



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

ISSN: 1301-0522

Cilt: 57 • Sayı: 1 • Yıl: 2016

ANKARA



ÜNİVERSİTESİ



# İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 / Cilt: 57 • Sayı: 1 • Yıl: 2016

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
*JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY*  
(ISSN: 1301-0522 e-ISSN: 1309-2057)

Cilt: **57** Sayı: **1** (Mart 2016)

**YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/ PUBLISHING INSTITUTION**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına / on behalf of *Ankara University Faculty of Divinity*  
Dekan Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal

**EDİTÖR/ EDITOR**

Fehrullah Terkan

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

Muhammet Emin Eren

Esra Gözeler

Mehmet Kalaycı

Yasin Meral

Tuğba Öztürk

Selman Yılmaz

**DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

Rahim Acar (*Marmara Üniversitesi*)

Mehmet Akkuş (*Ankara Üniversitesi*)

Halis Albayrak (*Ankara Üniversitesi*)

Yaşar Aydınli (*Uludağ Üniversitesi*)

Eyüp Baş (*Ankara Üniversitesi*)

Christoph Bochinger (*Universität Bayreuth*)

Ahmet Hikmet Eroğlu (*Ankara Üniversitesi*)

Frank Griffel (*Yale University*)

İlhami Güler (*Ankara Üniversitesi*)

Wael Hallaq (*Columbia University*)

Ömer Faruk Harman (*Marmara Üniversitesi*)

Jules Janssens (*Louvain University*)

İsmail Kara (*Marmara Üniversitesi*)

Recep Kılıç (*Ankara Üniversitesi*)

Sönmez Kutlu (*Ankara Üniversitesi*)

Oliver Leaman (*University of Kentucky*)

Jon McGinnis (*Univ. of Missouri-St. Louis*)

Yahya Michot (*Hartford Seminary*)

Peter Müller (*Pädagogische Hochschule Karlsruhe*)

Üzeyir Ok (*Cumhuriyet Üniversitesi*)

Ejder Okumuş (*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi*)

Mehmet Özdemir (*Ankara Üniversitesi*)

Osman Taştan (*Ankara Üniversitesi*)

Ömer Özsoy (*Goethe-Universität Frankfurt*)

Mustafa Öztürk (*Çukurova Üniversitesi*)

Andrew Rippin (*University of Victoria*)

İsmail Hakkı Ünal (*Ankara Üniversitesi*)

*AÜİF Dergisi* **ULAK-BİM, Index Islamicus** ve **ASOS Sosyal Bilimler İndeksi** tarafından taranmaktadır.

*AÜİF Dergisi* (ISSN 1301-0522) hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayınlanır. Bu dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *AÜİF Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *AÜİF Dergisi*'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılmaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

*AUIF Dergisi* (*Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University*) is a peer-reviewed scholarly journal and is published twice a year. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the Journal. All that is published in this Journal is copyrighted and all rights reserved. Neither as a whole nor in part may the articles published in this Journal be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.

**İLETİŞİM ADRESİ / CORRESPONDENCE**

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler, Ankara

Telefon: (312) 212-6800 dah.1242

E-posta: [iladergi@divinity.ankara.edu.tr](mailto:iladergi@divinity.ankara.edu.tr)

Fax: (312) 213-0003

URL: <http://ilahiyatdergi.ankara.edu.tr>

**BASKI / PRESS**

Ankara Üniversitesi Basımevi, A.Ü. Tandoğan Kampüsü, Beşevler, Ankara. Tel: 0(312) 213-6665

