. Abdulkerim b. Necm eş-Şirazi el-Hanbeli gibi birçok Hanbeli fıkhı alimleri müderrislik yapmıştır.¹⁹⁸

2.1.3.2. el-Medrestü'l-Umeriyyetü'l-Kübra

Kurucusu eş-Şeyh Ebu Ömer Muhammed b. Ahmet b. Muhammed b. Kudsî el-Makdîsi'ye nisbetle (1210/607)¹⁹⁹ anılan bu medrese Dımaşk Salihîye'de bulunan Hanbelîlerin en büyük medresesidir.²⁰⁰ Asırlarca burada ilmi faaliyetler yürütülmüştür. Bu medresede Hanbelî fıkhının tedrisatının yanında Kur'an hafızlığı ve Hadis ilmi tedrisat faaliyetleri de yürütülmüştür. Burada sayısızca hafız yetiştirilmiştir. Bundan dolayı İbn Abdulhadi ; "İslam memleketlerinde bu medreseden daha büyüğü olmamıştır." İfadesinde bulunmuştur.²⁰¹ Aynı zamanda buradaki tedrisat faaliyetleri iyi bir düzenle yürütülmüştür. Nitekim burada bulunan her müderris için daha etkin olduğu ilim ile ilgili müstakil bir dersi bulunmuş ve haftanın günleri mezhep müderrisleri arasında bölünmüştür. Kimi müderris cumartesi, pazar ve çarşamba günleri ders verirken kimileri de pazartesi, salı ve Perşembe günleri dersler vermiştir. Burada yürütülen en önemli uygulama ise; Hanbelî fıkhının tedrisatının yanında Şafii, Hanefi ve Maliki mezhep fıkıhlarının her birinin tedrisat faaliyetleri için belirli günler tahsis edilerek bu mezheplerin fıkıh tedrisatlarına imkân tanınmasıdır.²⁰² Ancak buradaki faaliyetlerin daha da detayı ile ilgili bilgi bulunmamakla birlikte son dönemlerinde burada yürütülen ilmi faaliyetleri hakkında şu bilgiler bulunmaktadır: İlmi halkalar şeklinde yürütülen buradaki ilmi tedrisat faaliyetleri, büyük talebeler için fıkıh ve Kur'an halkaları şeklinde yürütülmüşken küçük talebeler için ise diğer halkalar şeklinde yürütülmüştür. Burada bulunan ve kalanlar için iâşe düzenlenmesi de yapılmıştır. Buraya her gelene iki somun eklemek, buranın üstadı ve müderrisi için üç somun eklemek tahsis edilmiştir. Birçok yemek çeşitleriyle birlikte günde

¹⁹⁸ en-Nuaymi, II,64,71-72; İbn Şeddad, s.255.

¹⁹⁹ en-Nuaymi, II,100.

²⁰⁰ İbn Kenan, Muhammed İsa, *el-Mervecü's-Sündüsiyyetü'l-Fesihe*,(thk. Muhammed Ahmed Dehman),Dımaşk 1947, s.101.

²⁰¹ Bedran,s.244.

²⁰² İbn Tûlûn,I,s.259-262.

bin somun ekmeğe tekabül edecek şekilde buraya gelenlere yıl boyu ikramlarda bulunulmuştur.²⁰³

Burada ilk müderrislik yapan eş-Şeyh el-Fakih Abdulmelik b. Osman el-Makdısı'den sonra sırasıyla oğlu 'İzzüddin Abdulaziz, Şemsüddin el-Hatip, Necmüddin el-Hatip gibi büyük alim şahsiyetler müderrislik yapmışlardır.²⁰⁴

2.1.3.3.el-Medresetü'd-Diyaiyyetü'l-Mehasinıyye

Kurucusu eş-Şeyh Diyaüddin Mehasinullah Abdulmelik b. Ali b. Neca et-Tenvehi'ye nisbetle (1245/643) bu adla anılan bu medresede eş-Şeyh Takiyüddin Süleyman el-Makdısı, eş-Şeyh Şemsüddin el-Hatip gibi birçok âlim şahsiyetler müderrislik yapmıştır.²⁰⁵

2.1.3.4. el-Medresetü'd-Diyaiyyetü'l-Muhammediyyetü'l-Kübra

Kurucusu Diyaüddin Muhammed b. Abdulvahit el-Makdısı el-Hanbelî'ye nisbetle (1245 / 643) anılan bu medresede Hanbelî mezhep fikhının yanında Hadis ilminin tedrisatı da yapılmıştır.²⁰⁶ Ancak burada faaliyet gösteren müderrisler hakkında bilgi edinilememektedir.

2.1.3.5.el-Medresetü's-Sahibiyye bi's-Salihiyye

Selahaddin-i Eyyubi'nin kız kardeşi ve medresenin kurucusu olan es-Sahibe Rabia Hatun'a nisbetle (1245 / 643) anılan²⁰⁷ bu medresede eş-Şeyh Abdurrahman b. Necm b. Abdulvahid el- Ensari başta olmak üzere oğlu Seyfüddin Yahya,Sefiyüddin Halil b. Ebibekir b. Muhammed el-Meraği²⁰⁸, Şerefüddin Muhammed b. Ali, eş-Şeyh İbrahim b. Ali b. Ahmet gibi birçok alim kimseler müderrislik yapmıştır.²⁰⁹

2.1.3.6.el-Medresetü'l-Cevziyye

Kurucusu Yuhyiddin Yusuf b. Abdurrahman b. el-Cevzi el-Hanbelî'ye nisbetle (1258 / 656) anılan²¹⁰ bu medresede el-Fakih Hasan b. Musa b. Abdullah b.

²⁰³ el-Hazimi,II,306-307.

²⁰⁴ en-Nuaymi, II,104.

²⁰⁵ İbn Şeddad, s.258.

²⁰⁶ en-Nuaymi, II,91.

²⁰⁷ İbn Hallikan, III,120-121.

²⁰⁸ en-Nuaymi, II,82.

²⁰⁹ İbn Şeddad,s.207.

²¹⁰ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII, 71,302-303.

Abdulğani el-Makdîsi, eş-Şeyh Seyfüddin el-Bağdadi gibi alim şahsiyetler müderrislik yapmışlardır.²¹¹

2.1.3.7. el-Medresetü'l-Sedriyye

Kurucusu ve vâkıfı Sadrüddin Esad b. en-Necat b. Berekat b. Mu'mel et-Tenufi el-Mağribî'ye nisbetle (1259 / 657) anılan²¹² bu medresede sırasıyla; vâkıfın kardeşinin oğlu Vecihüddin, Şeyh Abdurrahman b. Yusuf el-Ba'lebekki el-Hanbeli gibi birçok Hanbeli mezhep fıkhı âlimleri müderrislik yapmıştır.²¹³

2.1.4.Şafii ve Hanefi Mezheplerine Göre Eğitim Veren Medreseler

Şafii ve Hanefi mezhep fıkıhlarının öğretimi için Dımaşk'ta oluşturulan-bilinen ve Eyyubiler döneminde faaliyet gösteren dört tane medrese aşağıda belirtilmiştir.

2.1.4.1.el-Medresetü'l-Esediyye

Selahaddin-i Eyyubi'nin amcası ve medresenin kurucusu olan Esedüddin Şirkuh'a nisbetle anılan bu medresede²¹⁴ Şafii mezhep fakihlerinden el-Fakih el-'Allame Mesut b.Muhammed b. Mesut b. Muhammed en-Neysaburi (1182 / 578)²¹⁵, eş-Şeyh Ömer b. Abdulaziz b. Hasan b. Ali el-Kureşi ed-Dımaşki (1218 / 615)²¹⁶ müderrislik yapmışlardır. Yine Hanefi mezhep fıkhının alimleri olan Muhammed b. Sadullah el-Halebi (1247 / 645), Tacüddin b. en-Necab, Sadrüddin Ahmet b. el-Kas, oğlu Necmüddin Eyyub gibi birçok alim şahsiyetler burada müderrislik yapmıştır.²¹⁷

2.1.4.2. el-Medresetü'l-'Azraviyye

Kurucusu Şahinşah b. Eyyub 'İzzüddin Feruḫşah 'ın kızı Azra' a nisbetle (1196 / 593) anılan bu medresede²¹⁸ hem Şafii mezhep fıkhının hem de Hanefi mezhep fıkhının tedrisatı yapılmıştır. Burada ilk müderrislik yapan eş-Şeyh el-Fakih Abdurrahman b. Muhammed b. el-Hasan b. Hibbetullah b. Abdullah b. el-

²¹¹ el-'Alebi,s.234.

²¹² Ebu Şame, s.203.

²¹³ en-Nuaymi,II,s.88.

²¹⁴ İbn Şeddad, s.262.

²¹⁵ el-'Almevi, s.28.

²¹⁶ en-Nuaymi, I,154.

²¹⁷ İbn Şeddad, s.262.

²¹⁸ Sıbt el-Cevzi, VIII,177-179.

Hüseyin ed-Dımaşki b. Asakir' dir (1223 / 620).²¹⁹ Ondan sonra eş-Şeyh Ahmet b. eş-Şihab Muhammed b. Halef b. Raci' el-Hanbeli (1240 / 638)²²⁰, eş-Şeyh el-Fakih 'İmadüddin Abdulaziz b. Muhammed b. Abdulkadir b. Halil el-Ensari ed-Dımaşki (1275 / 674)²²¹ gibi birçok alim kimse burada müderrislik yapmıştır.

2.1.4.3. el-Medresetü'd- Dimağiyye

el-Melikü'l--' Adıl Ebûbekir b. Eyyûb'un yakın arkadaşı ve medrese kurucusu Mahmut İbn Dimağ'a nisbetle (1217 / 614) anılan bu medresede hem Hanefi mezhep fıkhnın hem de Şafii mezhep fıkhnın tedrisatı yapılmıştır.²²² Medresenin ilk Şafii müderrisi el-Kadi el-Fakih el-'Allâme Ahmet b. Halil b. Suade b. Cafer el-Havi eş-Şafii' dir.²²³ Ondan sonra oğlu el-Kadi Şihabüddin Muhammed ve onun da oğlu Kemalüddin Ömer burada müderrislik yapmıştır.²²⁴ Ancak bu medrese Hanefi mezhep fıkhı ile Şafii mezhep fıkhına yönelik yapıldığı ve burada her iki mezhep fıkhnın tedrisatının yapıldığı söylene de kaynaklarda burada müderrislik yapan Hanefi müderrislere rastlanılmamaktadır.

2.1.4.4. el-Medresetü'l-Emcediyye

Kurucusu el-Melikü'l-Müzaffer Nureddin 'İmran b. el-Melik el-Emced'e nisbetle (1240 / 638) anılan bu medresede²²⁵ de Şafii ve Hanefi mezhebinin tedrisatı yapılmıştır.²²⁶ Sırasıyla burada Refiüddin el-Ceyli, Necmüddin İbn Seniyüdevle , Eminüddin İbn Asakir , Burhanüddin el-Halhal, Tacüddin el-Halhal, Muhammed el-Mardini, Cemalüddin el-Muhakkık gibi birçok alim şahsiyetler müderrislik yapmıştır.²²⁷

2.1.5. Tıp Medreseleri

Bu dönemde Tıp ilmi ile ilgili çalışmalar yapılarak Dımaşk'ta birçok ünlü tabipler yetişmiştir. Tıp eğitimine başlayanların çoğu önce Kur'an okuma, okuma yazma tedrisatından sonra Arap lügatı, edebiyatı ve şiir öğretim faaliyetlerinden

²¹⁹ İbn Kadi Şehbe, Ebubekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed Takiyüddin, *Ta-bakatü'ş-Şafiiyye*, Alemi'l-Kütüb, Beyrut 1407, III, s.71.

²²⁰ en-Nuaymi, I, 373-374.

²²¹ el-Hazimi, II, 310.

²²² İbn Kesir, el-Bidaye ve'n-Nihaye, III, 85.

²²³ Ebu Şame, s.169.

²²⁴ en-Nuaymi, I, 237.

²²⁵ İbn Şeddads. 252.

²²⁶ İbn Kesir, el-Bidaye ve'n-Nihaye, II, 332.

²²⁷ İbn Şeddad, s.252.

geçmiş ve daha sonra Tıp eğitimine başlamıştır. Hatta bu tabiplerin birçoğu Dımaşk'ın bir medresesinde müderrislik yaptıktan sonra Tıp ilmini okumaya başlamış ve Tıp âlimlerinden biri olmuştur. Aralarında fıkıh, hadis ve tefsir gibi şerî ilimlerde şöhret bulanlar da olmuştur. Bazıları kadılık bile yapmıştır.²²⁸ Bazı âlimler saydığımız özelliklere sahip olmayı tıp ilmini talep etmede önemli olduğunu belirtmişlerdir.²²⁹ Nitekim Abdulaziz b. Abdulcebbar b. Muhammed es-Sülemi, ilk başlarda Dımaşk'taki el-Müminiyye Medresesi'nde fakih bir müderris iken daha sonra Tabip İlyas b. el-Mıtran'dan tıp ile ilgili dersler alarak bu alanda uzmanlaşmıştır. Yahya b. İsmail el-Beyasi, Dımaşk'a gelerek burada "İbnu'n-Nakkaş el-Bağdadi" diye bilinen Ali b. İsa el-Habibetullah'tan tıp ilminin eğitimini almış, O'ndan Câlînûs'un kitabını okumuştur. Yine Mühezzebüddin Abdurrahman b. Ali ed-Dahvar da İlyas b. el-Matran'dan tıp eğitimini almıştır. Reşidüddin Ali b. Halife b. Yunus b. Ebilkasım b. Halife, Cemalüddin b. Ebilhatır'dan tıp eğitimini almış onunla birlikte uygulamalara katılmış, hastalıkları teşhis etmiş, tedavi reçetesini yazmış ve hastanede cerrahi müdahale uygulamalarında bulunmuştur.²³⁰

Tıp ilminin eğitimiyle uğraşanlar, tıp ile ilgili özel ihtisas meclislerini kurmuşlar, günün belirli saatlerinde tıp ile ilgili derslerin münakaşalarını buralarda yapmışlardır.²³¹ Tıpkı "en-Nuriye Hastanesi"nde et-Tabip Muhammed b. Ebil hikem Abdullah el-Müzaffer el-Belhili'nin oluşturduğu tıp meclisi ve Ahmet b. el-Halil b. Suade b. Cafer b. İsa el-Hugi'nin tıp meclisi ile Abdulaziz b. Abduvahit b. İsmail b. Abdulhadi el-Hili'nin tıp meclisi gibi.²³² Tıp ilminin eğitimi ile ilgili Dımaşk'ta bilinen ve Eyyubiler döneminde faaliyet gösteren üç medrese aşağıda belirtilmiştir.

2.1.5.1. Medresetü'd-Dahvar

Kurucusu et-Tabip Muhezzebüddin Abdurrahman b. Ali b. Hamid ed-Dahvar'a nisbetle (1230/628) anılan bu medresede²³³ kendisi ve tıpla meşgul olan

²²⁸ el-Hazimi, II, 312.

²²⁹ 'Asîrî Merizen Said, *Ta'limü't-Tıbbi fi'l-Meşriki'l-İslami, Nezmuhu ve Menahicuhu Hatta Niha-yetü'l-Karni's-Sabii'l-Hicri*, Matbaatu Ma'hadî'l-Buhusi'l-İlmiyye ve İhyai't-Türasi'l-İslami bi Camiati Ümmül-Kura, Mekke 1412, s.21.

²³⁰ İbn Ebi Useybia, Muvaffiküddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Kasım, *'Uyunu'l-Enba' fi Tabakati'l-Etıbbā'*, (thk. Nezar Rıza), Daru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1965, s.637,736,750.

²³¹ Asîrî Merizen Said, s.54.

²³² İbn Ebi Useybia, s.646-648,671-675.

²³³ İbn Şeddad, s.265.

birçok müderris burada tıp ile ilgili tedrisat yapmıştır. Kurucusu ed-Dahvar, bilimsel istifadeye sunmak üzere burada ilgili kütüphane de kurmuştur.²³⁴ Kendisinden sonra ise, burada tıp ile ilgili tedrisat faaliyetlerini yürütmek üzere Şerefüddin Ali b. Yusuf b. Haydere er-Rahbi'nin görevlendirilmesini vasiyet etmiştir. Vefatından sonra burada müderrislik yapan Şerefüddin'den sonra el-Hekim Bedrüddin el-Müzaffer b. Kadi Ba'lebek müderrislik yapmıştır.²³⁵

2.1.5.2. el-Bimaristanü'n-Nuri

Sultan Nureddin Mahmut tarafından yaptırılan ve onun adıyla anılan bu hastane zengin ve fakir ayrımı yapılmadan herkesin istifade ettiği Dımaşk'ın en büyük hastanesidir.²³⁶ Sultan Nureddin Mahmut'un emriyle İlk olarak buranın idaresini yürüten et-Tabip Muhammed b. Ubeydullah b. el-Muzaffer el-Bahılı'dır.²³⁷ O da bir günlük zamanını üçe ayırmıştır. Birinci kısmında hastaneyi ziyaret edip²³⁸ beraberindeki danışmanlar ve hasta bakıcılarla hastaları dolaşır. İkinci kısmında ise, kaleye çıkıp sultanın hastalıklarını kontrol ederdi. Üçüncü kısmında ise, tekrar hastaneye dönerdi. Bu esnada büyük salonda otururdu, ilgili kitapları bulundururdu, ilgililer gelip yanında otururlardı, bu esnada aralıksız üç saat kadar bir sürede tıp kitaplarını inceleyip onlarla meşgul olurdu.²³⁹ Ondan sonra da bu görevi İsmail b. İbrahim b. Ebi'l-Yüsr et-Tenûhi el-Ma'ri yerine getirmiştir.²⁴⁰

Burada görülen teorik bilginin uygulaması ise, hastanenin içinde yerine getirilirdi. Böylece talebeler hastalıklarla ilgili fikir sahibi olma, deneyim kazanma ve teşhis koyabilme gücüne ulaşırlardı.²⁴¹

2.1.5.3. el-Bimaristanü'l-Kameri

Kurucusu Ebulhasan Yusuf b. Ebi'l-Fevaris b. Musek el-Kameri'ye nisbetle (1206 / 654) bu adla anılmıştır.²⁴² Tıp eğitiminin yapıldığı bu hastanede doktor-

²³⁴ İbn Ebi Usaybia, s.733-734.

²³⁵ İbn Ebi Usaybia, s.636,728.

²³⁶ Ebu Şame, I,369.

²³⁷ es- Safedi, ,IV,24.

²³⁸ Ahmed Ali, *ed-Derü'l-Fikri li'l-Endülüsiyyin ve'l-Meğaribe fi'l-Maşriki'l-Arabi*, Daru Şemal, Dımaşk 1995, s.312.

²³⁹ es- Safedi, IV,24.

²⁴⁰ el-Yunini, III,38-39.

²⁴¹ el-Hazimi, II,320.

²⁴² el-Yunini, I,43.

lara ve görevlilere aylık maaş bağlanmıştır. İbn Tulun bu hastanın güzel imkânlarını; "Dünyada bu hastaneden daha güzel hastane yoktur " şeklinde dile getirmiştir.²⁴³

Sonuç

Zengilerin ilim mirasını devralan Eyyubilerin, Mısır'ın yanında ikinci önemli ilim merkezlerinden biri olan Dımaşk, ilmi faaliyetlerde önemli bir yere sahiptir. Burada yürütülen ilmi faaliyetler, dönemin en önemli ve düzenli eğitim kurumları olan medreselerde ciddi bir şekilde yürütülmüştür. Birçok medrese açılıp tedrisat faaliyetleri için imkânlar sağlandığından İslam memleketlerinin her tarafından müderrisler ve ilmi öğrenme talebinde bulunanlar buraya akın etmişlerdir. Bu sayede ilmin ve âlimlerin desteğiyle İslam birliği sağlanmış ve haçlılara karşı olan mücadelede başarı sağlanmıştır. Okuma-yazmaya, Kur'an kıraatinin yanında mezheplerin fıkıh tedrisatlarına da önem verilmiş, bu mezheplerin fıkıhlarının tedrisatlarına mahsus medreseler kurulmuştur. Bu tahsisat her mezhep fıkıhının tedrisatına özgü yapıldığı gibi, birden fazla mezhep fıkıhının tedrisatına dair tahsisat da yapılmıştır. Zira Dımaşk'ta Şafii, Hanefi, Hanbeli mezhep fıkıhının her birinin tedrisatına mahsus birçok medrese kurulduğu gibi Şafii ve Hanefi mezhep fıkıhlarının tedrisatı için de birçok medrese kurulmuştur. Bu medreselerde zaman zaman mezhep fıkıhının tedrisatının yanında tefsir, hadis, Arap lügatı ve edebiyatı, şiir gibi ilimler de okutulmuştur. Ayrıca Eyyubiler döneminde Dımaşk'ta Tıp ilminin tedrisatı ile ilgili hem medrese ve hem de hastane olan tıp medreseleri kurulmuştur. Bu medreselerde tıp eğitimini görenler ve bu alanlarda ün kazananlar aynı zamanda lügat, edebiyat, şiir ve dini ilimlere haiz ilmi kişiliklere de ulaşmışlardır. Böylece Eyyubilerin ilme ve ilim ehline olan düşkünlüğü, ilim uğruna hiçbir fedakârlıktan kaçınmadan maddi imkanlar sağladıkları ve siyasetlerinin temelini de ilme dayandırdıklarını ve bu doğrultuda eğitim kurumlarını ve özellikle medreseleri oluşturduklarını, bu anlayışlarını tüm İslam beldelerine yayarken bu anlamda mahiyetlerindeki en önemli merkezler olan Mısır ve Şam'a daha da önem verdikleri kayda değerdir. Özellikle Eyyubilerin ilim anlayışının dayandığı Zengilerin yönetim merkezi olan Dımaşk medrese geleneği, örnek alınması gereken uygulamalarla doludur.

Kaynakça

Ahmed Ali, ed-Derü'l-Fikri li'l-Endülüsiyyin ve'l-Meğaribe fi'l-Maşriki'l-Arabi, Daru Şemal, Dımaşk 1995.

²⁴³ el-Hazimi,II,321.

- Ahmet İzzet Osman, *et-Terbiyetu ve'l-Muctemu'l-Mısri fi Asrı'l-Eyyubi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Camiatu Esyut Külliyyetü'l-Edeb, Esyut 1982.
- Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2001.
- Asîrî Merizen Said, *Ta'limü't-Tıbbi fi'l-Meşriki'l-İslami*, *Nezmuhu ve Menahicuhu Hatta Niha-yetü'l-Karni's-Sabii'l-Hicri*, Matbaatu Ma'hadî'l-Buhusi'l-İlmiyye ve İhyai't-Tü-rasi'l-İslami bi Camiati Ümmül-Kura, Mekke 1412.
- Basuğuy, Bedrettin, *Selahaddin-i Eyyubi Devrinde İlmi Faaliyetler*, Hivda Yayınları, İstanbul 2009.
- Bedran, eş-Şeyh Abdulkadir Ahmed, *Münadimetü'l-Etlal*, el-Mektebu'l-İslami, Beyrut 1985.
- Bozkurt, Nabi, "Medrese", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, ss.323-327.
- Dehman, Muhammed Ahmed, *el-Medresetü'l-Adiliyyetü'l-Kübra*, Mecelletü'l-Mecmau'l-Arabi bi Dımaşk, 1954.
- Ebu Şame, Şihabüddin Ebu Muhammed Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdîsi, *er-Revdeteyn fi Ahbari'd-Devleteyn en-Nuriyye ve's-Salahiyye*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Kahire 1288.
- el-Bundari, Kavamüddin el-Feth b. Ali Muhammed, *Sena el-Bark eş-Şami*, Darü'l-Kitabi'l-Cedid, Beyrut 1971.
- el-'Alebi, Ekrem Hasan, *Hitatu Dımaşk*, Daru't-Tabaa' , Dımaşk 1410.
- el-'Alebi, Ekrem Hasan, *Hitatu Dımaşk*, Daru't-Taba' , Dımaşk 1989.
- el-'Almevi, Abdulbasit b. Musa b. Muhammed, *Muhtasaru Tenbihu't-Talip ve İrşadi'd-Darisi ila Ahvali'l Kur'ani ve'l-Hadisi ve'l-Medarisi*, Matbaatu't-Teraki, Dımaşk 1344.
- el-Esnevi, Cemalüddin Abdurrahim, *Tabakatü's-Şafiiyye*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- el-Hazimi, Nasır Muhammed Ali, *el-Hayatu'l-İlmiyye fi Dımaşk fi'l-Asrı'l-Eyyubi*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatu Ümmü'l-Kura Külliyyetü's-Şeria, Sûdi Arabistan 2009.
- el-Hazimi, Nasır Muhammed Ali, *el-Hayatü'l-İlmiyye fi Dımaşk fi'l-Asrı'l-Eyyubi*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatu Ummü'l-Kura Külliyyetü's-Şeriati ve'd-Diraseti'l-İslamiyye, Suudi Arabistan 1421.
- el-Kalkeşendi, Şihabüddin Ahmed b. Ali, *Subhu'l-'Aşa fi Smâ'ati'l İnşa*, (thk. Muhammed Hüsnin Şemsüddin), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- el-Kazvini, Zekerriyya b. Muhammed b. Mahmud, *Asarü'l-Bilâd ve Ahbaru'l-İbad*, Daru Sadr, Beyrut ts.
- el-Kıfti, Cemalüddin Ebu'l-Hasan, Ali b. Yusuf, *Enbau'r-Ruvat ala Enbai'n-Nuhat*, Muesse-setü'l-Kütübü's-Sakafiyye, Beyrut 1986.
- el-Münziri, Zekiyüddin Ebu Muhammed Abdulazim b. Abdulkuvva, *et-Tekmile li Ve-fayâtü'n-Nakle*, (thk. Beşşar Avvad Maruf), Muessesetü'r-Risale, Beyrut 1981.
- el-Yunini, Kutbuddin Musa b. Muhammed, *Zeylu Mirati'z-Zaman*, Daru'l-Kütübü'l-İslami, Kahire 1992.

- en-Nuaymi, Abdulkadir b. Muhammed ed-Dımaşki, *ed-Dris fi Tarihi'l-Medaris*, (thk. Cafer el-Hasani), Mektebetü's-Sakafetü'd-Diniyye, Kahire 1988.
- es-Safedi, Selahuddin Halil b. Eybek b. Abdullah, *el-Vafi bi'l-Vefeyat*, Daru İhyau't-Türas, Beyrut 2000.
- es-Subki, Tcüddin Ebû Nasr Abdulvahhab b. Ali b. Abdulkafi, *Tabakatü's-Şafiiyyetü'l-Kübra*, (thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulvi, Mahmud Muhammed et-Tenahi), Daru İhyau Kütübü'l-Arabiyye, Kahire 1992.
- ez-Zehabi, Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed, *el-İber fi Haberın min Ğaber*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Byrut ts.
- George Makdisi, *Ortaçağda Yükseköğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, (çev. Ali Hakan Çavuşoğlu), Hasan Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.
- Gözütok, Şakir, *İslam'ın Altın Çağında İlim*, Nesil Yayınları, İstanbul 2012.
- İbn Ebi Useybia, Muvaffiküddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Kasım, *'Uyunu'l-Enba' fi Tabakati'l-Etılba'*, (thk. Nezar Rıza), Daru Mektebetü'l-Hayat, Beyrut 1965.
- İbn Ebi'l-Vefa, Ebu Muhammed Abdulkadir b. Muhammed el-Kureşi, *el-Cevahirü'l-Müdiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, (thk. Abdulfettah Muhammed el-Hülûv), Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, Kahire ts.
- İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmet b. Muhammed b. Ebibekir, *Vefayatu'l-Ayan ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, (thk. İhsan Abbas), Daru Sadr, Beyrut 1949.
- İbn Kadi Şehbe, Ebubekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed Takiyüddin, *Tabakatü's-Şafiiyye*, Alemi'l-Kütüb, Beyrut 1407.
- İbn Kenan, Muhammed İsa, *el-Mervecü's-Sündüsiyyetü'l-Fesihe*, (thk. Muhammed Ahmed Dehman), Dımaşk 1947.
- İbn Kesir, İmadüddin Ebü'l-Feda İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (thk. Ahmet Ebu Mühlhim, vd.), Mektebetü'l-Mearif, Beyrut 1966.
- İbn Kesir, *Tabakatü'l-Fukahai's-Şafiiyye*, (thk. Ömer Haşim, vd.), Mektebetü's-Sakafetü'd-Diniyye, Kahire 1993.
- İbn Şeddad, İzzüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. İbrahim, *el-'Alakü'l-Hatire fi Zikri Ümerai's-Şami ve'l-Cezire*, (thk. Yahya Zekerıyya), Vezaretü's-Sakafeti, Suriye, 1991.
- İbn Tülûn, Şemsüddin Muhammed b. Tulun es-Salihi ed-Dımaşki, *el-Kalâidü'l-Cevheriyye fi Tarihi's-Sevalihiyye*, Matbuati Mecmeil-Luğati'l-Arabiyye, Dımaşk ts.
- İbn Vasil, Muhammed b. Salim, *Müferricü'l-Kürub fi Ahbari Beni Eyyub*, (thk. Cemalüddin eş-Şiyal), Daru'l-Kalem, Kahire 1953.
- İbnu'l-Cevzi, Sıbt, *Miratu'z-Zaman fi Tevarihü'l-Ayan*, Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, Dımaşk 2013.
- İbnu'l-Cezeri, Şemsüddin Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Ğayetü'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurra'*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1982.
- İbnu'l-Esir el-Cezeri, İzzüddin Ali b. Ebilkerem, *el-Kamil fi't-Tarih*, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1986.

- İbnu'l-İmad, Abdulhayy Ahmed b. Muhammed, *Şezeratü'z-Zeheb fi Ahbarin min Zeheb, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut ts.
- Mez,Adem, *The Renaissance of Islam*. (çev. K. Buş ve Mangoliouth), Londra 1937.
- Naci Maruf, *Medarisu Kable'n-Nizamiye*, Matbaatu'l-Camiu'l-İlmi'l-Iraki, Irak 1973.
- Sadık Ahmed, *el-Medarisü'l- 'Asruniyye fi Biladi's-Şam*, Müessesetü'r-Risale, Dımaşk 1406.
- Sellam, Eymen Şahin, *el-Medarisu'l-İslamiyye fi Mısır fi'l-'Asri'l-Eyyubi ve Devruha fi Neşri'l-Mezhebi's-Sünni* ,(Yayınlanmamış Doktora Tezi),Tanta Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Tanta 1999.
- Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, İkdam Matbaası, İstanbul 1318.
- Tahir Ma'ruf, *Camiu'z-Zeytune ve Medarisu'l-İlim fi'l-Ahdeyn : el-Hafsi ve Türki*, Daru'l-Arabiyeti'l-Kitab, Tunus 1980.
- Tez, Zeki, *Bilim ve Teknikte Ortaçağ Müslümanları*, Nobel Yayınları, Ankara 2001.
- Yıldız, Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992.
- Zengin, Zeki Salih, "Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi", *Din Eğitimi* , (ed. Mustafa köylü-Nurullah Altaş),ss.23-47.

Tarih - Dil ve Yorum Çerçevesinde Kur'an'ı Tanımak - Kur'an İlimlerine Dair Bir Tasnif Denemesi-

Abdülcelil BİLGİN*

Özet: Bu makalenin birincil hedefi, farklı meslek gruplarına mensup kişilere ve İlahiyat eğitimi alan öğrencilere Kur'an'ı tanıtmaktır. Bu çalışmaya göre Kur'an'ı tanımak, onu anlamaya katkı sağlamakla beraber kısmen farklı bir duruma işaret eder. Bu farklılığın temel nedeni, tanıma olgusunun daha çok tarih, dil ve yorum gibi Kur'an'ın harici çerçevesiyle; anlamamanın ise dışsal çerçeveyi göz ardı etmemek kaydıyla daha çok Kur'an metniyle ilgili olmasıdır. Makalenin diğer bir hedefi ise Kur'an İlimlerini oluşturan belli başlı konuları tarih, dil ve yorum gibi olgular çerçevesinde tasnif etmeye çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kur'an İlimleri, Tanımak, Anlamak

Understanding the Qur'an within the frame of History - Language and Commentary -A Classification Test About Qur'an Sciences-

Abstract: The primary goal of this article is to introduce the Qur'an to people belonging to different professions and students who receive theology education. According to this study, recognizing the Qur'an with its contribution to the meaning indicates a partly different situation. The main reason for this difference is that the recognition phenomenon is mostly related to the external frame of the Qur'an, such as history, language and interpretation; and the narrative is more concerned with the Qur'anic text, so as not to ignore the external framework. Another goal of the article is to try to classify the main subjects that constitute the Qur'anic sciences within the framework of facts such as history, language and interpretation.

Key Words: Qur'an, Qur'an Science, Recognizing, Understanding.

Giriş

Müslümanların temel inançları arasında ilahi dinlerin sonuncusunun İslam, bu dinin Kitabı'nın ise Kur'an olduğu olgusu önemli bir yer tutar. Bu olgulardan hareketle İslam'ın bilinmesinin ve yaşanmasının önemli ölçüde Kur'an'ın tanınmasına ve anlaşılmasına bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Zira Sünnet'in yanı sıra Kur'an, İslam'ı en doğru şekilde tanıtan kaynak olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle İslam'ı doğru bir şekilde tanıyıp yaşamak, öncelikle birincil

* Prof. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

kaynak niteliğindeki Kur'an ve onun pratiklerini gösteren Sünnet üzerinden gerçekleştirilmelidir. Bu iki kaynağı göz ardı ederek İslam'ı tanımaya ve anlamaya çalışmak, kişiyi sahil bir din anlayışına ulaştırmayacağı gibi dine dair kusurlu pek çok algıya da yol açacaktır. Nitekim tarihsel süreçte İslam adına, sayılamayacak kadar dini tasavvur ve görünümün varlık bulduğu bilinmektedir. Aralarında önemli farklılıklar bulunan bu tasavvur ve görünümün tümünün Kur'an ve Sünnet'ten beslendiğini iddia etmek güçtür. Bu durum, dine dair oluşan algı, anlayış ve pratiklerden bir kısmının birincil kaynaklara dayanmadığını göstermektedir. Dahası dini algı ve düşüncelerin oluşmasında Kur'an ve sünnetin ne kadar merkezi bir konumda olduklarını ve bu konumlarını tartışmaya açmanın yahut ötelemenin ne denli riskli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Kur'an ve sünnetin, Müslümanların hayata tutacakları perspektiflerin oluşmasında başat roller üstlendiklerini tekrar tekrar hatırlamakta fayda bulunmaktadır.¹

Bu makalenin hedefi Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğunu tanıtarak onu okuyanlara, Kur'an'ın hangi özellik ve niteliklere sahip bir kitap olduğuna dair temel bilgiler vermektir. Bu amaçla Kur'an'ın kitaplaşma süreci, dilsel özellikleri ve yorumlanma yöntemleri tarih, dil, yorum adlı üç farklı başlık altında tasnif edilecektir. Bu tasniflerin tartışma ve eleştiriye açık olduğunu belirtmekte yarar vardır. Zira bu çalışma nihai bir tasniften ziyade bir deneme yahut teklif niteliğindedir.

Genel Çerçeve

Ulûmu'l-Kur'an/Kur'an ilimleri ifadesi, hem Kur'an ile ilgili ilimler anlamına gelir hem de bu ilimlere dair yazılan eserlerin ortak adı olarak kullanılır. Ulûmu'l-Kur'an tabirinin, terim ve teknik anlamlarıyla ilk defa ne zaman ortaya çıktığı, bu isimle yazılan ilk eserin hangisi olduğu tam olarak bilinmemektedir. Ulumu'l-Kur'an ifadesinin muhtevasına ve amacına dair bilgilere, daha çok son yüzyılda yazılan eserlerdeki tanımlarda rastlanmaktadır. Bu tanımlara göre ulûmu'l-Kur'an tabiri, farklı yönlerden Kur'an'la ilgili olan ve her biri başlı başına birer ilim dalı olarak kabul edilebilecek konulara işaret eder: Kur'an'ın nüzûlü, tertibi, toplanması, yazılması, kıraati, tefsiri, i'câzı, nâsîh ve mensuhu, dil, üslûp ve belâgatı gibi... Konu ile ilgili yazılan eserlere bakıldığında ulûmu'l-Kur'an tabirinin kapsamı hususunda fikir birliği oluşmadığı görülecektir.²

¹ Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an'ı Tanımak*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2018, s. 9.

² Zürcânî, Muhammed Abdülazîm, *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1996, c. I, s. 20-29; İtr, Nuruddin, *Ulûmu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Mektebetu's-Sabah, Dımaşk, 1993,

Usûlü't-tefsîr/tefsir usulü adıyla yazılan eserlerde, genelde Kur'an ilimleri de ele alınmaktadır. Bununla birlikte bu eserlerin, içerik yönünden ulûmu'l-Kur'an türü eserlere göre zayıf kaldığı görülmektedir. Zira tefsir usulü şeklindeki tamlamada, Kur'an'ın nüzûl ve oluşum süreçlerinden ziyade onu açıklamanın ilkelerine dair yöntemler öne çıkmaktadır. Gerek ulûmu'l-Kur'an gerekse usûlü't-tefsîr ve ulûmu't-tefsîr isimleri ile yazılmış kitaplara bakıldığında, Kur'an ilimlerine ve tefsir usulüne dair konuların birlikte aynı kitaplarda ele alındığı görülür. Bu durum, iki tabirin birbirinin yerine kullanıldığını ve aradaki anlamsal farklılıkların pratikte pek de karşılık bulmadığını göstermektedir. Ancak her ne olursa olsun Kur'an ilimleri şeklindeki tabirin muhteva olarak tefsir usulü ifadesinin işaret ettiği alandan daha kapsamlı olduğu açıktır.³

Adında ulûmu'l-Kur'an tabiri geçen ilk sistematik eserin Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) yirmi bir Kur'an ilmini tanıttığı Fünûnu'l-Efnân adlı kitabı olduğu söylenebilir. Zerkeşî'nin (ö. 794/1344) el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an'ı ise bu ilmin sınırlarını önemli ölçüde belirlemiştir. Zerkeşî, eserinin girişinde Kur'an ilimlerinin bu kitaba aldıkları ile sınırlı olmadığını söyleyerek alanla ilgili zengin literatüre işaret etmektedir. Ardından Süyûtî (ö. 911/1505), el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an adlı ünlü ansiklopedik eserini yazmıştır. Daha sonraki dönemlerde konu ile ilgili birçok eser yazıldığı görülmektedir. Bu eserlerde yer alan, Kur'an ilimlerine dair konular şunlardır: Mekkî-Medeni sureler, esbab-ı nüzûl, nasih-mensuh, Kur'an'ın isimleri, toplanması, çoğaltılması ve tertibi, sure ve ayet bilgileri, münasebâtü'l-ayât ve's-süver, kıraat ve tecvid bilgileri, fezâilü'l-Kur'an, havassü'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, ğarîbü'l-Kur'an, müşkilü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an, vücûh-nezair, emsâlü'l-Kur'an, aksâmü'l-Kur'an, uslûbü'l-Kur'an, muhkem-müteşabih, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen, i'cazü'l-

s. 7-9; Birşık, Abdülhamit, "Ulûmu'l-Kur'an", DİA, c. 42, s. 132-135; Çalışkan, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara Okulu Yay. , Ankara, 2017; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay. , Ankara, 1996; *Tefsir Usulü*, TDV Yay. , Ankara, 2017.

³ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, t.y., c. I, s. 13-21; Süyûtî, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Salim Haşim), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007; el-'Ak, Halid Abdurrahman, *Usulu't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Daru'n-Nefais, Lübnan, 2007; Çetin, Abdurrahman; *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Dergah Yay. , İstanbul, 2012; Çalışkan, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara Okulu Yay. , Ankara, 2017; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay. , Ankara, 1996; *Tefsir Usulü*, TDV Yay. , Ankara, 2017; Birşık, "Ulûmu'l-Kur'an", DİA, c. 42, s. 132-135. Gerek Arapça gerekse Türkçe yazılmış konu ile ilgili eserlere bakıldığında Tefsir Usulü İle Ulûmu'l-Kur'an konularının homojen bir yapı arz etmediği görülecektir. Başka bir ifade ile Tefsir Usulü adıyla yazılmış eserlerde Ulûmu'l-Kur'an konularını, Ulûmu'l-Kur'an adı ile yazılmış eserlerde ise Tesir Usulü konularını bulmak mümkündür. Dahası ilgili eserlerde böyle bir ayırımın göze çarpmadığı bile söylenebilir.

Kur'an, tefsir ve te'vil ilmi, müfessirin adabı ve şartları. Bunların yanı sıra birer edebiyat konusu olan icaz, itnab, hasr, kinaye, teşbih ve istiare gibi konuların da söz konusu eserlerde yer aldığı görülmektedir. Temelleri nüzûl dönemlerine dayandırılabilir olan Kur'an ilimlerinin sahabe, tabiîn ve sonraki dönemlerde git-tikçe çeşitlendiği ve zenginleştiği görülmektedir. Nesiller boyunca keşfedilen yeni coğrafyalar, şehirler, kültürler, renkler Kur'an ilimlerinin zenginleşmesine ve paralel bir şekilde sistematize edilmesine katkı sağlamıştır.⁴

Kuran'ı Tanımak ve Anlamak

Bu makalede, Kur'an İlimleri perspektifinden Kur'an'ı tanımanın amaç-landığı belirtilmiştir. Kur'an İlimlerinin tarihsel süreçte izlediği seyri kısaca ifade ettikten sonra, oluşan perspektiften hareketle Kur'an'ı tanımaya çalışmak, tanımanın ve anlamının manaları üzerinde durmak önem arz etmektedir. Konuya girerken tanımak ile anlamak kelimelerinin hangi anlamlara geldiği ve arala-rında ne tür farklılıklar bulunduğu üzerinde durmak faydalı olacaktır. Tanımak kelimesi kısaca bilmek, bir kimse veya şeyle ilgili bilgi sahibi olmak, bilip ayır-mak, seçmek, ayırt etmek, hatırlamak gibi anlamlara gelmektedir.⁵ Anlamak ise bir şeyin ne demek olduğunu, neye işaret ettiğini kavramak gibi anlamlara gel-mektedir.⁶ Bu bağlamda Kur'an'ı tanımanın onu anlamaktan kısmen farklı ol-duğu ileri sürülebilir. Zira Kur'an'ı tanımak, daha çok onunla ilgili harici bilgi-lere sahip olmayı çağırılmaktadır. Bu bilgileri kabaca tarih, dil ve yorum şek-linde başlıklandırmak mümkündür. Bir olayın meydana geldiği zamanı, olaylar arasındaki ilişki, bağlantı ve etkileşimi inceleyen *tarih*⁷ başlığı, Kur'an'ın ilk va-hiyden kitap halini alıncaya kadar süreç içinde tabi tutulduğu işlemleri ele alır: Kur'an'ın nüzulü, ezberlenmesi, yazılması, toplatılması, çoğaltılması gibi... Düşünce ve duyguları ifade etmek amacıyla kelime veya işaretlerle gerçekleştirilen anlaşma, söz dağarcığı, söz dizimi; düşünce ve duyguları bildirmeye yarayan an-latım aracı gibi anlamlara gelen *dil*⁸ başlığı, Kur'an'ın mesajını iletmede ve ifade etmede kullandığı dilsel imkânları ve unsurları konu edinir: Hakikat-mecaz, muhkem-müteşabih gibi, bir yazının veya sözün, anlaşılması zor yönlerini açık-lamak; bir olayı belli bir görüşe göre tefsir etmek; bir şeyden anlam çıkarmak gibi

⁴ Zerkeşi, *el-Burhân* c. I, s. 13-21; el-'Ak, Halid Abdurrahman, *Usulu't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Daru'n-Nefais, Lübnan, 2007, s. 32-35; Birışık, "Ulûmu'l-Kur'an", *DİA*, c. 42, s. 132-135; Bil-gin, *age*, s. 13.

⁵ www.tdk.gov.tr. , Erişim: 30.04.2018.

⁶ www.tdk.gov.tr. , Erişim: 30.04.2018.

⁷ www.tdk.gov.tr. , Erişim: 30.04.2018.

⁸ www.tdk.gov.tr. , Erişim: 30.04.2018.

manalara gelen *yorum*⁹ başlığı ise Kur'an'ı yorumlamak için bilinmesi gereken ilimleri ve tarihten günümüze bu amaçla oluşan yorum yöntemlerini konu edinir: Nesh, sebab-i nüzûl, rivayet, dirayet, tevil, semantik gibi.¹⁰ Buna göre, Kur'an'ın indiği vasatı ve ayetlerin iniş sebeplerini bilmek daha çok onun tarihini bilmeye bağlıdır. Kur'an'ın mesajını muhataplara taşırken kullandığı dil ve üslup özelliklerini bilmek Arap dilinin özelliklerini bilmeyi gerektirir. Kur'an'ın nasıl ve hangi metotlarla açıklanabileceğini bilmek ise Kur'an'a dair oluşan geleksel ve çağdaş yorum yöntemlerini bilmeye bağlıdır. Bu bağlamda, Kur'an'ın tarihsel ve dilsel özelliklerine ve kendisine uygulanabilecek yorum yöntemlerine dair elde edilecek bilgilerin onu anlamaktan ziyade tanımaya yönelik olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Kur'an'a dair tarih, dil ve yorum bilgisinin daha çok onu tanımakla ilgili olduğunu bazı örnekler üzerinden izah etmek mümkündür. Örneğin Kur'an'ın tarihini bilmenin onu anlamaya katkı sunmakla beraber bizzat ayetlerini anlamak manasına gelmeyeceği söylenebilir. Zira Kur'an'ı anlamak, doğrudan ayetler üzerinde yapılacak farklı çalışmalardan sonra gerçekleşebilecek bir kazanımdır. Mesela Kur'an'ın akrabalık ile ilgili mesajlarını anlamak, onun tarihi, dilsel yapısı ve yorum imkânlarından çok, doğrudan ilgili ayetler üzerinde yapılacak çalışmalar sayesinde gerçekleşebilecek bir olgudur. Başka bir ifade ile Kur'an'ın akrabalığa bakışı, temelde ilgili ayetler üzerinden öğrenilebilecek bir şey olup Kur'an ilimleriyle doğrudan ilişkili değildir. Daha açık bir ifadeyle Kur'an'ın kitaplaşma süreçlerini, dil ve üslup özelliklerini, yorumlanma aşamasında başvurulacak yöntemleri detaylı bir şekilde bilmek, onu anlamaktan ziyade tanımakla ilgilidir. Neticede Kur'an'ı tanımaya dair bilgilerin onun anlaşılmasına katkı sağlayacağını göz ardı etmemekle beraber onu anlamakla eşdeğerde olmadığını ifade edebiliriz. Mesela Kur'an ilimlerine dair yazılmış kitapları okumanın yahut bu konularla ilgili kitap yazmanın, ayetleri iyi ve doğru bir şekilde anlamak manasına gelemeyeceği göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an'ı tanımakla anlamının aynı şeyler olmadığı daha iyi anlaşılacaktır. Başka bir ifadeyle Suyuti'nin el-İtkân'ını okuyup anlamakla hatta onu ezberlemekle elde edilecek temel kazanım, Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğuna dair bilgiler olacaktır. Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğuna dair bilgilerin ise anlamaktan ziyade tanımakla ilgili olduğu açıktır. Şu var ki, Kur'an'ı tanımının onu daha doğru anlamının ön koşulu olduğunu, başka bir ifadeyle tanımının anlamaktan önce geldiğini göz önünde bu-

⁹ www.tdk.gov.tr. , Erişim: 30.04.2018.

¹⁰ Bilgin, age, s. 13.

lundurmakta da fayda vardır. Müellifini, söylediği zamanı, zeminini ve şartlarını bilmediğimiz bir sözü anlayabiliriz; ancak bilmediğimiz unsurlar açığa çıktığında/tanıldığında sözün daha doğru bir şekilde anlaşılacağı açıktır.

Kur'an İlimlerine Dair Bir Tasnif Denemesi

Kur'an'ı tanımak isteyen farklı meslek gruplarına mensup bireyler hedef kitle seçilerek hazırlanan bu makalede Kur'an, yukarıda değinilen tarih, dil ve yorum şeklindeki üçleme üzerinden tanıtılmaya çalışılmıştır. Ulumu'l-Kur'an ile Tefsir Tarihi ve Usulü adıyla yazılan eserler incelenerek bir tasnif yapılmıştır. Tarih, dil ve yorum şeklindeki bölümlendirmelere göre yapılan tasniflerdeki konu ve kavram dağılımları, her türlü eleştiri ve değerlendirmeye açıktır. Nihayetinde aynı kitapla/Kur'an'la ilgili bölümler arasında geçişkenlik bulunduğu ve bazı kavramların birden çok başlıkla ilişkilendirilebilme özelliğine sahip olduğu bilinmektedir.¹¹

Kur'an İlimlerine dair yapılacak bir çalışmada, faydalı olacağı düşünceyle her bölümden önce bir okuma metnine yer verilmesi önem arz etmektedir. Seçilecek metinlerin, aslında bütün Kur'an ilimleri açısından önemli olmakla beraber, daha çok yer aldıkları bölümle ilgili olmaları önemsenmelidir. Bu bağlamda I. Bölüm için Oryantalizm, II. Bölüm için Kur'an'a özgü anlatım tarzları, III. Bölüm için ise İsrailiyat adlı metinler uygun görülebilir. Bu metinler, muhatabın bölümde ele alınan konulara hazırlanarak daha fazla yararlanmasını sağlayacaktır. Kur'an'ı tanımaya dair yapılacak bir çalışmanın hemen başında Oryantalizm adlı bir başlıkla karşılaşmak okuyucuya sevimsiz hatta itici gelebilir. Dahası negatif amaçlarla böyle bir tercihte bulunulduğu düşünülebilir. Böyle bir tercihin nedeni Oryantalizmin, Kur'an ilimleri bağlamında özellikle de Kur'an'ın kitaplaşma süreci ile ilgili konular ele alınırken sıkça kullanılmasıdır. Zira Oryantalistik iddiaların daha çok Kur'an'ın kitaplaşma sürecine yöneldiği görülmektedir. Bu nedenle ilgili metinlerde, ilk konudan itibaren yoğun bir şekilde oryantalist, oryantalizm, şarkiyatçı, müsteşrik, şarkiyatçılık gibi kavramlar kaçınılmaz olarak telaffuz edilmektedir. Oysa bu çalışmayla hedeflenen kitlenin, adı geçen kavramların ne ya da hangi anlamlara geldiği konusunda çoğu zaman yeterli bir donanıma sahip olamayacağını tahmin etmek zor değildir. Tercih edilen metnin, muhatabın muhtemel eksikliklerini giderme noktasında ona katkı sağlaması ve onu Kur'an'a yöneltile iddiaları daha doğru bir şekilde değerlendirme

¹¹ Bilgin, age, s. 14.

imkânına kavuşturması öngörülebilir.¹² Bu bağlamda Kur'an ilimlerine dair yapılacak bir tasnifin aşağıdaki şekilde olması mümkündür.

I. Bölüm: Kur'an'ın Kitaplaşma Sürecine Dair Kavram ve İfadeler (Tarih)

- *Oryantalizm*

- *Vahiy*: Vahyin Sözlük ve Terim Anlamları

- *Genel Olarak Vahiy*: Allah'ın Tüm Varlıklara Vahyi; Risalet/Peygamberlik Vahyi ve Geliş Şekilleri; Levh-i Mahfûz; Beytü'l-İzze; Vahyin Geliş Şekilleri; Vahyin Niteliği; Kur'an Vahyi; Nüzûl Kavramı ve Kur'an'ın nüzûl Keyfiyeti; Kur'an Vahyinin Tedriciliği; Vahy-i Ğayr-i Metlûv

- *Kur'an'ın Kayıt Altına Alınması*: Hıfz ve Hafız: Tarihsel Serencam, İslam Dünyasındaki ve Türkiye'deki Durum; Kur'an'ın Yazılması (Kitabet); Arz/Arza (Kur'an'ın Karşılıklı Olarak, Okunması); Kur'an'ın Derlenmesi (Cem'); Mushaf, Mushaf'ın Çoğaltılması (Teksîr) ve Sonraki işlemler

- *Yedi Harf*: Yedi Harfin Anlamına Dair Görüşler

- *Kıraat*: Kıraatin Tarihi ve Önemi; Kıraat İmamları; Kıraatlerin Sıhhati ve Değeri; Kıraatler Üzerinden Kur'an'a Yöneltilen Eleştiriler; Kıraatlerin Eğitim ve Öğretimi; Kıraatlerin Diğer İlimlerle İlişkisi

- *Kur'an*: Etimolojisi, Tanımı ve İsimleri

- *Ayet ve Ayetlerle İlgili Tasnifler*: Ayetlerin Tertibi; İlk ve Son İnən Ayetler

- *Sure*: Surelerin Kur'an'daki Sıraları ve Adları

- *Kur'an'ın Muhtevası*: a) Mekkî Surelerin Muhtevası. b) Medenî Surelerin Muhtevası

- *Kur'an'ın Otantikliği ve Buna Yönelik İtirazlar*: Dışardan Gelen İtirazlar: Oryantalistler. İçerden Gelen İtirazlar: Şîa'nın Kur'an Anlayışı

- *Mushaf, Kur'an, Edebiyat*

- *Kur'an'la İlgili Fıkhi Hükümler*: Kur'an Okumada Abdest ve Gusül Şartı; Ücretle Kur'an Okumanın Hükümü

- *Fezâilü'l-Kur'an*

¹² Bilgin, age, s. 15.

Yukarıda sıralanan konuları çeşitlendirmek mümkün olduğu gibi alt başlıklara bölerek daha spesifik tasnifler yapmak da mümkündür. Örneğin yukarıdaki konuları;

- Kur'an'ın Tarihi ile İlgili Konular: Kur'an'ın Derlenmesi, Çoğaltılması ve Sonraki işlemler

- Kur'an'ın Muhtevası ile İlgili Konular: Mekkî Surelerin Muhtevası; Mekke'de Öne Çıkan Konular. Medenî Surelerin Muhtevası; Medine'de Öne Çıkan Konular

- Kur'an'a Dair Konular: Otantikliği; Faziletleri; Kur'an'la İlgili Fıkhî Hükümler gibi alt başlıklara bölmek ve konuları bunlara göre daha spesifik olarak tasnif etmek de mümkündür.

Makalenin tarih başlığı altında yer verilen Mushaf, Kur'an ve Edebiyat, Kur'an'la İlgili Fıkhî Hükümler gibi alt başlıkların bu türdeki çalışmalarda pek de yer almadığı söylenebilir. Oysa bu konular, hem bir müslümanın Kur'an ile kuracağı ilişki hem de aktüel değerleri açısından önem arz etmektedirler. Bu konularla ilgili sıkça sorulan sorular göz önünde bulundurulduğunda Kur'an İlimlerini konu edinen bir kitapta bunlara yer vermenin ne kadar önemli olduğu görülecektir. Dahası bu gibi konuların müstakil bir bölüm halinde tasarlanması bile gerekebilir.

II. Bölüm: Kur'an'ın Dil ve Üslup Özelliklerine Dair Kavram ve İfadeler (Dil)

Bu bölümde, Kur'an'ın anlatım tarzlarıyla, başka bir deyişle mesajını ifade etmede kullandığı dilsel imkân ve üsluplarla ilgili olduğu varsayılan kavramlar/ifadeler ele alınacaktır. Kur'an'ın kendini ifade etmede oldukça geniş ve Arap kültüründe de yaygın olan anlatım imkânlarını kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda mesajını açık/muhkem ifadelerle anlattığı gibi yeri geldikçe farklı anlamlara gelmeye uygun/müteşabih ifadelerle aktardığı da olmuştur. Dikkat çekmek yahut başka amaçlarla mukatta'a harflerini kullandığı gibi olayın önemine binaen yeminleri de kullanmıştır. Bazen meseleyi somutlaştırmak için birer dilsel unsur olan mesellere yer verdiği gibi kıssaları da mesajının önemli taşıyıcıları olarak değerlendirmiştir. Kimi zaman tekrarlarla kimi zaman müphem ve müşkil ifadelerle okuyanları dikkatli olmaya sevk etmiştir. Mesajını çoğunlukla kelimelerin gerçek anlamlarıyla/hakikat anlatırken yeri geldikçe ikincil ve yan anlamları da/mecaz kullanmıştır. Kur'an'ın, mesajını tebliğ etmede kullandığı ifade ve üslup çeşitliliği Arapça'nın zenginliklerini geniş bir şekilde kullandığını göster-

diği gibi, muhataplarına ulaşmanın bütün dilsel imkânlarını istihdam ettiği anlamına da gelir.¹³ Bu bölümde ele alınacak başlıklar, Kur'an'ın kendini ifade etmede, mesajını açık açıklamada kullandığı yolların izahı ile ilgili olacaktır.

- *Üslûbu'l-Kur'an*: Kur'an'a Özgü Anlatım Tarzları

- *Muhkem ve Müteşabih*: Müteşabihlerin Yorumuna ve Bilinebilirliğine Dair Tartışmalar

- *Hurûf-u Mukatta'a*/Tek Tek Hecelenerek Okunan Harfler: Hurûf-u Mukatta'a'nın Yorumu Meselesi; Hurûf-u Mukatta'a'nın Anlamları

- *Fevatihu's-Suver*/Surelerin İlk Harfleri

- *Aksamu'l-Kur'an*/Kur'an'daki Yeminler

- *İ'câzu'l-Kur'an*/Kur'an'ın Mucizevi Yön ve Özellikleri: Tehaddi/Kur'an'ın Meydan Okuması; Sarfe Teorisi/İnsanların Kur'an'ın Benzerini Meydana Getirebilme Gücünden Yoksun Bırakılması; Kur'an'ın Mucizevi Özellikleri.

- *Hakikat ve Mecaz*

- *Ğaribu'l-Kur'an*/Kur'an'daki Yabancı Kelimeler

- *Müşkilu'l-Kur'an*/Kur'an'da Var olduğu Sanılan Çelişkiler

- *Mübhematü'l-Kur'an*/Kur'an'daki Kapalı İfadeler

- *Vücuha ve Nezair*/Çokanlamlı ve Anlamdaş Kelimeler

- *Emsâlü'l-Kur'an*/Özlü Sözler, Temsili Anlatımlar

- *Kıssalar*

- *Kur'an'daki Tekrarlar*

III. Bölüm: Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasıyla İlgili Kavram ve Konular (Yorum)

Bu başlık altında, tarihten günümüze oluşan tefsir ekolleri, yorum yöntemleri ve Kur'an'ı yorumlamaya yarayan belli başlı ilimler yer alacaktır.

- *İsrailiyat*

¹³ Bilgin, age, s. 15.

- *Sebeb-i Nüzûl*: Ayetlerin İnmesine Neden Olan Olay, Durum ve Sorular; Nüzûl Sebepleri ile İlgili İfade Formları; Sebebin Hususiliği Mananın Umumiliği Meselesi

- *Nesh*: Neshin Türleri; Nesh Olgusunun Kur'an'daki Varlığına Dair Tartışmalar

- *Tercüme*: Tanımı, Türleri ve Kur'an Çevirileri, Kur'an Tercümelerinin Serencamı; Meâl

- *Te'vîl ve Tefsir*: Te'vîl Türleri; Tefsîr; Te'vîl ile Tefsîr arasındaki Farklar; Tefsîr İlminin Konusu, Amacı, Önemi ve Tarihsel Gelişimi

- *Tefsir Çeşitleri*

- *Rivayet Ağırlıklı Tefsîr*: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri; Sünnetin Kaynak Değeri ve Kur'an'ın Sünnetle Tefsiri; Hz. Peygamber'in Tefsiri ve Tefsirine Konu Olan Ayetlerin Miktarı; Hz. Peygamber'in Tefsir Gerekçeleri; Hz. Peygamber'in Tefsir Yöntemleri. Kur'an'ın Sahabe Kavli İle Tefsiri; Sahabe Tefsirinin Bağlayıcılığı; Sahabe Dönemindeki Tefsir Eğilimleri. Kur'an'ın Tabiîn Kavli İle Tefsiri; Tabiîn'in Tefsir Yöntemleri, Özellikleri ve Bağlayıcılığı. Kur'an Tefsirinde Tedvin (Tebeû't-Tabiîn/Yazılı Nakil Dönemi)

- *Dirayet Ağırlıklı Tefsîr*: Dilbilimsel Tefsir; Karma Yöntemle Yazılan Tefsirler

- *Tarihten Günümüze Tefsir Akımları*: Mezhebî Tefsîr; İşarî Tasavvufî Tefsîr; Fıkhî Tefsîr; Bilimsel Tefsîr; İctimaî - Edebi Tefsîr; Konulu Tefsir

- *Kur'an'ın Yorumunda Çağdaş Yönelimler*: Kuraniyyûn Ekolü; Mealcilik; Kur'an Müslümanlığı; Semantik; Hermeneutik; Tarihsellik

Sonuç

Geçmişten günümüze Kur'an'ın tanıtılması ve anlaşılması amacıyla birçok çalışma yapıldığı bilinmektedir. Bu konuda hatırı sayılır bir külliyat meydana geldiği de gözden kaçmamaktadır. Yapılan çalışmalara bakıldığında Kur'an'ın tanınması ile anlaşılması edimleri arasında bir ayırım yapılmadığı anlaşılmalıdır. Bize göre bunları tamamen birbirinden soyutlamak mümkün olmadığı gibi birebir aynı olduklarını ileri sürmek de mümkün değildir. Yukarıda da değinildiği üzere Kur'an'ı tanımak daha çok onunla ilgili tarih, dil ve yorum unsurlarına yani dışsal faktörlere; anlamak ise bizzat onun metnine bağlıdır. Başka bir ifadeyle Kur'an'ı tanımak isteyenlerin onun yaşadığı tarihsel süreci, sahip olduğu dilsel özellikleri ve hangi yöntemlerle yorumlanabileceğini bilmesi gerekir.

Kur'an'ı anlamak isteyenlerin ise onun tanınmasına katkı sağlayan unsurları göz ardı etmeden Kur'an metni üzerinde çalışması gerekir.

Kur'an'ın tanınmasına katkı veren unsurlar kabaca tarih, dil ve yorum şeklinde başlıklandırılabilir. Dolayısıyla Kur'an ilimlerine dair konuları bu başlıklar altında tasnif etmek mümkündür. Yaptığımız tasnifin bir öneri olduğunu söylemek gerekir. Buradaki amacımız, konuyu tartışmaya açarak başka tasnif denemelerine yol vermektir. Bu konuda yapılacak farklı tasniflerin, zamanla üzerinde fikir birliği oluşmuş yeni tasniflere imkân vermesi öngörülebilir.

Kaynakça

- Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an'ı Tanımak: Tarih-Dil-Yorum*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2018.
- Birişik, "Ulûmu'l-Kur'an", DİA, c, 42, s. 132-135.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay. , Ankara, 1996.
-, *Tefsir Usulü*, TDV Yay. , Ankara, 2017.
- Çalışkan, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara Okulu Yay. , Ankara, 2017.
- Çetin, Abdurrahman; *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Dergah Yay. , İstanbul, 2012.
- el-'Ak, Halid Abdurrahman, *Usulu't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Daru'n-Nefais, Lübnan, 2007.
- Itr, Nuruddin, *Ulûmu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Mektebetu's-Sabah, Dimaşk, 1993.
- Suyûtî, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Salim Haşim), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- www.tdk.gov.tr.
- Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, t.y.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1996.

Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi*

Enes YARIZ**

Özet: Vakf, Kur'an ilimlerinin temel kavramlarından biridir. Kur'an'daki vakf yerlerinin ve işaretlerinin belirlenmesi içtihadî bir mesele olduğundan farklı yorumların ve bazen yanlışların olması muhtemeldir. Nitekim bazı kıraat imamları her âyetin sonunda vakf etmenin sünnet olduğunu savunurken diğerleri âyetin her hangi bir yerinde olduğu gibi âyetlerin sonunda da vakf konusunda anlama riayet edilmesi gerektiği görüşündedir. Bunun sonucu olarak ülkemizde tilâvet edilen Mushafalarda birçok âyetin sonuna ﷻ alâmeti konularak vakfın uygun olmadığına işaret edilmişken; Medine, Şam, Kahire vb. İslam diyarlarında tilâvet edilen mushafalarda her hangi bir alamet konulmamıştır. Bu makalemizde, âyet kavramının lûgat ve terim manalarından da yola çıkılarak konu irdelenecek ve tercihe gidilecektir.

Anahtar Kavramlar: el-Vakf ve'l-İbtidâ, el-Vasl, el-Kat', es-Sekt, Âyet, Secâvendler.

The Waqf Issue at the End of the Verses

Summary: Determination of the places and signs of waqf, one of the basic concepts of Qur'anic sciences, is an ijtihad. For this reason, it is likely that there are different interpretations and sometimes misconceptions. As a matter of fact, some *qirat imams* have argued that the waqf is tradition at the end of every verse. Others say that the signatures are the basis of the meaning of the waqf in the end as it is in any place of the verse. As a result of this, it is pointed out that the waqf is not appropriate by putting the sign ﷻ at the end of many verses in the Mushafs which are recited in our country. No symbols were placed in Mushafs which read in Islamic cites like Madina, Damascus, Cairo and so on. In this article, the subject will be discussed by going from the terms of the verse.

Key Words: al-Waqf and al-İbtida, el-Vasl, el-Qat', es-Seqt, Ayat, Secawands.

Giriş

Nüzulünden günümüze Kur'an üzerinde yapılan çalışmalar kesintisiz devam etmiş, bu çalışmalardan bir kısmı vakf ve ibtidâ alanında yapılmıştır. Kur'an

* Bu makale, 2018 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığımız *Türkiye'de Tilâvet Edilen Mushaf'taki Bazı Vakf İşaretlerinin Diğer Mushaflarla Mukayeseli Tahlili* başlıklı doktora tezimizden üretilerek hazırlanmıştır.

** Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

okunurken nereden ibtidâ edileceği, nerede ve ne şekilde vakf yapılacağı üzerinde durulmuş, dolayısıyla Kur'an ilimleri arasında *Vakf ve İbtidâ* adıyla bir ilim ortaya çıkmıştır.

İlk dönem Müslümanlar vakf ve ibtidâ ilmini sözlü olarak talim etmiştir. Alanla ilgili telif ise hicri ikinci asırdan itibaren başlamış, günümüze dek devam etmiştir. Bu alanda şöhret olanlardan biri de Sirâcuddîn Ebû Abdillâh (Ebû Tâhir) Muhammed b. Tayfûr el-Gaznevî es-Secâvendî (560/1165)dir. Secâvendî öncesinde ve sonrasında konuyla ilgili pek çok eser telif edilmiş olmasına rağmen, İslâm ülkelerindeki mushafların birçoğunda genelde Secâvendî'nin oluşturduğu ıstılahlar ve kullandığı semboller kullanılmış olmasına rağmen vakf yerlerinin belirlenmesinde özellikle (ﻻ) alâmeti konulan yerlerin çoğunda Secâvendî'ye muhalefet edilmiştir. Ülkemizdeki Mushaflarda ise genel olarak Secâvendî'nin belirlemiş olduğu vakf yerleri ve koymuş olduğu vakf işaretleri kullanılmıştır.

Vakf ve ibtidâ yerlerinin ve işaretlerinin belirlenmesi içtihadî bir mesele olduğundan farklı yorumların ve bazen yanlışların olması muhtemeldir. Nitekim ülkemizde tilâvet edilen Mushaflarda birçok âyetin sonuna (ﻻ) alâmeti konularak vakfın uygun olmadığına işaret edilmişken Medine, Şam, Kahire vb. yerlerde tilâvet edilen Mushaflarda âyetlerin sonuna her hangi bir alamet konulmamıştır.¹ Bazı kıraat âlimleri âyetlerin sonunda vakfın mutlak şekilde sünnet olduğunu söylerken diğerleri âyetin her hangi bir yerinde olduğu gibi âyetlerin sonunda da anlamların temel teşkil ettiğini savunmuşlardır. Bu makalemizde (ﻻ) alâmeti konulan bütün âyet sonları tek bir başlık altında ele alınarak, kıraat ve vakf ve ibtidâ âlimlerinin görüşlerinin yanı sıra âyet kavramının lügat ve terim manalarından da yola çıkılarak konu irdelenecek ve tercihe gidilecektir.

¹ *Medîne Mushafi*, Mecmau'l-Melik Fehd litibâati'l-Mushaf, Medînetu'l-Munevvere, 1987; *Şam Mushafi*, İdâretu'l İftâi ve't-Tedrîsi'd-Dîni fî Sûriye, Muessesetu Ulûmi'l Kur'ân, Dimaşk, 2012; *Kahire Mushafi*, İdâretu'l Buhûsi'l-İslâmiyyet'i fî Ezheri'ş-Şerîf, Dâru'l Menâr, Kahire, 1998.

A. ÂYET VE VAKF KELİMELERİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Âyet lügatte; alâmet-işâret, delîl-burhân, topluluk-cemaat, şahıs, örnek,² yüksek bina,³ mucize⁴ ve ibret⁵ gibi anlamlara gelmektedir. İstîlâhî anlamda ise birbirine yakın birçok tanımı yapılmış, her birinde *âyet* kelimesinin farklı bir yönüne dikkat çekilmiştir. Bütün o tanımları kapsayıcı olarak *âyet*; “Kur’ân-ı-Kerim’in herhangi bir sûresinde bulunan, bir veya birkaç cümleden meydana gelen, sonu belli fasılalarla ayrılan Allah kelimidir.”⁶ şeklinde tarif edilmiştir.

Âyet kelimesinin lügât ve ıstılah anlamlarına dikkat çekildiğinde aralarında açık bir ilişki bulunduğu görülmektedir. Şöyle ki; Kur’an âyetleri, Kur’an’ın anlamlarından birinin bitip diğerinin başladığını göstermektedir. Harflerden, kelimelerden ve cümlelerden oluştuğu için topluluk anlamı taşırlar. Onları getiren Peygamber’in hak peygamber olduğuna işaret ve delillerdir.⁷

Vakf ise lügatte;⁸ وَفَّقْتُ وَفَّقْتُ وَفَّقْتُ sülâsî fiilinden mastar olup, وَفَّقْتُ وَفَّقْتُ وَفَّقْتُ “bir duruşla durdum” cümlesinden de anlaşıldığı üzere *durmak* anlamındadır.⁹ İstîlâhî

² İbn Fâris, Ebi'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cem Mekâyisi'l-Luğa*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1991, I, 167; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Medine, 1993, XIV, 62.

³ Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dımaşk, 1997, s. 101; Zürcânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhili'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmeyye, Beyrut, 1996, I, 338.

⁴ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1994, II, 124.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, 61.

⁶ Zürcânî, *Menâhili'l-İrfân*, I, 338.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, 62; Zürcânî, *Menâhili'l-İrfân*, I, 338.

⁸ Vakf ve vasl kavramları genelde bir arada zikredilmesine rağmen daha çok vakf kavramı üzerinde durulmakta olup vasl, vakfın câiz olmadığı yerler başlığı altında zikredilmektedir. Bu sebeple Secâvendî vakf türlerini beş kategoride, altıncı kısım olan “Mâ-lâ-Yecûzu'l-Vakfu Aleyhi” kısmını ise vasl kategorisinde değerlendirmiştir. Bkz. Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, (tahkik) Dr. Muhsin Hâşim Derviş, Dâru'l-Menâhic, 2001, s. 104.

⁹ İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1991, VI, 135; el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, Dâru's-Sâdık, Kahire, ts. III, 282; İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 881; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 359; el-Feyyûmî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-Munîr fi Garîbi Şerhi'l-Kebîr*, Matbaatu'l-Ânî, Bağdat, 1398/h. II, 669; Zebîdî, Muhibbuddîn Ebî Feyz es-Seyyid Muhammed Murtazâ, *Şerhu'l-Kâmûs el-Musemmâ Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fikr, ts. XXIV, 468.

anlamda ise; “Kur’an tilâvetinde okumaya tekrar başlamak niyetiyle nefes alacak kadar kelime üzerinde bir müddet sesi kesmektir”¹⁰ şeklinde tanımlanmıştır.

B. ÂYETLERİN SONUNDA VAKF MESELESİ

Âyetlerin sonunda vakf konusunda bilinmesi gereken öncelikli mesele, sonrasında gelen âyet ile anlam ve lafız yönünden güçlü bir ilişki bulunan âyetlerin sonunda tilâvetin *kat’* edilmesinin ittifakla caiz olmadığıdır.¹¹ İhtilaf, nefes almak niyetiyle yapılan vakflardadır. Bu konuda bilinmesi gereken öncelikli konu ise, sonrasında gelen âyet ile anlam ve lafız yönünden ilişki bulunan âyetlerin sonunda zorunlu olarak vakf edildiğinde, bir sonraki âyetten ibtidâ edilmesinin ittifakla câiz olduğudur. İhtilaf, herhangi bir zorunluluk olmadığı halde yapılan vakflardadır.¹² Bu konudaki ihtilafın kaynağı ise Peygamber (as.)’ın her âyetin sonunda vakf ederek Kur’an’ı tilâvet etmesinin farklı yorumlamasından kaynaklanmaktadır. Nitekim kıraat âlimleri, Ümmü Seleme (ra.)’ın; “Peygamber (as.), kıraatini âyet âyet keserdi...”¹³ rivâyetini farklı yorumlamışlardır.

Bazı kıraat âlimleri söz konusu rivâyete dayanarak, sonrasında gelen âyet ile anlam ya da lafız ilişkisi bulunsun ya da bulunmasın, her âyetin sonunda vakf etmenin sünnet olduğunu savunmuşlardır. Ebû Amr el-Basrî, (154/771) İbnu’l-Enbârî, (328/939) Nahhas, (338/950) Dâni, (444/1052) Beyhakî (458/1403), İbnu’l-Kayyim el-Cevziye, (751/1350) Zerkeşî, (794/1392) İbnu’l-Cezerî (833/1429) ve daha birçok âlim bu görüştedir.¹⁴ Ebû Amr el-Basrî, her âyetin sonunda vakf ederek Kur’an’ı tilâvet eder ve şöyle derdi: “Sonrasında gelen âyet ile anlam ve lafız

¹⁰ İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırâati’l-Aşer*, (tahkik) Ali Muhammed ed-Dib’a’, Dâru’l-Fikr, ts. I, 225. es-Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Mektebetu’n-Nezzâr Mustafa el-Bâz, Riyad, 1996. I, 241; Benzer ifadeler için bkz. Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm, *Menâru’l-Hudâ fi’l-Vakfi ve’l-İbtidâ*, Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî ve Evlâduhû, Mısır, 1973. s. 8.

¹¹ Bkz. Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, (tahkik) Yûsuf Abdurrahmân Maraşlı, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1994, I, 505; el-Meymûnî, Abdullah Ali, *Fazlu İlmu’l-Vakfi ve’l-İbtidâ ve Hukmu’l-Vakfi Alâ Ruûsi’l Ây*, Du’l-Kâsım li’n-Neşri ve’t-Tevzî, Riyad, 1423. s. 84.

¹² Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 505.

¹³ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *Câmi’-t-Tirmizî*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, ts. “Kitâbu Fadâilil Kur’an”, 22; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırâati’l-Aşer*, I, 226.

¹⁴ Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd el-Emevî el-Endelûsî, *el-Muktefâ fi’l-Vakfi ve’l-İbtidâ*, (tahkik) Yûsuf Abdurrahmân Maraşlı, Muessetu’r-Risâle, Beyrut, 1987, s. 145; Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Mektebetu’n-Nezzâr Mustafa el-Bâz, Riyad, 1996, I, 296; İbnu’l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebûbekr, *Zâdu’l-Meâd*, (tahkik) Şuayb el-Arnâvût – Abdulkâdir el-Arnâvût, Muessetu’r-Risâle, Beyrut, 1996, I, 327; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırâati’l-Aşer*, I, 226; Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 350-506.

açısından ilişki bulunsa dahi her âyetin sonunda vakf ederek Kur'an'ı tilâvet etmenin evlâ olduğunu düşünüyorum.”¹⁵ Beyhakî ise; “Peygamber (as.)’a tabi olup, âyetlerin sonunda vakf ederek Kur'an'ı tilâvet etmenin, vakfın sebeplerini gözeterek tilâvet etmekten evlâ olduğunu düşünüyorum.”¹⁶ demiştir.

Vakf ve ibtidâ âlimlerinden Nahhâs, Ümmü Seleme (ra.)’ın rivayetinden yola çıkarak, aralarında ilişki bulunsun ya da bulunmasın her âyetin sonunda Peygamber (as.)’ın vakf ettiğini söylemiş, şu örneği vermiştir: Nitekim “ ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ” *“Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için hidâyet kaynağıdır.”*¹⁷ âyetinden sonra gelen اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْْبِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُوْنَ *“Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.”*¹⁸ âyeti ile anlam ve lafız ilişkisi bulunmasına rağmen âyet sonu olduğundan pek çok kıraat imamı vakf etmiştir.¹⁹

Sehâvî, (902/1496) âyetlerin sonunda vakfın sünnet olduğu görüşünde olmakla birlikte, sonrasında gelen âyet ile güçlü anlam ve lafız ilişkisi bulunan yerlerde vakfın *hasen* olmayacağını söylemiş ve şu örneği vermiştir: “ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ ” *“Yazıklar olsun o namaz kılanlara!”*²⁰ âyetinin sonunda vakf *hasen* olmaz. Çünkü üzerinde vakf edildiğinde mana yanlış anlaşılabilir. Zira sonra gelen اَلَّذِيْنَ هُمْ عَنْ سَاهُوْنَ اٰیةِ الْاٰنْصٰفِ a

¹⁵ Dâni, el-Muktefâ fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ, s. 146; Zerkeşî, el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an, I, 505; Suyûtî, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an, I, 296; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşer, I, 226; Tahhân, İsmail Ahmet, Kur'an'ı Anlamada Vakfın Rolü, (tahkik) Necattin Hanay, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 2, (2012) s. 233-278.

¹⁶ Suyûtî, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an, I, 296; İbnu'l-Cezerî, en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşer, I, 226; Zerkeşî, el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an, I, 506.

¹⁷ Bakara, 2/2.

¹⁸ Bakara, 2/3.

¹⁹ Bkz. Nahhâs, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *el-Kat' ve'l-İtinâf*, (tahkik) Dr. Abdurrahmân b. İbrahim el-Metrûdî Dârü Âlemi'l-Kutub, Riyad, 1992, I, 87-114; Dâni, *el-Muktefâ fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ*, s. 145; Sehâvî, Âlemuddîn Ali b. Muhammed, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*, (tahkik) Dr. Ali Huseyn el-Bevvâb, Mektebetu't-Turâs, 1408/h. II, 553.

²⁰ Mâûn, 107/4.

بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ “Gözlerimiz döndürüldü, biz herhâlde büyülenmiş bir toplumuz” derlerdi.” âyeti okunmadan mana anlaşılacaktır.”²¹

Şa’bî, (104/723), âyetlerin sonunda vakfın sünnet olduğu görüşünde olmasına rağmen bunun mutlak şekilde sünnet olmadığını söylemiş ve şu örneği vermiştir; “*Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır.*” âyetini tilâvet ettiğinde, sonrasında gelen *وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ* “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.”²² âyetini okumadan “durma!”²³

İbnu’l-Cezerî de Şa’bî gibi âyetlerin sonunda vakfın sünnet olduğunu, ancak bunun âyetin doğru anlaşılmasına ve sonrasında gelen âyetin ibtidâ için uygun olmasına bağlamıştır. Aralarında lafız ilişkisi olmasına rağmen İbn Abbâs (ra.)’ın namazda birinci rekâta Fatiha’dan sonra *الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* “Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah’a karşı gelmekten sakımanlar için yol göstericidir.” âyetini, ikinci rekâta ise *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* “Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.”²⁴ âyetini okuduğunu örnek göstermiştir.²⁵

Secâvendî ve diğer birçok âlim ise, âyetin her hangi bir yerinde olduğu gibi, âyetlerin sonunda da anlam ve lafız ilişkisine riâyet edilerek Kur’an’ın tilâvet edilmesinin evlâ olduğu görüşündelerdir. Bu hususta âyetin herhangi bir yerinde vakf etmek ile âyetin sonunda vakf etmek arasında ayırımı gitmemişlerdir. Ümmü Seleme’nin rivâyetini ise, âyetin bitimine işaret olmak üzere Peygamber (as.)’ın uygulaması olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Bu sebeptendir ki Secâvendî şöyle demiştir: “Âyetlerin sonunda vakf etmenin sünnet olduğu söylenmiş, ancak ben, Peygamber (as.)’ın âyetlerin sonunda vakf ederek Kur’an’ı tilâvet etmesini, âyetin nereden başlayıp nerede sonlandığının bilinmesi için bir uygulaması olabileceğini düşünüyorum. Bu nedenle her âyetin sonunda vakf ederek Peygamber (as.)’ın Kur’an’ı tilâvet etmesi, her âyetin sonunda vakfın sünnet olduğu anlamına gelmez.”²⁶ Başka bir ifadesinde ise; “sonrasında gelen âyet ile anlam ve lafız ilişkisi bulunan yerlerde tilâvetin vasl edilmesi, Kur’an’ı tertil

²¹ Sehâvî, Cemâlu’l-Kurrâ, II, 553; el-Meymûnî, Fazlu İlmu’l-Vakfi ve’l-İbtidâ ve Hukmu’l-Vakfi Alâ Ruûsi’l Ây, s. 84.

²² Rahmân, 55/26-27.

²³ Bkz. İbnu’l-Cezerî, en-Neşr fi’l-Kırâati’l-Aşr, I, 235; Suyûtî, el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân, I, 296; Zerkeşî, el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân, I, 506.

²⁴ Bakara, 2/2-3.

²⁵ Bkz. İbnu’l-Cezerî, en-Neşr fi’l-Kırâati’l-Aşr, I, 235.

²⁶ Secâvendî, İlelu’l-Vukûf, (tahkik) Dr. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İd, Mektebetu’r-Ruşd, Riyad, 2006, III, 911.

ile okumanın gereğindedir.” demiştir.²⁷ Bu konudaki dayanaklarından biri de birçok kıraat imamının ve bazı selef âlimlerinin kısa âyetleri vasl ederek tilâvet etmiş olmasıdır. Bu nedendir ki Secâvendî, pek çok âyetin sonuna vakfın câiz olmadığını ifade etmek üzere (ﻻ) alâmetini koymuştur.

C. ÂYETLERİN SONUNDA VAKF EDİLMESİ KONUSUNDA TERCİH

Âyetlerin sonunda vakf ile ilgili yukarıda zikredilenlerden, her âyetin sonunda vakfın sünnet olduğu veya âyetlerin sonunda vakf konusunda da mananın temel teşkil ettiği şekilde iki görüş bulunduğu anlaşılmaktadır. Ümmü Seleme (ra.)’nın yukarıda zikredilen, “Peygamber (as.) kıraatını âyet âyet ke-serdi...” rivâyetinden yola çıkarak kıraat imamları ve vakf ve ibtidâ âlimleri, Peygamber’in her âyetin sonunda vakf ederek Kur’an’ı tilâvet ettiği konusunda görüş birliğine vardıkları da anlaşılmaktadır. Görüş ayrılığı, Peygamber’in neden vakf ettiği konusundadır. Öncelikle söz konusu görüşler arasında tercih yapma noktasında bizlere ışık tutacağı kanaatinde olduğumuz şu sorulara yanıt aranmasında yarar vardır; Âyet nedir? Kur’an sûreleri neden âyetlerden oluşmaktadır? Vakf ve ibtidâ konusunda sadece anlamlar temel teşkil ediyorsa, Kur’an’ın âyetlerden oluşmasındaki hikmet nedir? Âyetlerin sonlanmasında ölçüt nedir? Bazı âyetlerin sonunda vakf câiz olmayacaksa âyetlerin sonu neden kafiyevidir?