Online Yayın Tarihi: 16 Nisan 2016

# İçindekiler / Content

## Araştırma Makaleleri / Research Articles

- کتاب زلة القارئ للإمام أبي اليسر البزدوي: دراسة وتحقيق  
(*Ebū'l-Yusr el-Bezdevī'nin Kitābu Zelleti'l-Kāri' Adlı Eseri: İnceleme ve Tenkidli Tahkik*)  
(*Kitāb Zallat al-Qāri' li-al-Imām Abī al-Yusr al-Bazdawī: Study and Critical Edition*)  
NECATTİN HANAY ..... 1-56
- El-Hākim en-Neysābūrī'nin Şiilikle İtham Edilmesi  
(*Al-Hākim al-Naysābūrī and the Allegation of Shiism Against Him*)  
ENBİYA YILDIRIM ..... 57-84
- Kur'an'da Allah'ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözün Maksadı Açısından Anlamak  
(*Understanding the Oaths Uttered on Things Other Than Allah in the Qur'an*  
*in terms of Contextual Signification*)  
KUTBETTİN EKİNCİ ..... 85-102
- İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türkiye'deki İnanç Gruplarına Bakışı  
(*Divinity Faculty Students' Look at the Faith Groups in Turkey*)  
SELMAN YILMAZ ..... 103-144
- 1980'lerden Günümüze İslamcı Müziğin Sosyolojik Analizi  
(*A Sociological Analysis of Islamist Music Since 1980s*)  
CEMAL ÖZEL ..... 145-174

## Tercüme Makaleler / Translations into Turkish

- İslam Öncesi Dönemde Kâbe'deki Resimler  
(*The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba*)  
G. R. D. KING, Terc. AYŞE ERSAY YÜKSEL ..... 175-194

## Eser ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri / Reviews

- Muhammed Hamidullah'ın *Şahîfetu Hemmām b. Munebbih* Adlı Eserinin  
Bazı Çevirileri Üzerine Bir Kritik  
BÜNYAMİN ERUL ..... 195-209



## كتاب زلة القارئ للإمام أبي اليسر البزدوي: دراسة وتحقيق

NECATTİN HANAY  
Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi  
necattinhanay@outlook.com

### الملخص

الدراسة التي بين أيديكم تشتمل تحقيق رسالة بعنوان "زلة القارئ" لصدر الإسلام أبو اليسر البزدوي (ت. 493هـ/1100م) الحنفي وهو متكلم كبير في مذهب الماتريدي عاش في العصر الخامس للهجري. وفي بداية هذا البحث دراسة. وهذه الرسالة لم تزل النور من قبل، وحققت للمرة الأولى باعتبار النظر في النسخ الثلاث التي وجدت في مكتبة السليمانية المخطوطة في مجموعة أسعد أفندي و حاجي محمود أفندي و في مكتبة كوبرولو في مجموعة محمد عاصم باي. تتكون هذه الرسالة من خمسة وعشرين بابا و تدرس كل الأبواب بأسلوب واضح. البزدوي يلتفت النظر إلى زلة القارئ التي قد تصيب بالمصلي و يوضح المشاكل التي تفسد الصلاة أو لا تفسد، حول المذهب الحنفي حتى يؤدي المصلي صلاته بقراءة القرآن المناسبة التي هي ركن من أركان الصلاة. والخلاصة؛ هذا الموضوع المهم الراهن يعرض على الاستفادة المسامين بقلم البزدوي.

**الكلمات المفتاحية:** البزدوي، زلة القارئ، اللحن، زلة قراءة القرآن في الصلاة

### Öz

#### **Ebū'l-Yusr el-Bezdevî'nin *Zelletu'l-Kāri*' Risalesi: İnceleme ve Tahkik**

Bu çalışma, Hicrî 5. asırda yaşamış büyük Mâturidî kelamcısı ve Hanefî fakihi Şadru'l-İslâm Ebū'l-Yusr el-Bezdevî'nin (ö.493/1100) *Zelletu'l-Kāri*' başlıklı risalesinin tenkidli tahkikini ve bu esere dair bir inceleme sunmaktadır. Tahkik edilen eser, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi ve Hacı Mahmud Efendi ile Köprülü Kütüphanesi Mehmed Asım Bey koleksiyonlarındaki üç farklı yazma dikkate alınarak ilk defa tahkik edilmektedir. *Zelletu'l-Kāri*' risalesi, yirmi beş bâb başlığını içermekte ve her bir başlık anlaşılır bir üslupla ele alınmaktadır. Müellif, risalesinde namazın rükünlerinden biri olan Kur'an kıraatinin uygun bir şekilde yerine getirilebilmesi için, namaz kılanın düşebileceği muhtemel tilavet hatalarıyla ilgili hususiyetlere dikkat çekmekte ve mezkûr hataların namazı ifsat edip etmeyeceği meselesine kendi döneminde temsilcisi olduğu Hanefî mezhebi çerçevesinde açıklık getirmektedir. El-Bezdevî'nin bu risalesi, bu yönüyle, güncel değeri ve önemi devam eden bir eser olarak görülebilir.

**Anahtar Kelimeler:** el-Bezdevî, *Zelletu'l-Kāri*, lahn, Namazda kıraat hatası

## Abstract

### Abū al-Yusr al-Bazdawī's Treatise *Zallat al-Qārī*: Study and Critical Edition

This study offers an analysis and a critical edition of the text of a treatise entitled *Zallat al-Qārī* authored by Ṣadr al-Islām Abū'l-Yusr al-Bazdawī (d.493/1100), who was the great Māturidī theologian and Hanafī jurist of the 5<sup>th</sup> century of Hijra. This treatise has been edited for the first time based on three different manuscripts which are preserved in the collections of Esad Efendi and Hacı Mahmud Efendi of Süleymaniye Kütüphanesi, and the collection of Mehmed Asım Bey of Köprülü Kütüphanesi. The work is composed of twenty-five chapters and the content of each chapter is handled in a clear style and with sample verses from the Qur'an. There al-Bazdawī draws attention to the possible recitation errors that the performer of the *ṣalāh* may make with a view to ensuring that the *qirā'at* of the Qur'an, which is one of the pillars of the *ṣalāh*, is performed accurately. The author also clarifies whether or not recitation errors would impair the *ṣalāh* from the perspective of the Hanafī school of jurisprudence of which he was a representative in his time. This treatise may thus be viewed as a work of continuous value and importance on the subject.

**Keywords:** al-Bazdawī, *Zallat al-Qārī*, Qur'anic recitation errors, *lahn*.

## المقدمة

إن العلماء اهتموا بنطق ألفاظ القرآن الكريم نطقاً صحيحاً وإقامة حدود الألفاظ والمعاني، لأنّ الألفاظ تحمل المعاني. ومن المعلوم أنّ المسلمين متعبدون بفهم معاني القرآن الكريم وبألفاظه. ومن أجل ذلك عقد الفقهاء في مصنفاتهم فصولاً حول أحكام قراءة القرآن في الصلاة.

وهذه المسئلة من المسائل التي تتعلق بصحة الصلاة وإفسادها، ولأجل هذا ازداد الإهتمام بها. ومن هذا الإطار، العلماء تكلموا في أحوال من يلحن أو يخطأ في تلاوة القرآن في الصلاة، لأنّ الخطأ قد يُسبب إفساد الصلاة. وذلك الأمر مهمٌ، ولهذا لا يتقدم على الناس أحد في الإمامة إلا من كان أفضل القوم في العلم والقراءة. يقول أبو اليسر البزدوي رحمه الله في مدخل الرسالة التي تقوم بتحقيقها في هذا العمل: "يجب أن يكون إمام القوم أفضلهم في العلم والورع والتقوى والقراءة والحسب والنسب والجمال وعلى هذا إجماع الأمة... ولأنّ الإمام خطيب القوم في المناجاة، فيوجب أن يكون أفضلهم لقوله عليه السلام <<يؤتكم خياركم فإنه وفد لكم فيما بينكم وبين ربكم.>> ولا ينبغي أن يؤمّ الناس من يزلّ في قراءة القرآن ويلحن فيها لأنّه يؤدي إلى

إفساد الصلاة عليهم، ويؤدي إلى تقليل الجماعة. وكذلك المبتدع لا ينبغي أن يؤمَّ الناس ولا ينبغي أن يتركه الناس حتى يؤمَّ وإن كان مسلماً.

ومن جانب آخر هذه المسئلة مبحث من مباحث التجويد حول تلاوة القرآن عند أهل الأداء، ولأهميتها ألُفَّت رسائل متعددة، ولعل أقدم رسالة ألُفَّت فيه، هي رسالة "التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي"<sup>1</sup> لأبي الحسن علي بن جعفر السعدي توفي في حدود سنة 400هـ،<sup>2</sup> ثم رسالة "الرد على الأئمة فيما يقع في الصلاة من الخطأ واللحن في شهر رمضان وغيره"<sup>3</sup> للإمام أبي محمد مكي بن أبي طالب (ت. 437هـ/1045)، ثم الرسالة التي تقدمها اليوم المسمى بـ"كتاب زلة القارئ" للإمام أبي اليسر البزدوي (ت. 493هـ/1100م)، بعدها "زلة القارئ في الخطأ الذي يقع من القارئ في القرآن العظيم في الصلوة"<sup>4</sup> للإمام أبي حفص عمر بن أحمد النسفي (ت. 537هـ/1142م)، هو تلميذ أبي اليسر البزدوي. فهذه كلها التي ذكرناها جهود علمية كبيرة في حماية القارئ من السهو واللحن والزلل، سواء في تلاوة القرآن، أو في الصلاة.