Yukarıdaki sorulara yanıt aramadan önce, Kur’an’daki âyet sayıları ve bitim yerleri konusunda farklı görüşler olduğunu²⁸ hatırlamamızda yarar vardır. Zira denildiği gibi âyetlerin sonunda Peygamber (as.)’ın vakf ederek Kur’an’ı tilâvet etmiş olması sadece âyetlerin sonlandığına işaret için olsaydı, âyet sayıları ve bitim yerleri arasında farklı görüşler olmazdı! Ayrıca vakf türlerinden *vakf’ı-Cibrîl*, *vakf’ı-Nebî* vb. kavramlar olmaz, Peygamber (as.)’ın vakf ettiği her yerin âyet sonu kabul edilmesi gerekirdi. Ancak şu var ki Peygamber (as.)’ın vakf ettiği her yer âyet sonu kabul edilmemiş, sûredeki kafiyeleler de göz önünde bulundularak âyetlerin bitim yerleri belirlenmiştir.²⁹

Peygamber (as.)’ın vefat edene dek her âyetin sonunda vakf ederek Kur’an’ı tilâvet etmiş olması, her âyetin sonunda vakfın sünnet olduğunu güçlü kılmaktadır. Zira her âyetin sonunda vakf etmesi sadece âyetin sonlandığına işa-

²⁷ Secâvendî, el-Vakf ve’l-İbtidâ, s. 115.

²⁸ Bkz. Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd el-Emevî el-Endulûsî, *el-Beyân fi İddi Âyi’l-Kur’ân*, (tahkik) Gânim el-Kadûrî el-Hamed, Merkezi’l-Mahtûtât ve’t-Turâs, Kuveyt. 1994, s. 335.

²⁹ Geniş bilgi için Bkz. Dâni, *el-Beyân fi İddi Âyi’l-Kur’ân*, s. 53.

olduğuna işaret ve delillerdir.” şeklinde yapılan tanımlarından, âyetin parçayı değil, bütünü ifade ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla âyet, sonrasında gelen âyet ile ilişkili olsun ya da olmasın, o âyetin parçası kabul edilmemelidir. Bu, her âyetin sonunda vakf edilmesi gerektiği iddiasında olduğumuz şekilde anlaşılmalıdır. Zira mümkün olması halinde başından sonuna, tek nefeste vasl ederek bütün Kur’an’ın okunmasında dahi sakınca bulunmadığı söylenmiştir.³³

Yine pek çok kıraat âliminin vakfın uygun olmadığına örnek verdikleri âyetlerin sonunda vakf edildiğinde dahi, kafiyelerin oluşturduğu ahengin yanı sıra mananın daha etkileyici olduğu görülmektedir. Mesela üzerinde vakfın sakıncalı olduğuna en çok örnek gösterilen *فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ* “Yazıklar olsun o namaz kılanlara!”³⁴ âyeti üzerinde vakf edildiğinde dahi, kafiyelerin oluşturduğu ses ahenginin yanı sıra insanı ürperti almaktadır. Ancak sonra *الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ* “Onlar ki namazlarından gafilidir.”³⁵ âyetini okuyunca kişi ümitlenmekte ve rahatlamaktadır. Aksi halde her iki âyetin tek âyet şeklinde resmedilmesi daha uygun olurdu.

Yine *كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيئَةً* “Herkes kazandığına karşılık bir rehindir.”³⁶ âyeti sonunda vakf edildiğinde insan ürpermektedir. Ancak *إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ* “Ancak âhîret mutluluğuna eren kimseler başka.”³⁷ âyetini okuyunca kişi ümitlenmekte ve rahatlamaktadır.

Yine *إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ* “İnsan gerçekten ziyan içindedir.”³⁸ âyeti üzerinde vakf edildiğinde, âyet kafiyelerinin oluşturduğu ahengin yanı sıra insanı korku ve endişe sarmaktadır. Ancak *إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ* “Ancak, iman edip de sâlih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka (Onlar ziyanda değillerdir).”³⁹ âyetini okuyunca kişi ümitlenmekte ve rahatlamaktadır. Bu âyetlerin sonunda dahi vakf edildiğinde, tedebür edilmesine fırsat verildiğinden, âyetin bu şekilde sonlanmasındaki amaç çerçevesinde anlaşılması noktasında katkı sağlayacaktır.

³³ Anlam karışıklığının olmaması için kıraat âlimlerinin vakfın lâzımî olduğunu söyledikleri birkaç yer hariç diğer yerlerin vasl edilebileceği söylenmiştir. Konuyla ilgili bkz. Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 286.

³⁴ Mâûn, 107/4.

³⁵ Mâûn, 107/5.

³⁶ Müddessir, 74/38.

³⁷ Müddessir, 74/39.

³⁸ Asr, 103/2.

³⁹ Asr, 103/3.

Ayrıca yukarıda örnek olarak verilen âyetlerin meallerinden de anlaşıldığı üzere sonuna (ﻻ) alâmeti konularak vakfın uygun olmadığı belirtilen yerlerde vakf edildiğinde âyetin doğru anlaşılmasında problem oluşmamaktadır. Zira verilen mealler âyetlerin sonunda vakf halinde verilmiştir. Bunun yanı sıra (ﻻ) alâmeti için; “âyetin sonunda olup üzerinde vakf edilecek olursa, sonrasında gelen âyetten ibtidâ edilmesinde sakınca yoktur.” şeklindeki ifadenin uygun olmadığı kanaatindeyiz. Zira (ﻻ) alâmeti, mananın tamamlanmadığına ya da sonra gelen cümleden ibtidânın câiz olmadığına işarettir.⁴⁰ Buna rağmen âyetin sonunda olması durumunda, sonra gelen âyetten ibtidâ edilebileceğinin söylenmiş olması, (ﻻ) alâmetinin ifade ettiği manaya da uygun düşmemektedir.

Yukarıda söylenenlerin yanı sıra her âyetin sonunda vakf edilerek Kur’an tilâvet edildiğinde hem Peygamber (as.)’in sünnetine tabi olunmuş olacak, hem âyetin bittiği belirtilmiş olacak, hem de âyet sonlarının oluşturduğu ahenk ortaya çıkacaktır. Bu nedenle âyetlerin sonuna (ﻻ) alâmetinin konulmaması gerektiği kanaatindeyiz. Zira Secâvendî, (ﻻ) alâmetini kullanma konusunda mübalağaya kaçmıştır.⁴¹ Nitekim İbnu’l-Cezerî şöyle demiştir; “(ﻻ) alâmetini kullanma konusunda Secâvendî mübalağaya kaçmıştır. Zira (ﻻ) alâmetini koyduğu yerlerin pek çoğunda vakf câiz olup sonra gelen cümleden ibtidâ edilmesinde beis yoktur. Dolayısıyla bunlara itibar edilmemeli, araştırılıp en doğrusu belirlenmelidir.”⁴²

⁴⁰ Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı denetiminde geçen çoğu Mushafların sonundaki *الرَّانِ الْكْرِيمِ فِي الْوَاقِعِ السَّجَاوُودِ* başlığı; Ayrıca bkz. Çetin, Abdurrahman, *Kur’an Okuma Esasları*, EminYayıncılık, Bursa, 2010, s. 273; Pakdil, Ramazan, *Ta’lim Tecvîd ve Kıraat*, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İst. 2014, s. 254; Karaçam, İsmail, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İst. 2002, s. 333; Temel, Nihat, *Kur’an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yay. İst. 2014, s. 78.

⁴¹ Örneğin: ﴿11﴾ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ ﴿11﴾ “Allah, yeri yaratıklar için var etti. Orada meyve(ler) ve salkımlı hurma ağaçları vardır.” (Rahmân, 55/10-11.) وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ وَالشَّمْسُ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿1﴾ وَالْقَمَرَ إِذَا تَلِيهَا ﴿1﴾ وَالنَّجْمِ إِذَا تَلِيهَا ﴿2﴾ وَالنَّهَارَ إِذَا جَلَّيَهَا ﴿3﴾ وَاللَّيْلَ إِذَا يَغْشَىٰهَا ﴿4﴾ وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَيْهَا ﴿5﴾ وَالْأَرْضَ وَمَا طَحْيَهَا ﴿6﴾ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيَهَا ﴿7﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوِيَهَا ﴿8﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيَهَا ﴿9﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيَهَا ﴿10﴾ “Güneşe ve kuşluk vaktindeki aydınlığına, güneşi takip ettiğinde aya, onu açığa çıkarttığında gündüze, onu örttüğünde geceye, gökyüzüne ve onu bina edene, yere ve onu yapıp döşeyene, nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefsinin kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle gömen de ziyan etmiştir. (Şems, 91/1-10) ayetlerinde bütün ayetlerin sonuna (ﻻ) alâmeti ve (ص) alâmeti konulmuştur.

⁴² İbnu’l-Cezerî, en-Neşr fi’l-Kıraati’l-Aşer, I, 234.

SONUÇ

Pek çok âyetin sonunda vakf edilmesi durumunda âyetin anlaşılmasında problem oluşmadığı halde ülkemizde tilâvet edilen Mushaflarda söz konusu âyetin sonuna (ﻻ) alâmetinin konulmuş olması problem oluşturmaktadır. Zira (ﻻ) alâmeti konulduğu yerde vakfın yapılmayacağına, vakf edilmesi durumunda mananın anlaşılamayacağını yahut yanlış anlaşılacağını ifade ettiğinden sonra gelen cümleden ibtidânın caiz olmadığına işaretler. Ayrıca (ﻻ) alâmetinin âyetin sonunda olup üzerinde vakf edilmesi durumunda sonrasında gelen âyetten ibtidâ edilebileceğinin söylenmiş olması da (ﻻ) alâmetinin taşıdığı mana ile bağdaşmamakla beraber Peygamber (as.)'ın Kur'an tilâvetiyle de uyuşmamaktadır. Bu sebeple âyetlerin sonuna (ﻻ) alâmetinin konulmasının uygun olmadığı kanaatindeyiz. Dolayısıyla âyetlerin sonuna herhangi bir alâmetin konulmaması, konulması durumunda, sonra gelen âyetten ibtidâ edilebilir olduğu için zorunlu durumlarda vakfın caiz olduğunu ifade eden (ﺹ) alâmetinin konulması daha uygun olacaktır.

KAYNAKÇA

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1998.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Okuma Esasları*, EminYayıncılık, Bursa, 2010.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd el-Emevî el-Endelûsî, *el-Muktefâ fi'l-Vakfı ve'l-İbtidâ*, (tahkik) Yûsuf Abdurrahmân Maraşlı, Muessetu'r-Risâle, Beyrut, 1987.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd el-Emevî el-Endulûsî, *el-Beyân fi İddi Âyi'l-Kur'ân*, (tahkik) Gânim el-Kadûrî el-Hamed, Merkezu'l-Mahtûtât ve't-Turâs, Kuveyt, 1994.
- Ebû Dâvud, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Avnu'l-Ma'bûd, fi Suneni Ebî Dâvud*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, Dâru's-Sâdık, Kahire, ts.
- Feyyûmî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-Munîr fi Garibi Şerhi'l-Kebîr*, Matbaatu'l-Ânî, Bağdat, 1398/h.
- İbn Fâris, Ebi'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cem Mekâyisi'l-Luğa*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1991.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Medine, 1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1994.
- İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşer*, (tahkik) Ali Muhammed ed-Dib'a', Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebûbekr, *Zâdu'l-Meâd*, (tahkik) Şuayb el-Arnâvût – Abdulkâdir el-Arnâvût, Mueessetu'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- Kahire Mushafı*, İdâretu'l Buhûsi'l İslâmiyyet'i fi Ezheri's-Şerîf, Dâru'l Menâr, Kahire, 1998.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İst. 2002.

- Medîne Mushaftı*, Mecmau'l-Melik Fehd litibâati'l-Mushaf, Medînetu'l-Munevvere, 1987;
- Meymûnî, Abdullah Ali, *Fazlu İlmu'l-Vakfı ve'l-İbtidâ ve Hukmu'l-Vakfı Alâ Ruûsi'l Ây*, Du'l-Kâsim li'n-Neşri ve't-Tevzî, Riyad, 1423.
- Nahhâs, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *el-Kat' ve'l-Îtinâf*, (tahkik) Dr. Abdurrahmân b. İbrahîm el-Metrûdî Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyad, 1992.
- Pakdil, Ramazan, *Ta'lim Tecvîd ve Kıraat*, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İst. 2014.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dimaşk, 1997.
- Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, (tahkik) Dr. Muhsin Hâşim Dervîş, Dâru'l-Menâhic, 2001.
- Sehâvî, Âlemuddîn Ali b. Muhammed, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ*, (tahkik) Dr. Ali Huseyn el-Bevvâb, Mektebetu't-Turâs, 1408/h.
- Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu'n-Nezzâr Mustafa el-Bâz, Riyad, 1996.
- Şam Mushaftı*, İdâretu'l İftâi ve't-Tedrisi'd-Dîni fi Sûriye, Muessesetu Ulûmi'l Kur'ân, Dimaşk, 2012.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmeyye, Beyrut, 1992. I, 46;
- Tahhân, İsmail Ahmet, *Kur'an'ı Anlamada Vakfın Rolü*, (tahkik) Necattin Hanay, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 2, (2012)
- Temel, Nihat, *Kur'an Kıraatinde Vakf ve İbtidâ*, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yay. İst. 2014.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *Câmi't-Tirmizî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdulkerîm, *Menâru'l-Hudâ fi'l-Vakfı ve'l-İbtidâ*, Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî ve Evlâduhû, Mısır, 1973.
- Zebîdî, Muhibbuddîn Ebî Feyz es-Seyyid Muhammed Murtazâ, *Şerhu'l-Kâmûs el-Mu-semmâ Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fikr, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmid't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (tahkik) Dr. Yûsuf Abdurrahmân Maraşlî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhili'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmeyye, Beyrut, 1996.

Salât Kavramının Semantik Analizi*

Cahit KARAALP**

Özet: *Salât* kavramı, çokanlamlı/Lafz-ı müsterek bir kelime olup vahiy sürecinde ıstılahi anlamını kazanarak kavramlaşmış ve Türkçe'de *namaz* ibadetine indirgenerek anlam daralmasına uğramıştır. *Salât* kelimesinin ezdad ve müteradif olduğu da ifade edilmiştir. Ancak bize göre *salat* kavramı ezdad ve müteradif bir kelime değildir. *Salât* kelimesinin, cahiliyye döneminde Arapçaya Ehl-i Kitâb'tan geçtiği ve o dönemdeki Arapların bu kelimeyi İbranice'deki anlamıyla (dua) kullandıkları görülmektedir. Arapların başka dillerden alıp Arapçalaştırdıkları *salât* kavramının sözlüklerdeki anlamları kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir: "Sırtın ortası; uyluk kemikleri, uyluk kemiklerinin hareket ettirilmesi, yarış atlarından ikinci olanın birincinin uyluğunun hizasında durması, saygı için eğilip bükülmek; dua, rahmet, bereket, istiğfâr, keramet, tezkiye, güzel anma, tesbih, kıraat, din, ibadethane, destek."

Anahtar Kelimeler: Salât, Çokanlamlılık, Namaz, Semantik, Kavram

Semantic Analysis of Salât Concept

Abstract: The concept of *salat* is a multi-faceted word, which is conceptualized by acquiring the meaning of revelation in the revelation process and reduced to "prayer (*du'â*)" in Turkish. It is also stated that the word *salat* is an azdad and a mutaradif. However, in our opinion, the concept of *salat* is not one of an azdad or a mutaradif. It is seen that the word *salat* passed through Ahl Al-Kitap in Arabic language during the era of ignorance, and that Arabs at that time used this word in the meaning of Hebrew (prayer). The Arabic meanings of the concept of *salat*, which Arabs taken from other languages, can be listed chronologically in the dictionaries as follows: "The middle of the back, the thigh bones, the movement of the thigh bones, the standing of the race horses aligned with the thighs of the horses in front, bending and bowing for respect, prayer, mercy, blessing, praying for forgiveness, miracle, spiritual purification (tazkiyah), honourable mention, celebrating with praise, qiraah, religion, place of worship, support."

Keywords: Salat, Polysemy, Prayer, Semantics, Concept

* Bu makale, "Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu: Salât Kavramı Örneği" başlıklı Doktora tezi-mizin İkinci Bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Dr. Öğretim Üyesi. Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

Giriş

Anlambilim (semantik), kelimenin kök anlamından başlayarak onun aynı kökten türemiş diğer kelimelerle oluşturduğu anlam ilişkisini (eşsüremlî) ve zaman içerisinde geçirdiği anlam değişimlerini (artsüremlî) inceleyen bir disiplindir. Bu bakımdan semantiğin, tefsirin alt ilimleri arasında gösterilen, Vücuḥ-Nezâir, Ğarîbu'l-Kur'ân vb. konu başlıkları ile örtüşen yanları bulunmaktadır.¹ Kur'an'ın odak kavramlarından biri olan, dinde imandan sonra ikinci sırada yer alan, günün beş vaktinde hatırlanan, tüm ilahi dinlerin temel ibadetini ifade eden "salât" gibi önemli bir kavramın doğru anlaşılması birçok âyetin de daha doğru anlaşılmasını sağlayacaktır. Bunun için makalemizde *salât* kavramını eşsüremlî ve artsüremlî semantik analize tabi tutarak kelimenin zaman içinde kazandığı anlamları ortaya koymaya çalışacağız.

Salât (صلوة) Kavramının Kökeni

Kökü ve anlamı konusunda ihtilaf bulunan² *salât*'ın (صلوة) aslı, vav'ı harekeli olan (صلوة) (salave) kelimesidir.³ (صلوة) kelimesinin *vav*'ı (و) harekeli ve önceki harfi fetha ile geldiği için vav (و) elif'e (ا) dönüşmüştür.⁴ *Salât* (صلوة) kavramı, aslına işaret etmesi ve Mushaf'ı-Osmani'ye uyumlu olması için zekât (زكاة), hayât (حياة) ve ribâ (ربوا) kelimeleri gibi vav (و) ile yazılıp elif (ا) ile okunmuştur.⁵ Nevevî (ö. 676/1277), *saleveyn*/صلوين kelimesinden türediği için *salât*'ın Kur'an'da vav (و) ile yazıldığını nakleder.⁶ Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 322/933) ve Ebu'l-Bekâ (ö. 1095/1684), *salât*'ın (الطولية) den türediğini ileri sürerler.⁷

-
- ¹ Paçacı, Mehmet, Tefsir'de Semantik ve Hermenötik, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi I*, Ensar Yay., İstanbul, 2005, I. 585; Gezgin, Galip, *Tefsirde Semantik Metot*, Rağbet Yay., İstanbul, 2015, ss. 415-438; Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an'ı Tanımak*, Araştırma Yay., Ank., 2018; s. 292-296.
 - ² Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XXXX, thk. Abdussabur Şahîn, Turâsi'l-Arabî, Kuveyt, 2001, XXXVIII. 437-444.
 - ³ Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî (ö. 1095/1684), *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Misrî, Müessesetî'r-Risâle, Beyrut, 2012, ss. 464-467.
 - ⁴ Ferâhidî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), *Kitâbu'l-Ayn*, Mektebetü Lübnân thk. Dr. Davud Sellum vd. Beyrut, 2004, s. 453; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, ss. 464-467.
 - ⁵ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, ss. 464-467.
 - ⁶ Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât*, I-IV, thk. İmâd Âmir vd., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs., III. 179; *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, I-IX, thk. İmâd Âmir vd., Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2001, II. 311.
 - ⁷ Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmet b. Hamdân (ö. 322/933), *Kitâbu'z-Zinê*, I-II, thk. Saîd el-Ğânimî, Menşürâtî'l-Cemel, Beyrut, 2015, II. 735-740; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, ss. 464-467.

Sözlüklerde *salât* kavramının farklı köklere isnad edildiği görülmektedir. Kimi dilciler, *salât* kavramını “صلی/saly”,⁸ kimileri *salâ*/*صلا*”¹⁰ kimileri ise “صلو/salv” köküne isnad etmişlerdir.¹¹ Nevevî (ö. 676/1277), *salât* kavramının kök harfleri konusunda ihtilaf olduğu için iştikakı konusunda birçok yanlış görüşün oluştuğunu belirtir.¹² İbn Dureyd (ö. 321/933) ve İbn Cinni (ö. 392/1002) *salât* kavramının و/vav’i olduğunu ve صَلَوَيْنُ kelimesinden türediğini ileri sürerler.¹³ Gö-

⁸ Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö. 370/980), *Mu’cemu Tehzîbu’l-Luğâ*, I-IV, thk. Riyâz Zekî Kâsım, Dâru’l- Ma’rife, Beyrut, 2001, II. 2048-2051; İbn Fâris, Ebu’l Huseyn Ahmed b. Zeke-riyyâ(ö. 395/1005), *Mekâyîsu’l-Luğâ*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 2008, s. 490; Zemaşerî, Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144), *Esâsu’l-Belâğâ*, Dâru’n-Nefâis, Dimeşk, 2009, ss. 335-336; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî Ebu’l-Abbâs el-Hamevî (ö.770/1368), *el-Misbâhu’l-Munîr fî Ğarîbi’ş-Şerhi’l-Kebîr*, thk., Eymen Abdurrez-zâk eş-Şevvê, Daru’l-Menhel, Dimeşk, 2016, s. 349.

⁹ Not: “صلا” ile “صلو” kökünden gelen kelimeler aynıdır, sadece vav elife kalb olmuştur.

¹⁰ Cevherî, İsmâîl b. Hammâd (ö. 400/1009), *Mu’cem es- Sihâh*, thk. Halîl Me’mun Şeyhâ, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, 2008, ss. 596-597; Rağîb el-İsfehânî Ebu’l-Kâsım Huseyn b. Muhammed (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Halil Ayteni, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 2001, ss. 287-288; Zeynuddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkâdir (ö. 666/1267), *Tefsîru Ğarîbi’l-Kur’ân’l-Azîm*, thk. Hüseyin Elmalı, Ankara, 1997, s. 564; İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem el-İfrîkî el-Mısırî(ö. 711/1311), *Lisânu’l-Arab*, I-II, thk. Yusuf Bekai vd., Müesseseti’l-A’lem li’l-Matbuât, Beyrut, 2005, I. 2230-2232.

¹¹ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, s. 453; İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî (ö. 321/933), *Cemheratu’l-Luğâ*, I-III, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2005, II. 259; Tâlekânî, es-Sâhib ibn Abbâd (ö. 385/995), *el Muhît fî’l-Luğâ*, I-III, thk. Muhammed Osmân, Dâru’l Kütübî’l-İlmiyye, Lübnân, 2010, III. 64-65; İbn Sîde, Ebû’l- Hasen Alî b. İsmâîl el-Luğavî, el-Ende-lüsî(ö. 458/1066), *el-Muhkem ve’l- Muhit el-A’zam*, I-III, thk. Abdulfettâh es-Seyyid Selim- Huseyn Birkân, Ma’hed Mahtutati’l-Arabiyye, Kahire, 2011, II. 229, 246; Mutarrizî, Ebu’l-Feth Nasiruddîn (ö. 610/1213), *el-Muğrib fî Tertîb’l-Mu’rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Abdulhamîd Muhtâr, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1999, s. 155; Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kub(ö. 817/1415), *el-Kâmusu’l- Muhît*, thk. Halil Me’mun Şeyhâ, Dâru’l- Ma’rife, Beyrut, 2011, ss. 751-752; Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXVIII. 437-444; İbrâhîm Mustafâ vd., *Mu’cemu’l-Vasît*, Çağrı Yayınları., İstanbul, 1996, ss. 566-568.

¹² Nevevî, *Tehzîbu’l-Esmâi ve’l-Luğât*, III. 179.

¹³ İbn Dureyd, *Cemheratu’l-Luğâ*, II. 259; İbn Cinni, Ebu’l-Feth Osmân(ö. 392/1002), *el-Muhtesebu fî Tebyîni Vücûhi Şevâzî’l-Kirâati ve’l-İzâhi Anhâ*, I-II, thk., Alî Necdî Nâsif, Abdulhalim en-Neccâr, Abdulfettâh İsmâîl, Vezâratu’l-Evkâf, Kahire, 1994, II. 83-85.

rüldüğü kadarıyla dillilerin genel kanaati, *salât* kavramının *vav* köklü olduğu yönündedir.¹⁴ *Salât* kavramının, “صلا - صلوا/salv-salâ” köklerinden türediği şeklindeki tespite göre kavramın “saly/صلى” kökünden türetilmesi yanlış olacaktır.¹⁵

Yukarıdaki görüşlerin yanısıra *salât* kavramının muarreb/yabancı olduğu da ifade edilmiş; ancak hangi dilden Arapçaya geçtiği konusunda farklı bilgiler aktarılmıştır. İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940) ve Cevâlîki (ö.540/1145), *salavat* kelimesinin İbraniceden Arapçaya geçtiğini, İbranice aslının (صلوتا/saluse) olduğunu, bu kelime ile Yahudilerin mabedlerinin kast edildiğini ileri sürerler.¹⁶ Ferâhî ise *salât* kelimesinin Keldani/Akkad dilinde dua ve tazarru'/yalvarıp yakarma; İbranice de ise namaz ve ruku anlamına geldiğini belirtir.¹⁷

2. Kitab-ı Mukaddes'te *Salât* Kavramı

Cevâd 'Alî, *salât* kelimesinin Ârâmîce bir kelime olduğunu, “ص ل ا - صلا-” fiilinden türediğini, *rükûda bulunmak, eğilmek anlamına* geldiğini, daha sonra bu kelimeyi Yahudilerin kullandığını, Ârâmîce olan lafzın İbranice bir kelime haline geldiğini, Ehl-i Kitap yolu ile de Arapçaya girdiğini, Yahudilerin Tevrat döneminin sonlarına doğru bunu Saluteh/صلوته şeklinde okuduklarını ifade eder.¹⁸

Salât kelimesinin Araplara Ehl-i Kitâb'tan geçtiği konusunda görüş birliği bulunmasa da bu yöndeki görüşler yabana atılacak gibi değildir. Nitekim Kitab-

¹⁴ Bkz. Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 453; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğâ*, II. 259; Tâlekânî, *el Muhît fi'l-Luğâ*, III. 64-65; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l- Muhit el-A'zam*, II. 229, 246; Mutarrizî, *el-Muğrib fi Tertib'l-Mu'rib*, s. 155; Firûzâbâdî, *el-Kâmusu'l- Muhît*, ss. 751-752; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 437-444.

¹⁵ Semînü'l-Halebî, Şihabuddîn Ebu'l-Abbâs b. Yusuf b. Muhammed (ö. 756/1355), *Umdetu'l- Huffâz fi Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*, I-IV, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, II. 349-352; Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, I-V, Beyan Yay, İstanbul, 2012, IV. 200-201; Mahmûd Abdurrahmân Abdulmun'im, *Mu'cemu'l-Mustalihât ve elfâzi'l-Fıkhiyye*, I-III, Dâru'l-Fazile, Kahire, 1999, ss. 377-387.

¹⁶ Cevâlîki, Ebi Mansur Mevhüb b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hazârî (ö. 540/1145), *el-Muarrab*, thk. Abdurrahim, Daru'l-Kalem, Dimaşk, 1990, s. 419; İbnu'l- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım (ö. 328/940), *el-Ezdâd*, thk. Şirbînî Şerîd, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2009, s. 355; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr b. Muhammed (ö. 911/1505), *el-Mühezzebu fi mâ Vakaa fi'l-Kur'âni mine'l-Muarreb*, thk. Ebû Abdila'la Halid b. Muhammed, el-Fârûku'l- Hadîseti li't-Tibâati ve'n-Neşr, Kâhire, 2005, s. 74.

¹⁷ Ferâhî, Abdulhamîd (ö. 1349/1930), *Nizâmu'l-Kur'an ve Te'vili'l-Furkâni bi'l-Furkân*, I-II, Haz. Dr. Ubeydullâh el-Ferâhî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Tunus, 2012, I. 129; *Müfredat'ül-Kur'an*, thk. Dr. Muhammed el-İslahi, Beyrut, 2002, ss. 209-216.

¹⁸ Cevâd 'Alî, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, çev. Muammer Bayraktutar, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015, ss. 16-17.

1 Mukaddes'te de *salât* kavramı dua anlamında kullanılmıştır.¹⁹ Buna göre cahiliyye dönemi Arapları Ehl-i Kitâb'tan aldıkları bu kelimeyi İbrance'deki *dua* anlamı ile kullanmışlardır. A'şa'nın beyitleri de bunu göstermektedir. İslam bu kelimeye namaz anlamını yüklemiş ve *salât* kelimesi cahiliyye dönemindeki kullanımı ile değil şer'i anlamı ile meşhur olmuştur.²⁰

Eski Ahitte geçen *salât/dua* kavramının; biri yalvarmak, dilekte bulunmak; diğeri ise İslâm'daki namazın karşılığı olarak Hz. Musa'nın getirdiği günlük ibadet şeklinde iki anlamı bulunmaktadır.²¹ Kitab-ı Mukaddesin Türkçe çevirilerini esas aldığımız aşağıdaki Kitab-ı Mukaddes âyetlerinde *salât* kavramının *dua* anlamında kullanıldığı görülmektedir:

Ona *dua* edersin ve seni dinler ve kendi adaklarını ödersin.²² Ey sen *duayı* işiten bütün beşer sana gelecek.²³ Rab kötülerden uzaktır. Fakat Salihlerin *duasını* işitir.²⁴ Ve beni çağıracaksınız ve gidip bana *dua* edeceksiniz ve sizi işiteceğim.²⁵ Ve *duada* iman ederek her ne dilerseniz alacaksınız.²⁶ Fakat sen *dua ettiğin* zaman kendi iç odana gir ve kapını kapayarak gizlide olan babana *dua et*, gizlide gören baban sana ödeyecektir.²⁷ Bunun için size derim: *Dua* edip dilediğiniz her şeyi almış olduğunuza iman edin ve size olacaktır.²⁸ Ve birbiriniz için *dua edin*.²⁹

¹⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Gözeler, Esra, *Sami Dini Geleneğinde Salât, Savm, ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi*, Ankara Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Ankara, 2005, ss. 52-75; Hakan Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, Emin Yayınları, Bursa, 2011, s. 304 vd.

²⁰ Mehmet Soysaldı, Kur'an'da Salât Kavramının Semantik Analizi, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, Ekim 2010- Mart 2011, ss. 44-55.

²¹ Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, s. 291; Eski Ahitteki "Dua" Kavramının Kur'an'daki "Salât" Kavramıyla İlişkisi, *Çukurova Üniv. İFD*, C. 8, S. 2, Temmuz-Aralık 2008, Adana, 2008, s. 158.

²² Eyüp, 22/27.

²³ Mezmurlar, 65/2.

²⁴ Süleyman'ın Meselleri, 15/29.

²⁵ Yaremya, 29/12.

²⁶ Matta, 21/22.

²⁷ Matta, 6/6.

²⁸ Markos, 11/24.

²⁹ Ya'kub, 5/16.

3. Cahiliyye Şiirlerinde *Salât* Kavramı

3. 1. Cahiliyye Döneminde *Salât* İbadeti

Salât/Namaz, Arapların eskiden beri uyguladıkları bir ibadet idi. Hz. Peygambere öğretilen şey, şirkin bitirilmesi ve ibadetin sadece Allâh'a has kılınmasıydı. Namazlarında rükû ve secde bulunmakta bu açılardan İslam'ın namazına benzemekteydi. *Salât*/namazın nasıl kılınacağı Kur'ân'da yazılmamış olması o zamanda bilinen bir uygulama olmasından dolayıdır. Nitekim Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) de böyle düşünmektedir.³⁰

Cahiliyye döneminde Ebû Zer el-Ğifâri ve Zeyd b. Amr'ın Ka'beye dönerek namaz kılanların arasında yer aldıkları; Ebû Zer ve Kus b. Sa'îde'nin peygamberlik öncesinde de namaz kıldıkları rivâyet edilmektedir. Namazın İslam öncesinde Hanifler tarafından da kılındığı bilinmektedir.³¹

Enfâl 8/35. Âyette müşrikler bağlamında kullanılan *salât* kavramı, aslında dönemin Arapları tarafından *salât* diye bir kavramın, hatta bir ibadetin bilindiğini göstermektedir. Ancak cahiliyye Araplarının bildiği *salât* bildiğimiz manada bir namaz olmayabilir. Nitekim tavafa da hadislerde *salât* denildiği görülmektedir. Ayrıca *salât* kavramının çokanlamlı olduğu göz önünde bulundurulduğunda bunun farklı manalara geldiği de düşünülebilir. Bir rivayete göre, Abdullah b. 'Umer, Müşriklerde de İslam'dakine benzer bir namaz biçimi vardı, onlar yanaklarını yere koyarlardı demektedir.³²

Enfâl 8/35. Âyet ile ilgili olarak Abdullah b. 'Umer'in rivâyetine konu olan şeyin namaz değil tavaf olduğu anlaşılmaktadır. Zira rivâyete göre cahiliyye döneminde müşrikler, *Kâbe'yi sola doğru tavaf edip, yanaklarını yere yapıştırıp el çırpar, ıslık çalarlardı*.³³

³⁰ Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî (ö. 322/934), (*Tefsîru Ebû Bekr el-Esam* kitabının içinde), thk. Hudr Muhammed Nebhâ, 1. Bsk., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 265; Ateş, Süleyman, Kur'ân Öncesi Arap Tolumunda Dini Düşünce ve İbadet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu –Sempozyum*, 1-3 Temmuz 2011(8. Tefsîr Akademisyenleri Buluşması), İstanbul, 2011, ss. 24-26.

³¹ Cevâd 'Alî, *Cahiliyye'den İslam'a İbadet Tarihi*, ss. 24-65; Azimli, Mehmet, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015, 87-96.

³² Vâhidî, Ebû'l- Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed (ö. 468/1075), *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, s. 233.

³³ Vahidi, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 233; Cevâd 'Alî, *Cahiliyye'den İslam'a İbadet Tarihi*, ss. 24-65.

Ka'b b. Lüey'in Kureyşlileri Cuma günü toplayarak içinde hutbe de olan haftalık bir ibadet yaptıkları, bu güne Cuma, Maruzat ve Yevmu'l-Arube denildiği ifade edilmektedir. Müşrik Araçlar'ın biri öldüğünde onu bir yere uzatıp velisinin ölü başında iyiliklerini anlattığı, ona rahmet okuduğu, sonra da defin ettiği ve bu işe de *salât* dedikleri rivayet edilmiştir.³⁴ Mekke'de haniflerin de bulunduğu ve bunların namaz kıldığı ifade edilmiştir. Şu var ki İslam'dan önce namaz İslam'daki gibi düzenli, vakitleri ve rekâtları belli bir ibadet değildi.

3. 2. Cahiliye Şiirlerinde *Salât* Kavramı

Salât kavramının cahiliye döneminde bilinen ve kullanılan bir kelime olduğu şair A'sa'nın *salât* kelimesini *dua*, *dilek*, *istek* anlamında kullandığı aşağıdaki beyitlerinde de görülmektedir.

تقول بنتي و قد قربت مرتحلا يارب جنب أبي الأوصاب والوجعا

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي نوما فإن لجنب المرء مضطجعا

Ayrılma zamanım gelmişken kızım (rabbe dua ederek):

Ey rabbim uzaklaştı babamdan hastalıkları/yorgunlukları, acıları der.

Ey kızım bana ettiğin (صليت) duanın aynısı senin için de olsun³⁵ ama artık yat. Çünkü vücudun dinlenmeye ihtiyacı var.³⁶

Şair A'sa içkiyi övdüğü aşağıdaki beyitlerde (صلى) *sallâ* fiilini *dua etmek* anlamında kullanmıştır.

وقبلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتم

³⁴ Cevâd 'Alî, Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi, ss. 24-65.

³⁵ Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhit el-A'zam*, II. 229, 246, İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232; Not. مثل kelimesinin son harfi ötre ile okunursa aynısı sana da olsun, fetha ile olursa duayı tekrarla anlamındadır. Bkz. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî (ö. 209/824), *Mecâzu'l-Kur'ân*, I-II, thk. Muhammed Fuad Sezgin, Mektebetü Hanci, Kahire, trs., I. 61; Ebû Hatim er-Razi, II. 736; Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdullâh (ö. 400/1009), *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk., Ahmed es-Seyyid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2010, ss. 205-207.

³⁶ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I. 61; Meymun b. Kays, Divanu el A'sa el Kebir, thk. Muhammed Muhammed Huseyn, s. 101; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğâ*, s. 490; Mutarrizî, *el-Muğrib fi Tertib'l-Mu'rib*, s. 155.

Şarap tüccarı içki küpünü rüzgâra doğru tuttu sonra da (ekşimesin, bozulmasın)³⁷ diye (صلى) *dua etti* ve küpün ağzını kapattı³⁸ tekbir getirdi.³⁹

لها حرس لا يبرح الدهر بيتها وان ذبحت صلى عليها وزمزمها

Onların (içki fıçılarının) evinden hiç ayrılmayan bir bekçisi vardır. Musluğu açıldığı vakit mırıldanarak *dua eder/över*.⁴⁰

İbn Fâris'e (ö.395/1004) göre *salât* kelimesi İslamın getirdiği namaz ile aynı olmasa da bilinen bir kavramdı. Cahiliyye döneminde *dua* anlamı ile bilinirdi. Nitekim Cahiliyye döneminde *ruku'* ve *secde* İslam'daki *ruku* ve *secde* gibi olmasa da bilinen uygulamalardı. Dolayısıyla müşrikler *salâtı* şeri anlamıyla değil sözlük anlamıyla; *secdeyi* de eğilmek olarak bilirdi.⁴¹

İzutsu, Hz. Peygamberin Cahiliyye döneminde şeklen olmasa da manen *salâta*/namaza benzer ritüelleri yaptığını ve bunun İslam'da emredilen *salât*/namaz ibadetinin önceki aşaması olduğunu ifade eder.⁴² İzutsu *salât* kavramının cahiliyye döneminde Kur'ân'daki *salât* kavramı ile bazen yakın anlamda kullanıldığını, içerik farklı olsa da cahiliyye döneminde de İslam'daki *salâtın*/namazın biçimsel yapısına benzeyen bir *salâtın* bulunduğunu şair Antere'nin Pers İmparatoru Anuşirvan'a övgü için yazdığı aşağıdaki beyitten yola çıkarak ifade eder.⁴³ İzutsu, beyitte imam kelimesinin İslam'daki kible mefhumu ile eş anlamlı olduğunu, kible ve *salât* ifadelerinin bir arada kullanılmasının İslam'daki *salât* ile cahiliyye dönemindeki *salât* arasındaki biçimsel benzerliğe işaret ettiğini ifade eder.⁴⁴

³⁷ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî (ö. 276/889), *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Necdî ömer, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2015, ss. 344-345; Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, II. 735-740; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 437-444.

³⁸ Mutarrizi, *el-Muğrib fî Tertîb'l-Mu'rib*, s. 155.

³⁹ Meymun b. Kays, *Divanu el A'sa el Kebir*, s. 35; Ebû Hatim er-Razi, *Kitâbu'z-Zîne*, II. 735-740; İbn Faris, *Mekâyisu'l-Luğâ*, s. 490; Cevherî, *Mu'cem es-Sihâh*, s. s. 596-597; Mutarrizi, *el-Muğrib fî Tertîb'l-Mu'rib*, s. 155; İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, , ss. 344-345.

⁴⁰ Ebû Hatim er-Razi, *Kitâbu'z-Zîne*, II. 736.

⁴¹ İbn Fâris el-Luğavî, Ebû'l-Huseyn Ahmed er-Razî (ö.395/1004), *es-Sâhibiyyu fî Fıkhil-Lûğâtil-Arabiyyeti ve Mesâilihê ve Sünenil-Arab fî Kelâmihê*, thk. Dr. Ömer Farûk Tabbâ', Dâru Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, 2013, ss. 79-81.

⁴² İzutsu, Toshuhiko, *Kur'ân'da Allâh ve İnsan*, çev. M. Kürşat Atalar, 3. Bsk., Pınar Yay., İstanbul, 2014, ss. 224-227.

⁴³ İzutsu, *Kur'ân'da Allâh ve İnsan*, ss. 224-227.

⁴⁴ İzutsu, *Kur'ân'da Allâh ve İnsan*, ss. 224-227.

تصلي نحوه من كل فج ملوك الارض و هو لها امام

*Bütün krallar dünyanın her yerinden (yani her vadi yolundan) gelip saygılarını sunarlar ona, yeryüzündeki bütün insanlar yüzlerini dönerler ona.*⁴⁵

Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311), aşağıdaki beyitleri de *salât* kelimesinin *rahmet* anlamına geldiğine delil olarak gösterirler.⁴⁶

47 صلی الاله علی امریء ودعته واتم نعمته علیه وزادها

48 صلی علی عزة الرحمن وانبتها لیلی وصلی علی جاراتها الاخر

Ayrıldığım kimseye ilahım rahmet etti/etsin ve ona nimetini tamamlayıp arttırdı/arttırsın.

*Rahman Azze'ye ve kızı leylaya rahmet etti/etsin diğer komşularına da rahmet etti/etsin.*⁴⁹

صلی علی یحیی و اشیاعه رب کریم و شفیع مطاع

*Allâh Yahya ve arkadaşlarına rahmette bulunsun*⁵⁰. Cömert, yardım eden ve sözü dinlenen bir rab o.

Seffâh b. Bekr el Yerbui'ye ait olan yukarıdaki şiirde *صلی* ifadesi *rahmet etti* anlamındadır.⁵¹ Şair Nabiğa, Numan b. Harisin defninde *ruhbanların cenaze namazını kılmalarını* ifade ederken aşağıdaki beyti söylemiştir:⁵²

فآب مصلوه بعین جلیة وغودر بالجولان حزم و نایل

Dönüp onun cenaze namazını kıldılar ve kesin bir gözle defnettiklerini gördüler. (onu gömdükleri) Golan'da adaleti, hakkı ve iyiliği terk ettiler.

⁴⁵ İzutsu, *Kur'ân'da Allâh ve İnsan*, ss. 224-227.

⁴⁶ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîmê*, II. 735-740; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232. Not: Beyit Adi b. Rika'a aittir.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232. Not: Beyit er-Rai'ye aittir.

⁴⁹ Ebû Hatim er-Razi, *Kitâbu'z-Zîmê*, II. 736; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232.

⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232 de ve Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub (ö. 817/1415), *es-Silatu ve'l-Buşer fi's-Salâti ale Hayri'l-Beşer*, thk. Yusuf Alî Bedevî, Dâru's-Semah, Dimaşk, 2008, ss.13-22'de *sallâ* ifadesininhaber anlamında değil dilek anlamında olduğunu söyler.

⁵¹ Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; İbn Manzûr, a.g.e., I. 2230-2232.

⁵² Tâhir b. Âşûr, Muhammed (ö. 1393/1973), *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XII, Dâru Suhnûn lî'n-Neşr ve't-tevzi', Tûnus, trs., I. 232.