تناولت رسالة "زلة القارئ" للإمام أبي اليسر البزدوي مسألة الخطأ في قراءة القرآن في الصلاة. وتلك الرسالة من الرسائل القديمة التي تدلّ على دقة العلماء، وتشير إلى أهمية المسئلة عند الفقهاء أيضاً. لأنها تكشف عن جانب مهمّ من حرص علمائنا على القرآن تلاوةً وتلقيناً. جعلنا في دراستنا هذه، المبحث الأول في التعريف بالإمام أبي اليسر البزدوي، ثم تحدثنا عن نسخ المخطوط التي حصلنا عليها واعتمدها في التحقيق، ثم أهمية المخطوط وعملنا في التحقيق. وجعلنا المبحث الثاني في النص المحقّق. وهو يتكون من خمسة وعشرين باباً.

<sup>1</sup> وقد حقق هذه الرسالة غانم قدوري حمد، أنظر: أبي الحسن علي بن جعفر السعدي، "التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي"، تحقيق غانم قدوري حمد، مجلة المجمع العلمي العراقي، 32:2 (1405هـ/1975م)، ص.240-287.

<sup>2</sup> محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق طيار ألتي قولاج، (إسطنبول، 1416هـ/1995م)، ج.2، ص.700.

<sup>3</sup> مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، تحقيق مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي (1429هـ/2008م)، ج.1، ص.24.

<sup>4</sup> وقد حقق هذه الرسالة فرمان إسماعيل إبراهيم الدليمي، أنظر: فرمان إسماعيل إبراهيم الدليمي، "زلة القارئ للشيخ أبي حفص عمر بن محمد النسفي/دراسة وتحقيق"، مجلة العلوم الإسلامية 9 (1432هـ) ص.361-420.



## المبحث الأول: التعريف بصدر الإسلام البزدوي ورسالته "زلة القارئ"

### المطلب الأول: ترجمة المؤلف أبي اليسر البزدوي

هو الإمام الملقّب بالقاضي وصدر الإسلام، أبو اليسر البزدوي محمد بن محمد بن الحسين بن المحدّث عبد الكريم بن موسى بن مجاهد النسفي البزدوي.<sup>5</sup> هو العلامة شيخ الحنفية بعد أخيه الكبير الإمام أبي العسر علي البزدوي (ت. 482هـ/1089م).<sup>6</sup> وبزدة: قلعة حصينة على ستة فراسخ من نسف.<sup>7</sup>

ولد أبو اليسر عام 421هـ/1030م بمدينة نسف من بلاد فارس. قال ابن السمعاني: "مولده سنة إحدى وعشرين وأربعمائة."<sup>8</sup> أملى بيخارى الكثير، ودرّس الفقه، وكان من فحول المناظرين.<sup>9</sup> برع في العلوم أصلاً وفرعاً وجمع الفنون عقلاً وشرعاً، وانتهت إليه رئاسة الحنفية.<sup>10</sup> ووُلّي قضاء سمرقند، أملى الحديث مُدّة.<sup>11</sup>

قال عمر بن محمد النسفي في كتاب *التند*: "وكان شيخ أصحابنا بما وراء النهر، وكان إمام الأئمة على الإطلاق، والموفود إليه من الآفاق، ملأ الشرق والغرب بتصانيفه في الأصول والفروع، وكان قاضي القضاة بسمرقند، وكان يدرّس في الدار الجوزجانية ويملي فيها الحديث."<sup>12</sup> وكانت بلاد ما وراء النهر منذ أمد بعيد مركزاً هاماً لرعاية القضاء والفقه للمذهب الحنفي، وقد انتسب البزدوي إلى هذه المدرسة وهو يعترف صراحة في مواضع كثيرة من مؤلفاته بانتائه إلى المذهب الحنفي والماتريدي.<sup>13</sup>

<sup>5</sup> محمود بن سليمان الرومي الحنفي الكوفي، *كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار*، مكتبة راغب باشا، رقم. 1041، و. 157/ب؛ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/1996م)، ج. 19، ص. 49.