4. Kur'an'da Salât Kavramı

Salât kavramı; Mekkî ve Medenî sûrelerde isim ve fiil formlarında sözlük ve ıstlahi anlamlarıyla 90 âyette geçmektedir.⁵³ Kavram bazı âyetlerde birden fazla geçtiği için Kur'an'da toplam 99 defa yer almaktadır. *Salât* kavramının Kur'an'da ağırlıklı olarak *أقام*/*ekame* fiili ile kullanıldığı görülmektedir. Namaz kılmayı ifade etmek için *صلى* *sallu/kılın* ya da *أدوا*/*eddu/yerine getirin* kelimelerinin yerine *اقموا* *ekimu/ikame edin*, (*ayakta tuttun, düzgün ve devamlı kılın, hakkını vererek ve şartlarını yerine getirerek kılın*) ifadesinin kullanılmış olması ve bunun Kur'an'da *salât* kelimesinin önünde 48 defa zikredilmiş olması oldukça önemlidir. Rağıb el-İsfehânî (ö. 502/1108)'ye göre *salât* ibadetinin *أقام*/*ekame* fiili ile gelmesi, namaz kılanların çok, onu hakkıyla ifa edenlerin az olması nedeniyledir.⁵⁴

Salât kavramı, Kur'an'da 24'ü Mekkî, 13'ü Medenî olmak üzere toplam 37 sûrede geçmektedir. *Salât* kavramı 24 Mekkî sûrede 39 âyette 40 defa geçerken, 13 Medenî sûrede 51 âyette 59 defa geçmektedir. *Salât* kavramı Kur'an'da toplamda 37 sûrede 90 Âyette 99 defa geçmektedir.

Salât kavramı, Kur'an'da biri Mekkî, 4 tanesi ise Medenî olmak üzere yalnızca beş yerde çoğul geçmektedir. *Salât* kavramının, beş yerde çoğul olarak geçmesi namazın beş vakit olduğuna işaret olarak düşünülebilir. Kur'an'daki 99 *salât* lafzının 12 tanesi fiil geri kalanı ise isim olarak yer almaktadır. *Salât* kavramı fiil olarak Kur'an'da 4'ü Mekkî, 4'ü Medenî olmak üzere toplam 8 sûrede, 10 âyette, 12 defa geçmektedir. *Salât* lafzı fiil olarak 3 yerde mazi, 6 yerde müzari ve 3 yerde de emir olarak geçmektedir. *Salât* lafzı, isim olarak geçtiği yerlerde 62 âyette 65 defa müfred, 5 âyette cem', 1 âyette ismi mekân, 3 âyette ismi fâil ve 14 âyette 15 defa izafet terkihiyle kullanılmaktadır.

5. Hadislerde Salât Kavramı

İbnu'l-Esîr, *salât* kavramının hadislerde⁵⁵ daha çok namaz anlamında kullanıldığını belirtir.⁵⁶ Bunun yanı sıra *salât* kavramının, hadislerde yer yer sözlük

⁵³ Muhammed Fuad Abdulkaki, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfazı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru'l-Hadis, Kahire, 2001, ss. 507-509; Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, Fecr Yay., Ankara, 2015, s. 327-338.

⁵⁴ Rağıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, ss. 287-288.

⁵⁵ Müslim, *İman*, 134; Tirmizi, *İman*, 9; Nesai, *Salât*, 8; İbn Mace, *İkamet*, 77.

⁵⁶ İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn Ebû's-Saâde el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/1210), *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, I-V, thk. Tâhir Ahmed Zavî, Mahmûd Muhammed et-Tanahî, Mektebetü'l-İskenderiyye, trs., III. 50-51; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232.

anlamı ile de kullanıldığı görülmektedir. Hadisler incelendiğinde *salât* kavramının namaz ibadeti dışında yerine göre *dua*, *istiğfâr*, *rahmet*, *mağfiret*, *bereket*, *fatiha*, *destek* ve *ibadet* gibi anlamlarıyla öne çıktığı anlaşılmaktadır. *Salât* kavramının hadislerde namaz ibadeti dışındaki kullanımlarına şu hadisler örnek verilebilir.

إذا دعى احدكم فليجب فإن كان صاءما فليصل وان كانمفطرا فليطعم

“Sizden biriniz bir yemeğe davet edildiğinde icabet etsin, eğer oruçlu değil ise yesin, ancak oruçlu ise (fe’l-yusallî) dua etsin”⁵⁷ hadisinde salât kavramı dua, hayır ve bereket dileğinde bulunma⁵⁸ anlamında kullanılmıştır.⁵⁹

“Abdullâh b. Ebî Evfâ; Adamın biri Hz. Peygamberimize sadakalar getirdiğinde Hz. Peygamberimiz; Allâh’ım filancanın ailesine salâtta bulun(صلى) şeklinde dua ederdi,⁶⁰ Ona babam geldi, Hz. Peygamber, اللهم صل على ال ابى اوفى “Ey Allâh’ım, Ebî Evfâ’nın ailesine (sallî) salâtta bulun”⁶¹ şeklinde dua etti. Bu hadiste salât kavramı rahmet, bereket, mağfiret⁶² anlamlarında kullanılmıştır. Buna benzer başka rivayetlerde bulunmaktadır.⁶³

Hadislerde *namazı bekleme eylemi* de *salât* olarak ifade edilmektedir. Hz. Peygamberin; اذا توضع احدكم ثم اتى المسجد لا ينهزه الا الصلاة لا يريد الا الصلاة فإذا دخل المسجد كان في صلاة ما كانت الصلاة هيا تحبسه والملاءمة يصلون على احدكم ما دام في مجلسه الذي صلى فيه فيقولون اللهم اغفر له اللهم ارحمه اللهم تب عليه ملم يؤذ فيه مالم يحدث فيه “Sizden biri abdest alır ve sadece namaz kılmak için mescide gelirse, mescide girdiği andan itibaren namaz için kaldığı sürede salâtıdır/ibadet halindedir. Sizden biri namaz kıldığı yerde oturduğu sürede melekler ona dua ederler e o kişiye etmediği ve konuşmadığı sürece onun

⁵⁷ Tirmizi, *Savm*, 643, Ebû Davud, *Savm*, 74, Müslim, *Nikâh*, 106.

⁵⁸ Ebû Hatim er-Razi, II/ 736; Ezheri, *Mu’cemu Tehzîbu’l-Luğâ*, II/2048-2051; İbn Faris, *Mekâyîsu’l-Luğâ*, s. 490; İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, I. 2230-2232; Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXVIII. 437-444.

⁵⁹ Başka hadis örnekleri için Bkz. Müslim, *Adab*, 5; Ahmet b. Hanbel(ö. 241/855), *Müsned*, Beytü Efkarî’d-Devliyye, Lübnan, 2004, Hadis No:1219, 1251; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî(ö. 852/1448), *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, I-XIII, thk. Abdulazîz b. Abdullâh b. Bâz-Muhammed Fuâd Abdülbakî, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 2004, VIII. 623-625.

⁶⁰ Buhari, *Zekât*, 64; Müslim, *Zekât*, 176; Ebû Davud, *Zekât*, 7.

⁶¹ Müslim, *Zekât*, 176, Buhari, *Deavat*, 19.

⁶² Ebû Hatim er-Razi, *Kitâbu’z-Zînê*, II/ 736; Ezheri, *Mu’cemu Tehzîbu’l-Luğâ*, II/2048-2051; İbn Faris, *Mekâyîsu’l-Luğâ*, s. 490; İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, I. 2230-2232; Feyyûmi, *el-Misbâhu’l-Munîr*, s. 349; İbn Kuteybe, *Te’vilu Müşkili’l-Kur’ân*, ss. 344-345.

⁶³ Başka hadis örnekleri için Bkz. Ebu Davud, *Adab*, 138; Tabarani, *Mu’cemul Kebir*, 18/890, Kastalânî, Ebû’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 923/1517), *Mesâliku’l-Hunefâ ilâ Meşâriu’l-Salâti ale’l-Mustafâ*, thk., Huseyn Muhammed Alî Şükrî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Lübnan, 2005, s. 43-45; Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân(ö. 906/1500), *el-Kavlu’l-Bedî’ fi’s-Salâti ale’l-Habîbi’s-Şefî’*, thk. Muhammed Avvame, Müessesetü’r-Reyyan, Medine, 2002,, s. 43-73.

için Allah'ım onu başıyla ona merhamet et onun tevbesini kabul et" derler.⁶⁴ Kanaatimizce *salât* kelimesi bu hadiste ve buna benzer başka hadislerde⁶⁵ "ibadet" anlamına gelmektedir.

Hiz. Peygamber'in; *salât* kavramını; *Kim bana bir defa salât ederse Allâh buna karşılık olarak ona on defa salâtta bulunur* dediği rivayet edilmiştir.⁶⁶ Bu hadise benzer ifadelerle birçok hadis rivayet edilmiştir.⁶⁷ Bu hadislerin tümünde *salât* kavramı "istiğfâr"⁶⁸ anlamında kullanılmıştır. Buna benzer daha birçok hadiste *salât* kavramı sözlük anlamında kullanılmıştır. Bu hadiste geçen *salât* ifadesinin "destek" anlamına gelmiş olması da mümkündür.

Salât kavramı bazı hadislerde namazdan daha geniş anlamda kullanılmıştır. Hiz. Peygamber ve bir bedevinin arasında geçen diyalogu anlatan şu hadis önem arz etmektedir: "على كل من الانسان صلاة كل يوم" فقال رجل من القوم: هذا من اشد م اتيتنا به. قال: امرك بالمعروف و نهيك عن المنكر صلاة و حملك عن الضعيف صلاة و انحاءك القذر عن خطوة تخطوها الى الصلاة صلاة" *Peygamberimiz her Müslümana hergün salât etme sorumluluğu vardır* dediğinde, bir adam Hiz. Peygamberimize gelip, *salâtı kastederek bize ne kadar da ağır bir şey getirdin* dedi. Hiz. Peygamberimiz de; *marufu emretmen salât, münkerden sakındırman salât, zayıf birinin yükünü kaldırman salât, yolda eziyet veren bir şeyi kaldırman salât, namaza(sâlat'a) her adımın senin için salâttır*" buyurdu.⁶⁹

Başka bir hadiste Hiz. Peygamber; "mümin şahsın her ameli "salât"tır. Namaz yolundan (mescide giden yoldan) eziyet veren bir şeyi kaldırması "salât"tır" buyurmuştur.⁷⁰ Bu hadislerde *salât* kavramı daha geniş anlamda kullanılmış ve her türlü hayırlı amele *salât* denmiştir. Ebû Hâtem er-Râzi ve Fi-

⁶⁴ Buhari, *Salât*, 7.

⁶⁵ İbn Huzeyme, *Sahihu İbn'i-Huzeyme*, Hadis No:446, Darimi, *Salât*, 121.

⁶⁶ Müslim, *Salât*; 11, Ebû Davud, *Salât*, 36; Tirmizi, *Salât*, 40; Nesai, *Ezan*, 37.

⁶⁷ İsmâil b. İshâk el-Kâdî (ö. 282/895), *Fadlu's-Salât ale'n-Nebî*, thk. Abdulhak et-Türkmânî, Rimâdî lî'n-Neşr, Suudi Arabistan, 1996, ss. 90-150; Kadi İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149), *es-Salâtu ale'n-Nebî*, thk. Muhammed Osman el-Huşat, Muhtar el-İslâmî, Kahire, trs., s. 15-20; Numeyrî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Alî (Ö. 544/1149), *Kitâbu'l-İlâm bi Fazli's-Salâti ale'n-Nebî ve's-Selâm*, thk. Huseyn Muhammed Alî Şükri, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan, 2009, s. 124-162.

⁶⁸ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 437-444; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232.

⁶⁹ Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, II. 735-740.

⁷⁰ İbn Huzeyme, *Sahihu İbn'i-Huzeyme*, Hadis No:1497; Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, II. 735-740.

ruzâbâdi bu hadislerde geçen salât ifadelerini istiğfâr anlamında almışlar ve istiğfâr kısmında bu hadisleri zikretmişlerdir.⁷¹ Kanaatimizce bu hadislerde geçen salât kelimesi namaz ve istiğfardan daha geniş anlamda ibadet manasında kullanılmıştır.

Mutarrizî (ö. 610/1213), Hz. Peygamberin Üsâme'ye “salât senin önündedir” şeklinde söylediği hadiste, *salâtın namaz vaktinilakşam namazı vaktini veya namaz yerini ifade ettiğini* belirtir.⁷²

H. Peygamber, bir Hadisi Kudsi’de Allah’ın şöyle dediğini ifade etmiştir: “Ben salâtı kulumla kendi aramda iki kısma ayırdım. Yarısı bana ait, yarısı da ona...”⁷³ Bu hadiste Fatıha suresinin kast edildiği ifade edilmiştir.⁷⁴ Bizce burada *salâtın* anlamlarından biri olan “kıraat” kast edilmiştir.

Sahabeler, aşağıdaki hadiste geldiği gibi *salât* kavramını *ikinci gelme, ardından gelme* anlamında kullanmışlardır. *سبق رسول الله و صلى ابو بكر ثلث عمر ثم خيبتنا او اصابتنا فنته فما شاء الله جل جلاله* (ondan sonra Ömer üçüncü oldu. Daha sonra da Allâh’ın irade ettiği fitne bizlere isabet etti.)⁷⁵ Bu hadisin şerhinde “salla” kelimesine “tabi olmak, ulaşmak/tebialahika” anlamı verilmiştir.⁷⁶

H. Peygamberden gelen rivayetlerde “tavaf” için de *salât* ifadesi kullanılmaktadır. H. Peygamberin; الطواف صلاة فإذا طفتم فاءقلوا الكلام “Tavaf salâttır, tavaf yaptığımızda konuşmayı azaltın” dediği rivayet edilmiştir.⁷⁷ Başka rivayette ise H. Peygamberin, الطواف صلاة و لكن قد اذن لكم في الكلام فمن نطق فلا ينطق الا بخير “Tavaf salâttır, size tavafta konuşmak serbest bırakıldı kim tavaf ederse sadece hayır konuşsun”⁷⁸ dediği nakledilmiştir. Bu konuda “tavaf”ı *salâta* benzeten rivayetler de bulunmaktadır.⁷⁹

⁷¹ Ebû Hâtem er-Râzî, Kitâbu’z-Zîne, II. 735-740; Firûzâbâdi, es-Silatu ve’l-Buşer fi’s-Salâti ale Hayri’l-Beşer, ss. 13-22.

⁷² Mutarrizî, el-Muğrib fi Tertîb’l-Mu’rib, s. 155.

⁷³ Müslim, *Salât*, 38, Muvatta, *Salât*, 39.

⁷⁴ Mutarrizî, el-Muğrib fi Tertîb’l-Mu’rib, s. 155.

⁷⁵ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, Hadis No:1020,1107.

⁷⁶ Ebû Hasan Nureddîn Muhammed b. Abdülhâdi es-Sindî(ö. 1138/1726), *Haşiyetu müsnedi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-XVII, thk. Nureddin Tâlib, Vezâratu’l-Evkâf, Beyrut, 2008, II. 7.

⁷⁷ Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San’anî(ö. 211/826), *el-Musannef*, thk. Habiburrahmân el-A’zamî, Meclisu’l-İlmî, Beyrut, 1972, Hadis no: 9789, 9790.

⁷⁸ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, Hadis no: 9791.

⁷⁹ Tirmizî, *Birr ve Sila*, 40.

6. Salât (صلاة) Kavramının Lugavî Anlamları

Kaynaklara bakıldığında *salât* kavramına birçok anlam yüklendiği görülecektir. Bunları aşağıdaki şekilde sıralayıp izah etmek mümkündür.

6. 1. Dua

Arap dil sözlüklerinde *salât* kavramının anlamları arasında birincil anlam olarak *dua* anlamı öne çıkmaktadır.⁸⁰ Dil âlimleri, daha önce vermiş olduğumuz cahiliyye dönemi şiirlerine dayanarak *salât*'in cahiliyye döneminde *dua* anlamına geldiğini belirtmekte⁸¹ ve hadislerden⁸² delil getirmektedirler.⁸³

Kişinin *dua etme* fiilinde bulunmasına *sallâ*(صلى),⁸⁴ *dua eden kişi için* (مصلی) *musalli*,⁸⁵ *dua edilen yere* مصلی/ *musalla*⁸⁶ ifadeleri kullanılmaktadır. Zemaşerî (ö. 538/1144), ruku ve secde edenlerin huşuuna benzetildiği için *dua eden kişiye musallî* denildiğini ifade eder.⁸⁷

İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve İbn Atiyye (ö. 546/1151) en yaygın ve sahih görüş olarak namaz anlamındaki *salât*'in dua anlamındaki *salât* kelimesinden geldiği

⁸⁰ Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 453; Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, II. 735-740.

⁸¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, ss. 344-345; Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, II. 735-740; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğâ*, s. 490; Cevherî, *Mu'cem es-Sihâh*, ss. 596-597; İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Luğavî, el-Endelüsî(ö. 458/1066), *el-Muhassas*, I-XVII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs., XIII. 85-90.

⁸² Tirmizî, *Savm*, 643; Ebû Davud, *Savm*, 74; Müslim, *Nikâh*, 106.

⁸³ Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, II. 735-740; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğâ*, s. 490; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhiit el-A'zam*, II. 239, 246; Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, ss. 287-288; Mutarrizî, *el-Muğrib fî Tertîb'l-Mu'rib*, s. 155; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232.

⁸⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücut ve'n-Nezâir*, ss. 205-207; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâm'l-Kur'ân*, I-XII, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnevî-Mahmûd Hâmîd Osmân, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2002, I. 167.

⁸⁵ Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051, İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232; Zebidî, a.g.e., XXXVIII. 437-444.

⁸⁶ Mutarrizî, *el-Muğrib fî Tertîb'l-Mu'rib*, s. 155; Zeynuddîn er-Râzî, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân'l-Azîm*, s. 564.

⁸⁷ Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvil fî Vucûhu't-Te'vil*, I-IV, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I. 49.

görüşünü kabul ederler.⁸⁸ Nevevî (ö. 676/1277), namaza *salât* adının içindeki duadan dolayı verildiği ve bu anlamın da *salât*'ın temel anlamı olan duadan geldiği görüşünü Cumhura nisbet eder.⁸⁹ İbnu'l-Cevzî (ö. 597/ 1201), *salât*'ın asıl anlamının da *dua* olduğunu söyler.⁹⁰ İbnu'l- Enbârî (ö. 328/940), *salât* kelimesinin Arap dilinde *namaz*, *rahmet ve dua* olmak üzere üç anlama geldiğini, " قد صلي الرجل " ifadesinin *dua etmek ve rabbinden istemek* anlamında olduğunu söyler.⁹¹

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *salât* kelimesinin dua anlamına geldiğini, duanın hem ibadet hem istek anlamında olduğunu ifade eder. İbn Kayyim'e göre *salât* kelimesi namaz anlamına intikal etmiş olup, lugattaki anlamından ayrılarak şer'i bir kavram ya da mecazen şer'i bir içerik kazanmış değildir, aksine asli manasını korumuştur. Ona göre de namaza *salât* denmesi, *salât*'ın duayı kapsamasından dolayıdır. Yani *salât*/namaz ibadeti, bu ibadetin bir cüz'ü ile isimlendirilmiştir.⁹²

Salât/namazın içindeki *duadan* dolayı bu ismi aldığı,⁹³ cenaze namazının rükû ve secdesi olmadığı halde kılınırken edilen duadan dolayı *salât* adını aldığı ifade edilmektedir.⁹⁴ Özetle ilk dönemden başlayarak günümüze kadar bütün

⁸⁸ İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1993, I. 41; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Çâlib b. Abdurrahmân el-Endelüsî (ö. 546/1151), *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîr'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-VI, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2016, I. 85.

⁸⁹ Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât*, III. 179; Mahmud Abdurrahman, *Mu'cemu'l-Mustalihât*, ss. 377-387.

⁹⁰ İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (ö. 597/ 1201), *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2015, s. 39.

⁹¹ İbnu'l- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım(ö. 328/940), *ez-Zâhir fi Meâni Kelimâti'n-Nâs*, I-II, thk., Hâtem Sâlih ez-Zâmin, Müesseseti'r-Risâle, Beyrut, 1992, I. 44-46.

⁹² İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebû Bekr (ö. 751/1350), *Dav'ul Munîr ale't-Tefsîr*, I-VI, thk. Alî Ahmed Muhammed es-Sâlih, Mektebetü Dâru's-Selâm, Riyad, trs., V. 49-59; *Celâu'l-İfshâm fi Fazli's-Salâti ve's-Selâmi ala Muhammedin Hayru'l-Enâm*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Abdulkadir el-Arnâvût, Dâru'l-Urube, Küveyt, 1987, s. 153-170.

⁹³ Ebû Hilal el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, ss. 205-207; İbn Sîde, *el-Muhassas*, XIII. 85-90; Rağîb el-İsfehani, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, ss. 287-288; Mutarrizi, *el-Muğrib fi Tertîb'l-Mu'rib*, s. 155; Semîn el Halebi, *Umdetu'l-Huffâz*, II. 349-352. Feyyümi, *el-Misbâhu'l-Munîr*, s. 349; Firûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, III. 434-438; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî(ö. 852/1448), *Cüz'ün fihî'l-Kelâm ale Hadisi İnne Evle'n-Nâsi bi Ekseruhum aleyye salâten*, Cezâir, 2009, s. 38-41; Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, ss. 464-467; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 437-444.

⁹⁴ Ebû Hilal el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, ss. 205-207.

sözlüklerde ve tefsirlerin çoğunda salât kelimesinin asıl/temel anlamının “dua” olduğu görülmektedir.⁹⁵

6. 2. Sırtın Ortası, Kuyruk Sokumu, Uylukların Hareketi

Salât kavramının türediği “صلا” kökeninin, *insan ve dört ayaklı hayvanlar için sırtın ortası* anlamında kullanıldığı ve doğum yapan her dişi için “انفرج صلاها” *sırtı/beli gevşedi/genişledi* denildiği ifade edilmiştir.⁹⁶

صلا/Salâ kelimesinin *kuyruk sokumunu* ifade ettiği, kuyruk sokumunun iki tarafında bulunan her bir kemiğe “صلا” denildiği, tesniyesinin ise “صلوان/صلوين” olduğu ifade edilmiştir.⁹⁷ İbn Dureyd (ö. 321/933), “صلا” kelimesi için kuyruk sokumunun bulunduğu, insanın en son çürüyen kemiği, ifadesini kullanır ve delil olarak şu beyti zikreder:⁹⁸

تركت الرمح يبرق في صلاه كأن سنانه خرطم نسر

“Mızrağı sırtında parlar bir halde bıraktım, mızrağın ucu kartalın gagası gibidir.”

⁹⁵ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 453; İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, ss. 344-345; Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, II. 735-740; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-205; Tâlekânî, *el Muhît fi'l-Luğâ*, III. 64-65; Cevherî, *Mu'cem es-Sihâh*, ss. 596-597; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğâ*, s. 490; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhit el-A'zam*, II. 239, 246; Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, ss. 287-288; Mutarrîzî, *el-Muğrib fi Tertîb'l-Mu'rib*, s. 155; Zeynuddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkâdir (ö. 666/1267), *Muhtârü's-Sihâh*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2000, s. 207; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232; Semînü'l-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, II. 349-352; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr*, s. 349; Cürçânî, Seyyid Şerîf Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnân, 2013, s. 137; Firûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhit*, ss. 751-752; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 464-467; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 437-444; Tahanevi, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed (ö. 1158/1745), *Keşşafu Istıla-hatu'l-Funun*, I-IV, thk. Ahmed Hasan Basem, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, III. 75-88; Ne-kerî, Abdunnebi b. Abdurresul el-Ahmed; *Düstûru'l-Ulemâ/Câmiu'l-Ullûm*, I-IV, thk. Hasan Han, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, II. 178-179; John Penrice, *Kur'an Sözlüğü*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yay., İstanbul, 2010, 180.

⁹⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 453; Tâlekânî, *el Muhît fi'l-Luğâ*, III. 64-65; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhit el-A'zam*, II. 239, 246; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, ss. 335-336.

⁹⁷ İbn Sikkî, Ya'kub b. İshâk (ö. 244/858), *Kitâbu Tehzîbu'l-Elfâz*, thk. Dr. Fahrüddîn Kibeve, Mektebetu Lübnân, Beyrut, 2005, s. 577; Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, II. 735-740; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; Cevherî, *Mu'cem es-Sihâh*, ss. 596-597; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhit el-A'zam*, II. 229, 246; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, ss. 335-336.

⁹⁸ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğâ*, II. 259.

Arapların, *uylukları gevşeyip doğumu yaklaşan at için* اصلت الفرس,⁹⁹ deve hamile kalıp yavrusu arka tarafına/uyluk tarafına gelince, (doğum yaklaşınca) “اصلت النقة/uylukları gevşedi, genişledi” dedikleri ifade edilmiştir.¹⁰⁰

Namaz kılan kişinin ruku ve secde esnasında uyluklarını hareket ettirmesinden hareketle *salât* kavramının uylukların hareket ettirilmesinden geldiği dolayısı ile *salât* kavramının “*salaveyn*” den türediği ileri sürülmüştür.¹⁰¹ Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373), Zemaşşeri’nin dile getirdiği *salâtın* uylukların hareket ettirilmesinden geldiği şeklindeki görüşün yanlış olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰²

Cahiliyye şiirleri ve Kur’ân üzerinde çalışma yapan Üde Halil Ebû Üde, *salât* kavramının cahiliyye döneminde “dua ve istek” anlamı ile bilindiğini ifade eder. *Salât* kavramının uylukları hareket ettirmekten geldiği, dua edene de ellerini havaya kaldırdığında uyluklarını hareket ettirdiğinden dolayı musallî denildiği görüşünün *salât* kelimesinin cahiliyye dönemindeki yaygın anlamı olan “dua ve istek” anlamına ters düştüğünü, dolayısı ile *salât* kelimesinin *salaveyn* den değil dua anlamına gelen *salât*tan türediğini söylemektedir.¹⁰³

6. 3. İz Sürmek-Takip Etmek

Uyluk kemiğini ifade eden “صلا” kelimesinden türetilen (مصلى) musallî kelimesine, yarışta birinci gelen atı izleyen, birinci atın izini takip eden, ikinci gelen, birinci atın uyluk hizasında duran “ikinci at”,¹⁰⁴ yarışta ikinci sıradaki atın başının, birinci gelen atın uyluğunun hizasında olmasından dolayı ikinci ata (مصلى)

⁹⁹ Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm (ö. 350/960), *Dîvânü'l-Edeb*, thk. Dr. Ahmed Muhtâr Ömer-Dr. İbrâhîm Enîs, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 2004, s. 818, Farabi, الارحاء الكليمة kelimesini الارحاء kelimesi ile açıklar. Bkz. s. 810; Cevherî, *Mu'cem es-Sihâh*, ss. 596-597.

¹⁰⁰ Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; Tâlekânî, *el Muhîr fi'l-Luğâ*, III. 64-65.

¹⁰¹ İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğâ*, II. 259; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I. 49; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Alî el-Endelüsî (ö. 745/1344), *Tefsîru'l-Bahru'l-Mühîr*, I-IX, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcud, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, I.162; Şimşek, *Hayat Kaynağı*, IV. 200.

¹⁰² Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Huseyn b. Alî et-Teymî (ö. 606/1210), *Mefâtilü'l-Ğayb/Tefsîru'l-Kebîr*, I-XXIII, thk. İbrâhîm Şemsüddîn, Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, II, 28; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I. 41.

¹⁰³ Üde Halîl Ebû Üde, et-Tatavvuru'd-Delâli Beyne Luğatî'l-Şî'ri'l-Câhili ve Luğatî'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru Ammâr, Ammân, 2013, ss. 177-179.

¹⁰⁴ Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 453; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî (ö. 276/889), *Edebu'l-Kâtib*, thk. Alî Muhammed Zeynû, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2012, s. 153; Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, II. 735-740; Fârâbî, *Dîvânü'l-Edeb*, s. 823, Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; Tâlekânî, *el Muhîr fi'l-Luğâ*, III. 64-65; Cevherî, *Mu'cem es-Sihâh*, ss. 596-597; Zemaşşerî, *Esâsu'l-Belâğâ*, s. 335-336.

denildiği” gibi anlamlar verilmiştir.¹⁰⁵ Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933), Arapların birinci gelen ata *سبق* ikinci gelen ata ise *مصلی* dediklerini ifade eder.¹⁰⁶

Öndekinin fiillerine uyana, ardından gidip onu takip edene *musalli* adı verilmiştir.¹⁰⁷ Dolayısıyla öndekinin uyluğunun hizasında durduğu için namaz kılan kişiye de “*musalli/مصلی*” denildiği ifade edilmiştir.¹⁰⁸ İbn Atiyye (ö. 546/1151) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344), namazın imandan sonra ikinci sırada yer almasından dolayı *salât* şeklinde isimlendirildiğini nakletmektedirler.¹⁰⁹

Farklı şairlere ait aşağıdaki beyitlerde de *musallî* kelimesi ile “*ikincilik, ardından gitme*” anlamları kast edilmektedir.

انت المصلي وابوك السابق & Baban birinci sen ise **ikincisin**.¹¹⁰

ان تبندر غاية يوما لمكرمة تلق السوابق منا والمصلينا

*Bir gün kazanmayı gaye edinirsen bizden ilklere ve onlara **uyanlara** ulaşırsın.*¹¹¹

Musallî (*مصلی*) kelimesinin Arap dilindeki *ardından gitmek, takip etmek, izlemek* temel anlamına bakarak Rağıb el-İsfehani Müddessir, 43. Âyetinde geçen “*musallînden değildik*” ifadesine *peygambere uyanlardan değildik* anlamını vermiştir.¹¹² Rağıb el-İsfehani, Semîn el-Halebi ve Firuzabadi’nin “*مصلين*” kelimesinin Kur’ân’ı Kerîm’de sadece *münafıklar ve müfrit günahkârlar* için kullanıldığı şeklindeki görüşleri¹¹³ Kur’ân bütünlüğüne uymamaktadır. Zira Mearic 22-23 ve

¹⁰⁵ İbn Kuteybe, *Edebu’l-Kâtib*, s. 153; Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu’z-Zinê*, II. 735-740; Ezherî, *Mu’cemu Tehzîbi’l-Luğâ*, II. 2048-2051; Tâlekânî, *el Muhîr fi’l-Luğâ*, III. 64-65; İbn Sîde, *el-Muhkem ve’l- Muhit el-A’zam*, II. 239, 246; Mutarrizî, *el-Muğrib fi Tertîb’l-Mu’rib*, s. 155; Zeynuddîn er-Râzî, *Muhtârû’s-Sihâh*, s. 207.

¹⁰⁶ Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu’z-Zinê*, II. 735-740.

¹⁰⁷ Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu’z-Zinê*, II. 735-740; Ezherî, *Mu’cemu Tehzîbi’l-Luğâ*, II. 2048-2051; Zemahşeri, *Esâsu’l-Belâğü*, ss. 335-336; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I. 2230-2232.

¹⁰⁸ Mutarrizî, *el-Muğrib fi Tertîb’l-Mu’rib*, s. 155.

¹⁰⁹ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz* I. 85, Ebû Hayyân, *Tefsîru’l-Bahru’l-Mûhîr*, I.162; Bulaç, Ali, *Kur’ân Dersleri (Dirasatu’l-Kur’ân) Meâl-Tefsîr*, I-VII, Çıra Yay., İstanbul, 2016, I. 80.

¹¹⁰ Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu’z-Zinê*, II. 735-740.

¹¹¹ Ebi Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî (Ö. 231/845), *Divanu’l Hamase*, ravi: Ebi Mansur Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hazârî el-Cevâlîki, (ö. 540/1145), thk. Ahmed Hasen Basec, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, Bkz. Ebi Mahzum en-Nahşeli’nin kavmi ile övündüğü beyitler

¹¹² Rağıb el-İsfehani, *el-Müfredât fi Ğarîbi’l-Kur’ân*, s. 287-288; Semîn el Halebi, *Umdetu’l- Huffâz*, II. 349-352.

¹¹³ Rağıb el-İsfehani, *el-Müfredât fi Ğarîbi’l-Kur’ân*, s. 287-288; Semîn el Halebi, *Umdetu’l- Huffâz*, II. 349-352; Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kub (ö. 817/1415), *Besâiru Zevi’t-Temyîz fi Letâifi’l-Kitâbi’l-Azîz*, I-VI, thk. Muhammed Alî Neccâr, Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, trs., III. 434-438.

Müddessir 43. Âyetlerinde *musallîn* kelimesi olumlu anlamda kullanılmıştır. Aslında Maun sûresinde de *musallîn* kelimesi olumlu anlamdadır. Çünkü âyette kendini *musallî* olarak niteleyip, *salâtın* gereğini yerine getirmeyenler kınanmaktadır.

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) Kur'ân-ı Kerîm'de Ahzâb, 43 ve 56. Âyetlerdeki *Allâh'ın salâtı* ifadelerine dayanarak *Allâh'ın bir isminin de el-Musallî olduğunu ileri sürer*. Allah'ın "*el-Musallî*" isminin, Kur'ân'da Allâh'ın ismi olarak geçmediğini, Allah'ın *salâtı* ifadesinden türetildiğini söyler.¹¹⁴

6. 4. Ta'zim

Salât kelimesinin temel anlamı *ta'zim* olup,¹¹⁵ Araplar *ta'zim* amacıyla küçüğün kendisinden büyük birinin önünde eğilmesini, *salât* kavramıyla ifade ederler. Yahudilerin de birbirlerine selam verirken eğilerek uyluk kemiklerini hareket ettirmelerini *salât* olarak adlandırdıkları ifade edilmiştir.¹¹⁶ *Salât* kavramı önceleri ta'zim anlamında iken sonraları Araplar tarafından *dua* anlamı verilmiş ve her duaya *salât* denilmiştir. Dolayısıyla *salât* kavramının anlam alanı genişlemiştir.¹¹⁷ *Dua* anlamını kazanan *salât* kavramı, *ta'zim için eğilmekten dolayı* sonraları *namaz* anlamını kazanmıştır.¹¹⁸ Zemahşerî (ö. 538/1144), *salât* kavramının uylukların hareket ettirilmesinden geldiğini, Yahudilerin, ileri gelen efendilerinin karşısında ta'zim amacı ile başlarını ve uyluk kemiklerini eğip bükerek saygı gösterdiklerini ileri sürer.¹¹⁹

¹¹⁴ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148), *el-Emedü'l-Aksâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ ve Sifâtihi'l-Ulâ*, I-II, thk. Abdullâh et-Tevrâti-Ahmed Ar-rubî, Dâru'l-Hadis el-Kittânî, Beyrut, 2015, I. 225.

¹¹⁵ İsfahani, Ebi Musa Muhammed b. Ebi Bekr b. Ebi İsa el-Medenî (Ö. 581/1185), *Mecmu'ul -Muğis fi Ğaribi'l-Kur'ani ve'l-Hadis*, I-III, thk. Abdülkerim el-Azbavi, Daru'l-Medenî, Cidde, 1986, II. 281-290; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232; Feyyümi, *el-Misbâhu'l-Munîr*, s. 349; İbn Hacer Cüz'ün fihî'l-Kelâm, s. 38-41; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 137; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 437-444; Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, ss. 464-467.

¹¹⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X, Eser Neşriyat, byy, 1971, I. 190-191.

¹¹⁷ İsfahani, *Mecmu'ul -Muğis*, II. 281-290.

¹¹⁸ İsfahani, Ebi Musa, *Mecmu'ul -Muğis*, II. 281-290.

¹¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 49.

6. 5. Rahmet

Salât kavramının Hz. Peygamberin hadislerinde¹²⁰ ve cahiliyye şiirlerinde rahmet anlamında da kullanıldığı ifade edilmiştir.¹²¹ Rahmet ve istiğfârın, duanın olmazsa olmazları konumunda oldukları için *salât* kelimesi ile isimlendirildikleri söylenmiştir.¹²² Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824), A'sa'ya ait olan; "Ey kızım bana ettiğin duanın (صلية) aynısı senin için de olsun..."¹²³ beyitinde geçen *salât* kavramının dua anlamının yanısıra *rahmet* anlamına da geldiğini söyler.¹²⁴

Ahzâb, 43. Âyette geçen *salât* ifadesinin Allâh'tan rahmet anlamında olduğu ifade edilmiştir.¹²⁵ Rahmet, dua edenin ihtiyacı olduğu için *salât* kelimesi *rahmete* isim olmuştur denilmiştir.¹²⁶ Hz. Ebû Bekir'den nakille tahiyyat duasındaki salavatın *terahhum*/rahmet dileğinde bulunma anlamında olduğunu kaydedilmiştir.¹²⁷ İbn Hacer el-Askalânîye göre (ö. 852/1448) çoğunluk, Allah'ın *salât*ının *Allah'tan rahmet* anlamına geldiği görüşündedir.¹²⁸ İbn Bâdis (ö. 1359/1940), Ahzap 56. Ayette geçen *salât* kavramının farklı müfessirler tarafından *rahmet*, *mağfiret*, *sena*, *vergi*, *ihsan*, *ta'zim* gibi anlamlarla tefsir edildiğini, bütün bu anlamların ise *rahmet* anlamının kapsamına dâhil olduğunu ifade eder.¹²⁹

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *salât* kavramının rahmet olarak anlaşılmasının yanlış olduğunu belirterek kelimenin lugavî/bilinen anlamı ile kullanılmasının esas alınması gerektiğini ileri sürer. Ona göre, Araplar, صلى عليه ifadesindeki *salât* kelimesinin *rahmet* anlamına geldiğinden haberdar olmayıp

¹²⁰ Müslim, *Zekât*, 176, Buhari, *Deavat*, 32.

¹²¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, ss. 344-345; Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu'z-Zînê*, II/ 735-740; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğâ*, s. 490; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232.

¹²² Mutarrizî, *el-Muğrib fi Tertîb'l-Mu'rib*, s. 155; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232.

¹²³ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I. 61; Meymun b. Kays, *Divanu el A'sa el Kebir*, s. 101; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğâ*, s. 490; Mutarrizî, *el-Muğrib fi Tertîb'l-Mu'rib*, s. 155.

¹²⁴ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I. 61-62.

¹²⁵ Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; Tâlekânî, *el Muhîr fi'l-Luğâ*, III. 64-65; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğâ*, s. 490; Cevherî, *Mu'cem es- Sîhâh*, ss. 596-597; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232.

¹²⁶ Mutarrizî, *el-Muğrib fi Tertîb'l-Mu'rib*, s. 155.

¹²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232.

¹²⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Cüz'ün fihî'l-Kelâm* s. 38-41.

¹²⁹ İbn Bâdis, Abdulhamid (ö. 1359/1940), *es-Salâtu ale'n-Nebî*, thk. Ebu Abdurrahman Mahmûd, Mek-tebetü İbn Bâdis, Cezair, 2006, s. 44-46.

salâtın dua, tebrik/kutsama ve senalövgü gibi anlamlarını bilmektedirler. İbn Kayyim, Bakara 157. Âyette *salât* ile *rahmetin* farklı anlamlara geldiğini; rahmetin genel ve herkes için; *salâtın* ise özel ve sadece müminlere has olduğunu ifade ederek *salâtın* rahmet anlamına gelmediğini, ikisinin aynı anlamda olduğu şeklindeki görüşün batıl olduğunu ifade eder.¹³⁰

6. 6. İstiğfâr/Mağfiret/Tezkiye

İbn Kuteybe (ö. 276/889), Bakara, 157 ve Ahzâb, 43 ile 56. Âyetlerinde geçen *salât* kelimesinin *mağfiret* anlamına geldiğini söyler.¹³¹ *Salâtın* Allâh'tan olması durumunda *rahmet*, meleklerden olması durumunda *istiğfâr*, mü'minlerden olması durumunda ise *dua* anlamına geldiği ifade edilmiştir.¹³² Mutarrizî (ö. 610/1213), *istiğfâr* *dua edenin ihtiyacı/devamlı yaptığı şey olduğu için salât kelimesi istiğfâra isim olmuştur demektir*.¹³³ Semînü'l-Halebî (ö. 756/1355), *salât* kavramının *tezkiye, bereket ve istiğfar* anlamlarını zikreder.¹³⁴

6. 7. Bereket/Kerâmet/Tesbîh

Ahzâb 43. Âyetin tefsîrinde *salât* kelimesini *bereket* olarak tefsîr edilmiştir.¹³⁵ İbn Abbâs (ö.68/687), Ahzâb, 56. Âyette geçen *salâtın tebrik/hayırlar ihsan etmek* anlamında olduğunu söyler.¹³⁶ Rağîb el-İsfehânî (ö. 502/1108), *salâtın tebrik/hayırlar ihsan etmek* anlamını diğer anlamlar arasında zikreder.¹³⁷

Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 322/933), tahiyatta okunan *salli-barik* dualarını zikrederek, *salli-barik* dualarında Hz. Peygambere *salât* okunduktan sonra ayrıca

¹³⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebû Bekr (ö. 751/1350), *Dav'ul Munîr ale't-Tefsîr*, V. 49-59; *Celâu'l-İfham fi Fazli's-Salâti ve's-Selâmi ala Muhammedin Hayru'l-Enâm*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Abdulkadir el-Arnâvût, Dâru'l-Urube, Küveyt, 1987, ss. 153-170; *Bedâiu'l-Fevâid*, thk., Ali b. Muhammed İmrân, Dâru Alemi'l-Fevaid, Beyrut, trs., s. 44-46.

¹³¹ İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, ss. 344-345.

¹³² Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 453; Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, II. 735-740; Fârâbî, *Dîvânü'l-Edeb*, s. 775; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhit el-A'zam*, II. 239, 246; Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, ss. 287-288; Zeynuddîn er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, s. 207; *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân'l-Azîm*, s. 564; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232.

¹³³ Mutarrizî, *el-Muğrib fi Tertîb'l-Mu'rib*, s. 155, İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/2230-2232.

¹³⁴ Semînü'l-Halebî, (ö. 756/1355), *Umdetu'l-Huffâz*, II. 350-354.

¹³⁵ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, II. 138; Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, II. 735-740; Zeynuddîn er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, s. 207; *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân'l-Azîm*, s. 564.

¹³⁶ Buhârî, *Tefsîr*, 10, İbn Hacer, Yani ona bereket duasında bulunurlar açıklamasını yapar. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, VIII. 623-625.

¹³⁷ Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, ss. 287-288.

rahmet ve bereket duasında da bulunulduğunu¹³⁸ dile getirir. Adından *salâtta rahmet, bereket, dua* anlamlarından başka bir anlam olmamış olsaydı neden *salâtla* birlikte *rahmet* ve *bereket* zikredilsin ki şeklinde itirazda bulunur. Buna istinaden Ebû Hâtim er-Râzî *salât* kavramının, müfessirlerin zikrettiği dua, rahmet, bereket, istiğfâr gibi anlamlarından farklı bir anlamının da bulunduğunu ifade eder.¹³⁹

Sebbehe fiilinin *صلى* anlamına geldiği ifade edilmiş ve tesbih kelimesinin *salât* anlamında kullanıldığı belirtilmiştir.¹⁴⁰ *Salât* kavramının kuşlar için tesbih anlamına geldiği de ifade edilmiştir.¹⁴¹ Kanaatimizce Nur, 41. âyette *salât* kavramının devamında *tesbihin* zikredilmesi bu görüşü geçersiz kılmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), dilcilerin birçoğunun dua anlamında olduğunu kabul ettiği A'ş'a'ya ait olan “Onların (içki fiçılarının) evinden hiç ayrılmayan bir bekçisi vardır. Musluğu açıldığı vakit murıldanarak dua eder” beyitinte geçen *صلى* ifadesinin *medh* (övgü) ve *tebrik/hayırlar dilemek*¹⁴² anlamında olduğunu söyler.¹⁴³

6. 8. Güzel Övgü/ Güzel Anma/ Temcid(Yüceltme)

Allâh'ın Hz. Peygamber ve salih insanlara *salât* etmesi, onlar hakkında *güzel övgüde bulunma* (حسن ثناء) ve *güzel bir şekilde anma* (حسن ذكر) olarak açıklanmıştır.¹⁴⁴ Bakara, 157. Âyette geçen *salât* kelimesinin, Allâh'ın övmesi anlamına geldiği ifade edilmiştir.¹⁴⁵ Mâturîdî (ö. 333/944), Bakara 3. Âyetin tefsirinde, *salât* kavramının namaz anlamının yanısıra *hamd etmek, senada bulunmak* gibi anlamlara da geldiğini söyler.¹⁴⁶ Rağîb el-İsfehânî (ö. 502/1108), *salâtın temcid/yüceltme* anlamını kavramın diğer anlamları arasında zikreder.¹⁴⁷ Allâh'ın, elçisine yönelik

¹³⁸ Buhari, *Tefsîr*, 10, İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri* VIII. 623-625.

¹³⁹ Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, II. 735-740.

¹⁴⁰ Fârâbî, *Divânu'l-Edeb*, s. 431.

¹⁴¹ Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232; Ferâhî, *Müfredat'ül-Kur'ân*, ss. 209-216.

¹⁴² İbn Kayyim, *tebrik* kelimesinin sübut-lüzum istikrar anlamında olduğunu söyler.

¹⁴³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Dav'ul Munîr ale't-Tefsîr*, V. 49-59; Celâu'l-İfhâm fî Fazlî's-Salâti ve's-Selâmi ala Muhammedin Hayru'l-Enâm, s. 153-170.

¹⁴⁴ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 453; Tâlekânî, *el Muhît fi'l-Luğâ*, III. 64-65; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhit el-A'zam*, II. 239, 246.

¹⁴⁵ Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; Zeynuddîn er-Râzî, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân'l-Azîm*, s. 564.

¹⁴⁶ Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944), *Tevlâtü Ehli's-Sünne/Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I-X, thk. Dr. Mecdi Basillum, 1. Bsk., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I. 378.

¹⁴⁷ Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, ss. 287-288.

salâtının ona rahmet etmesi ve övgüde bulunması anlamına geldiği ileri sürülmüştür.¹⁴⁸

6. 9. Din/İslâm/İbadet/Kıraat

Hûd, 87. Âyette Hz. Şuayb ile ilgili olarak geçen *salât* kavramının din, kıraat ve İslam anlamına geldiği belirtilmiştir.¹⁴⁹ *Salât* kavramının ibadet anlamına geldiği ve geçmiş ümmetler tarafından da bu anlamda kullanıldığı ifade edilmiştir.¹⁵⁰ *Salât* kavramının *din* anlamına geldiği şeklindeki görüş Atâ (ö.114/732) ve Hasan el-Basrî (ö.110/728)'ye dayandırılmıştır.¹⁵¹ *Salât* kavramının *din* anlamını ilk olarak İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde dile getirmiştir.¹⁵² İbn Kuteybe'den sonra Maverdî (ö. 450/1058), *salât* kavramının din anlamına dikkat çekmiş ve *salât* kavramının asıl anlamının *ittiba* olduğunu belirterek, *ittibâ* ile *dinin* ardından gidilmesinin amaçlandığına vurgu yapmıştır.¹⁵³ Vücûh ve Nezâir eserlerinde *salât* kavramına *din* anlamını veren ilk kişi ise İbnu'l-Cevzî(ö. 597/1201)'dir.¹⁵⁴

6. 10. Desteklemek

İbn Kutluboğâ (ö. 879/1474), *salât* kavramının anlamları arasında *nasr/yardım/destek* kelimelerini de zikreder ki kavrama bu anlamların ilk defa kendisi tarafından verildiğini ifade edebiliriz. Daha sonra Ebu'l-Bekâ (ö.1095/1684) da *salât* kavramı için *yardım etmek, desteklemek* anlamlarını vermiştir.¹⁵⁵ Ebu'l-Bekâ'nın

¹⁴⁸ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l- Muhit el-A'zam*, II. 239, 246; Zeynuddîn er-Râzî, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân'l-Azîm*, s. 564; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232.

¹⁴⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, ss. 344-345; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, ss. 464-467; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, ss. 464-467; Firuzabadi, *Besairu Zevî't- Temyiz*, III. 434-438.

¹⁵⁰ Ferâhî, *Müfredat'ül-Kur'ân*, ss. 209-216; Mustafavî, Hasan, *et-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-XIV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, VI. 329-334; Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I. 232.

¹⁵¹ Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen (ö. 460/1067), *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, 1. Bsk. Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, Beyrut, 2013, V. 386; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 669.

¹⁵² İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, ss. 344-345.

¹⁵³ Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed (ö. 450/1058), *en-Nuket ve'l-Ûyûn/Tefsîru'l-Maverdî*, I-VI, thk. Seyyid Abdulmaksud b. Abdurrahîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs., II. 496.

¹⁵⁴ İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (ö. 597/ 1201), *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fi ilmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Osmân, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire, 2014, ss. 242-243.

¹⁵⁵ İbn Kutluboğâ, Nureddîn Kasım(ö. 879/1474), *Ğarîbu'l-Kur'ân*, thk. Abdulmu'min Ebû'l-Ayneyn Alî Hufeys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, ss. 102, 433, 256-257; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, ss. 464-467.

Mücâhid (ö.102/720)'e dayandırdığı bir görüşe göre Allâh'ın *salâti*, *koruması*, *kulluğa muvaffak kılması*; Meleklerin *salâti*, *yardım/avn* ve *nasr*; müminlerin *salâti* ise, Hz. Peygambere *uymak/ittiba* anlamındadır.¹⁵⁶ Ebu'l-Beka'nın Mücâhid (ö.102/720)'e dayandırdığı rivâyeti Mucâhid'in tefsîrle ilgili görüşlerinin derlendiği farklı derleme eserlerde bulamadığımızı belirtmekte yarar bulunmaktadır.¹⁵⁷ Kanaatimizce sözlüklerde *salât* kavramına verilen anlamlardan yola çıkarak doaylı olarak *yardım etmek*, *desteklemek* anlamını elde etmek mümkündür.

6. 11. Ulaşmak/Bağ/Birleştirmek/Bir Araya Getirmek

Firûzâbâdî (ö. 817/1415), Ahzâb 56. Âyetin tefsîrinde *salât* kavramının anlamı bağlamında, *ي-ل-ص/sly* ve *و-ل-ص/slv* köklerinin bir asıl için kullanıldığını ve bunlara tek mananın verildiğini, bu kökten türeyen tüm kelimelerin "*ez-zam-el-cem'* / الضم - الجمع *bir araya getirmek, birleştirmek* temel anlamında birleştiklerini ileri sürerek *salât* kavramının da bu anlama geldiğini ifade eder.¹⁵⁸ Firûzâbâdî (ö. 817/1415), et ateşte pişerek birleşir/sıklaşır; sırtın ortası ve uyluk (bedeni) birleştirir/bir araya getirir; avlamak ava yoğunlaştırır; koku üretmek amacıyla bitkilerin içinde dövüldüğü havan kokuyu bir araya getirir/oluşturur; salavat/Kenais insanları bir araya getirir; *musallî* adı verilen yarışta ikinci olan at birinci at ile birleşir; vasale ve buna benzer farklı köklerden türeyen kelimelerin tümü *birleştirme bütünleştirme, bir araya getirme* anlamında toplanır; duada birleştirme anlamı olduğu için ona *salât* denir" demektedir. Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857)'ye göre *namazın salât* olarak isimlendirilmesi kul ile Allâh arasında bir bağ olmasındandır.¹⁵⁹

6. 12. İbadethâne

"صلوات اليهود" ifadesi "*Yahudilerin sinagogu, ibadethanesi*" olarak tarif edilmiş ve tekilinin "صلاة" olduğunu ifade edilmiştir.¹⁶⁰ *Salavat* kavramının İbranice

¹⁵⁶ Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, ss. 464-467.

¹⁵⁷ Mücahid b. Cebr (ö. 102/719), *Tefsîru İmam Mucâhid b. Cebr*, thk. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nil, Daru'l-Fikri'l-İslami el Hadisiyye, byy. 1989 s. 552, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Ebû Muhammed es-Suyuti, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 217.

¹⁵⁸ Firûzâbâdî, *es-Silatu ve'l-Buşer*, ss. 13-22; İbn Hacer el-Heytemi, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî (ö. 974/), *ed-Durru'l-Manzûd fi's-Salâti ve's-Selâmi ale Sahibi'l-Makâmi'l-Mahmûd*, thk. Abdulkadîr Mukrî- Muhammed Şâdî Mustafa, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2005, s. 35-80; Sehâvî, *el-Kavlu'l-Bedi*, s. 43-70.

¹⁵⁹ Haris Esed el-Muhâsibî el Basrî (ö. 243/857), *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması*, çev. Muhammed Coşkun, İlkharf Yay., İstanbul, 2012 s. 99.

¹⁶⁰ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 453; Tâlekânî, *el Muhît fi'l-Luğâ*, III. 64-65; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l- Muhit el-A'zam*, II. 239, 246.

aslının (صلواتا) veya saluta صلوات olduğunu, İbraniceden Arapçaya geçen muarreb bir kelime olarak bununla Yahudilerin namaz kıldıkları mekânların/(Kenâis) kast edildiği ileri sürülmüştür.¹⁶¹ Başka bir görüşe göre ise *Sabiilerin namazgâhı* anlamına gelmektedir.¹⁶²

İbn Abbâs (ö.68/687) صلوات kelimesinin, *Yahudi Sinagogları, rahip ibadethaneleri ve Hıristiyan Kiliseleri* anlamına geldiğini söyler.¹⁶³ Yine ona dayandırılan başka bir rivâyete göre صلوات kelimesi ile *Müslümanların emanında bulunan Mecusi tapınakları kastedilmiştir*.¹⁶⁴ *Salavatın* içinde Hıristiyanların gömüldüğü evler ve *küçük kiliseler* anlamına geldiği de söylenmiştir.¹⁶⁵

Muhammed es-Seyyid Ali Belâsi, Ahdi Kadim'e dair yazılmış İbranice sözlüklerde bu kelimeyle karşılaşmadığını, bunun Süryanice bir kelime olduğunu düşündüğünü; *salât kelimesinin, Süryanice ve Arapça hazırlanmış sözlüklerde Salota صلواتا - Salawata صلواتا* şeklinde namaz anlamı ile karşılandığını bunun yanısıra *Havra, Mabed* gibi anlamların da verildiğini ileri sürmektedir.¹⁶⁶

Namazdan dolayı namaz kılınan yere salavat denildiği,¹⁶⁷ salâvat'ın Müslümanların mescidi/mescidu'l-müslimin anlamına geldiği de ifade edilmiştir.¹⁶⁸ Hasan el-Basri'ye (ö.110/728) ve bazı müfessirlere göre, *salavatın* yıkılması *salâtın/namazın* terk edilmesi demektir. Nisa 43'teki *salâta* yaklaşmanın ibaresi *mescitlere* yaklaşmanın anlamına geldiği gibi burada da *salavat* mescid anlamına

¹⁶¹ Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; Cevherî, *Mu'cem es- Sihâh*, ss. 596-597; Rağîb el-İsfehani, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 287-288; Zeynuddîn er-Râzî, *Muhtaru's-Sihah*, s. 207, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân'l-Azîm*, s. 564 Semîn el Halebi, *Umdetu'l-Huffâz*, II. 349-352; Feyyümi, *el-Misbâhu'l-Munîr*, s. 349; Firuzabadi, *el-Kamusu'l-Muhtâr*, s. 751-752; John Penrice, *Kur'ân Sözlüğü*, s. 180-181. İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (ö. 597/ 1201), *Fünûnü'l-Efnân fi Uyûn Ullûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasen Ziyaeddin I'tr, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987, s. 347; Muhammed b. Ali b. İlân es-Sâdîkî(ö. 1057/1647), *Kitâbu'l-Mukarreb fi Ma'rifeti ma fi'l-Kur'ani mine'l-Muarrab*, thk. Muhammed b. Salih el Berrâk, Dâru İbn Cevzi, Beyrut, 2008, s. 52.

¹⁶² Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232.

¹⁶³ İbn Cinni, *el-Muhteseb*, 1994, II. 83-85; Cevherî, *Mu'cem es- Sihâh*, s. 596-597; Zeynuddîn er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, s. 207; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII/437-444; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, I. 2230-2232.

¹⁶⁴ Firuzabâdi, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub (ö. 817/1415), *Tenvîru'l-Mikbâs fi Tefsiri İbn Abbâs*, Dâru İhyai Turasi'l-Arabî, Beyrut, 2002, s.426,576, 578, 602, 337.

¹⁶⁵ İbn Cinni, *el-Muhteseb*, 1994, II. 83-85; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 437-444.

¹⁶⁶ Muhammed es-Seyyid Ali Belâsi, *el-Muarrab fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Camiatu'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti el-Alemiyye, Bingâzi, 2001, s. 247-248.

¹⁶⁷ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî(ö. 1069/1659), *Şifau'l-Ğalîl fi mâ fi'l-Kelâmi'l-Arab mine'd-Dahîl*, thk. Dr. Muhammed Keşşâs, Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 196.

¹⁶⁸ Sağâni, Hasen b. Muhammed b. Hasen(ö.650/1252), *Kitâbu'l-Ezdâd*, ("Selâsetü Kütübün fi'l-Ezdâd" kitabının içinde), Nşr. August Haffner, Matbaatu'l-Kesulikiyye, Beyrut, 1912, s. 222- 249.

gelmektedir.¹⁶⁹ Âyet metninde muzafın mahzuf (eksiltili) olduğu مواضع الصلوات şeklinde bir takdir yapılabileceği ve böylece namaz mekânlarının kast edilmiş olacağı belirtilmiştir.¹⁷⁰ İbn Fâris el-Luğavî (ö.395/1004)ye göre, Yahudi mabedlerini anlamına gelen Hac, 40. Ayetteki *salavat* hariç olmak kaydıyla Kur'an'da geçen her *salât* kelimesi *ibadet*, *dua* ve *rahmet* anlamındadır.¹⁷¹

6. 13. Ateşe Atmak, Yakmak ve “صلی” (sly) Kökü

Buraya kadar incelediğimiz anlamlar, “صلو-صلا” kökünden türetilen *salât* kavramının manaları idi. Burada ve bir sonraki maddede mazisi صلی müzarisi يَصلي masdarı صلیا olan صلی kökü ile *salât* kavramının ilişkili olup olmadığını irdelemeye çalışacağız. Her ne kadar bazı sözlüklerde¹⁷² *salât* kelimesinin صلی kökünden türediği yer almaktaysa da bu doğru bir tespit olarak görünmemektedir.

Sly - صلی kökünden gelen kelimeler Kur'an'da beşi Medenî¹⁷³, 20'si Mekki¹⁷⁴ olmak üzere toplam 25 âyette يَضْلُونَ , يَضْلَاهَا , صِلِيَّ اِرْ نُضْلِيَّه , يَضْلُوْنَ , صَالٍ , تَضَطَّلُونَ , يَضْلَاهَا , صِلِيَّ اِرْ نُضْلِيَّه , يَضْلُوْنَ şeklinde geçmektedir.

Sözlüklerde صلی kökünü genelde ateş ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Kâfirin ateşe atılması için صلی الكافر نارا tabirinin kullanıldığı, halkın kendisi ile ısındığı ateş koru için صلی ifadesinin kullanıldığı¹⁷⁵ ve ateş ile ısınmaya işaret etmek üzere اصطلی ifadesinin kullanıldığı belirtilmiştir.¹⁷⁶

¹⁶⁹ İbnü'l- Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 354- 355; Zeynuddîn er-Râzî, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân'l-Azîm*, s. 564; İbn Cinni, *el-Muhteseb*, 1994, II. 83-85.

¹⁷⁰ İbn Cinni, *el-Muhteseb*, 1994, II. 83-85; Zeynuddîn er-Râzî, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân'l-Azîm*, s. 564.

¹⁷¹ İbn Fâris el-Luğavî, Ebû'l-Huseyn Ahmed er-Razî(ö.395/1004), Efrâdu Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz, thk. Hâtîm Salih ed-Dâmin, Dâru'l-Beşâir, Dimaşk, 2002, s. 13.

¹⁷² Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğâ*, s. 490; Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, ss. 287-288; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, ss. 335-336; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr*, s. 349.

¹⁷³ Nisa, 4/10, 30, 56, 115; Mücâdile, 58/8.

¹⁷⁴ İbrâhîm, 14/29; İsrâ, 17/18; Meryem, 19/70; Neml, 27/7; Kasas, 28/29; Yasîn, 36/64; Saffât, 37/163; Sâd, 38/56, 59; Tûr, 52/16; Vâkia, 56/94, Hakkâ, 69/31, Müddessir, 74/26, İnfîtâr, 82/15, Mutaffîfîn, 83/16, İnşikâk, 84/12, Â'la, 87/12, Ğaşiye, 88/4, Leyl, 92/15; Leheb, 111/3.

¹⁷⁵ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 453; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; Tâlekânî, *el Muhît fi'l-Luğâ*, III. 64-65; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l- Muhit el-A'zam*, II. 239, 246.

¹⁷⁶ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l- Muhit el-A'zam*, II. 239, 246.

Asanın ateşte doğrultulmasını ifade etmek üzere *صلى عصاه*¹⁷⁷ *sopayı ateşte yumuşatmaya* *صليت العود* *denildiği*¹⁷⁸ ifade edilmiştir. Kulun kıldığı namazın *صليت العود* ifadesinden alındığı ileri sürülmüştür. Bu görüşte olanlara göre kul, Allâh'ın huzurunda durduğunda kendisine ulaşan rahmet ve haşyet sebebiyle yumuşar ve eğrilikleri düzelir; bu vesileyle Allâh'a karşı haşyeti artar. Tıpkı ateşin odunu yumuşatarak eğriliğini düzeltmesi misali namaz da musallîyi düzeltir, yumuşatır ve onu cehennem ateşinden uzak tutar. Bu sebeple namaz ibadetinin *salât* olarak isimlendirildiğini ileri sürerler.¹⁷⁹ Kimine göre de, *sallâ* (صلى) kelimesi (مرض) *marraza* kelimesi gibidir. Nasıl ki *marraza* kelimesinde hastalığın izalesi söz konusu ise *sallâ* kelimesinde de ateşin uzaklaştırılması söz konusudur.¹⁸⁰

Kanaatimizce bu görüşlerin vücut bulmasının nedeni *salât* kelimesinin, yanlış kökten türetilmesidir. Çağdaş bazı araştırmacılar, *salât* kelimesine yüklenen, ateşin odunu düzeltmesi misali namazın da insanın eğriliklerini düzeltmesi şeklindeki görüşlerin yanlış olduğunu belirtirler. Bu araştırmacılara göre, kök harfler değiştiğinde manalar da değişecektir. Onlara göre *صليت العود* ifadesindeki *sly* kökü ile *salât*'ın türediği *slv* kökü farklı olup *salât*'ın *sly* kökünden türediğini iddia edenlerin namazla ilgili yorumları doğru değildir.¹⁸¹

6. 14. Lüzum/ Yönelmek

Ezherî (ö. 370/980) Zeccac'tan naklettiği *salât*'ın *lüzum*, *gereklilik* anlamında olduğu görüşüne katıldığını ifade ederek namazın en büyük farz olduğunu, lüzumundan, gerekliliğinden dolayı bu adı aldığını belirtir. Ezherî'ye göre bir şey gereklilik arz ettiği zaman “صلي” kelimesi kullanılır. Ateşe atılan bir şey ateşe ihtiyaç duyduğundan dolayı ateşe atılmaktadır.¹⁸²

Ezherî'nin *salât* kelimesini “صلي” maddesinde zikretmesi ile başlayan yanlış bu anlamı temel almasını sağlamıştır. Zeccac da bu anlama “صلي” kökünden ulaşmaktadır.¹⁸³ Zeccac ve Ezherî'nin namazın farziyeti olgusu üzerinden böyle

¹⁷⁷ Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 453; Fârâbî, *Dîvânü'l-Edeb*, ss. 725,813, 818, 822, 823; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051; Tâlekânî, *el Muhît fi'l-Luğâ*, III. 64-65.

¹⁷⁸ Ebû Hâtem er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, II. 735-740; İbn Fâris, *Mekâyisu'l-Luğâ*, s. 490; Cevherî, *Mu'cemes-Sihâh*, ss. 596-597.

¹⁷⁹ Ebû Hatim er-Razi, *Kitâbu'z-Zinê*, II/736-740; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I. 41, İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, s. 39; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, I. 25; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, ss. 464-467.

¹⁸⁰ Rağıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kur'ân*, ss. 287-288.

¹⁸¹ Mahmûd Abdurrahmân Abdulmun'im, *Mu'cemu'l-Mustalahâti ve'l-Elfâzi'l-Fıkhiyye*, I-III, Dâru'l-Fazîle, Kâhire, 1999, II. 377.

¹⁸² Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*, II. 2048-2051.

¹⁸³ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 437-444.

bir yoruma gittikleri görülmektedir. Çağdaş araştırmacı Üde Halîl *salât* kelimesinin cahiliyye dönemindeki yaygın anlamının *istek ve dua* olduğunu; *salâtın* *صلوة* veya *لزوم* kelimelerinden gelmediğini ileri sürer. Üde Halîl, *salât* kelimesini, namaz ibadeti olarak değerlendirenlerin kavramın şeri anlamından yola çıkarak böyle bir anlama ulaştıklarını; ancak doğru olanın cahiliyye dönemindeki kullanımın esas alınması olduğunu ifade eder.¹⁸⁴

Nevevî (ö. 676/1277), âlimlerin *salâtın* kökeni ve anlamı konusunda ihtilaf ettiklerini, kavramın nereden geldiği konusunda ileri sürülen görüşlerden birinin de *الاقبال على شيء* *bir şeye yönelmek* olduğunu söyler.¹⁸⁵ Nevevî'nin bu açıklamasını onun vefatından önce kaleme alınmış ilk dönem sözlüklerinin hiçbirinde bulamadık. Ferâhî de *salât* kelimesinin *الاقبال على شيء* *bir şeye yönelmek* anlamına geldiğini, zira *النار* *ateşe yöneldi*, *ateşle karşılaştı*, *ateşe girdi* şeklindeki anlamların oluştuğunu ifade ederek *salât* kelimesini *slv* kökünden değil *sly* kökünden türediğini ileri sürer.¹⁸⁶

7. Salât (صلوة) Kavramının İstilahî Anlamı

Ebû Bekir İbnu'l-Arabi; *salât* kavramının daha önce mücmel olduğunu (İslam'daki namaz anlamı ile bilinmediğini) ve Hz. Peygamberimiz tarafından açıklanuncaya kadar bilinmediğini ileri sürer. Bunun yanısıra *salât* kavramının âmm bir ifade olduğunu, Peygamberimiz tarafından namaz uygulaması ile tahsis edildiğini ifade etmiştir.¹⁸⁷

Salât kavramı şer'i literatürde tahrir tekbiri ile başlayan, kıyam, rükû, secde ve oturuşlarla devam eden, selam ile biten¹⁸⁸ vakitleri ve erkânı belirlenmiş

¹⁸⁴ Üde Halîl, *et-Tatavvuru'd-Delâli*, ss. 177-179.

¹⁸⁵ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, II. 311.

¹⁸⁶ Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, I. 129; *Müfredat'ül-Kur'ân*, ss. 209-216.

¹⁸⁷ İbnu'l-A'rabi Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh (Ö. 543/1148), *Ahkamu'l-Kur'ân* (I-IV), thk. Rıza Farec el Hemami, *Mektebetü'l-Asriyye*, Beyrut, 2003, I. 23.

¹⁸⁸ Tahanevi, *Keşşafu İstilahatu'l-Funun*, III. 75-88; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 437-444; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, Ensar Yay., İstanbul, 2016, s. 492-493.

belli bir ibadettir.¹⁸⁹ Türkçeye Farsçadan geçen namaz/نماز kelimesi,¹⁹⁰ Farsça'da *kulluk, ibadet, tazim için eğilmek* anlamındadır.¹⁹¹

Kur'ân'da namaz sadece *salât* kelimesi ile ifade edilmez. Kur'ân'da *kıyam*,¹⁹² *rükû'*,¹⁹³ *secde*,¹⁹⁴ *tesbih*,¹⁹⁵ *zikir*,¹⁹⁶ *kıraat*, *Kur'ân*,¹⁹⁷ *iman*,¹⁹⁸ *kanut*,¹⁹⁹ *hasene*,²⁰⁰ *dua*, *istiğfâr*,²⁰¹ gibi kelimelerle de *salât*'a işaret edilmiştir. Ancak buradaki isimlerin namazın bütünü değil; onun birer parçası olduklarını göz ardı etmemek gerekir. Bunların *zikri cüz iradei kül* yoluyla namaza işaret ettiklerini söylemek mümkündür.

8. Salât Kavramının Vücûh-Nezâir ve Ğaribu'l-Kur'ân Türü Eserlerdeki Karşılıkları Üzerine

Salât kavramının çokanlamlı/lafzı müşterek bir kelime olduğunu ifade edilmiştir.²⁰² Çokanlamlı kelimelerden biri olan *salât* kavramı vahiy sürecinde ı-

¹⁸⁹ Cürçani, *et-Ta'rifât*, s. 137; Nekerî, *Düstûru'l-Ulemâ*, II. 178-179; Muhammed Amîm el-İhsân, *et-Ta'rifât el-Fıkhiyye*, 1. Bsk., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 129; Kasım b. Abdullah el-Konevî, *Enîsu'l-Fukahâ' fi Ta'rifâti'l-Elfâzi'l-Mütedavileti beyne'l-Fukahâ'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 15.

¹⁹⁰ Mehmet Kanar, *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük*, Şirin Yay., Tahran, trs., s. 327; Arif Etik, *Farsça-Türkçe Lûgat*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1968, s. 422.

¹⁹¹ M. Kamil Yaşaroğlu, *Namaz*, DİA, Ankara, 2006, c. 32, s. 350-351; Gümüş, Sadreddin; Kur'ân'da Namazın Asr-ı Saadet'teki Yorumu ile Zaman İçinde Meydana Gelen Değişiklikler ve Sapmalar, *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami, Tartışmalı İlmî Toplantı*, 18-19 Ekim 2009, İstanbul, 2009, s. 51.

¹⁹² Bakara, 238, Müzzemmil, 20.

¹⁹³ Bakara, 43, 125, Ali İmran 43, Hac, 26, 77, Fetih, 29, Murselat, 48.

¹⁹⁴ Bakara, 125, Ali imran 43, Hac, 26, 77, Alak, 19, Şuara, 219.

¹⁹⁵ Taha 130, Kaf 39-40, Tur 48-49, insan 26, Rum 17-18.

¹⁹⁶ Bakara 239, Ankebut 45, Cuma 9.

¹⁹⁷ İsrâ, 78.

¹⁹⁸ Bakara, 143.

¹⁹⁹ Zümer, 9.

²⁰⁰ Hud, 114.

²⁰¹ Zariyat, 18.

²⁰² Feyyümi, *el-Misbâhu'l-Munîr*, s. 349; Tahanevi, *Keşşafu Istilahatu'l-Funun*, III. 75-88; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 437-444; Nahr b. Abdîrahman b. Süleyman er-Rumî, *es-Salât fi'l-Kur'an Mefhumu ve Fıkhu*, 2. Bsk., Riyad, 1409, s. 11-14.

tilahi anlamını kazanmış ve Türkçe'de *namaz* ibadetine indirgenerek anlam daralması yaşamış bir kavramdır.²⁰³ İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940), *salât* kelimesini ez-dad kelimeler arasında zikretmiştir.²⁰⁴

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Vücûh ve Nezair alanında yazılmış ilk eser olan *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* isimli kitabında *salât* kavramını müstakil bir başlık olarak incelememiş sadece *ekamu's-salâte* ifadesini Tevbe, 5. Âyeti temel alarak açıklamaya çalışmıştır. Mukâtil, aslında burada *salât*'ın anlamlarını zikretmeyi değil âyette gördüğü müşkil durumu vuzuha kavuşturmayı hedeflemiştir. Âyette geçen *ekamu's-Salâte* ifadesinin, *ikrar bila tasdik/tasdik etmeden ikrar etmek* namazın kalpte tasdik edilmeden, ikrar edilmesi(namazın farziyetine inanmadan dille kabul edildiğinin ifade edilmesi) veya namazın bir bütün olarak kılınması anlamlarına geldiğini ifade etmiştir.²⁰⁵ Hârûn b. Mûsâ (ö. 170/786), *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eserinde Mukâtil'i (ö. 150/767) takip ederek aynı açıklamayı yapar; *salât* kelimesinin anlamlarını zikretmez.²⁰⁶ *salât* kavramı için; Allah'tan *mağfiret*; kullardan ve meleklerden *istiğfar* ile *beş vakit namaz* olmak üzere sadece iki anlam zikreder.

Salât kavramı için Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) iki;²⁰⁷ Hakim et-Tirmizi (ö. 320/932) dört;²⁰⁸ Ebu Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) beş;²⁰⁹ Nisâburî ed-Darir (ö. 431/1040) yirmi iki²¹⁰; Damâğânî (ö. 478/1085) dört²¹¹; İbnu'l-Cevzî, (ö. 597/1201)

²⁰³ Gürbüz, Faruk, *Tercüme Problemleri ve Meâller*, İnsan Yay., İstanbul, 2004, ss. 176-179; İsrail Balcı, *Hz. Peygamber ve Namaz*, Ankara Okulu Yay., Ank. 2016, s. 21.

²⁰⁴ İbnu'l- Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 354- 355.

²⁰⁵ Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr (ö. 150/767), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdullâh Şehhâte, Dâru Garîb, Kâhire, 2001, s. 137.

²⁰⁶ Hârûn b. Mûsâ(ö. 170/786), *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Dr. Hâtem Sâlih el-Zâmin, *Vezâratu's-Sekâfetü ve'l-A'lâm*, Bağdâd, 1988, s. 127.

²⁰⁷ Yahyâ b. Sellâm et- Teymî el- Basrî(ö. 200/815), *et-Tesârîf Tefsîru'l-Kur'âni Mimmâ İştâbehet Esmâuhu ve Tasarrafet Meânihî*, thk. Hind Selbî, Müessesetü Âli'l-Beyt, Ammân, 2007, ss. 231-232.

²⁰⁸ Hâkim et-Tirmizi(ö. 320/932), *Tahsilu Nezâiri'l-Kur'ân*, thk. Hüsnâ Nasr, byy., 1969, ss. 71-76.

²⁰⁹ Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 205-207.

²¹⁰ Nisâburî, Ebu Abdurrahmân İsmâil b. Ahmed el-Mukri el-Hîrî (Ö. 430/1039), *Vücûhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Fatime Yusuf Haymi, Bsk. Dâru Seka, Dimeşk, 1996, ss. 270-273.

²¹¹ Damâğânî, Ebû Abdullâh Huseyn b. Muhamed (ö. 478/1085), *el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbil-lehi'l-Azîz*, thk. Arabî Abdulhamîd Alî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, ss. 294-295.

on;²¹² Semînü'l-Halebî (ö. 756/1355) yedi²¹³; Firuzabadi (Ö. 817/1414) 13; Suyûtî, (ö. 911/1505) yedi²¹⁴ anlam zikretmişlerdir.

Salât kelimesi *Ġarîbu'l-Kur'ân* eserlerinde genelde *slv*-صلى kökünden alınmıştır. İbn Kutluboğâ (ö. 879/1474) ise *salât* kelimesini yanlış kök olan *sly*-صلي dan almıştır.²¹⁵ *Ġarîbu'l-Kur'ân* eserlerinde *salât* kavramına, bağlama göre farklı anlamlar takdir edilmiştir. Mesela Hud, 87. Âyette geçen *salât* kavramının *Vücuḥ ve Nezair* eserlerinde az vurgulanan *din* anlamı, *Ġarîbu'l-Kur'ân* eserlerinde yaygın bir şekilde dile getirilmiştir.

Salât kavramını *Lafzı Müşterek/Çokanlamlı* bir kelime olarak değerlendiren görüşlerin aksine onun çokanlamlı olmadığını ifade eden görüşler de bulunmaktadır. Örneğin Ebu'l-Beka'ya göre *salât* kavramı çokanlamlı bir lafız değildir.²¹⁶ *Salât* kavramının çokanlamlı olmadığını ileri sürmek Arap dilinin sınırlarını zorlamaktır. Nitekim *salât* kavramının çokanlamlı olmadığını söyleyenler bile lafzın anlamlarını bire veya ikiye indirmek konusunda zorlanmaktadırlar.

Değerlendirme

Kur'ân'ın, Arapların günlük dilde kullandıkları birçok kelimeye yeni anlamlar yüklediği ve yeni bir din dili oluşturduğu gözlenmektedir. *Salât* kavramı buna bir örnektir.²¹⁷ Kanaatimizce cahiliyye dönemi Arapları, Ehl-i Kitâb'tan aldıkları bu kelimeyi İbranice'deki anlamıyla/dua kullanmışlardır. *Salât* kavramının anlam alanı zamanla genişlemiş ve farklı anlamları içeren bir kelimeye, çokanlamlı bir forma dönüşmüştür. Cahiliyye Arapları tarafından *dua* anlamında kullanılan *salât* kelimesi vahiy sürecinde *namaz* anlamını kazanmıştır.²¹⁸ Başka bir ifadeyle bu kavram, cahiliyye dönemin-

²¹² İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir*, ss. 242-243.

²¹³ Semînü'l-Halebî, (ö. 756/1355), *Umdetu'l-Huffâz*, II. 350-354.

²¹⁴ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr b. Muhammed (ö. 911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, thk. Mustafâ Deyb el-Bûğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2002, I. 448.

²¹⁵ İbn Kutluboğâ, *Ġarîbu'l-Kur'ân*, ss. 102, 433, 256-257.

²¹⁶ Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, ss. 464-467.

²¹⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, I. 28; Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsîre GirişİFAV*, İstanbul, 2013, s. 138.

²¹⁸ Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, ss. 464-467; Feyyûmi, *el-Misbâhu'l-Munîr*, s. 349; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXVIII. 437-444; Nekeri, a.g.e., II/178-179.

deki kullanımına ek olarak vahiy sürecinde ıstılahi bir anlam kazanarak terimleşmiş²¹⁹ *namaz* anlamında şer'i manaya bürünmüştür.²²⁰ Öyle ki lafzın sonradan kazandığı *namaz* anlamı, hakiki anlamın/*duanın* önüne geçmiştir.²²¹

Salât kavramının birbirinden farklı birçok manası bulunduğu için olsa gerek bu anlamlar en aza indirilmeye veya tek anlamda birleştirilerek çatı bir anlam oluşturulmaya çalışılmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *salât* kelimesinin tek anlamda “ الحنو وعطف /el-Hunû ve'l-atf/eğilmek, manevi ilgi duymak, eğilim göstermek” anlamında birleştiğini ifade eder.²²² Ebu'l-Beka'da²²³ bu görüşe katılır. Firûzâbâdî (ö. 817/1415), *salât* kelimesinin bütün anlamlarının *ez zam - el-cem' /الجمع - bir araya getirme, birleştirme* temel anlamında birleştiklerini ifade eder.²²⁴ Kanaatimizce *salât* kavramının üst/çatı anlamı *görev/sorumluluk* tür. Salat kavramının bütün alt anlamlarını *görev/sorumluluk* şeklindeki çatı anlamın altında toplamak mümkündür. Bu arada, çatı anlamın alt anlamlarla çelişik olmaması gerektiğini de göz ardı etmemek önem arz etmektedir. Buna göre, bir cümleden alt anlamı çıkarıp yerine çatı anlamı koyduğumuzda manada değişme olmuyorsa üst anlam alt anlamı karşılıyor demektir.

Salât kavramı Allah'a, meleklere, cinlere, insanlara ve hayvanlara nisbet edildiğinde üst anlamı takdir etmemiz ne lügavi ne de şeri anlama ters düşer. Allah'ın rahmeti, mağfireti, yardımı vs. yaratılmışlar için yaratanın kendine yüklediği görev ve sorumluluktur. İnsan ve diğer akıllı varlıkların *salâtı* olan dua, ta'zim, ibadet, sena, tabi olma, namaz vb. anlamlar kulluğun gereği olan görev ve sorumluluklardır. Hayvanların ve tüm canlıların Nur suresi 41. ayetinde bahsedilen *salâtı* ise Allah'ın her mahlûka yüklediği görev ve sorumluluktur.

Salât kelimesinin *sırt, kuyruk sokumu, uyluk kemikleri* vb. anlamlardan gelmiş olması vücudun ana yapısını oluşturmaları, onu taşımaları, bedenin merkezi taşıyıcıları olmaları nedeniyledir. Yani vücudun tüm ağırlığı bu ana omurganın

²¹⁹ Temmam Muhammed es- Seyyid, *Elfaz ve Terakib ve Delalat Cedide fi Siyaki'l-Kur'ân*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Camiatu Şarki'l- Evsat, Kısmu'l- Luğati'l- Arabiyye, Külliyyetü'l-Edab, 2010, s. 96.

²²⁰ Huseyin Yusuf Musa-Abdulfettah es- Saidi, *el-İfsah fi Fikhi'l- Luğa*, Daru'l- Fikri'l-Arabi, Kahire, 2010, s. 701.

²²¹ Feyyümi, *el-Misbâhu'l-Munîr*, s. 349.

²²² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu'l-Fevâid*, s. 44-46.

²²³ Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, ss. 464-467.

²²⁴ Firûzâbâdî, *es-Silatu ve'l-Buşer*, ss. 13-22; İbn Hacer el-Heytemi, *ed-Durru'l-Manzûd fi's-Salâti ve's-Selâm*, s. 35-80; Sehâvî, *el-Kavlu'l-Bedi' fi's-Salâti* s. 43-70.

üzerindedir. Bu nedenle, kelimenin üst/çatı anlamı *görev ve sorumluluk* olmaktadır. Hadislerde geçen, namazın dinin direği olduğu bildirimi de üst anlamı/görev ve sorumluluğu anlatmaktadır. Kulluk görevi ve sorumluluğun zirvesi namazdır. Namazda dua, ta'zim, övme, ibadet, tabi olma, kıraat, istiğfar vb. bütün anlamlar yerini bulmaktadır. Bu nedenle, *salât*ın sözlük anlamını esas alarak onu *namaz* anlamından koparmak; *namaz* anlamını esas alarak sözlük anlamlarından koparmak kadar yanlıştır. Bu konuda yanlışa düşmemek için yapılması gereken şey, *salât* kavramının anlam takdirini bağlama göre yapmaktır.

Birçok müfessirin, *salât* kavramına *namaz* üst anlamını verdikleri görülmektedir. Şeri mana olan namaz, ayetlerin birçoğunda öncelikli olarak takdir edilerek anlam sorunları giderilmek istenmiştir. Ancak bize göre şeri anlamın öncelenmesi ve üst anlam olarak takdir edilmesi doğru değildir. Zira namaz günlük bir ibadettir, *salât* ise namazı da içine alan geniş bir anlam ağına sahiptir ve genel olarak varlığa yüklenen görevi, sorumluluğu ifade etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulkaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2007.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm es- San'ânî (ö. 211/826), *el-Musannef*, thk. Habiburrahmân el-A'zamî, Meclisu'l-İlmî, Beyrut, 1972.
- Ahmet b. Hanbel, Ebû Abdullâh (ö. 241/855), *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Beytü'l-Efkarî'd-Devliyye, Lübnân, 2004.
- Ateş, Süleyman, Kur'ân Öncesi Arap Tolumunda Dini Düşünce ve İbadet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu –Sempozyum*, 1-3 Temmuz 2011(8. Tefsîr Akademisyenleri Buluşması), İstanbul, 2011.
- Azimli, Mehmet, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015.
- Balcı, İsrâfil, Hz. Peygamber ve Namaz, Ankara Okulu Yay., Ank. 2017.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, trs.
- Bulaç, Ali, *Kur'ân Dersleri (Dirasatu'l-Kur'ân) Meâl-Tefsîr*, I-VII, Çıra Yay., İstanbul, 2016.
- Cevâd 'Alî, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, çev. Muammer Bayraktutar, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015.
- Cevâfîki, Ebi Mansur Mevhüb b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hazârî (ö.540/1145), *el-Muarrab*, thk. Abdurrahim, Daru'l-Kalem, Dimaşk, 1990.
- Cevherî, İsmâîl Hammâd (ö. 400/1009), *Mu'cem es-Sihâh*, thk. Halîl Me'mun Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2008.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnân, 2013

- Damâğânî, Ebû Abdullâh Huseyn b. Muhamed (ö. 478/1085), *el-Vüçûh ve'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillehi'l-Azîz*, thk. Arabî Abdulhamîd Alî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsîre Giriş*, İFAV, İstanbul, 2013.
- Ebi Temmâm Habîb b. Evs et-Tâi (Ö. 231/845), *Dîvanu'l Hamase*, ravi: Ebi Mansur Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hazârî el-Cevâlîki, (ö. 540/1145), thk. Ahmed Hasen Basec, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-IV, thk. Rizâ Farec el-Hamâmî, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2003.
- _____ *el-Emedü'l-Aksâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ ve Sifâtihi'l-Ullâ*, I-II, thk. Abdullâh et-Tevrâti-Ahmed Arrubî, Dâru'l-Hadis el Kittânî, Beyrut, 2015.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî (ö. 1095/1684), *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Misrî, Müesseseti'r-Risâle, Beyrut, 2012.
- Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sünenü Ebî Davûd*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, 1999.
- Ebû Hasen Nureddîn Muhammed b. Abdulhâdî es-Sindî (ö. 1138/1726), *Haşiyetu müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-XVII, thk. Nureddin Tâlib, Vezâratu'l-Evkâf, Beyrut, 2008.
- Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmet b. Hamdân (ö. 322/933), *Kitâbu'z-Zîne*, I-II, thk. Saîd el-Ğânimî, Menşûrâti'l-Cemel, Beyrut, 2015.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Alî el-Endelüsî (ö. 745/1344), *Tefsîru'l-Bahru'l-Mûhît*, I-IX, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcud, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdullâh (ö. 400/1009), *el-Vüçûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk., Ahmed es-Seyyid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2010
- Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî (ö. 322/934), (*Tefsîru Ebû Bekr el-Esam* kitabının içinde), thk. Hudr Muhammed Nebhâ, 1. Bsk., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî (ö. 209/824), *Mecâzu'l-Kur'ân*, I-II, thk. Muhammed Fuad Sezgin, Mektebetü Hanci, Kahire, trs.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. Musennâ et-Teymî (ö. 307/919), *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî*, I-XIV thk. Huseyn Selim Esed, Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Dimaşk, 1992.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X, Eser Neşriyat, basım yeri yok, 1971.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, Ensar Yay., İstanbul, 2016.
- Etik, Arif, *Farsça-Türkçe Lûgat*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1968.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö. 370/980), *Mu'cemu Tehzîbu'l-Luğâ*, I-IV, thk. Riyâz Zekî Kâsım, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut, 2001.
- Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Huseyn b. Alî et-Teymî (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-Ğayb/Tefsîru'l-Kebîr*, I-XXIII, thk. İbrahîm Şemsuddîn, Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
- Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm (ö. 350/960), *Dîvânu'l-Edeb*, thk. Dr. Ahmed Muhtâr Ömer-Dr. İbrâhîm Enîs, Mektebetu Lübnân, Beyrut, 2004.