<sup>6</sup> عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو (الجزيرة: دار هجر، 1413هـ/1993م)، ج. 4، ص. 98؛ الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج. 19، ص. 49.

<sup>7</sup> ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي الحموي، *معجم البلدان* (بيروت: دار صادر، 1397هـ/1977م)، ج. 1، ص. 409؛ الكوفي، *الكتائب*، و. 157/ب.

<sup>8</sup> الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج. 19، ص. 49.

<sup>9</sup> القرشي، *الجواهر المضية*، ج. 4، ص. 99.

<sup>10</sup> الكوفي، *الكتائب*، و. 156/ب.

<sup>11</sup> الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج. 19، ص. 49.

<sup>12</sup> نجم الدين عمر بن محمد النسفي، *القند في نكر علماء سمرقند*، تحقيق يوسف الهادي (تهران، 1420هـ/1999م)، ص. 703-704.

قال محقق كتاب أصول الدين للبزدوي "يلاقي من يريد الكتابة عن حياة أبي اليسر محمد البزدوي صعوبات جمة وذلك بسبب ندرة الأخبار عن تاريخ حياة الناس في الأدب العربي والإكتفاء فيه بسررد العموميات".<sup>14</sup> لذلك إنا لا نجد معلومات عن شباب البزدوي. ويغلب على الظن أخذ البزدوي تعليمه الأولى عن أبيه، ثم درس أبو اليسر على كبار علماء الحنفية وبعدها انتقل إلى أمة آخرين، شأنه في ذلك شأن كل طلبة العلم، غير أن الكتب التراجم لا يذكر عن أسماء شيوخه، قال الذهبي: "قلت: ما سئى شيوخه"<sup>15</sup> ولكن يُذكر في بعض المصادر أسماء شيوخ البزدوي، ومنهم يعقوب بن يوسف بن محمد النيسابوري، والشيخ الإمام أبو الخطاب.<sup>16</sup>

تتلذذ على يد الإمام البزدوي طائفة كبيرة من طلبة العلم. ومنهم تفقه عليه الشيخ الإمام مفتي الثقلين نجم الدين أبو حفص عمر النسفي، والشيخ الإمام علاء الدين صاحب التحفة محمد بن أحمد السمرقندي أستاذ صاحب البدائع، وعبد الكريم بن محمد بن أحمد صاحب طلبة الطلبة، وابنه القاضي أبو المعالي أحمد بن محمد، وابن فخر الإسلام عليّ البزدوي أخي أبي اليسر أبو ثابت الحسن بن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي.<sup>17</sup>

روى عنه تلميذه أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، قال السمعاني: روى لنا عنه ابنه أبو المعالي أحمد، القاضي بمرّ، قدمها حاجًا،<sup>18</sup> وقال الذهبي: حدّثنا عنه عثمان بن علي البيكندي، وأحمد بن نصر البخاري، ومحمد بن أبي بكر السنجي، وأبو رجاء محمد بن محمد، وآخرون.<sup>19</sup> نشر العلم إملاءً وتذكيراً وتصنيفاً، ودرس الفقه ببخارى، وكان من فحول المناظرين.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> هانز بيتر لنس، "المدخل"، أبو اليسر البزدوي، أصول الدين، تحقيق هانز بيتر لنس (القاهرة، 1424هـ/2003م)، ص. 11.

<sup>14</sup> بيتر لنس، "المدخل"، ص. 9؛ وانظر أيضاً:

Muhammed Aruçi, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr." *Diyaret İslam Ansiklopedisi*, c.36, s.267.

<sup>15</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. 19، ص. 49.

<sup>16</sup> هانز بيتر لنس، "المدخل"، ص. 9.

<sup>17</sup> الكفوي، الكتائب، و. 156/ب؛ القرشي، الجواهر المضية، ج. 4، ص. 98-99.

<sup>18</sup> القرشي، الجواهر المضية، ج. 4، ص. 98-99.

<sup>19</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج. 19، ص. 49.

<sup>20</sup> الكفوي، الكتائب، و. 156/ب.