- Ferâhî, Abdulhamîd (ö. 1349/1930), *Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vili'l-Furkânî bi'l-Furkân*, I-II, Haz. Dr. Ubeydullâh el-Ferâhî, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, , Tunus, 2012.
- _____ *Müfredat'ül-Kur'ân*, thk. Dr. Muhammed el-Islahi, Beyrut, 2002.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), *Kitâbu'l-Ayn*, Mektebetü Lübnân thk. Dr. Davud Sellum vd. Beyrut, 2004.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî Ebu'l-Abbâs el-Hamevî (ö.770/1368), *el-Misbâhu'l-Munîr fi Ġarîbi's-Serhi'l-Kebîr*, thk., Eymen Abdurrezâk eş-Şevvê, Daru'l-Menhel, Dimeşk, 2016.
- Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub (ö. 817/1415), *el-Kâmusu'l-Muhîm*, thk. Halil Me'mun Şeyhâ, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut, 2011.
- _____ *es-Silatu ve'l-Bußer fi's-Salâti ale Hayri'l-Beşer*, thk. Yusuf Alî Bedevî, Dâru's-Semah, Dimaşk, 2008.
- _____ *Besâiru Zevî't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-VI, thk. Muhammed Alî Neccâr, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- _____ *Tenvîru'l-Mikbâs fi Tefsîri İbn Abbâs*, Dâru İhyai Turasi'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Gözeler, Esra, *Sami Dini Geleneğinde Salât, Savm, ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi*, Ankara Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Ankara, 2005.
- Gümüş, Sadreddin; Kur'ân'da Namazın Asr-ı Saadet'teki Yorumu ile Zaman İçinde Meydana Gelen Değişiklikler ve Sapmalar, *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami, Tartışmalı İlmi Toplantı*, 18-19 Ekim 2009, İstanbul, 2009.
- Gürbüz, Faruk, *Tercüme Problemleri ve Meâller*, İnsan Yay., İstanbul, 2004.
- Hakim et-Tirmizi(ö. 320/932), *Tahsilu Nezâiri'l-Kur'ân*, thk. Hüsna Nasr, basım yeri yok, 1969.
- Haris Esed el-Muhâsibî el Basrî (ö. 243/857), *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması*, çev. Muhammed Coşkun, İlkharf Yay., İstanbul, 2012.
- Hârûn b. Mûsâ(ö. 170/786), *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Dr. Hâtem Sâlih el-Zâmin, Vezâratu's-Sekâfetü ve'l-A'lâm, Bağdâd, 1988.
- Huseyin Yusuf Musa-Abdulfettah es- Saidi, *el-İfsah fi Fıkhî'l- Luğa*, Daru'l- Fikri'l-Arabi, Kahire, 2010.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdullhak b. Ġâlib b. Abdurrahmân el-Endelüsî (ö. 546/1151), *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîr'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-VI, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2016.
- İbn Bâdis, Abdulhamid(ö. 1359/1940), *es-Salâtu ale'n-Nebî*, thk. Ebu Abdurrahman Mahmûd, Mektebetü İbn Bâdis, Cezair, 2006.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (ö. 597/ 1201), *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2015.
- _____ *Fünûnü'l-Efnân fi Uyûn Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasen Ziyaeddin I'tr, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987.
- _____ *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fi ilmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Osmân, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire, 2014.

- İbn Cinni, Ebu'l-Feth Osmân (ö. 392/1002), *el-Muhtesebu fî Tebyîni Viücûhi Şevâzzi'l-Kirâati ve'l-İzâhi Anhâ*, I-II, thk., Alî Necdî Nâsif, Abdulhalim en-Neccâr, Abdulfettâh İsmâil, Vezâratu'l-Evkâf, Kahire, 1994.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî (ö. 321/933), *Cemheratu'l-Luğâ, I-III*, thk. İbrahîm Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- İbnu'l- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım (ö. 328/940), *el-Ezdâd*, thk. Şirbînî Şerîd, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2009.
- _____ *ez-Zâhir fî Meâni Kelimâti'n-Nâs*, I-II, thk., Hâtem Sâlih ez-Zâmin, Müesseseti'r-Risâle, Beyrut, 1992.
- İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn Ebû's-Saâde el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, I-V, thk. Tâhir Ahmed Zavî, Mahmûd Muhammed et-Tanahî, Mektebetü'l-İskenderiyye, trs.
- İbn Fâris, Ebu'l Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ (ö. 395/1005), *Mekâyîsu'l-Luğâ*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2008.
- _____ *Mücmelü'l -Luğâ*, thk., Züheyr Abdulmuhsin Sultân, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.
- _____ *Mütehayyeru'l-Elfâz*, thk. Hilâl Nâcî, Matbaatu'l-Maarif, Bağdâd, 1970.
- İbn Fâris el-Luğavî, Ebû'l-Huseyn Ahmed er-Razî (ö.395/1004), *es-Sâhibiyyu fî Fıkhi'l-Lûğâti'l-Arabiyyeti ve Mesâilihê ve Süneni'l-Arab fî Kelâmihê*, thk. Dr. Ömer Farûk Tabbâ', 3. Bsk., Dâru Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, 2013.
- _____ *Efrâdu Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin, Dâru'l-Beşâir, Dimaşk, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî bî Şerhî Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, thk. Abdulazîz b. Abdullâh b. Bâz-Muhammed Fuâd Abdulkakî, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2004.
- _____ *Cüz'ün fihî'l-Kelâm ale Hadisi İnne Evle'n-Nâsi bî Ekseruhum aleyye salâten*, Cezâir, 2009.
- İbn Hacer el-Heytemi, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî (ö. 974/), *ed-Durru'l-Manzûd fî's-Salâti ve's-Selâmi ale Sahibi'l-Makâmi'l-Mahmûd*, thk. Abdulkadîr Mukrî-Muhammed Şâdî Mustafa, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2005.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Selmî en-Nisâbûrî (ö. 311/923) *Sahihu İbn'İ-Huzeyme*, I-II, thk. Dr. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1980.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebû Bekr (ö. 751/1350), *Dav'ul Munîr ale't-Tefsîr*, I-VI, thk. Alî Ahmed Muhammed es-Sâlih, Mektebetü Dâru's-Selâm, Riyad, trs.
- _____ *Celâu'l-İfthâm fî Fazli's-Salâti ve's-Selâmi ala Muhammedîn Hayru'l-Enâm*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Abdulkadir el-Arnâvût, Dâru'l-Urube, Küveyt, 1987.
- _____ *Bedâiu'l-Fevâid*, thk., Ali b. Muhammed İmrân, Dâru Alemi'l-Fevaid, Beyrut, trs.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1993.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî (ö. 276/889), *Edebu'l-Kâtib*, thk. Alî Muhammed Zeynû, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2012.
- _____ *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Necdet ömer, Müesseseti'r-Risâle, Beyrut, 2015.
- İbn Kutluboğâ, Nureddîn Kasım(ö. 879/1474), *Ġaribu'l-Kur'ân*, thk. Abdulmu'min Ebû'l-Ayneyn Alî Hufeys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 275/888), *Sünenü İbn Mâce*, I-II, thk. Halîl Me'mûn Şihâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem el-İfrikî el-Mısrî(ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-II, thk. Yusuf Bekai vd., Müesseseti'l-A'lem li'l-Matbuât, Beyrut, 2005.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Luğavî, el-Endelüsî (ö. 458/1066), *el-Muhkem ve'l-Muhit el-A'zam*, I-III, thk. Abdulfettâh es-Seyyid Selim- Huseyn Birkân, Ma'hed Mahtutati'l-Arabiyye, Kahire, 2011.
- _____ *el-Muhassas*, I-XVII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- İbn Sikkît, Ya'kub b. İshâk (ö. 244/858), *Kitâbu Tehzîbu'l-Elfâz*, thk. Dr. Fahrüddîn Kibeve, Mektebetu Lübnân, Beyrut, 2005.
- İbnu's-Şecerî, Hibetullâh b. Alî Ebû's-Saadât el-Alevî el-Hasenî (ö. 542/1148), *Mâ İttefeka Lafzühü ve İhtelafe Ma'nâhu*, thk., Atiyye Rızık, Neşerâtu'l-İslamiyye, Beyrut, 1992
- İbrâhîm Mustafâ vd., *Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yayınları., İstanbul, 1996.
- İsfahani, Ebi Musa Muhammed b. Ebi Bekr b. Ebi İsa el-Medenî (Ö. 581/1185), *Mecmu'ul-Muğis fi Ġaribi'l-Kur'ani ve'l-Hadis*, I-III, thk. Abdülkerim el-Azbavi, Daru'l-Medenî, Cidde, 1986.
- İsmâîl b. İshâk el-Kâdî (ö. 282/895), *Fadlu's-Salât ale'n-Nebî*, thk. Abdulhak et-Türkmânî, Rimâdî li'n-Neşr, Suudi Arabistan, 1996.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allâh ve İnsan*, çev. M. Kürşat Atalar, Pınar Yay., İstanbul, 2014.
- John Penrice, *Kur'ân Sözlüğü*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yay., İstanbul, 2010
- Kadi İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149), *es-Salâtu ale'n-Nebî*, thk. Muhammed Osman el-Huşat, Muhtar el-İslâmî, Kahire, trs.
- Kanar, Mehmet, *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük*, Şirin Yay., Tahran, trs.
- Kasım b. Abdullah el-Konevi, Enîsu'l-Fukahâ' fi Ta'rifâti'l-Elfâzi'l-Mütedavileti beyne'l-Fukahâ', Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Kasım b. Sellâm, Ebû Ubeyde el-Herevî (ö. 224/839), *el-Ġaribu'l-Musannef*, thk. Dr. Ramazân Abduttevvâb-Dr. Salâhaddîn el-Hâdî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire, 1989.
- Kastalânî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 923/1517), *Mesâliku'l-Hunefâ ilâ Meşâri'u'l-Salâti ale'l-Mustafâ*, thk., Huseyn Muhammed Alî Şükrî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2005, s. 43-45.
- _____ *Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.

- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XII, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnevî-Mahmûd Hâmîd Osmân, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2002.
- Mahmud Abdurrahman Abdulmun'im, *Mu'cemu'l-Mustalihâti ve elfâzi'l-Fikhiyyeti*, I-III, Dâru'l-Fazile, Kahire, 1999.
- Malik b. Enes, Ebû Abdullâh b. Mâlik b. Ebî Âmir (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, thk. Ebû Üsâme Selim b. İyd el-Hilâlî, Mecmûatu'l-Furkân, Dubâi, 2003.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944), *Tevilâtü Ehli's-Sünne/Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I-X, thk. Dr. Mecdi Basillum, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed (ö. 450/1058), *en-Nuket ve'l-Ûyûn/Tefsîru'l-Maverdî*, I-VI, thk. Seyyid Abdulmaksud b. Abdurrahîm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- Meymun b. Kays, *Divanu el A'sa el Kebir*, trs., byy.
- Muhammed Amîm el-İhsân, *et-Ta'rifât el-Fikhiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Muhammed b. Ali b. İlân es-Sâdîkî (ö. 1057/1647), *Kitâbu'l-Mukarreb fi Ma'rifeti ma fi'l-Kur'ani mine'l-Muarrab*, thk. Muhammed b. Salih el Berrâk, Dâru İbn Cevzi, Beyrut, 2008.
- Muhammed es-Seyyid Ali Belâsi, *el-Muarrab fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Camiatu'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti el-Alemiyye, Bingâzi, 2001.
- Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr (ö. 150/767), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Abdullâh Şehhâte, Dâru Ğarîb, Kâhire, 2001.
- Mustafavî, Hasan, *et-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerîm*, I-XIV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Mutarriżî, Ebu'l-Feth Nasiruddîn (ö. 610/1213), *el-Muğrib fi Tertîb'l-Mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Abdulhamîd Muhtâr, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1999.
- Mücahid b. Cebr (ö. 102/720), *Tefsîru İmâm Mucâhid b. Cebr*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl, Dâru'l-Fikri'l-İslâmi el Hadisiyye, byy. 1989.
- _____, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Ebû Muhammed el-Esyûfî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Müslim b. Haccâc, Ebû Huseyn el-Kuşeyrî (ö. 261/875) *Sahîhu Müslim*, thk. Ahmed Zehve-Ahmed İnaye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2004.
- Nahr b. Abdirrahman b. Süleyman er-Rumi, *es-Salât fi'l-Kur'an Mefhumu ve Fikhu*, Riyad, 1409.
- Nekerî, Abdunnebî b. Abdurresul el-Ahmed; *Düstûru'l-Ulemâ/Câmiu'l-Ulûm*, I-IV, thk. Hasan Han, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed İbn Şuayb b. Alî (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Muhammed Nasiruddin Elbanî, Mektebetü'l Mearif, Riyad, trs.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şerefî (ö. 676/1277), *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, I-IX, thk. İmâd Âmir vd., Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2001.
- _____, *Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât*, I-IV, thk. İmâd Âmir vd. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

- Nisâburî, Ebu Abdurrahmân İsmâil b. Ahmed el-Mukri el-Hîrî (Ö. 430/1039), *Vüçûhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Fatime Yusuf Haymi, Bsk. Dâru Seka, Dimeşk, 1996.
- Numeyrî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Alî (Ö. 544/1149), *Kitâbu'l-Î'lâm bi Fazli's-Salâti ale'n-Nebî ve's-Selâm*, thk. Huseyn Muhammed Alî Şükri, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan, 2009.
- Özsoy, Ömer - Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'ân (Sistemik Kur'ân Fihristi)*, 19. Bsk., Fecr Yay., Ankara, 2015.
- Rağîb el-İsfehânî Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed (ö. 502/1108), *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Ayteni, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001.
- Sağânî, Hasen b. Muhammed b. Hasen (ö.650/1252), *Kitâbu'l-Ezdâd*, ("Selâsetü Kütübün fi'l-Ezdâd" kitabının içinde), Nşr. August Haffner, Matbaatu'l-Kesulikiyye, Beyrut, 1912.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân(ö. 906/ 1500), *el-Kavlu'l-Bedi' fi's-Salâti ale'l-Habîbi's-Şefî'*, thk. Muhammed Avvame, Müessesetü'r-Reyyan, Medine, 2002.
- Semînü'l-Halebî, Şihabuddîn Ebu'l-Abbâs b. Yusuf b. Muhammed (ö. 756/1355), *Um-detu'l- Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, I-IV, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- Soysaldı, H. Mehmet, Kur'ân'da Salât Kavramının Semantik Analizi, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, Ekim 2010- Mart 2011.
- _____ *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, thk. Mustafâ Deyb el-Bûğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2002.
- _____ *el-Mühezzebu fi mâ Vakaa fi'l-Kur'âni mine'l-Muarreb*, thk. Ebû Abdila'la Halid b. Muhammed, el-Fârûku'l- Hadîseti li't-Tibâati ve'n-Neşr, Kâhire, 2005.
- Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî(ö. 1069/1659), *Şifau'l-Ġalîl fi mâ fi'l-Kelâmi'l-Arab mine'd-Dahîl*, thk. Dr. Muhammed Keşşâş, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karine İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Doç. Dr. İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniv., SBE, Konya, 2000.
- Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsîri*, I-V, Beyan Yay, İstanbul, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XV, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2013.
- Tahanevi, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed (ö. 1158/1745), *Keşşafu Istilahatu'l-Funun*, I-IV, thk. Ahmed Hasan Basec, 3. Bsk., Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
- Tâhir b. Âşûr, Muhammed (ö. 1393/1973), *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tevvîr*, I-XII, Dâru Suhnûn li'n-Neşr ve't-tevzi', Tûnus, trs.
- Tâlekânî, es-Sâhib ibn Abbâd (ö. 385/995), *el Muhît fi'l-Luğâ*, I-III, thk. Muhammed Osmân, Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, Lübnân, 2010.
- Temmam Muhammed es- Seyyid, *Elfaz ve Terakib ve Delalat Cedide fi Siyaki'l-Kur'ân*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Üde Halil Ebû Üde, Camiatu Şarki'l- Evsat, Kısmu'l- Luğati'l-Arabiyye, Külliyyetü'l-Edâb, 2010.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre(ö. 297/909), *Sünenü't-Tirmîzî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2002.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen (ö. 460/1067), *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, Beyrut, 2013.
- Ûde Halîl Ebû Ûde, *et-Tatavvuru'd-Delâli Beyne Luğati's- Şî'ri'l- Câhilî ve Luğati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2. Bsk. Dâru Ammâr, Ammân, 2013.
- Uğur, Hakan, *Tevrat'ın Kur'ân'a Arzı*, 1. Bsk., Emin Yayınları, Bursa, 2011.
- _____ Eski Ahitteki "Dua" Kavramının Kur'ân'daki "Salât" Kavramıyla İlişkisi, *Çukurova Üniv. İFD*, C. 8, S. 2, Temmuz-Aralık 2008, Adana, 2008.
- Vâhidî, Ebû'l- Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed (ö. 468/1075), *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Yahyâ b. Sellâm et- Teymî el- Basrî(ö. 200/815), *et-Tesârif Tefsîru'l-Kur'âni Mimmâ İştâbehet Esmâuhu ve Tasarrafet Meânîhi*, thk. Hind Selbî, Müessesetü Âli'l-Beyt, Ammân, 2007.
- Yaşaroğlu, M. Kamil, *Namaz, DİA*, Ankara, 2006.
- Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XXXX, thk. Abdussabur Şahîn, Turâsi'l-Arabî, Kuveyt, 2001.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmizi't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîl fî Vucûhu't-Te'vîl*, I-IV, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- _____ *Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'n-Nefâis, Dimeşk, 2009.
- Zeynuddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdulkâdir (ö. 666/1267), *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân'l-Azîm*, thk. Hüseyin Elmalı, Ankara, 1997.
- _____ *Muhtâru's-Sihâh*, 1.Bsk., Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2000.

Bilgi, İnanç ve İman*

Anthony Kenny**

Tercüme: Tuncay AKGÜN***

ÖZ

Tanrı'ya inanmak mantıklı mıdır? Richard Dawkins, Tanrı'nın varlığı için öne sürülen geleneksel argümanların kusurlu olduğunu söylemekte haklıdır; fakat onun Tanrı'nın varlığına dair delilleri çürütmeye yönelik çabaları ve dilin, hayatın ve evrenin kökeni ile ilgili yeni-Darwinci açıklamalarında boşluklar vardır. Rasyonel tepki, ne teizm, ne ateizm, fakat agnostisizmdir. İtikat sahibi olmak bir erdem değildir fakat yalın Tanrı inancı yanlış bile olsa makuldür.

Bilginin doğası ve onun kesinlik, inanç ve şüphe ile ilişkisi, felsefe var olduğundan beri felsefi bir başlık olarak yerini hep korumuştur. Antik Yunan'daki filozoflar bilgi konusunda bir takım hakikatleri temellendirmişlerdir.

1. Bilgi sadece hakikat hakkında olabilir.
2. Bir inanç, doğrulaması varsa bilgidir.

* Knowledge, Belief and Faith, *Philosophy*, Vol. 82, No. 321 (Jul., 2007), pp. 381-397.

** Anthony Kenny (1931- ...), İngiliz Filozof. Oxford Üniversitesi'nde Sekreter Yardımcısı ve British Academy Başkanı olarak görev yapmıştır. Aristo, Aquinas, Descartes ve Wittgenstein üzerinde popüler ve akademik eserlerin yanında zihin felsefesi, din felsefesi ve felsefe tarihi üzerine eserler de kaleme almıştır.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Gazi Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı. tuncayakgun@gazi.edu.tr orcid.org/0000-0001-9684-4766

3. Bilgi iddiasında bulunan birinin, bilindiği iddia edilen önerme için kesin bir bağlılığının olması gerekir. Bir şey bildiğimi iddia edersem, daha sonraki bir zamanda doğru bir şekilde farklı bir görüşe dönme olasılığını dışarda bırakırım.

Bununla birlikte, antik filozoflar bilgi için çok yüksek bir doğrulama talep etme eğilimindeydiler. Çok eski olan bu epistemolojinin ardında gizlenen temel mantıksal bir yanlışlık vardı. "Bilgi ne olursa olsun hakikat olmalıdır" ki bu iki şekilde yorumlanabilir.

1. Eğer P biliniyorsa zorunlu olarak P hakikattir.

2. P biliniyorsa, P zorunlu olarak hakikattir.

(1) Tartışmasız bir şekilde doğrudur; ama eğer (2) ona eşdeğer olarak alınırsa, o zaman sadece zorunlu hakikatler bilinebilir. Böyle bir görüş, zaman zaman Platon ve Aristo'dan alınan pasajlarla ileri sürülmektedir.

Augustinus'tan itibaren çeşitli okulların filozofları, zorunlu hakikatlerin bilgisine ek olarak, aynı zamanda, kontenjan, ampirik konular hakkında bilginin olduğunu da kabul etti. Bir hakikatin bilinmesi için onun apaçık olmasına gerek yoktu: bu hakikat duyular yoluyla algıladığımız bir hakikat da olabilirdi. Ancak modern bir epistemolojik yanlışlık antik hatanın yerini aldı.

Descartes ve Locke, kişiye bir şeyin hakikat gibi gelmesinin o şeyin hakikatini garanti edebileceğini düşünüyorlardı: Descartes, "açık seçik bir algı" dan bahsetmişti ve Locke, belirli önermelerle ilişkili olan "belirgin bir parlaklık" dan bahsetmişti. Bir kimsenin hangi inancının "bilgi" adını almayı hak edeceğine dair (hak edeceğine keşfetmek için) hiçbir içsel yöntem yoktur. Bir kimseni ümit edebileceği en iyi şey her inanca bağlılığı doğru bir şekilde sağlama konusunda yeterlilik kazanmasıdır.

İnsanların inançta doğru dengeyi kurması önemlidir. Bir kişi çok fazla inanarak ya da çok az inanarak hata yapabilir. Çok fazla inanan kişi, körü körüne iman kusuru ile çok az inanan kişi ise kâfirlik veya septisizm suçlamasıyla mustariptir. Eğer çok fazla inanıyorsanız, zihniniz birçok yalan ile karışacaktır; çok az inanırsanız çok değerli bilgilerden mahrum kalacaksınız. Körü körüne iman ile şüphecilik arasında duran erdeme biz rasyonellik erdemi adını verelim.

Erdemlerin orta bir noktada durduğunu yani her erdemın iki karşıt yardımcı tarafından kuşatıldığını gösteren ilk kişi Aristo idi. Aristo kendisi araştırma alanı olarak bir kavramla ilgili olarak inançla ilgili herhangi bir erdemden bahsetmemiştir. Bunun yerine Aristo konu olarak yalnızca hakikatler üzerine çalışan bilgi ve anlayış üzerine odaklanmıştı. Mademki sadece hakikat olan bilenebilir bu durumda Aristo'ya göre sadece doğru miktarda bilgiye sahip olan bir

erdemini tanımlanmasına gerek yoktu: kişi – sözlük anlamıyla söyleyecek olursak – fazla bilemez. Fakat Aristo'nun da iyi bildiği gibi, inanç doğru ya da yanlış bir zihinsel durumdur. P yanlış ise, o zaman P'yi bilmiyorumdur, bununla birlikte P yanlışsa hakkında ne kadar çok düşünürsem düşünüyüm P'yi bilemem; fakat inancım yanlış olabilir ve yine de tamamen hakiki bir inanç olabilir. O zaman, inancın anlamını belirleyen erdem için olanak vardır.

Theaitetos (Platon'un Bilgi Teorisi) adlı eserinde Platon, logos ile ilgili mantığa uygun hakiki bir düşünce olarak bir bilgi tanımı teklif etti. Ancak, kendini, gerçek inancı bilgi haline getiren bu logosun ne olduğunu açıklamada yetersiz buldu. Bununla birlikte, onun tanımı, bilgiyi doğrulanmış hakiki inanç olarak tanımlama geleneğini başlattı. Bu tanım bin yıldan fazla bir zamandır klasikdir, ancak geçen yüzyılda bir grup filozof bu geleneksel tanım hakkında şüphe uyandırdılar.

Peter Geach bir zamanlar bana şöyle yazmıştı: "İnanç hüküm eylemleri şeklinde ifade edilen bir eğilimdir ancak sadece öyle değil... İnanç hüküm eylemlerine karşılık gelen sözlü ifadelerle de iddia edilir... Bilgi, bir eğilim değil bir kapasite olarak inançtan ayrılır. Hiçbir ek faktör, hakiki inancı bilgiye dönüştüremez: Theaitetos problemi, sahte bir problemdir."

Aslında hem bir şeyin ne olduğunu bilmek hem de nasıl olduğunu bilmek vardır. Öyle ki bir kimse yalın bilgiyi bir tür inanç olarak tanımlayamaz. Gerçekten de bir şeyi bilmenin yanı sıra, nasıl olduğunu bilerek bilgi bir çeşit inanç olarak tanımlanamaz. Fakat P'yi bilmenin P'ye inanmayı içerdiğini bilmek: P hakkında hüküm vermek ve beyanda bulunmak için benzer bir eğilimi içerdiğini söylemektir. "P 'yi biliyorum ama P'ye inanmıyorum demek" saçmalaktır.

Bununla birlikte P nin ne olduğu ile ilgili hakiki bir iman P nin ne olduğu hakkındaki bilgi için yeterli değildir. P' nin varlığına inanabilirim, ama eğer P nin varlığına dair kanıt ortaya çıkmazsa fikrimi değiştirmeye tam olarak hazırım, demektir. Fakat P'yi bildiğimi iddia edersem, o zaman hakikat olduğuna dair çok kuvvetli bir adanmışlığım vardır. Bu hiçbir şeyin bu konuda fikrimi değiştirmemesi gerektiğini iddia ettiğim anlamına gelir. Şüphesiz ki, gelecek bir tarihte fikrimi değiştirebileceğim farkındayım; ama bilgiye sahip olduğum sürece bunu yapmanın da yanlış olduğunu iddia ediyorum.

Tabii ki, genellikle P'yi bildiğimizi iddia ederiz ve sonra P'nin yanlış olduğunu fark ederiz. Ne kadar ince eleyip sık dokuyarak düşünsek de bu, P'yi hiç bilmediğimizi gösteriyor. Bu durumda "ben P'yi biliyordum ama P yanlıştı" diyemem; daha doğrusu, "Ben, P'den emindim, ama P yanlışmış" diyebilirim. Kesinlik, bilgi ile aynı derecede bağlılığı içerir - Ben, "P'den eminim, ama P yanlıştır"

diyemem, Bilgi ile hakikat arasındaki ilişki ile hakikat ile kesinlik arasındaki ilişki birbirinden farklıdır.

Bu yazıda, bilgi, kesinlik ve inancın doğasıyla ilgili genel epistemolojik problemi ele almak istiyorum. Belli bir inanç konusunu, yani Tanrı'ya olan inancı tartışmaya odaklanmak istiyorum. Bu inancın ne derece makul olduğu hususunda düşünmek istiyorum. Tartışmanın dayanacağı metin, Richard Dawkins'in *The God Delusion* (Tanrı Yanılgısı) adlı kitabı olacaktır. Kendimi Dawkins'in söylediklerinin % 90'ı ile mutabık buluyorum ve mutabık olduğumuz konular hakkında çok az şey söyleyeceğim. Fakat aramızdaki % 10'luk fark nedeniyle, dinin rasyonalitesi konusunda oldukça farklı bir görüşteyim.

Her ne kadar Dawkins gibi, ben de inançlı biri değilsem de, dini inancın makul olabileceği ihtimali konusunda ondan çok daha hoşgörülü biriyim. Yani ben iman ve akıl arasındaki ilişki hakkında ondan farklı düşünüyorum. İman ve akıl arasında çok sert ve basit bir karşıtlık olduğunu düşünmek yanlıştır. Gerçekten post-modernizm sonrası bu günlerde, çoğunlukla hakların savunulmasında en çok sesi çıkanlar iman taraftarlarıdır.

İman ve akıl, bazen dini konular hakkında iki karşıt bilgi kaynağı olarak sunulur. Bu nedenle, bir Hıristiyan teolog, Tanrı hakkındaki bazı doğruların ki bunlar tek başına akıl tarafından keşfedilebilenlerdir (örneğin, O her şeye kadir gibidir gibi), ve imanun inayeti olmaksızın erişilemeyecek diğer hakikatlerin (örneğin, tek bir Tanrı'da üç zâtın olması) olduğunu iddia edebilir. Fakat bazı hakikatlere saf akıl ile ulaşamayacağı, vahyedilmiş doktrinlerin akla aykırı olmadığı ve imanun aklın sınırları içinde makul hale getirilebileceği görüşü, en azından St. Thomas Aquinas'dan beri geleneksel Hıristiyanlığın bir öğretisi olarak var gelmiştir. Daha sonra bu makalede, doğal teoloji (yardım görmemiş aklın faaliyeti) ve dini iman (Tanrı'nın lütfu olduğu iddia edilen) arasındaki ayrımı ele alacağım. Şu an için Dawkins gibi, ikisini birlikte "Tanrıya inanç" olarak bir gurupta toplayacağım.

Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen ontolojik, kozmolojik veya tecrübi delil dediğimiz geleneksel felsefi argümanları reddeden Dawkins'le aynı fikirde olduğumu söyleyerek başlayayım.

Aquinas'tan Frege'ye kadar olan zamanda ontolojik argümanı eleştirilenler, bu argümanın Tanrı'nın varlığını kanıtlayamadığını düşünmüşlerdir. Eğer ontolojik argüman geçerli olsaydı, o zaman "Tanrı var", analitik bir önerme olacaktı: "vardır", "Tanrı" öznesinde zımnen yer alan bir yüklem olacaktır. Ama Kant'ın ısrar ettiği gibi, gerçek varlığın tüm ifadeleri sentetiktir ve "var" ifadesi, bir yüklem değildir. On ikinci yüzyılda Abelardus ve on dokuzuncu yüzyılda

Frege, varoluşla ilgili ifadeleri yeniden ifade etmemiz gerektiğini söyledi öyle ki "var" bir yüklem gibi görünmeyecekti. "Melekler var", "bazı şeyler melektir" olarak formüle edilmelidir. Bunun şöyle avantajı vardır, "Melekler yok" dediğimiz zaman, ilk önce meleklerin varlığını farz ettiğimiz ve sonra da onları reddettiğimiz ortaya çıkmasına neden olmayacaktır.

Ancak, bu, ontolojik argümanın nihai bir çözümü değildir, çünkü soru ancak şey olarak sayılan bir şey hakkında ortaya çıkabilir. Bizim belgisiz sıfatımız (bazı gibi) hem mümkün nesnelere hem de aktüel nesnelere kapsayabilir mi? Eğer öyleyse, o zaman, bazı yeni teist filozofların takip ederek biz de bu görüşü savunabiliriz. Zorunlu bir varlık, tüm olası dünyalarda var olan bir varlıktır. Böyle tanımlandığında, dünyamızda, yani aktüel dünyada zorunlu bir varlık olmalıdır. Eğer Tanrı yoksa dünyamız da olmazdı. Yani eğer Tanrı her olası dünyada varsa, o bizimkinde de var olmalıdır.

Pek çok ateist ve teist filozof bu argümanın çerçevesini, yani mümkün dünyalar aparatını kabul etse de bence bu felsefi açıdan tutarsızdır. Bana ait bir kavrama karşılık gelen bir gerçekliğin bu kavramın bir parçası olamayacağını ileri süren Kant, bence haklıydı. Bir kavramın gerçekliğe uygulanmadan önce ne olduğu tespit edilmelidir, aksi takdirde dünyada denemek için kesin bir şeyimiz yoktur. Tanrı vardır Tanrı'dan kastettiğimiz şeyin bir parçası olamaz. (Tanrı ile kastettiğimiz şeyin hepsi tamamı daha az bir içeriğe sahip olabilir, tıpkı Tanrı'nın özü var oluşturma iddiasını savunanlarda olduğu gibi.)

Ayrıca Tanrı'nın varoluşunun tecrübeye başvurarak temellendirilemeyeceği konusunda Dawkins ile hemfikirim. Eğer Batı teizminin ileri sürdüğü gibi kendisine atfedilen niteliklere sahip bir Tanrı varsa bu durumda O, duyularımızın işleyişine benzer herhangi bir bilişsel faaliyetin konusu olamaz. Eninde sonunda bir şeyin kırmızı olduğunu görebildiğimiz gibi ya da bir lahza devam eden ve birden duran işittiğimiz bir gürültü gibi Tanrı'nın burada olduğunu ve olmadığını algılamamızı sağlayan altıncı bir duyuya sahip değiliz. Duyu tecrübesi hakkındaki konuşmaların anlamlı olduğu bağlam iddia edilen *ilahi hissin* (Sensus Divinitatis) söz konusu olduğu durumda eksiktir.

Aquinas'ın ünlü beş yoluna Dawkins tarafından hızlı bir gönderme yapılmıştır. Sanırım O, onları (beş yol) bir şekilde yanlış tarif ediyor; fakat Aquinas bu konu hakkında daha fazla tartışmaya devam etseydi daha da komik duruma düşerdi. Yaklaşık kırk yıl önce Aquinas'ın tezini boşa çıkaran bir kitap yazdım (*The Five Ways*, Routledge, 1969). Ancak, Aquinas'ın kanıtlarından biri olan beşinci yol, daha iyi bir değerlendirmeyi hak ediyor. Bu kanıt tasarım argümanını, Kant'ın fizik-teoloji kanıtını andırıyor. Bu kanıtta göre evrendeki bilinçsiz failerin basit amaçsallığı, zeki bir evrensel düzenleyicinin varlığı gerektirir.

Bu delili dikkate aldığımızda tasarım ve amaç arasında bir fark olduğunu anlayarak başlamalıyız. Tasarım amaçtan farklıdır çünkü tasarım bir kimsenin zihnindeki bir fikirden, bir düşünceden veya ana plandan önceki bir amacın adıdır. Eğer dünya tasarlanmış ise bu durumda dördüncü İncil’de Logos ya da Kelime olarak isimlendirilen, yaratıcının zihninde örnek bir fikir vardı. Bizim düşünce tarzımıza göre bir üründen önce ortaya çıkan fikir basit veya aniden ortaya çıkan bir şey değildir, aksine o, araştırma ve deney ile ortaya çıkan bir üründür. Tasarım argümanı, bizim sahip olduğumuz insani aklın dışında farklı bir tür aklın yani ilahi, evren ötesi, basit ve sonsuz bir akıl olması mümkün olduğunda bu sonuç temellendirilebilir. Bu, bu argüman ile ilgili aklıma gelen en büyük zorluktur.

Eğer biz herhangi bir varlığa, sınırlı veya sınırsız, kozmik veya evren ötesi bir varlığa zekâ atfedeceksek zekâ kavramının başlangıç noktası olarak, insanoğlunun sergilediği zekâ kavramını ele almak zorundayız: zekâ ile ilgili başka bir kavramımız yok. İnsan zekâsı, insan bedeninin ortaya koyduğu davranışta ve insan zihninin düşüncelerinde sergilenir. İnsana “bilme”, “inanma”, “düşünme”, “tasarlama”, “kontrol etme” gibi sözcükleri atfettiğimiz aktüel durumlar üzerinde düşünenecek olursak, bu kavramları maddi olmayan, her yerde ve sonsuz olan bir varlığa uygulamanın ne kadar zor olduğunu görürüz. Antropomorfizmin bir derecesiyle, hayvanlara, bilgisayarlara, kurumlara zihinsel yüklemeler uygulayabiliriz; bize benzeyen organizmalara ya da eserlerimiz olan yapay şeylere de bunu yapabiliriz; ama antropomorfizmi uygulamanın sınırları vardır ve bana göre bu evren ötesi akıl bu sınırların dışındadır. Ben sadece Tanrı’nın zihninde neler döndüğünü bilmediğimizi ve bilemeyeceğimizi iddia etmiyorum bence Tanrı’ya gerçekte bir zihin bile atfedemeyiz. İnsan zihninin içeriğini tarif etmek için kullandığımız dil, bedeni davranışlar ve sosyal kurumlar ağı içinde iş görür. Biz bu dili faaliyet alanı bütün evren olan doğal dünya dışındaki bir varlığa uygulamaya çalıştığımızda bu ilişkiler ağı parçalara ayrılır ve biz artık ne söyledikimizi bilemez hale geliriz.

Tasarım deliline yönelik eleştirilerin çoğunun – özellikle de Darwin-den beri – tartıştığı şey sonuç değil bu argümanın öncülleridir. Onlar (bu eleştiriyi yapanlar) çevremizdeki dünyadaki nizam ve gayenin görünürdeki varoluşuna itiraz ederler.

Tarih boyunca nizam ve gaye delili büyük filozoflar tarafından çok farklı bir şekilde ele alınmıştır. Aristo’nun dört sebebinden biri, bazı eylemlerin sonucunda elde edilebilecek iyi, nihai neden, son, amaç idi. Aristo, diğer tüm filozoflardan daha fazla, dünyada amaçsallığın önemini vurguladı; ama tasarım argü-

manını desteklemiyordu, çünkü tasarım ve amaç arasındaki ayrımı çok iyi biliyordu. Bir gülün tomurcuklanması ve örümcek ağının inşası insan faaliyetlerinden daha az amaçsal değildi; ancak Aristo, güllere ve örümceklere bilinç atfetmekten daha iyisini biliyordu. Onun için amaçsallık, evren hakkında temel bir gerçektir ve bunu açıklamak için evren ötesi bir tasarımcıya gerek yoktu.

Tasarıma yönelik amaçtan bir argüman formüle eden kişi Aquinas idi. Dördüncü yolda tartıştığı mesele olarak, bilinçsiz şeyler, bir şey zeka ve bilinç sahibi bir şey tarafından bir hedefe yönlendirilmediği sürece - tıpkı bir okçu tarafından hedefe yönlendirilmiş bir ok gibi - o tarafa doğru yönelmez. Nihai tasarımcı, ya da baş okçu, bizim Tanrı diye isimlendirdiğimiz varlıktır.

Descartes, teleolojiyi tamamen sil baştan değerlendirerek felsefeyi kökten değiştirdi. İnsan âleminin dışında, tasarımı olduğu kadar amacı da devre dışı bıraktı. Son neden fikrinin, skolastik saçmalığın bir parçası olduğunu düşündü. Descartes cisimler arasındaki çekim nedeniyle oluşan yerçekimi açıklamasını reddetti çünkü ona göre bu durum hareketsiz varlıklara amaç veya gaye bilgisini atfeder.

Darwinizm ile Aristo'nun konumuna geri dönersek: dünya amaç içerir, ama insan âleminin dışında tasarım yoktur. Bazen Darwinizm'in teleolojiye son ölümcül darbeyi vurduğu düşünülmüştür; ama bu gerçeğin tam tersidir. Darwinci bilim adamları, nihai nedenleri araştırmaktan vazgeçemediler. Tam tersine, çağdaş biyologlar, yapıların ve davranışların işlevlerini ayırt etmede antik, ortaçağ ya da Kartezyen atalarından çok daha uzadırlar. Darwin, Aristo'ya karşı amaçsallığın temel bir gerçek olmadığı ancak açıklama gerektirecek bir şey olduğu konusunda Aquinas'la hemfikirdi. Onun başarısı, doğal seleksiyonu tasarıma ihtiyaç duymayan doğalcı bir açıklamanın tarifi olarak göstermesi ve böylece teleolojik açıklamayı saygın hale getirmesiydi.

Bununla birlikte, doğal seleksiyon, evrenin tarihinin tek ve yeterli açıklaması olarak sunulamaz. Yeni Darwinistler bütün kozmosu açıklamayı teklif ettiğinde, üç ana noktada zorluklar gördüm. Bunlar: dilin kökeni, yaşamın kökeni ve evrenin kökeni.

Dil gelenekseldir, yani kurallara tabidir. Kurallara tabi olmak, nedensel yasalara tabi olmaktan farklıdır. Kurallar pek çok yönden böylesi yasalardan farklıdır. Kurallar bozulabilir fakat nedensel yasalar mucize olmadığı takdirde bozulmaz. Bir kuralla yönetilmek için, en azından, o kuraldaki yasa boşluklarını bilmemiz lazım. Fakat nedensel bir yasa tarafından yönetilirken bunun farkında olmanıza gerek yoktur: gezegenlerin Kepler'in kanunlarından haberi yoktur.

Dilin kökeni ile ilgili evrimci açıklamanın problemi şudur ki insan nüfusundaki bir özelliğin doğal seleksiyon yoluyla ortaya çıktığını söylemek o özelliğin nüfusu oluşturan bireylerde var olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Doğal seleksiyon belli bir bacak uzunluğunu destekleyebilir ve popülasyondaki uzun bacaklı bireyler sayıca daha çok olabilirler. Ancak, bu tür özelliklerin açıklanabilmesi için, tekil şahıslarda bu özelliğin nasıl ortaya çıktığını anlamak mümkün olmalıdır. Tek bir bireyi 'n' metre uzunluğa sahip bacakları olan olarak tanımlamakta sorun yoktur. Ancak, insani dilin tek bir kullanıcısı olduğu fikri sorunludur.

İnsan ırkının dili kullanmaya nasıl başlamış olabileceğini anlamak kolay değildir, çünkü dili kullanan bireylerin sayısı dili kullanmayan bireylerin sayısından daha fazla artmıştır. Bu zorluk doğal dönüşümün nasıl bir dil kullanıcısı meydana getirdiğini anlamak ile ilgili değildir; bu bir dil kullanıcıları topluluğundan önce nasıl olup dili kullanan bireyler olabileceğini anlamakla ilgilidir.

Kuşkusuz, insan diliyle birtakım benzerlikler gösteren hayvansal iletişim sistemleri vardır ve evcil hayvanlar isimlere tepki verebilir ve emirlere itaat edebilirler. Fakat insan dili ile diğer hayvanların iletişim yetenekleri arasında büyük bir uçurum vardır. İnsan dilinin temel mantıksal özelliği, isimleri ve fiilleri içermesi değil, aksine, olumsuzluk, koşulluluk, nicelik ve modaliteyi içermesidir. Rasyonelitenin işaretleri olan "değil" "eğer" "bazı" ve "bu nedenle" sözleridir ve bunların hiçbir hayvansal eşdeğeri yoktur.

Dilin doğal seleksiyondan nasıl kaynaklanabileceğini anlamak zorsa, yaşamın bu yolla kaynaklandığını anlamak daha da zorlaşır. Doğal seleksiyon ne kadar belirli yaşam türlerinin kökenini açıklamakta başarılı olursa olsun açıkça, doğal seleksiyon türlerin nasıl oluştuğunu açıklayamaz. Yani, saf ırk popülasyonlarının nasıl oluştuğunu açıklayamaz, çünkü bu tür popülasyonların varlığı, başlangıç noktası olarak doğal seleksiyonu gören açıklamalarının öncüllerinden biridir.

Bu, Dawkins'in son kitabında kabul edilen ve ciddi biçimde vurgulanan bir noktadır. Hayatın kaynağı kimyacılar için bir sorudur ama o bir kimyacı değil. Kimyagerler yaşamın kaynağını kopya edememişlerdi ama belki de çok geçmeden yapacaklar. Bu arada Dawkins, yaşamın şanslı bir tesadüfle meydana geldiğini kabul etmekten mutluluk duyar: sonuçta, milyarlarca gezegen varsa, o zaman hayatın dünyada başlama olasılığı milyarda birdir. Ancak, gezegenimizdeki on milyon farklı yaşam türüne baktığında, her biri belirli bir yaşam tarzına uyum sağladı ve "Bu çok farklı tasarım yanulsamalarını" açıklamak için "çok sayıda gezegen" argümanı savunabilir miyiz? Diye sordu. Hayır, bunu yapamayız, düşünme bile. Bu fikir önemli çünkü bu Darwinizm ile ilgili ciddi yanlış anlamaların

özü ile alakalıdır. Evrende ne kadar çok gezegen olursa olsun şanslı tesadüf yüzündeki karmaşık yaşamın çeşitliliğini açıklamakta yetersiz kalırdı. Ne kadar çok gezegen olursa olsun şanslı tesadüf fikri hem dünyada hem yaşamın ilk defa nasıl ortaya çıktığını hem de dünyadaki yaşamın karmaşıklığının çeşitliliğini açıklamada yetersizdir. Yaşamın evrimi yaşamın kökeninden tamamen farklı bir durumdur.

Yaşamın kökenini açıklamak için Dawkins antropik ilkenin gezegeni versiyonuna başvurur. O bunu şöyle ifade eder:

Biz dünyada, burada varız. Bu nedenle, dünya, ne kadar acayip ve eşsiz bir gezegen türü olsa da bizim yaşamımızı üretebilen ve yaşamımızı destekleyen kapasiteye sahip bir gezegen türü olmalıdır. Doğru yaşam koşullarına sahip gezegenlerin sayısı ne kadar az olursa olsun biz zorunlu olarak bu azınlıktan birinin üzerinde olmalıyız çünkü burada biz o gezegende düşünüyoruz.

İlk bakışta varlığımızı sürdürmemiz için gerekli gezegen koşulları son derece olanaksızdır ve açıklanmaya ihtiyacı vardır. Bu antropik ilke ise buna itiraz ederek bunların muhtemel olmaları bir tarafa zorunlu olduğunu söylüyor ve zorunlu hakikatler hiçbir açıklamaya ihtiyaç bırakmıyor.

Burada “zorunlu” nun kullanılmasına daha yakından bakmalıyız. “Zorunlu” kelimesinde en az iki anlamı vardır. Zorunlu hakikatlerden kaynaklanıyorsa bir şey metafizik olarak zorunludur. Ancak, epistemik olasılığın muadili olan epistemik zorunluluk da vardır. “P yi çürüten ne kadar çok şey bilirsek bilelim P epistemik olarak mümkün olabilir.” P olmayan, epistemik olarak mümkün değilse, bu durumda P epistemik olarak zorunludur. Bir şey metafizik olarak zorunlu olmaksızın epistemik olarak zorunlu olabilir: Belirttiğim gibi, George W. Bush'un ABD Başkanı olduğu epistemik olarak zorunlu, ama metafiziksel olarak zorunlu değildir. Antropik ilke, insan hayatına elverişli koşulların epistemik zorunluluğundan onların metafiziksel zorunluluğunun ortaya çıktığını ileri sürer.

Antropik ilke genellikle gezegeni bir versiyondan ziyade evreni bir tarzda ifade edilir. Martin Rees, evrenin her yerinde geçerli olduğuna inanılan altı sabiteyi belirlemiştir. Bunlardan herhangi birinin, aktüel değeri çok az bile farklı olsaydı, yaşam imkânsız olurdu. Bu ince ayarlamayı nasıl açıklayacağız? Antropik ilke burada devreye girer: sabiteler bu değere sahip olmalıdır yoksa onları hesaplayamazdık.

Dawkins, buradaki zorluğun farkındadır ve John Leslie'nin idam mangası tarafından ölüm cezasına çarptırılan bir adam benzetmesini kullanır. İdam mangasında bulunan on adamın hepsinin kurbanlarını ıskalaması tam olarak mümkündür. Böylesi bir durumda hayatta kalan kişi neşeyle, yaşadığı şans ile ilgili

olarak "Açık olan şu ki şükür, hepsi de ıskalamış olmaları yoksa bunu düşünmek için burada olmazdım" diyebilir. Dawkins "fakat o hala hoş görülebilir bir şekilde, niçin onların ıskaladığını merak edebilir" der, bence "hoş görülebilir" yerine "akla" yatkındır ifadesi daha uygundur.

Dawkins'in bu muammaya cevabı, (Rees'in, Giordano Bruno ile birlikte iddia ettiği gibi) birçok evren vardır; herhangi bir evrenin yasaları ve sabiteleri ise bu evrenin yönetmeliğidir. Dawkins'in ifade ettiği şekilde antropik ilke bizim bu evrenlerden birinde yaşıyor olmamız gerektiğini (azınlıktaki bir evren) ve bu evrenin yönetmeliklerinin de bizim nihai evrimimiz ve evrim sorununu ele almamız için elverişli bir ortam sağladığını açıklamak için devreye girer.

Dawkins aslında bu probleme iki farklı cevap sunar. Antropik ilke, açıklanacak hiçbir şeyin olmadığını söyler – konuştuğumuz mesele ile ilgili, ihtimal değil, zorunluluk vardır. Çoklu evren tezinin, açıklanması gereken bir şey olduğunu ve bu durumun bir *a priori* olasılıkla açıklanacağını söyler. Bu açıklama daha önceki hipoteze göre bilimsel araştırmanın konusu olmadığı düşünülen milyarlarca evrenin varlığı kabul edilerek yapılabilir.

Bu konuyla İlk açıklama, epistemik ve metafiziksel zorunluluk arasındaki karışıklığa dayanan bir yanıldır. İkinci açıklama metafiziksel bir spekülasyondur. (Bu konuda Rees Bruno'dan geri kalmaz). Bu açıklamanın değeri, akıllı tasarıma alternatif sağlamasındadır.

Şimdiye kadar sahip olduğumuz evren türünü tartışıyorduk. Ama neden herhangi bir türde bir evren olsun? Herhangi bir evren ötesi faili varsaymanın en temel nedeni, kesinlikle, evrenin kendisinin kökenini açıklama ihtiyacıdır. Tanrı'nın varoluşunun en felsefi argümanları, sade bir müminin şu haykırışlarındaki bilgeliğinde vardır. "Tanrı var olmalıdır yoksa dünya nereden gelmiştir?"

"Neden bir şey yok değil de vardır?" sorusuna Tanrı'nın cevap temin ettiğini söylemek yanlıştır. Bede Rundle tarafından, bu başlık ile ilgi çekici bir kitapta gösterildiği gibi, bu soru yanlış kurgulanmıştır; "Yokluk" önermesi tutarlı bir mana veremez ve bu yüzden neden yanlış olduğunu sormaya da gerek yoktur. Bir kez daha söylemek gerekirse açıklama gerektiren evrenin varlığı değil fakat varlığa gelişidir.

Filozoflar ve bilim adamları evrenin ezelden beri var olduğunu mutlu bir şekilde kabul ettikleri bir zamanda evrenin kökeninin nedenini aramak için herhangi bir soru sormaya gerek duymuyorlardı, sadece evrenin mahiyetinin açıklamasını merak ediyorlardı. Ancak evrenin, geçmişte ölçülemeyecek uzak bir zaman noktasında başladığı öne sürüldüğünde, kişinin omuzlarını silkmesi ve herhangi bir açıklama yapmaktan kaçınmak istemesi sadece inatçılıktır. Sıradan bir

varoluş ile ilgili olarak bizler bu şeyin nasıl var olduğunun hiçbir gerekçesi yoktur şeklindeki sorumsuz ifadeyi hoş göremeyiz ve bu soruda olduğu gibi ele aldığımız şey yani evren her yere yayılıyorsa bu ilkeyi terk etmek akıllıca değildir. Eğer (evrenin) sadece akıllı bir yaratıcısı olduğu düşünülebilirse, O (Tanrı), problemin çözümü için kesinlikle daha ikna edici olacaktır.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın ya da onun varlığına dair delilleri çürütmenin zorluğuna karşı benim cevabım, agnostisizmdir: yani agnostisizm ikisini de bilemeyeceğimizi söylemektir. Çoğu zaman, hem teist hem de ateist filozoflar, argümanlar sunmak yerine, avantajlı konumu ele geçirme denebilecek bir strateji benimsiyorlar - yani, ispat etme yükünü rakibe yükleme stratejisi. Ama en avantajlı görüş agnostisizmdir. Bilgi iddiası kanıtlanması gereken bir iddiadır, cehaletin sadece itiraf edilmesi gerekir. Dahası, Tanrı'nın var olduğunu bilme iddiası veya Tanrı'nın var olmadığını bilme iddiası mutlak bir bağlılık gerektiren bir fikirdir. Şüpheliğin ifade edilmesi ise böyle bir bağlılık gerektirmez.

Dawkins agnostisizmi hakir görür ve ateizmi tercih eder. Dawkins Tanrı'nın varlığını çürütecek bir argümanı olduğuna inanır. Ona göre tasarımcı bir Tanrı, evrendeki karmaşıklığı açıklamak için ileri sürülemez, çünkü herhangi bir şey tasarlama yeteneğine sahip herhangi bir Tanrı, kendi ölçüsünde bir açıklama gerektirecek kadar karmaşık olmalıdır. Dawkins bu argüman Fred Hoyle'a duyduğu saygıyı göstermek için "Sonsuz Boeing 747 argümanı" adını verir. Fred Hoyle şöyle demişti: Hayatın dünyada kaynaklanmış olma ihtimali, bir araba hurdalığını önüne katan kasırganın bu süpürmeyle parçaları birleştirerek bir Boeing 747 ortaya çıkarma şansından daha yüksek değildir.

Geleneksel bir teist, Dawkins'in argümanında Tanrı kavramını iki şekilde yanlış yorumladığını söyleyecektir. Her şeyden önce, Tanrı, seri harekete geçirci/harekete geçirilenlerin dışında olduğu için karmaşıklık/basitlik zincirinin çok ötesindedir. Bu meseleyle ilgili olarak O, ne bir protein kadar karmaşıktır ne de bu madde için var olan temel parçacık kadar basittir. O, maddi nesnelere gibi ne basitliğe ne de karmaşıklığa sahiptir. İkincisi, o, her biri evrenin bir önceki durumu açısından açıklama gerektiren bir zamansal kontenjanlar dizisinden biri de değildir: değişmeyen ve sonsuz olan Tanrı, zamansal dizinin dışındadır. Burada açıklama gerektiren şey, düzenli karmaşıklığın kaynağının ne olduğudur? Fakat Tanrı'nın bir kaynağı yoktur ve O ne karmaşıktır ne de düzenlidir.

Karmaşık olanın daha karmaşık olan tarafından tasarlanması ilkesi metafiziksel bir ilkedir, çünkü bu ilkenin bilim dünyasının içinde olduğu kadar dışında da uygulanması tasarlanmıştır. Ben de bir metafizikçi olarak metafizik prensiplerin kullanımına itiraz etmiyorum. Ama bu metafiziksel ilke geçerli mi-

dir? Yeryüzünde bile, yarattığı eserden daha karmaşık olan bir tasarımcının olması gerektiği doğru mudur? Bir insanın insan beynindeki hücrelerden daha fazla bayt içeren bir bilgisayar tasarlaması metafiziksel olarak imkânsız mıdır? Buna uygunsuz bir karşılaştırma olduğu için itiraz edilebilir; ancak bu, bu seviyede bile karmaşıklık kavramının basit bir kavram olmadığını ve çeşitli türde karmaşıklıkların olduğunu göstermektedir.

Özellikle tasarım, öncesinde fikir olan bir amaç olduğuna göre, karmaşıklık kavramının düşünceye nasıl uygulandığını ele almamız gerekir. Bir düşünce ya da fikir, yazılı bir tasarımda ya da taslakta sahip olduğu ifadeyle aynı karmaşıklığa sahip değildir. Bir düşünce bu düşünceyi ifade eden cümlelerin aksine uzamsal veya zamansal parçalardan meydana gelmez. Düşünce yeknesak bir bütündür ve tıpkı birbirini izleyen kelimelerden oluşan bir cümle gibi birbirini izleyen parçalardan oluşmaz. Bu yüzden şu içinde bulunduğumuz dünyamızda bile, Dawkins'in prensibinden şüphe etmek için bir sebep vardır.

Ancak, Dawkins bu soruyu sadece metafizik düzeyde ele almaz. Başka yerlerde de, Tanrı'nın varlığının, tıpkı diğerleri gibi bilimsel bir hipotez olduğunu iddia eder. O, doğaüstü akıllı bir yaratıcısı olan bir evrenin, olmayandan çok farklı bir evren olduğunu söyler. O bu farklılığın pratikte test edilmesinin kolay olmadığını, ancak Tanrı'nın var olup olmadığını bir gün cevabını bulabileceğimiz bir bilimsel bir soru olduğunu ve bu anlamda olasılıklar hakkında bir şeyler söyleyeceğimizi düşünmektedir.

O, karşıt kesinlikler arasında bir olasılık yelpazesi kurar.

1. Bir Tanrı'nın var olduğunu biliyorum.
2. Bilmiyorum ama kuvvetli bir şekilde inanıyorum.
3. Emin değilim ama inanmaya eğilimliyim.
4. Bence Tanrı'nın varlığı ve yokluğu eşit derecede muhtemeldir.
5. Emin değilim ama şüpheli olmaya eğilimliyim.
6. Bence Tanrı'nın varlığı neredeyse imkânsızdır.
7. Tanrı'nın olmadığını biliyorum.

Dawkins, kendini bilfiil bir ateist olarak, kategori 6'ya yerleştirir. Eğer agnostik, tanım itibariyle, bir Tanrı'nın olup olmadığını bilmeyen biri ise o zaman Dawkins agnostik olarak tanımlanabilir.

İlginçtir, Aquinas da imanı ele alış biçiminde (*Summa Theologiae II-Iiae, 2,1*) tam olarak aynı yelpazeyi kurgular. O, bizim (1) bilgi (2) kanı (3) tahmin (4)

şüphe olarak tercüme edebileceğimiz şeylere; (1) bilim (2) fikir (3) şüphe (4) belirsizlik der.

Aquinas ve Dawkins tarafından konulan ölçüler, bir önermeye farklı bağlanma derecelerini sınıflandırmanın ilginç bir yoludur, ancak epistemik durumların toplam sınıflandırmasını sağlamak için yetersizdirler. Zihnin durumları bir değil üç ekseninde ayrılmalıdır: bağlanma derecesi, gerçeklere uygunluk, doğrulama türü. Bu durumda bilgiyi kesinlikten ayıran bağlılık derecesi değil, bilginin sadece hakikat olması; kesinliğin ise yanlıgı olabilmesidir. Yine, kesinlikten söz ederken, birinci, ikinci ve üçüncü kişiyi ayırt etmeliyiz. Şu cümleleri karşılaştıralım: "Ben p'den eminim ama p yanlıştır", "Sen p'den eminsin ama p yanlıştır", "P'nin varlığı kesindir ama p yanlıştır."

Burada sadece bağlanma ve gerçekliği değil, doğrulamayı da dikkate almalıyız. John Locke, bir önermenin inanılrlılığının önermenin dayandığı kanıtın sağladığı doğrulama ile sınırlı olduğunu söyler.

"Öyle görünüyor ki bu ölçünün ötesine gidenler, hakikati sevdiklerinden değil veya hakikatin hatırı için değil başka bir amaç için hakikati kabul ederler." (*Essay* 4, xvi)

John Henry Newman buna itiraz etti ve bilginin kanıtlara dayanmasına gerek olmadığını gösterdi. Bir şeyden haklı bir şekilde emin olabilirim ve bunun için hiçbir kanıt da olmayabilir çünkü o şey ona kanıt olarak sunulabilecek her şeyden daha kesindir.

Doğumumuz hakkında hiçbir hafızaya sahip olmasak da anne babamız olmadığı fikrine; geleceğe dair hiçbir tecrübemiz olmamasına rağmen hayatımızın hep devam edeceği fikrine; hiç denememiş olsak da, yemeksiz yaşayabileceğimiz fikrine; Bir dünya dolusu insanın bizden önce yaşamadığı fikrine ya da dünyanın hiçbir tarihi olmadığı fikrine alaylı bir şekilde güleriz. (*Grammar of Assent*, 117)

Wittgenstein, Newman'ı takip ederek, kesin olduğunu belirttiğimiz birtakım önermelerin olduğunu, fakat bizim bu kesinliğimizin kanıtlara dayanmadığını ve herhangi bir araştırmanın sonucu da olmadığını söyledi. Buna verdiği örnekler: "Yeryüzü uzun yıllardan beri var", "kediler ağaçta yetişmiyor", "insanın ataları var".

Bu türden önermeleri bildiğimizi söylemek istemiyordu, ama onların dünya tasvirimize uygun olduklarını söyledi; onlar, bizim soruşturma ve kanıt toplama yöntemlerimizin sonucu değil, ancak bunun bir öncülü olarak temel bir role sahiptiler. Birçok eserinde, Alvin Plantinga, Tanrı inancının şu şekilde temel bir inanç olarak kabul edilebileceğini ileri sürmüştür: bir kişi, Tanrı'nın varlığına

dair herhangi bir kanıt ya da bulguya sahip olmadan, Tanrı'ya inanmada epistemik bir haklılık içinde olabilir. Bertrand Russell'a, öldüğünde Tanrı'ya niçin inanmadığı sorulduğunda O: "Yeterince delil olmadığı için Tanrım, yeterince delil olmadığı için" cevabını verirdim demiştir. Newman, Wittgenstgein ve Plantinga haklıysa, Russell'ın cevabı geçerliliği yoktur. Plantinga, Tanrı inancının, tıpkı diğer insanların bir zihne sahip olduklarına dair inancımız gibi kişinin zihinsel yapısının temel bir parçası olduğunu düşünür. Şahsen ben Tanrı'nın varlığına dair inancın, diğer insanların varoluşuyla karşılaştırılabilir temel bir rol üstlenebileceğini kabul etmiyorum, ama neden böyle olduğunu düşünmektense, Tanrı'nın varlığına dair uzun süredir var olan basit bir inanç ile mevcut dini iman arasında bir ayrım yapmak istiyorum.

İman, anladığım kadarıyla, kutsal bir metnin veya bir dini cemaatin şahadetinin kabul edilmesidir. İki aslında birbiriyle uyumludur çünkü eğer kutsal metinler pratik hayatta rehber olarak alınırsa, onların otoriteleri, işleri bu metinleri yorumlamak olan din görevlilerinin otoritesinden ayrı tutulamaz. Yahudi-Hıristiyan geleneğinde, örneğin, tek bir kitap olarak "Kitab-ı Mukaddes" kavramı tarih boyunca dinin temel ilkelerini tesis eden çeşitli otoritelere dayanır. Kitab-ı Mukaddes'in bölümleri her biri ne kadar etkili olursa olsunlar onları diğer bölümlerin tamamını veya bir kısmını içeren tek bir vahyin parçaları olarak görmek dinin temel akidelerini tanımlayan dini otoriteyi zımnen kabul etmektir. Bir kimse Yunan düşüncesinin bir özeti olarak Homeros, Hesiodos, Aeschylus, Sophocles, Euripides, Herodot ve Thucydides'in eserlerini bir araya getirebilir. Böylesi bir seçki tıpkı İncil gibi ortak bir kültürel geleneği paylaşır ve birbiriyle uyum içinde bulunur. Ama biz onu diğer tüm kitaplardan farklı bir şekilde muamele ettiğimiz tek bir kitap olarak ele almayız, çünkü hiçbir zaman böyle bir koleksiyonu kutsayacak eski Yunan'a ait bir hahamlık ya da piskoposluk olmadı.

Neredeyse tüm dini geleneklerde imanın ortak özelliği, onun değiştirilemez olmasıdır. Geçici bir süreliğe sahip olunan bir iman, gerçek bir iman değildir. O bilgi ile eşit derecede görülür. Bazı geleneklerde imanın değiştirilemezliği, imanın terk edilmesi demek olan dinden dönme için ölüm cezasının verilmesi ile pekiştirilmiştir.

Dini iman açıklamalarını yaparken başvurduğum Aquinas, imanın, kendisinin yaptığı, Dawkins'in de daha sonra yaptığı, zihinsel durumlar kategorizasyonuna uymayacağını söyler. "İnanç durumu sorunun bir tarafına kuvvetli bir bağlılık gerektirir. Bu bağlılıkta inanç sahibi biri, bilgi sahibi veya anlayışı olan biriyle aynı konumdadır ve yine de onun iddiası açık ve net bir görüşle doğrulanmaz, bu yüzden mümin kuşkuvarı, tahminleri olan veya ikna edilmiş birine benzer."

Öyleyse iman, (kişinin inanma objesi karşısında) değiştirilemez olması yönüyle bilgiye benzer, fakat yeterli kanıt olmadığında bilgi terk edilirken imana bağlılık devam eder. Bu görüş Newman tarafından çok güzel bir şekilde gösterilmiştir. O, imanın kabul koşullarının yani bir vahyin var olduğuna dair kanıtlar, Kitabı Mukaddes'in bölümlerinin ve bu kitabı anlatanların ilahi otoritesine dair kanıtların bilgi olmadığını, bir varsayım meselesi olduğunu söylüyor. "İman olasılıkla başlar, yine de, buyurucu ifadelerle biter. İman bir muhbirin şüpheli bilgi verebileceğini kabul eder ama yine de verdiği bilginin şüphe götürmez olduğunu düşünür."

Aslında Dawkins'in kitabının ana hedefi olan teistik inançtan ziyade dini imandır. "Gerçekten tehlikeli olan şey, çocuklara imanın bizatihi bir erdem olduğunu öğretmektir. İman kesin olarak bir kötülüktür, çünkü doğrulama gerektirmez ve hiçbir delili kabul etmez. İntihar bombacıları yapmaları gereken ne ise onu yapıyorlar çünkü dini okullarında onlara öğretilenlere gerçekten inanıyorlar: Tanrı'ya karşı bu ödev, diğer tüm öncelikleri aşıyor ve O'nun hizmetindeki şehitlik Cennet bahçelerinde ödüllendirilecektir." (GD, 308)

İmanın doğrulama gerektirmediğini söylemeye gerek yoktur: birçok dindar insan sadece Tanrı'ya olan inançlarını değil, fakat kendi belirli kendi itikatları için de deliller sunar. Doğrusu şu ki, sundukları delillerin, değiştirilemez bir imani bağlılığı haklı çıkaracak şekilde bir güvenceye sahip olduğunu söyleyemeyiz.

Doğrusu imanın delil kabul etmediği doğrudur, yani müminler hem eleştirilere cevap vermeye isteksiz hem de hiçbir delil gerçek bir mümini imanından vazgeçirmez ve bu gerçek bir mümin herhangi bir delili duymadan önce imanından vazgeçmeme hususunda kararlıdır. Birkaç yıl önce Dawkins'in şikâyet ettiği konuda benzer bir görüş bildirdim. "İmanın teologların iddia ettiği şekliyle bir erdem olmadığı, bir takım şartlar yerine getirilemediği sürece bir ahlaki kusur olduğunu yazdım. Bu şartlardan biri, Tanrı'nın varlığının imanın dışında, rasyonel olarak doğrulanmasıdır. İkincisi, ilahi vahyi teşkil ettiği düşünülen tarihsel olaylar, bağımsız olarak tarihsel bir gerçeklik olarak gösterilmesi gerekmektedir." (What is Faith, OUP, 1992, 57)

Birbiriyle çatışan birçok vahyin olduğunun iddiası imanın rasyonalitesi için özel bir güçlük teşkil eder. Kesin olarak bildiğimiz bir şey şudur: eğer herhangi bir kutsal metin sözlük anlamı itibarıyla doğruysa, bu durumda onların çoğu sözlük itibari ile yanlıştır. Elbette, çelişen vahiyler arasındaki uyumsuzluk, bütün diğerleri yanlıştır iken, bunlardan sadece birinin doğru olduğu şeklindeki bir mantıki olasılığı akla getirir. Bu evrende yaşarken milyarda bir ihtimalin ger-

çekleştğini düşünen biri böylesi bir mantıki ihtimali reddetmesinin imkanı yoktur. Bence, herhangi bir dini vahiyde hakikat payı varsa, bu vahiy sözlük anlamları itibariyle tezat teşkil etmeyecek şekilde ifade edilen temel bir hakikatin mecaz ifadesidir.

Bu bakımdan din bilimden ziyade şiire benzer. Dinî dilin sözlük anlamıyla kullanılmadığını söylemek ve farklı dinsel inanışların birbiriyle çelişmediğini söylemek, tüm dinlerin eşit değerde olduğunu söylemek değildir. Shakespeare'in ve William McGonagall'ın ifade biçimleri, her durumda şiirseldir; Bu, her birinin yazılarında insan doğası ile ilgili eşit derecede doğru bilgi sunduğu anlamına gelmez. Ancak, teolojik dilin sözlük anlamı ile kullanılamayacağı gerçeği, dinde hoşgörü için bir neden sağlar. Yani, teolojik önermeler ampirik önermelerde olduğu gibi birbirleriyle taban tabana bir çelişki içinde değillerdir. Bu nedenle, farklı teolojiler ve farklı dinler arasında, bir dini grubun üyelerinin diğer dini grubun üyeleri tarafından öldürülmesini ve onlara zulmünü haklı çıkaracak taban tabana bir zıtlık yoktur.

Dawkins'in kitabı, Tanrı'ya inananların Tanrı'ya inanmakla makul bir şey yapmadıklarını iddia etmektedir. Ben buna katılmıyorum. Bence Bir Tanrı olduğunu bildiğini iddia edenler, hala savunduğum gibi, haklı olmayan bir iddiada bulunuyorlar; ama aynı zamanda Tanrı'nın olmadığını bildiğini iddia edenler haklı bir iddiada bulunmuyorlar. Ancak, kesinlikten yoksun Tanrı inancı aynı itiraza açık değildir. Bir inanç, yanlış olsa da makul olabilir. Eğer iki onkolog size tümörün iyi huylu olduğunu söylerse, o zaman iyi olduğuna dair inancınız, ne yazık ki yanlış olsa bile makul bir inançtır. Bence pek çok kültürdeki pek çok insan örneğinde olduğu gibi, dini inanç, yanlış olsa bile, makul olabilir. (Öyleyse, geçici, dogmatik olmayan ateizm de olabilir). Tanrı'ya inanmak, ancak tüm insanlar için geçerli olan düşüncelere dayanıyorsa makul olur: Tanrı'ya olan imanı kendisine veya ait olduğu gruba özel bir mesaj olarak ortaya konuluyorsa o makul değildir.

Tanrı'ya inancın makul olabileceğini düşündüğüm için bence Dawkins'in çocukların dindar bir şekilde yetiştirilmesine itiraz etmesi yanlıştır. Çocukların eğitimi hikâye ve ayin olmaksızın imkânsızdır ve büyümek hangi fikri göz ardı edip hangi fikri savunmamız gerektiğini bilme meselesidir. Acaba Dawkins çocuklara Noel Baba hakkında bir şeyler anlatmamıza itiraz eder miydi? Bu bağnaz Noel Babacıların olduğu bir yetişkin toplumuna yol açmaz. Birçok entelektüel Hıristiyan, olgunlaştıkça, Noel hikâyesinin bazı yerlerini kabul etmez: halkın nezdinde itibarı olan bazı rahiplerin İsa'nın Beytullahim'de doğduğuna inanmadığını biliyorum. Bununla birlikte, dini hikâyelere inanmamak, zorunlu olarak onları reddetmek anlamına gelmez: daha önce de belirttiğim gibi, bu bir kişinin

zihninin tarih bölümünden şiir bölümüne geçmesi anlamına gelir. Yanlış bir önermeye değiştirilemez bir bağlılık şeklinde duyulan imanın makul olmadığı hususunda Dawkins'le hemfikirim. Fakat inananların, siyasi bir partiye veya sosyal bir topluluğa gösterdikleri bağlılık oranında bir kiliseye, sinagoga veya camiye belli bir derecede bağlılık göstermelerinde mantıksız bir taraf göremiyorum.

Burada itiraz edebileceğimiz şey imanın derecesi değil aksine imanın dini nesnesidir. Nazizm, faşizm ve komünizmin tarihi, geçen yüzyılda bunu çok açık bir şekilde ortaya koydu. Her fanatizm dini fanatizm değildir ve Dawkins'in Hitler'in gizli bir Katolik olduğunu göstermeye çalışmasını ikna edici bulmam.

Dindar insanların dindar olmayan insanlardan daha iyi veya daha kötü olup olmadığı sorusuna bir arkadaşım bilgece bir cevap verdi. O, "Din", "iyi insanları daha iyi ve kötü insanları daha da kötüleştirir" dedi.

Yukarıda (bu meseleyi) tartışırken, din dilinin mecazi olarak ele alınması gerektiğine ileri sürerken, mecazi önermelerin arasındaki zıtlığın bağnazların inancı arasındaki zıtlık gibi olmadığını söyledim. Fakat elbette, dini dilin büyük kısmı, emir kipindedir ve önermeler birbiriyle çelişmiyor olsa bile, emirler kesinlikle çelişebilir. Hayır kurumu olarak vergi muafiyeti elde etmek isteyen dini kurumlar kamu yararına çalıştıklarını yani o dine mensup olmayan diğer insanlar tarafından da faydalı diye takdir edilecek işler yaptıklarını ispatlamak zorundadırlar.

Öte yandan, insanların kalbine içinde yaşadıkları devletin neyin doğru neyin yanlış olduğu hususunda en üst düzey karar verici olmadığı fikrini aşılmasıdır. Tam anlamıyla en yetkin totaliter hükümetten bile daha yüce bir otorite var. İnsanların kendilerini yönetenlerin üstünde ahlaki bir otoritenin olmadığını düşündüğü bir dünya insanların yöneticilerinin sadece Tanrı'ya hesap verebilir olduğunu düşündüğü bir dünyadan daha iyi değildir.

Tabi ki bu ikisinden de daha kötü bir dünya olabilir: bu da insanların yöneticilerinin barış ve savaş gibi konularda Tanrı'dan özel bir mesaj aldıklarına inandıkları bir dünyadır.

Batı Felsefesi ve Dilbiliminde Nesnelcilik Miti - Bizim Nesnelcilik Mitine Karşı Yaptığımız İtiraz*

Tercüme: Bilal Genç**

Nesnelcilik miti Sokrat öncesi dönemden günümüze değin Batı kültüründe özeldir ise Batı felsefesinde hâkim bir fikir olagelmiştir. Dünya hakkında mutlak ve koşulsuz hakikatlere erişimimiz olduğu görüşü ise Batı felsefi geleneğinin temel taşlarından. Nesnelcilik miti hem rasyonalist hem de ampirisist gelenekte canlanan bir fikir olmuştur; rasyonellik ve ampirisizm mutlak bilgiye erişim hususunda olarak sadece yöntem bakımından birbirinden ayrılırlar. Rasyonalistlere göre bize şeylerin gerçekten nasıl oldukları hakkındaki bilgiyi sadece doğuştan sahip olduğumuz akletme yeteneği verir. Ampiriklere göre ise bizim dünya hakkında bilgilerimiz kaynağı (ya doğrudan ya da dolaylı) duyu algılarımızdır ve bu bilgiler duyum unsurlarımız yoluyla oluşturulur. Kant'ın, kendinde şeyler hakkında herhangi bir bilgimizin olamayacağı iddiasına rağmen Kant'ın rasyonalizm ile ampirisizmi sentezlemesi de nesnelci geleneğin bir parçasıdır. Kant'ı nesnelci yapan şey onun şu iddiasıdır: tüm insanların duyuları yoluyla tecrübe edebileceği şeyler hakkında (onun ampirik mirası), evrensel aklımızı kullanarak evrensel olarak geçerli bilgiye ve evrensel olarak geçerli âhlak kanunlarına ulaşabiliriz (onun rasyonel mirası). Batı Felsefesindeki nesnelci gelenek günümüze değin mantiki pozitivistlerin takipçilerinde, Fregeci gelenekte, Husserl

* Bu yazı, George Lakoff ve Mark Johnson tarafından yazılan *Metaphor We Live By* (1980) adlı kitabın 195-209. sayfaları arasındaki "The Myth of Objectivism in Western Philosophy and Linguistics" başlıklı bölümden tercüme edilmiştir. Kitabın tamamı İthaki Yayınları tarafından Türkçe'ye tercüme edilip yayımlanmıştır.

** Dr. Öğretim Üyesi, İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Malatya. bilal.genc@inonu.edu.tr

geleneğinde, dilbilimde ve Chomsky geleneğinden ortaya çıkan neorasyonalizmde muhafaza edilmiştir.

Bizim metafor hakkındaki açıklamalarımız bu geleneğe karşı çıkar. Biz, metaforun, insanın anlayışında temel bir unsur olduğunu ve hayatımızda yeni gerçeklikler ve yeni anlamlar yaratma mekanizması olduğunu düşünürüz. Bu durumda, metaforu öznelliğin bir faili olarak ve dolayısıyla da mutlak hakikat araştırmasında yıkıcı bir unsur olarak gören Batı felsefe geleneğinin çoğuyla ters düşeriz. Bunun yanı sıra klasik metafor hakkındaki görüşlerimiz yani metaforun, kavrayış sistemimize hakim olduğu ve anlayışımızın başat mekanizması olduğu şeklindeki görüşler bizi dil, anlam, hakikat ve anlayış hususunda Anglo-Amerikan analitik felsefesinin son dönemlerine hakim olan ve birçok modern dilbilim disiplinde ve diğer disiplinlerde de tartışılmadan kabul edilen görüşlerle de ters düşürür. Aşağıdaki listedeki varsayımlar dil, anlam, hakikat ve anlayış hakkındaki bu tür varsayımların tipik temsilcisidir. Nesnelci filozofların ve dilbilimcilerin hepsi bu varsayımları kabul etmezler fakat bu alanlardaki etkili isimlerin çoğu bu varsayımların büyük bir kısmını kabul ederler.

Hakikat, sözcükleri dünya ile uyumlu hale getirme meselesidir.

Doğal bir dil¹ için üretilen anlam teorisi, bir hakikat teorisine dayanır ve bu teori insanların dili nasıl anladığı ve nasıl kullandığından bağımsızdır.

Anlam nesnelidir; kişilerden ve insan anlayışından bağımsızdır.

Cümleler kalıtsal yapıları olan soyut nesnelere dir.

Cümlelerin anlamı, cümleyi meydan getiren parçalardan ve cümlelerin yapısından çıkarılabilir.

İletişim, bir konuşmacının sabit bir anlamlı bir mesajı bir dinleyiciye iletmesidir. Bir kimsenin bir cümleyi nasıl anladığı ve o cümlelerin o kimse için ne anlama geldiği o cümlelerin nesnel anlamının, o kimsenin dünya hakkındaki inançlarının ve o cümlelerin söylendiği bağlamın etkileşimiyle ortaya çıkar.

Klasik metafor hakkındaki anlayışımız bu varsayımların tamamıyla uyumsuzdur. Bir cümlelerin anlamı, kavramsal yapı ifadeleri ile anlatılır. Daha

¹ Doğal dil insanlar arasındaki iletişimle yani doğal bir kullanım sonucu gelişen dildir. O halde dünyadaki dillerin (Türkçe, Arapça, İngilizce, Almanca, Çince, vs.) tamamına yakını doğal dillerdir. Yapay dil ise belirli bir takım amaçlar için bir kişi veya grup tarafından tasarlanan dildir. Bilgisayar dilleri, ticari amaçla geliştirilen diller veya zekâ testi gibi testler yapay dil örnekleridir. Bu durumda doğal dilin kaynağı belirsiz iken yapay dilin kaynağı belirlidir. (Ç.N.)

önce de gördüğümüz gibi doğal dilin kavramsal yapısının çoğu mahiyet itibarıyla metafordur. Hem yaygın olarak kullanılan metaforların temelinde hem de fiziki ve kültürel tecrübemizin temelinde kavramsal yapı vardır. O halde anlam, asla insandan ayrı değildir ve anlamın temeli, daima bir kavramsal sistemin müktesebatı ve kullanımına dayanır. Dahası hakikat da, bir kavramsal sisteme ve bu sistemi meydana getiren metaforlara izafeten şekillenir. O halde hakikat de mutlak veya nesnel değil aksine anlayışa bağlıdır. Bu durumda cümlelerin kalıtsal bir nesnel anlamı yoktur ve iletişim de sadece bir nesnel anlamın iletilmesinden ibaret değildir.

Bizim bu meseleler hakkındaki izahatımızın standart felsefi ve dilbilimsel görüşlerden niçin farklı olduğunun sebebi bütünüyle aşikâr değildir. En temel sebep, tüm standart görüşler nesnelcilik mitine dayanırken bizim metafor izahatımızın bu görüşlerle ters düşmesi gibi görünmektedir. Böylesi temel meselelerle ilgili olarak hakim teorilere böylesine radikal bir şekilde ters düşmenin bir açıklamasının olması gerekir. Nasıl oluyor da metafora dair bir izahat, hakikat, anlam ve anlayış hususunda Batı felsefesindeki baskın eğilimlerden ortaya çıkan temel varsayımları sorgulayabiliyor? Bu soruya, dil, hakikat ve anlam hakkında bizim sunageldiğimiz nesnelci varsayımlardan daha detaylı bir cevap vermek gerekir. Bu cevabın şu hususları daha detaylı bir biçimde açıklaması gerekir: a) nesnelci varsayımlar nelerdir, b) bu varsayımların dayandığı fikirler nelerdir, c) bu varsayımlar dil, hakikat ve anlam hakkındaki fikirleri nasıl etkileyecektir.

Burada yaptığımız analizin amacı sadece kendi görüşümüzle standart görüşler arasındaki farkları göstermek değil aksine Batı kültüründeki nesnelcilik mitinin hiç de farkında olmadığımız bir şekilde bizi nasıl etkilediğidir. Daha da önemlisi biz, zımnen kültürümüzdeki pek çok sorunun nesnelcilik mitini sorgusuz sualsiz kabul etmemizden doğduğunu ve radikal öznelciliğe sapmayan alternatif bir görüş olduğunu söylüyoruz.

Standart Anlam Teorileri Nesnelcilik Mitinden Nasıl Doğar

Nesnelci geleneğinin temeli olan nesnelcilik mitinin bir anlam teorisi için kesin sonuçları vardır. Biz sadece bu sonuçların neler olduğunu, bunların nesnelcilik mitinden nasıl doğduğunu ve deneyimci bir bakış açısıyla niçin savunulamaz olduklarını göstermek istiyoruz. Nesnelcilerin hepsi aşağıdaki önermeleri savunmazlar ama nesnelcilerin bu önermelerin şu veya bu şeklini savunduklarını görmemiz de yaygındır.

Anlam Nesnelidir.