يقال في المصادر، للبزدوي تصانيف في فروع الفقه وأصوله، ولكن لا يذكرون أسماء هذا الكتب إلا يسيراً، منها "أصول الدين" و"كتاب فيه معرفة الحجج الشرعية" و"الواقعات".<sup>21</sup> أجمعت المصادر التي ترجمت للقاضي أبي اليسر البزدوي أنه توفي ببخارى في تاسع رجب سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة.<sup>22</sup>

## المطلب الثاني: التعريف بـ"كتاب زلة القارئ"

### أ. موضوع المخطوط

بعد أن عرفنا شيئاً يسيراً عن الإمام أبي اليسر البزدوي، لا بد لنا أن نتكلم عن الرسالة التي نقدمها للقراء في هذا العمل. يتحدث البزدوي في هذا المخطوط عن موضوع حيوي يتعلق بالإمامة في الصلاة ويزلة القارئ في قراءة القرآن الكريم أثناء الصلاة، يقول:

"ولا ينبغي أن يؤمَّ الناسَ من يزلُّ في قراءة القرآن ويلحن فيها لأنه يؤدي إلى إفساد الصلوة عليهم، ويؤدي إلى تقليل الجماعة، وكذلك المبتدع لا ينبغي أن يؤمَّ الناسَ ولا ينبغي أن يتركه الناسُ حتى يؤمَّ وإن كان مسلماً... وكذلك من كان متمتة أو فأفة أو لثغا لا ينبغي أن يؤمَّ الناسَ لأنه قد يفسد على الناس صلوتهم ويقلل الجماعة... وكذلك من كان لا يقدر على التكلم بحرف من الحروف بأن كان لا يقدر على التكلم بالراء ويذكر مكان الراء اللام، لا ينبغي أن يؤمَّ الناسَ،... وكذلك من يقف في غير مواضعه فلا ينبغي أن يؤمَّ الناسَ، لأن عند بعضهم تفسد صلوته على ما نبين بعد هذا إن شاء الله تعالى".

ولا شك هذا الموضوع له أهمية كبيرة، لأن القراءة من أركان الصلاة، وقد تسبب بطلان الصلاة دون أن يعلم، لذا البزدوي يشرح ويبين كل خطأ في القراءة على خمسة وعشرين باباً، وهو على التوالي:

#### 1. في ذكر كلمة مكان كلمة

<sup>21</sup> عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (بيروت: مكتبة المثنى، 1376هـ/1957م)، ج.11، ص.210؛ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق محمد شرف الدين بالتقيا (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1941)، ج.2، ص.1998-1999.

<sup>22</sup> التنسفي، القند، ص.704؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج.19، ص.49.

2. في نسبة المستقى إلى غير ما ينسب إليه
3. اللّحن في الإعراب
4. ذكر حرف مكان حرف
5. تقديم الحرف على الحرف
6. زيادة حرف في القرآن
7. زيادة كلمة في القرآن
8. نقصان حرف من القرآن
9. نقصان كلمة من القرآن
10. الوقف والوصل والابتداء
11. التقديم والتأخير
12. ذكر آية مكان آية
13. انقطاع النفس
14. قراءة القرآن بما ليس في مصحف الإمام
15. من لا يقدر أن يتكلم ببعض الحروف
16. قراءة القرآن بالألحان في الصلوة
17. في وصل حرف من كلمة بحرف
18. قراءة الألتغ
19. ترك التشديد والمدّ
20. قراءة القرآن بالفارسيّة
21. الانتقال من سورة إلى سورة أخرى
22. الخطأ في القرآن من سورة "الْحَمْدُ لِلَّهِ"
23. الخطأ في القرآن من سورة الإخلاص
24. الخطأ في التشهد

## 25. الخطأ في القنوت

## ب. عنوان المخطوط ونسبته إلى مؤلفه

وقد نسب كارل بروكلمان رسالة "زلة القارئ" التي توجد في مكتبة كوبرولو رقم 3، إلى أخي الكبير فخر الإسلام أبي العسر البزدوي،<sup>23</sup> وهو يذكر هذه الرسالة من بين مؤلفاته، ولكن هذه النسبة خطأ، لأن المخطوط المذكور الذي وصل إلينا وأخذناه أساساً في هذا العمل مسجّل باسم أبي اليسر البزدوي،<sup>24</sup> وكذلك فهارس المخطوطات التي أطلعنا عليها تسجل اسم المخطوط "زلة القارئ لأبي اليسر"، ولاشكّ في نسبة المخطوط إلى الإمام البزدوي، لأن النص على ذلك موجود حيث صُدِّرت جميع نسخ المخطوط بعبارة النسخ الآتية:

في النسخة الأولى: "قال القاضي الإمام الأجلّ السيّد سيف السنة والدين جمال الأئمة شرف الإسلام والمسلمين أبو اليسر عليّ البزدوي"

في النسخة الثانية: "قال الإمام القاضي الأجلّ السيد سيف السنة والدين جمال الأئمة شرف الإسلام والمسلمين أبو اليسر عليّ البزدوي"،

في النسخة الثالثة: "قال الشيخ الإمام القاضي سيف الدين صدر الإسلام والمسلمين أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين البزدوي"

وذكر أحد ناسخ الرسالة، رَجَبُ أَفْنَدِي زَادَه، في نسخة "أسعد أفندي" العنوان: "كتاب زلة القارئ للشيخ الإمام الملقب بصدر الإسلام أبي اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم بن موسى البزدوي أستاذ عمر النسفي وصاحب الهداية توفي ببخارا في رجب سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة. كذا وقع في الكتاب للكفوي رحمهم الله تعالى".

## ج. وصف نسخ المخطوط

أولاً: بحثت في المكتبات ولم أقف على نسخة المخطوط التي كتبت بخط المؤلف البزدوي رحمه الله، ويغلب على الظن النسخة الأم مفقودة.

<sup>23</sup> كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، تحقيق عبد الحلیم النجار، رمضان عبد التواب (القاهرة: دار المعارف، 1977)، ج. 6، ص. 290.

<sup>24</sup> انظر: Aruçi, "Pezdevi," c.36, s.267.

ثانياً: وقد اعتمدنا في تحقيق المخطوط على ثلاث نسخ مختلفة، رمزنا للأولى بالرمز "أ"، ورمزنا للثانية بالرمز "ب"، ورمزنا للثالثة بالرمز "ج"، وقابلت النسخ الخطية التي بين يدي؛ وتوجد نسخة أخرى في مكتبة جامعة أم القرى في مكة تحت رقم: 1-22518،<sup>25</sup> ولم أستطع الحصول عليها.

وفيما يأتي وصف لكل واحد منها:

### وصف النسخة الأولى (أ):

تتكون النسخة الأولى من إحدى عشرة ورقة مع صفحة العنوان، تتألف الصفحة الواحدة من ثلاثة وعشرين سطراً، وفي كل سطر ثلاث عشرة كلمة تقريباً. وهي محفوظة في مكتبة السليمانية المخطوطة، مجموعة أسد أفندي، إسطنبول/تركيا، تحت رقم: 3/3541.<sup>26</sup> وهي نسخة جيدة، كتبت بخط التعليق الفارسي، ويخط واضح. يقول الناسخ في نهاية المخطوط: "أتمت هذه الرسالة في يومين وبعض اليوم الآخر من شهر شوال سنة تسع وعشرين ومائة وألف من هجرة من له العز والشرف. وأنا الفقير أحمد الشهرير رجب أفندي زاده"، هو القسطنطيني مولداً ومحتداً، الحنفي مذهباً ومشرباً. وقد أخذنا هذه النسخة أساساً في ترقيم صفحة النص المحقق.

### وصف النسخة الثانية (ب):

تتألف النسخة الثانية من اثنتين وعشرين ورقة بخط متوسط، وتلك النسخة بدون التاريخ، وناسخ المخطوط غير معروف، وخالية من أي تمليك، وتتكون الصفحة الواحدة من ثلاثة عشر سطراً، وفي كل سطر إحدى عشرة كلمة تقريباً، وهي محفوظة في مكتبة كوبرولو، في ضمن مجموعة محمد عاصم باي، إسطنبول/تركيا، رقم: 3.<sup>27</sup> غير أن في تلك النسخة أربعة أبواب مزيدة، لا توجد في النسخ الأخرى، أشرنا إليها في قسم التحقيق.