Nesnelci bir kimse anlamı tamamen nesnel hakikat veya nesnel yanlışlık koşullarına bakarak tasvir eder. Nesnelci görüşe göre dildeki teamüller, konuşmacının kim olduğu, dinleyicinin kim olduğu, sözün zaman ve mekânının ne olduğu, “bu” ve “şu” gibi sözcüklerle hangi nesnelere işaret edildiği gibi, “dizinsel” adı verilen çeşitli bağlam unsurlarına bakarak her bir cümleye *nesnel bir anlam* atfeder. Öyleyse bir cümlelin nesnel anlamı, herhangi bir kimsenin o cümleyi nasıl anladığına veya o kimsenin o cümleyi hiç anlayıp anlamadığına bağlı değildir. Sözelimi bir papağana “Yağmur yağıyor” cümlesini söylemeyi öğretebiliriz fakat papağan bu cümlelin ne anlama geldiğini bilmez. Ancak bu cümle ister bir papağan isterse bir şahıs tarafından söylensin sahip olduğu nesnel anlam aynıdır ve eğer bu cümle söylendiği esnada yağmur yağıyorsa bu cümle bir hakikatin ifadesi olur; eğer o esnada yağmur yağmıyorsa bu cümle bir yanlış olur. Nesnelci anlam görüşüne göre, bir kimse bir cümlelin hangi şartlar altında hakikat hangi şartlar altında yanlış olduğunu anlıyorsa, bu kimse o cümlelin nesnel anlamını anlayabilir.

Nesnelci bir kimse sadece nesnel hakikat ve yanlışlık koşullarının var olduğu varsayımıyla kalmaz insanların bu koşulları bildiğini de düşünür. Bu gayet aşikâr bir durumdur. Etrafınıza bir bakın. Eğer yerde bir kurşun kalem varsa “Yerde bir kurşun kalem var- There is a pencil on the floor” cümlesi bir hakikattir ve eğer siz İngilizce biliyor ve o kurşun kalemi de algılıyorsanız siz de doğru bir iş yaparak bu cümlelin bir hakikati ifade ettiğini kabul edersiniz. Böylesi cümlelerin nesnel olarak hakikat veya yanlışlık olduğunu; böylesi birçok hakikatı bilebileceğimizi düşünürüz. İnsanlar bir cümlelin hangi şartlar altında nesnel olarak hakikatı ifade ettiğini bildiklerine göre, bir dilin cümlelere böylesi nesnel anlam atfetmesini sağlayan teamüller de olacaktır. O halde nesnelci görüşe göre bir dilin cümlelerle nesnel anlamları eşleştirmesini sağlayan teamüller kişinin bir cümlelin nesnel anlamını anlayabilecek durumda olmasına bağlıdır. Bu durumda bir nesnelci bir cümlelin (sözlük) anlamını kavradığından bahsettiğinde o kimse o cümleyi nesnel olarak neyin hakikat veya yanlışlık kıldığını da biliyordur. Genel itibariyle nesnelci anlayış görüşü, hakikat veya yanlışlık şartlarını anlamakla sınırlıdır.

Bizim “anlayış” ile kastettiğimizi şey bu değildir. Biz, nesnelciler anlamın anlayıştan bağımsız olduğunu düşünüyorlar dediğimizde “anlayışı” kendi verdiğimiz anlamla kullanıyoruz nesnelcilerin verdikleri anlamla değil.

Anlam kişilerden bağımsızdır

Nesnelci görüşe göre, nesnel anlam her hangi bir kimseye göre anlam değildir. Doğal bir dildeki gerek sözlü gerek eylemsel ifadelerin ancak ve ancak anlamın herhangi bir kimseye bağlı olmadığına nesnel bir anlamının olabileceğini söyleyebiliriz. Yani anlam kişilerden bağımsız olmalıdır. Örneğin Frege benim "hem içsel hem de dışsal eylemlerinden, yaşadığım duyu izlenimlerimden ve hatıralarımdan" doğan "fikir" ile bir işaretin nesnel anlamı demek olan "anlam" (Sinn) arasında bir ayrım yapar:

Sahip olduğum hatıralar ve duyu izlenimleri ile icra etmiş olduğum içsel ve dışsal eylemler... Fikir nesnelci... Bunların ışığında bir kimse sadece anlam hakkında konuşurken herhangi bir tereddüt yaşamamalı ama doğrusu şu ki fikir hakkında konuşan bir kimse bu fikrin kime ve hangi zamana ait olduğunu belirtmelidir. [Frege, 1966, ss.59-60]

Frege'nin anlamı kişilerden bağımsız bir anlamdır. Bir dildeki dilbilimsel her bir ifade, kendisiyle ilişkilendirilen anlamdan bağımsız bir anlama sahiptir. Bu, bize "anlamın tam da sözcüklerin içinde olduğunu" söyleyen Kanal metaforunu hatırlatır.

Fregeci gelenek günümüzde Richard Montague ve diğer birçok havarilerin eserlerinde devam eder. Anlambilim üzerine yazılmış hiçbir eserde bir cümlenin anlamının herhangi bir kimsenin bu cümleyi nasıl anlayıp nasıl anlamadığına bağlı olduğu yazmaz. Montague'nin de dediği gibi "Donald Davidson gibi ben de ciddi bir sözdizim ve anlambiliminin temel amacının bir hakikat teorisi inşa etmek olduğunu ya da daha ziyade suni yorumlara göre genel bir hakikat anlayışı inşa etmek olduğunu düşünüyorum" (1974, s.188). "Sunî yorum" bu cümledeki önemli sözcüklerdir. Montague anlam ve hakikatın tamamen matematiksel işler olduğunu düşünüyor ve insanlarla ilgili herhangi bir şeyle özellikle de insan psikolojisi veya insan anlayışı gibi hususlarda lekelenmemiş bir "sunî yorumu" kalıcı hale getirmek istiyordu. Montague, eserinin evrendeki her çeşit varlığa uygulanabilir olmasını ve herhangi bir varlığın bu esere empoze edebileceği sınırlamalardan bağımsız olmasını istiyordu.

Sözcükleri İnsanlar ve İnsan Anlayışı olmadan Dünyaya Uydurmak

Nesnelci geleneğe göre anlambilimin amacı, dilbilimsel ifadelerin insan anlayışının doğrudan müdahalesine uğramadan dünyaya nasıl uyduğunu göstermektir. Belki de bu görüşü en açıkça savunan bir ifade David Lewis tarafından dile getirilmiştir:

Benim önerilerim, anlam araştırmasında doğruca dil kullanıcılarının psikolojisine ve sosyolojisine yani niyetlere, duyu tecrübelerine, zihni fikirlere veya sosyal kurallara, geleneklere ve düzenliliklere müracaat edenlerin beklentilerine uymaz. Ben iki hususu birbirinden ayırıyorum: ilki, soyut semantik sistemler şeklinde dünyanın çeşitli yönleriyle eşleştirilen mümkün dillerin ve dilbilgilerin tasviri ve ikincisi bu soyut semantik sistemleri kullanan kişi ya da halkın psikolojik ve sosyolojik olguları hakkındaki tasvirleri. Bu iki konuyu karıştırmak sadece kafa karışıklığı meydana getirir. [Lewis 1972, s.170]

Lewis burada Montague'nin yaptığı uygulamayı takip ederek dilin nasıl dünyaya uydurulabileceğini yani "sembollerin, dünyanın çeşitli yönleriyle nasıl ilişkilendirildiklerini", insanların dili nasıl kullandıkları ve nasıl anladıkları hakkında aklımıza gelebilecek tüm psikolojik ve sosyolojik olgularla uyum içinde, yeterince genel ve yeterince suni biçimde açıklamaya çalışır.

Bir Anlam Teorisi Bir Hakikat Teorisine Dayanır

İnsan anlayışından bağımsız, nesnel bir hakikata dair izahat imkânı, nesnel bir anlam teorisini mümkün kılar. Hakikatın nesnelci açıklamasına göre bir cümlenin kendi başına dünyaya uyması da uymaması da mümkündür. Eğer cümle dünyaya uyarsa o zaman hakikat haline gelir. Eğer uymazsa yanlış haline gelir. Bu açıklama, anlamın hakikati temel alan nesnelci bir izahını ortaya çıkarır. David Lewis yine gayet açıklıkla belirttiği gibi "Bir cümlenin anlamı o cümlenin hangi şartlar altında hakikat ve hangi şartlar altında yanlışlık olduğunu belirler" (1972, s.173).

Lakoff (1972) ve Lewis'teki (1972) teknikleri kullanarak, bu durum genelleştirilerek emir ve söz verme gibi söz ile icra edilen cümlelere anlam vermede kullanılır. Bu teknik, hakikatın tanımını onun "dünyaya uygunluğu" bakımından yapar ki bu da teknik olarak bir modeldeki koşulların sağlanması olarak tanımlanır. Söz eylemlerin gerçekleşme koşullarının tanımı da benzer biçimde koşulların sağlanması veya "dünyaya uyma" gibi yönleriyle yapılır. Biz aşağıda "hakikat" veya "yanlışlıktan" bahsederken bizim koşulların sağlanmasını ve hem söz eylemleri hem de beyanları kastettiğimiz anlaşılmalıdır.

Anlam Kullanımdan Bağımsızdır[†]

Hakikata dair nesnelci izahatın da nesnel olması gerekir. Eğer anlam nesnel olacaksa, tüm öznel unsurlar dışarıda bırakılmalıdır yani bir bağlama, kültüre veya anlayış türüne has her şeyin hariç tutulması gerekir. Donald Davidson'ın da dediği gibi "Sözlükte anlam ve hakikat koşulları, dilin kullanıldığı belirli bağlamlar hariç tutularak sözcüklere ve cümlelere atfedilebilir" (1978, s.33).

Anlam Parçalardan Meydana Gelir- Blok Yapı Taşları Teorisi

Nesnelcilik mitine göre dünya nesnelere meydana gelmiştir; nesnelere iyi tanımlanmış, kalıtsal özellikleri vardır ve bu özellikler bu nesnelere tecrübe edenlerden bağımsızdır; belirli bir zamanda nesnelere arasındaki sabit ilişkiler vardır. Nesnelcilik mitinin bu özellikleri, anlamla ilgili temel yapı taşları teorisini ortaya çıkarmıştır. Eğer dünya iyi tanımlanmış nesnelere meydan geliyorsa biz dilimizde bu nesnelere isimler verebiliriz. Eğer nesnelere iyi tanımlanmış kalıtsal özellikleri olsaydı, bizim bu özellikleri anlatan, sadece özne ve yüklemden meydana gelen bir dilimiz olurdu. Ve eğer nesnelere birbiriyle sabit bir ilişki içinde ise (en azından belirli bir zamanda), bizim dilimizde her bir ilişkiyi anlatmak için, içinde birçok özne ile nesnesi ve yüklemi olan cümleler olur.

Dünyanın iyi tanımlanmış nesnelere meydana geldiğini ve dilimizin de bu nesnelere sahip oldukları kalıtsal özellikleri anlatabildiğini kabul edersek, bu dilimizdeki sözdizim kurallarına uyararak dünyadaki her duruma doğrudan tekabül eden cümleler kurabiliriz. Bütün bir cümlenin anlamı o cümlenin hakikat olmasının şartlarını yani o cümlenin herhangi bir duruma uygun olup olmadığının şartlarını oluşturur. Cümleyi meydana getiren parçaların anlamları, nesnelere hangi isimleri alabileceğini ve bu nesnelere hangi özelliklerin ve ilişkilerin yüklenilebileceğini belirler.

Nesnelci anlam teorilerinin hepsi mahiyet itibarıyla çözümlemecidir yani onların hepsi temel yapı taşları teorileridir ve böyle de olmak zorundadırlar. Nesnelcilere göre bunun sebebi dünyanın temel yapı taşlarından yani tanımlanabilir nesnelere ve açık seçik ortaya konulabilen kalıtsal özelliklerden ve ilişkilerden meydana geliyor olmasıdır. Dahası dildeki her bir cümle temel yapı taşlarından

[†] Dilbilimde bir cümlenin anlamının analizi yapılırken cümlenin sözdizimsel (sentaks), anlambilimsel (semantik) ve edimbilimsel (pragmatik) boyutları ele alınır. Dilin, günlük yaşamda insanlar arasındaki kullanımından doğan anlamı inceleyen edimbilim son yıllarda yaygın bir araştırma konusu haline gelmiştir. Buradaki başlıkta geçen "kullanım" sözcüğüyle de cümlenin edimbilimsel anlamı kastedilmektedir. (Çevirmenin Notu)

meydana gelmelidir öyle ki bir cümlenin hakikat şartlarını temin etmek için sözdiziminin tamamlanmasından başka bir ihtiyaç kalmaz. Burada hesaba katılmayan “başka bir şey” insan anlayışıdır.

Nesnelcilik İnsan Anlayışındaki Ontolojik Göreceliği Kabul Eder

Mantıkçı pozitivistler (ör. Carnap), yukarıda değindiğimiz ve şimdiye kadar açıklayageldiğimiz diğer tüm özelliklere sahip olan, evresensel olarak uygulanabilen formel (mantıki) bir dil kurarak nesnelci bir yöntem icra etmeye çalıştı. Richard Montague (1974) doğal dillerin böylesi evresensel olarak uygulanabilen formel dil ile örtüştüren bir “evrensel dilbilgisi” kurduğunu ileri sürmüştü.

Böylesi evrenselci iddialara karşı çıkan Quine ise her dilde o dilin içinde inşa edilmiş olan kendi ontolojisi olduğunu ve neyin nesne, neyin özellik veya neyin ilişki olduğu hususunun dilden dile değişkenlik arz ettiğini söylemişti. Bu görüş ise “ontolojik nispetlilik” tezi olarak bilinir.

Nesnelci yöntem sınırları içinde, herhangi bir insan anlayışının veya kültürel farklarının yardımına müracaat etmeden ontolojik görecelilik tezini sürdürmek mümkündür. Böylesi görececi bir görüş, dünyadaki doğal dilleri yeterli bir şekilde tercüme edebilecek olan, evrensel olarak uygulanabilecek tek bir mantıki dil kurma imkânından vazgeçer. Bunun yerine görececi görüşe göre her doğal dil, gerçekten var olan nesnelere, gerçekten var olan özelliklere ve ilişkilere işaret ederek dünyadaki şeyleri farklı biçimlerde çözümler. Fakat her bir dilin içinde farklı bir ontoloji bulunduğu için genel itibariyle herhangi iki farklı dilin birbirine denk olacağına garanti yoktur. Bu yüzden nesnelci anlam görüşünün görececi versiyonu anlam ve hakikat şartlarının evrensel olarak değil de sadece bir dile nispetle nesnel olabildiğini iddia eder.

Bu görececi nesnelcilik, hakikatın nesnel olduğunu ve dünyada kalıtsal bir takım özelliklere sahip nesnelere olduğunu ileri sürerek nesnelcilik mitini hâlâ savunmaya devam eder. Fakat görececi nesnelciliğe göre bir dilde ifade edilebilen bir hakikat başka bir dile tercüme edilmeyebilir çünkü her dil dünyayı farklı şekillerde çözümler. Fakat dilde ifade edilen varlıklar dünyada nesnel bir biçimde var olan varlıklardır. Bu görüşe göre hakikat ve anlam (her ne kadar bir dile nispetle olsa da) nesnel değildir ve insan anlayışı anlam ve hakikatle ilgili olmayan bir husus olarak göz ardı edilir.

Dilbilimsel İfadeler Nesnedirler: Nesnelci Dilbilim Öncülü

Nesnelcilik mitine göre nesnelere bizatihi bir takım özellikleri vardır ve nesnelere birbirleri arasındaki ilişkiler bu ilişkileri anlayandan bağımsız bir şekilde vardır. Sözcükler ve cümleler yazıldığında onlara kolaylıkla nesne gözüyle bakılabilir. Antik çağlardan günümüze değin gelen nesnelci dilbilimci öncülü şöyledir: Dilbilimsel ifadeler bizatihi özellikleri olan nesnelere ve bu ifadeler arasındaki ilişkiler onları söyleyenden veya onları anlayandan bağımsızdır. Dilbilimsel ifadeler nesne oldukları için onlar kendilerini meydana getiren temel yapı taşlarına yani parçalara sahiptirler: sözcükler kök, önek, sonek ve içek gibi kısımlardan; cümleler ise sözcükler ve sözcük öbeklerinden; söylem ise cümlelerden meydana gelir. Bir dilin içindeki parçalar, kalıtsal özelliklerine ve kendilerini meydana getiren temel yapı taşlarına bağlı olarak diğer parçalarla çeşitli ilişkiler içinde olabilir. Temel yapı taşlarının yapısını, parçaların kalıtsal özelliklerini ve parçalar arasındaki ilişkileri araştıran bilim dalına *dilbilgisi* denir.

Nesnelci dilbilim kendisini dilbilime dair tek *bilimsel* yaklaşım olarak görür. Nesnelere insanları onları anladıkları yöntemden ve bağlamdan bağımsız olarak bizatihi analiz edilebilir durumda olması gereklidir. Nesnelci felsefede olduğu gibi dilbilimde de ampirik ve rasyonel gelenekler vardır. Aralarında yaşadığımız çağın Amerikalı yapısal dilbilimcilerden Bloom, Harris ve onların takipçilerinin olduğu ampirik gelenek, bilimsel analizin tek nesnesinin metin olduğunu ileri sürer. Aralarında Avrupalı yapısal dilbilimci Jakobson ve Amerikalı Sapir, Whorf ve Chomsky gibi figürlerin bulunduğu rasyonelci gelenek ise dili, zihni bir gerçeklik; dilbilimsel ifadeleri de zihinde gerçek olan nesnelere olarak görür.

Dilbilgisi, Anlam ve Anlayıştan Bağımsızdır

Nesnelcilik mitinin sonucunda, dilbilimsel ifadeleri kalıtsal özellikleri olan, yapı taşlarından meydana gelen nesnelere olarak gören ve onlar arasında sabit bir ilişki olduğunu düşünen bir dil görüşünün ortaya çıktığını gördük. Nesnelcilik mitine göre varolan dilbilimsel nesnelere, onları meydana getiren temel yapı taşları, onların özellikleri ve sahip oldukları ilişkiler, insanların onları nasıl anladığından bağımsızdır. Dilbilimsel ifadeler hakkındaki bu görüşe göre dilbilgisi de anlamdan ve insan anlayışından bağımsız olarak araştırılabilen bir alandır.

Bu geleneğin en başat temsilcisi olan Noam Chomsky azimli bir şekilde dilbilgisinin anlamdan ve insan anlayışından bağımsız saf bir biçim olduğunu ileri sürer. Chomsky'e göre dilin herhangi bir yönünün insanlar tarafından anla-

şılması yukarıda tarif edilen dilbilgisi anlamı dışında bir dilbilgisinin çalışma alanıdır. Chomsky, kendisinin bilimsel dilbilim dediği alanın yani sadece biçimin araştırılması demek olan ve dil kullanımı ile insan anlayışı ile ilgili tüm hususları hariç tutan ve bizim rasyonalist türden nesnelci dilbilim dediğimiz alanın meşru araştırma konuları olarak “yeterlik” ve onun karşısındaki “performans” kavramlarını kullanır. Chomsky dilbilimi, psikolojinin bir branşı olarak görse de dilbilim onun için yine de bağımsız bir branştır ve bu branş insanların herhangi bir anda dili nasıl anladıklarından bağımsızdır.

Nesnelci İletişim Teorisi: KANAL Metaforunun bir Versiyonu

Nesnelci dilbilimde ve felsefede anlamlar ve dilbilimsel ifadeler bağımsız bir şekilde varolan nesnelere. Böylesi bir görüş KANAL metaforuyla çok yakın bir uyum içinde olan bir iletişim teorisini ortaya çıkarır:

Anlamlar nesnedir.

Dilbilimsel ifadeler nesnedir.

Dilbilimsel ifadeler (içlerinde) anlam taşırlar.

İletişimde bir konuşmacı bir dinleyeciye sabit bir anlamı, bu anlam ile ilgili dilbilimsel ifadeyi kullanarak iletir.

Bu açıklamalara göre, ne demek istediğinizi nesnel bir biçimde ifade etmek mümkündür ve iletişimin sekteye uğraması öznel hatalardan kaynaklanır: anlam nesnel bir biçimde sözcüklerin içinde olduğuna göre ya doğru sözcüğü kullanmamışsınız ya da yanlış anlaşılımışsınızdır.

Anlayışa Dair Nesnelci Bir Açıklama Nasıldır

Nesnelcilere göre, bir cümlemin sözlük anlamından ne anlaşılması gerektiğini yani bir cümlemin hangi şartlar altında nesnel olarak doğru ya da yanlış olacağını açıklamış olduk. Ancak nesnelciler de bir kimsenin herhangi bir bağlamdaki bir cümleyi sözlük anlamıyla değil de başka bir anlamla anlayabileceğinin farkındadırlar. Bu diğer anlama çoğunlukla “konuşmacının anlamı” veya “söyleyenin anlamı” denir ve nesnelcilerin tipik bir özelliği ise cümlemin anlamıyla ilgili tam bir açıklama yapmak için bu durumların da göz önüne alınması gerektiğini düşünmeleridir (bknz. Grice 1975).

Sözgelimi açıkça alaycı bir bağlam içinde söylenmiş olan “O, gerçek bir dahidir” cümlesini ele alalım. Nesnelci açıklamaya göre “O, gerçek bir dahidir” cümlesinin *nesnel bir anlamı* vardır yani o kimse büyük entellektüel yeteneğe sahiptir. Fakat konuşmacı cümleyi alaycı bir şekilde söyleyerek tam aksi bir anlamı

ifade etmek ister yani o kimsenin bir aptal olduğunu kasteder. Burada konuşmacının anlamı cümlelerin nesnel anlamının tam aksidir.

Konuşmacının anlamının açıklaması uygun bir alaycı bağlam içinde şöyle gösterilebilir:

(A) O, büyük entellektüel yeteneğe sahiptir) şeklindeki M anlamını ifade etmek için S (S= "O, gerçek bir dahidir") şeklindeki S cümlesini söyleyen konuşmacı bu cümleyi işiten kimseye tam aksi şekilde M' (M' =O, gerçek bir aptaldır.) anlamını iletmek ister.

Nesnelci kurama göre bir kimseye anlam şu şekilde iletilir: (A) cümlesi belirli bir bağlam içinde nesnel biçimde doğru veya yanlış olabilir. Eğer (A) doğru ise, S ("O, gerçek bir dahidir") cümlesi eğer dinleyen söyleyenin niyetinin farkındaysa hem dinleyen hem de söyleyen için *o, gerçek bir aptal* anlamına gelir.

Söz-eylemci kuramcılar tarafından başlatılan bu teknik, bir kimseye cümlelerin nesnel anlamını iletmek isteyen yani cümlelerin doğruluk ve yanlışlık şartlarına göre bir anlam çıkarmak isteyen nesnelci gelenek tarafından adapte edilmiştir. Buradaki teknik hilede nesnel bir anlama sahip olan (A) cümlesinin, konuşmacının veya dinleyicinin anladığı anlamı yani herhangi bir kimseye göre olan anlamını açıklamak için M ve M' şeklindeki iki nesnel anlamı da kullanılır. Bu durum, bazı nesnelcilerin itiraz edebileceği bir şekilde konuşmacının niyetinin nesnel olarak doğru olduğunun farkında olunmasını gerektirir.

Burada ele aldığımız alaycı örnekte M ve M' anlamları birbirinin zıddı hakikat şartlarına yani zıt anlamlara sahiptir. Sözlük anlamıyla söyleyecek olursak M=M' durumundan bahsediyor olabiliriz. Nesnelci kurama göre bu örnek bir kimseye göre olan anlamın tüm durumlarını açıklamak genel bir tekniktir özellikle de konuşmacı cümlesinde abartı, küçültme, başka bir şeye işaret etme, alay ve özelden metafor genelde mecaz dil kullanımı gibi farklı bir anlamı kastediyorsa. Bu teoriyi uygulamak için aşağıdaki soruya cevap veren genel prensipleri formüle etmek gerekir:

Belirli bir S cümlesini, onun M şeklindeki nesnel sözlük anlamını ve bu anlamla ilgili bağlamı ele aldığımızda, hangi ilkelere göre konuşmacının bu bağlamdaki anlamının M' olmadığını öngörürüz?

Bu durum özellikle de metaforlar için geçerlidir. Örneğin "Bu teori ucuz siva ile yapılmıştır" cümlesi nesnelci bir açıklamaya göre *bu teori pahalı olmayan harç ile yapılmıştır* şeklindeki nesnel bir sözlük anlamına yani yanlış bir anlama sahip olur. Nesnel sözlük anlamı yanlıştır çünkü teoriler harç ile yapılan türden şeyler değildir. Ancak "Bu teori ucuz siva ile yapılmıştır" cümlesini söyleyen ko-

nuşmacının *bu teori zayıftır* şeklinde yani doğru bir M' anlamı olabilir. Bu durumda ortaya çıkan sorun bir dinleyecinin konuşmacıdan duyduğu C ("Bu teori ucuz sıvadan yapılmıştır") cümlesinin nesnel anlamı olan M (*bu teori pahalı olmayan harç ile yapılmıştır*) anlamından M' (*bu teori zayıftır*) şeklindeki anlama nasıl geçiş yapacağına dair genel yorum ilkelerinin belirlenmesidir.

Nesnelcilere göre tüm metaforlar $M \neq M'$ durumunu örnekleyen dolaylı anlam durumlarıdır. İçinde metafor bulunan cümlelerin hepsi ya aşık bir şekilde yanlıştır (ör. "Bu teori ucuz sıvadan yapılmıştır") veya kaba bir şekilde doğrudur (ör. "Mussolini bir hayvandı"). Bir cümleyi metafor olarak algılamak (ör. "Bu teori ucuz sıvadan yapılmıştır") daima bu cümleyi A' (*bu teori zayıftır*) şeklindeki dolaylı nesnel anlamıyla yani cümlelerin nesnel sözlük anlamı olan A (*bu teori pahalı olmayan bir harç ile yapılmıştır*) anlamından farklı bir anlam ile anlamayı gerektirir.

O halde nesnelciliğin anlayış hakkındaki açıklaması daima nesnel hakikat açıklamasına dayanır. Bu açıklamaya göre doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki tür anlayış vardır. Doğrudan anlayış, bir cümlelerin nesnel olarak doğru olduğu şartlar altındaki nesnel sözlük anlamının anlaşılmasıdır. Dolaylı anlayış ise, iletilen anlamın doğrudan nesnel hakikat şartlarına bakarak anlaşılabilir olduğu durumlarda konuşmacının ifade etmeye çalıştığı dolaylı anlamın anlaşılmasıdır. Nesnelcilerin metafor hakkındaki açıklamalarının ilk baktığımızda aklımıza gelen dört sonuç vardır:

Tanım itibarıyla metaforik kavram veya metaforik anlam diye bir şey yoktur. Anlamlar neseldir ve nesnel hakikatin şartlarını belirlerler. Dünyayı olduğu gibi veya olabileceği gibi tasvir etme yöntemleri vardır. Nesnel hakikat şartları yalnız biçimde bir şeyi başka bir şey ile görme imkânı sağlamaz. O halde nesnel anlam metaforik olamaz.

Metafor, bir anlam meselesi olamayacağı için sadece dille ilgili bir mesele olabilir. Nesnelci görüşüne göre bir metafor en iyi durumda bize nesnel bir M' anlamı hakkında nesnel bir diğer M anlamı hakkındaki dili kullanarak ve açıkça yanlı bir şekilde konuşma imkanı verir.

Yine tanım itibarıyla sözlük anlamıyla (basmakalıp) metafor diye bir şey olamaz. $M=M'$ yani konuşmacının anlamı nesnel anlam olduğunda bir cümle sözlük anlamıyla kullanılıyordur. Metafor sadece $M \neq M'$ olduğunda ortaya çıkar ve sözlük anlamıyla kullanılan dil metaforik olamaz.

Metafor nesnel benzerlikleri yani M ve M' arasındaki benzerlikleri görmemizi sağlayarak anlayışımıza katkıda bulunur. Bu benzerlikler nesnel benzer kalıtsal

özellikleridir yani nesnelcin bizzat sahibi oldukları özellikler arasında benzer olanlardır.

Öyleyse nesnelci anlam açıklaması bizim bu kitapta ileri sürdüğümüz her şeye ters düşer. Metafor ve anlam hakkındaki bu görüş Yunanların zamanından beridir bizle birlikte. Bu nesnelci anlam açıklaması, KANAL metaforu ile (“Anlam tam da sözcüklerin içindedir”) ve nesnelcilik miti ile uyum içindedir.

Kitap Tanıtımı

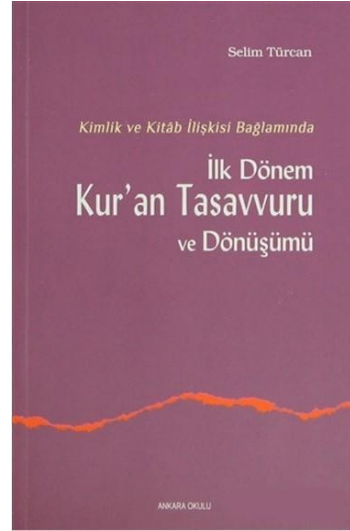
Selim TÜRCAN, Kimlik ve Kitap İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü, Ankara Okulu Yayınları, İstanbul, Ekim 2010, 416 sayfa.

Hamza KARA*

“Kürsel fikir hareketleri, toplumsal beklentiler, siyasi baskı ve gelişmeler, eğitim düzeyimiz ve bitmek bilmeyen insani zaaflarımız, Kur'an'a ilişkin tasavvur biçimimizi toplumsal ve bireysel düzlemde sürekli dönüştürmektedir.”

Sahabe neslinin Kur'an algısını ve değişimle beraber geldiği noktayı bilmek, yaşadığımız asırda Müslümanlarca daha doğru bir Kur'an tasavvuruna sahip olmamızı sağlayacaktır. Doğru bir kitap tasavvuruna sahip olmayan din mensupları, sahip oldukları kitaba da doğru bir muamele yapamazlar. Nitekim kitabın kıraatini de manasını da korumayan Yahudiler ve Hıristiyanlar bu açıdan bir örnek teşkil etmektedir. Bununla ilgili olarak Allah, Kur'an'da şöyle buyurmaktadır:

“Tevratla yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu ciltlerle kitap taşıyan merkebin durumu gibidir. Allah'ın ayetlerini inkâr eden topluluğun hali ne kötüdür! Allah, zalimler topluluğunu hidayete erdirmez.”¹



* İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi ve Sanatları Yüksek Lisans Öğrencisi.

¹ Cuma 2/5.

Kitap sahibi olmanın anlamını ve Kitap'a karşı algıyı Kur'an açısından kısmen de Tevrat açısından inceleyen bu eser, tefsir alanıyla ilgilidir. Selim Türcan tarafından çalışılan bu eser, ilk dönemde gerek İslamiyeti kabul etmeyen müşriklerce gerekse Müslümanlarca Kur'an algısını ortaya koymuştur. Yazarın doktora tezi olan ve "Kitap İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü" başlığını taşıyan bu eserde ilk dönemde Kur'an algısı Kuran'ın çoğaltılması dönemine kadar yani Hz. Osman'ın hilafetine kadar olan dönemi incelenmektedir. Aslında kitap her ne kadar tefsir alanında yazılmış olsa da gerek konusu gerek incelediği dönem gerekse de kaynakları açısından İslam Tarihçilerini de yakından ilgilendirmektedir. Aynı zamanda ilk dönemin Kur'an algısını ortaya koymak adına sosyolojik bakış açıları ve tespitleri de çalışmanın önemini ve ilgili kitlelerini de artırmaktadır.

Tarih çalışmalarında sadece teknik bilgilerle verilerle yetinmek incelenen dönemin ve konunun soyut kalmasına neden olur. Bu bilgilerin yanında ilgili dönemin sosyolojisini incelemek, toplumun olaylara verdiği bilgileri sebep sonuç ilişkisinden daha geniş bir çerçevede incelemek çalışmayı daha somut hale getirir ve konuyu daha anlaşılır kılar. Bu nedenle bu çalışmada, Kur'an ve onunla direkt olarak ilişkili olan Hz. Peygamber'in Müslümanlarca ve müşriklerce incelenmesi çalışmayı daha da başarılı ilgi çekici bir hale getirmiştir.

Kitap giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Ayrıca sonuç bölümü ile verilmek istenen mesajlar özetlenmiştir. Giriş bölümünde çalışmanın konusu ve önemi şu şekilde belirtilmiştir:

"Konumuz genel anlamda nüzul dönemini yaşamış olan Müslümanların Kur'an'ı algılama biçimi ve bu algılamanın dönüşümüdür. İlk dönem Müslüman toplumun Kur'an tasavvuru ile ilgili sağlıklı bir çözümleme yapabilmek, Kur'an'ın içinde inmeye başladığı verili durumu kavramaya bağlıdır. Çünkü Kur'an'ın nüzul süreci, bir karşıtlık ve başarı öyküsüdür. Söz konusu karşıtlık öyküsü karşıt olan Cahiliyye ile birlikte anlaşılabilir. Hatta biz, bu anlama sürecinin bir bütün olması gerektiği de söyleyebiliriz. Bu nedenle, geç dönem Cahiliyye bilgileri de konuya dâhil edilmiştir. Diğer taraftan, ilk dönemin karakterini ortaya koyacak verileri sonraki dönemden tam olarak ayırabilmek için, özellikle son bölümde, nüzul dönemini ve sahabe dönemini aşan bilgilere de değinmek zorunda kaldık."

Kitabın birinci bölümünde nüzul dönemi öncesi ümmi Arap kimliğinin oluşumuna yer verilmiş. Bu kimliğinin oluşumunda Kâbe'nin ruhaniyeti ve dilin etkin kullanılması önemli birer etken olmuştur. Bu iki etkiyle direkt olarak bağ kuran Kureyş kabilesi Arap kabileler içinde önemli bir konuma gelmiştir. Kâbe

her ne kadar taşınabilir olan ve daha geniş bir çerçevede kimlik oluşumunu sağlayan bir kitap gibi olmasa da Arapların kendilerini diğer din mensuplarından ve kültürlerinden ayırmasını sağlamıştır. Birinci bölümün kavram ve konu açısından son derece yoğun olması kitabı okunabilirlik açısından olumsuz etkilese de diğer bölümlerde bu olumsuz hava kaybolmaktadır.

İkinci bölümde Kur'an'ın yeni bir kimlik önerisi olarak algılanması toplumsal bölünme konusu işlenmiştir. Bu bölümde, Kur'an hem Müslümanların zihinlerinde yer edinirken hem de topluma yeni bir kimlik olarak kendisini, vahiy olarak sunmuştur. Kur'an bir taraftan Müslümanlarla Kâbe ilişkisini Hz. İbrahim üzerinden kurarken bir yandan da Arap dili üzerinden çeşitli mesajlar vermiştir. Aslında ümmi Arap kimliğini özgün kılan bu iki etkenle Müslümanlar arasında önemli bir bağ kurularak yeniden şekillenen Mekke toplumuna da meydan okunmuştur. Bu meydan okuma Müslümanların kimlikleri oluşturma aşamasında önemli bir rol oynamıştır. Ne var ki çatışma artık kaçınılmaz olmuştur. Kur'an, zihinleri Kâbe'ye çakılmış olan ümmi Arapların karşısına "Beyt'in Rabbi" fikrini ön plana çıkarmıştır. Ruhaniyetin tek taşıyıcısı Kâbe düşüncesine karşın Kur'an toplumsal bir fenomen olma yolunda ilerlemiştir. Böylelikle yeni bir cemaat oluşurken aynı zamanda bu cemaatin kaynakları ve zihinsel yapısı inşa edilmiş oldu.

Üçüncü bölümde Kur'an'ın özgün bir kimlik olarak algılanması konusu işlenmiştir. Kur'an'ın özgün bir kimlik olarak algılanması ve toplumda karşılık bulmasıyla birlikte Müslümanlar Mekke toplumunca dışlanmış ve şiddete maruz kalmışlardır. Çünkü artık bu yeni kimlik, yerleşik Mekke inancı için tehlike arz ediyordu. Mekke'den hicret eden Müslümanlar kendilerine yeni bir yurt edinmişler ve dini birlik fikri artık siyasi olarak da birlik olmayı, siyasi sorumluluklar almayı kapsayacak şekilde gelişmiştir. Bu gelişmeyle Müslümanlar yeni yurtlarında organize olmuşlar ve kurumsal bir yapı işletmişlerdir. Özellikle Bedir savaşıyla artık bu siyasi güç kendini kanıtlamış ve ilahi iradenin yardımının yanlarında olduğunun bilincine ermişlerdir. Ancak bu noktadan itibaren mücadele artık Yahudilere karşı başlamıştır. Ümmi Araplara karşı kimliğini oluşturan Müslümanlar artık kendileri gibi kitap ehli olan Yahudilere karşı mücadele etmişlerdir. Özellikle kiblenin değişmesi ve vahiy geleneğine sahip çıkmakla birlikte Kur'an'ın son geçerli kitap olduğu düşüncesi Müslümanların önemli argümanları olmuştur. Hz. Peygamber'in oluşan yeni kimlik ve cemaatteki rolü de Yahudilere karşı önemli argümanlardan biridir. Kur'an'da Yahudilerin kitaplarına yaptıkları muamele Allah tarafından eleştirilmiş, bu aynı zamanda yeni cemaatin kitaplarına karşı nasıl davranması gerektiği konusunda onlara karşı önemli bir ipucu olmuştur. Ortaya çıkan özgün kimlik Yahudilere karşı da başarılı olunca iktidarın tek sahibi olma yolunda başarılı adımlar atılmıştır.

Dördüncü bölümde Mushaflaşma ve kimliğin dışı açılımı başlığı altında Müslümanların yaşadığı yeni bir dönüşümün üzerinde durulmuştur. Müşriklere ve Yahudilere karşı verilen başarılı mücadeleden sonra rakipsiz olmak beraberinde yeni bir mücadeleyi ve dönüşümü getirmiştir. İlk halife döneminde kimlik merkezli operasyonlar yapılmıştır. Bu dönemdeki Müslümanlaşma ve müminleşme süreçleri dönüşümü etkileyen etkenler olmuştur. Hz. Peygamber'den sonra Kur'an'ın korunması, kıraati, yazıya geçirilmesi gibi hususlar sahabe'nin sorumluluğuna kalmıştır. Bu aynı zamanda kitabın ruhaniyetinin Hz. Peygamber'den ashaba geçmesine neden olmuştur. Sahabe her ne kadar ilk iki halife döneminde Mekke'de kalmış ise de üçüncü dönemle birlikte farklı coğrafyaya dağılmışlardır. Bu kitabın ruhaniyetinin dağılması manasına geliyordu. Ancak Hz. Ebubekir döneminde Kur'an'ın kitap haline getirilmesi ve Hz. Osman döneminde çoğaltılması Kur'an kıraatini muhafaza etmeye yönelik eylemlerdi. Müslümanlar kıraati korumuşlar fakat kıraat merkezli çalışmalar Müslümanların dikkatini metin odaklı anlamaya çekmiş, artık bu dönemle birlikte Müslümanlar asıl manadan uzaklaşıp metin üzerinden anlamaya çalışmışlardır. Yani Kur'an ayetlerinin asıl manalarından uzaklaşmış, kıraati korunmuştur.

Kitapta bahsedilen konular üzerinde yukarıda kısaca durmaya çalıştık. Eser ilk dönem Kur'an tasavvurunu çeşitli kesimlerin bakış açısıyla alması itibarıyla son derece başarılıdır. Aynı zamanda sosyolojik unsurlar, tespitler anlaşılabilirliğe çalışılan konuyu ve dönemi daha anlaşılır kılmıştır. Aynı zamanda, yapılan sosyolojik betimlemeler ve inşa faaliyetiyle dönemin olaylarının da sağlaması yapılmıştır. Aslında tarihi dönemlere, olaylara sadece teknik veriler üzerinden bakmanın ne kadar sınırlı bir iş olduğunu bu eser üzerinden görmüş oluyoruz. Ancak zaman zaman yapılan geriye dönüşler yani kronolojik atlamalar okuyucunun zihninde karışıklık yaratabilme açısından olumsuz olsa da çok yoğun değil. Kitabın yoğun olması ve bazı konulara tekrar tekrar değinilmesi okuyucu açısından olumsuz olabilmektedir. Çeşitli ilim dallarını ilgilendiren bu çalışma, son derece başarı olmasıyla birlikte tekrar tekrar okuması gereken bir eser.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

1. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 50-200 kelime civarında Türkçe-İngilizce özet; 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
7. Dergiye ulaşan makaleler, ön incelemesi yapıldıktan sonra belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Raporların biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde yazıların yayımı yayın kurulunun takdirine bağlıdır. Yazılar, varsa raporlarda belirtilen düzeltmeler, yazarı tarafından yapıldıktan ve Yayın Kurulu tarafından kontrol edildikten sonra yayımlanır.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilecek yazılar *ilahiya^tergi@inonu.edu.tr* veya *ifd@inonu.edu.tr* e-mail adreslerinden birine gönderilebilir.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Yazım Ölçüleri şu şekilde olmalıdır.

Kağıt Boyutu	Dikey A4
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Sol Kenar Boşluk	4.5 cm
Alt Kenar Boşluk	6 cm
Sağ Kenar Boşluk	4 cm
Üst Ve Alt Bilgi	Üst Bilgi: 3 cm, Alt Bilgi: 6 cm
Yazı Tipi (Başlık Ve Özet)	Cambria
Yazı Tipi (Metin)	Palatino Linotype
Yazı Tipi Stili (Başlık)	Kalın
Yazı Tipi Stili (Metin)	Normal
Yazı Tipi (Üst Ve Alt Bilgi)	İtalik
Boyutu (Başlık)	14 punto
Boyutu (Özet)	8 punto
Boyutu (Dipnot Metni)	8,5 punto
Boyutu (Yazar Adı Ve Normal Metin)	10 punto
Satır Aralığı	Tek

3. Makale ve yazılarda Chicago ve APA dipnot gösterme sistemlerinden bir kullanılabilir.
4. APA dipnot gösterme sistemini kullanan yazarlar, referansların tam bilgilerini (yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayın evi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago dipnot gösterme sisteminde aynı şekilde makalenin sonunda kaynaklar gösterilmelidir. Yazılar bu sisteme göre yazıldığı takdirde aşağıdaki kaynak gösterme yöntemi takip edilmelidir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise (çev. veya trc.), çevirenin adı., tahkikli (thk.), sadeleştirme (sad:), edisyon (ed: veya haz:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; IV), sayfası (s.), sayfalar arası (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr.22a)
 - b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.)
 - c. İkinci kez gösterilen aynı kaynaklar, yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı veya kısaltma (örnek: a.g.e.), cilt ve sayfa numarası belirtilmelidir.
 - d. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (a.g.e.), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö. veya v.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).