<sup>25</sup> انظر إلى المكتبة الرقمية: [https://uqu.edu.sa/lib/digital\\_library](https://uqu.edu.sa/lib/digital_library)

<sup>26</sup> بالتركية: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no.3541/3

<sup>27</sup> بالتركية: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Âsım Bey, no.3

### وصف النسخة الثالثة (ج):

تألف النسخة الثالثة من اثنتين وعشرين ورقة، يوجد في كل صفحة خمسة عشر سطرا، وفي كل سطر إحدى عشرة كلمة تقريبا، وهي محفوظة في مكتبة السليمانية، في ضمن مجموعة الحاج محمود أفندي، إسطنبول/تركيا، بالرقم: 1115.<sup>28</sup> ومكتوبة بخط واضح ولكن توجد فيها أخطاء كثيرة، والإختلاط في بعض المواضع، والتقديم والتأخير، ولم نشر إليها أحيانا، وهذه النسخة خالية من أي تمليك، أو إشارة إلى زمان نسخها.

### د. أهمية المخطوط

تأتي أهمية كتاب زلة القارئ للبزدي على صغر حجمه من ناحيتين: تاريخية وعلمية. أما الناحية التاريخية فهي كونه من أقدم كتب مؤلف في علم زلة القارئ مع أحكام الفقهية مستقلا، فلا يعرف كتاب آخر وصل إلي يومنا، بقدر ما علمت، وتزداد أهميته حين يكون أقدم كتاب وصل إلينا في هذا الموضوع. وكذلك مؤلفه أبو اليسر البزدي يزداد أهميته الكتاب، لكونه إمام الأئمة في عصره على الإطلاق، والموفود إليه من الآفاق، ملأ الشرق والغرب بتصانيفه في الأصول والفروع، وكان قاضي القضاة بسمرقند.<sup>29</sup>

وأما الناحية العلمية فهي أن الكتاب يعالج موضوعا دقيقا حيويا يتعلق بصحة الصلاة ويكشف عن الانحرافات النطقية التي يمكن أن يقع فيها قارئ القرآن الكريم أثناء الصلاة، كما يبدو أنّ مسألة زلة القارئ من أهم المسائل، ولأجل هذا الفقهاء يهتمون بالنطق الفصيح، ففي إطار هذا الموضوع تكلموا في أحوال من يلحن أو يخطأ في تلاوة القرآن في الصلاة، لأن الخطأ قد يُسبب إفساد الصلاة. وقد كان للخطأ الذي يقع فيه قارئ القرآن في أثناء الصلاة نصيب كبير من نظر العلماء، ولأن هذه الرسالة التي بين أيدينا رغم صغرها، تقدم لنا مادة قيمة تتعلق بمسئلة الفقهية وفقا للمذهب الحنفي.

<sup>28</sup> بالتركية: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no.1115

<sup>29</sup> النسفي، القند، ص.703.

## هـ. عملنا في التحقيق

1. قمنا بمقابلة النسخ الثلاث السابقة بعضها على بعض مقابلة دقيقة، قدر الإستطاعة. فقد اعتمدنا أسلوب التلفيق في عملنا التحقيق، ما نراه أنه الصحيح فجعلناه في المتن، وأشرنا إلى ما سواه في الهوامش، وأثبتنا الفوارق بينها. وبذلك استطعنا بعون الله تعالى أن نستخلص النص النهائي للرسالة البزدوي.

2. وقد استخدمنا علامة "+" و "-" و ":" في الهوامش، إذا زاد كلمة أو جملة في نسخة من الثلاث، استخدمنا علامة "+،"، مثلا "أ + والصاد" يعنى في النسخة "أ" كلمة "الصاد" زيادة؛ وإذا سقط كلمة أو جملة من نسخة ما، استخدمنا علامة "-،"، مثلا "ب - فإنه" يعنى في النسخة "ب" كلمة "فإنه" نقصان أو ساقطة، إذا تغيرت كلمة أو جملة، استخدمنا علامة ":" مثلا "أ: لغوا" يعنى في أصل النص تستخدم كلمة "نفعاً"، ولكن في النسخة "أ" تستخدم كلمة "لغوا". هذه العلامات تستخدم بين لجنة التحقيق في مركز البحوث الإسلامية (ISAM) في إسطنبول.<sup>30</sup>

3. خرجنا جميع الآيات القرآنية وأجزائه، والأحاديث الواردة التي أوردها المؤلف في النص.

4. كل ما بين القوسين المعقوفين [ ] إضافتنا في النص.

## المصادر والمراجع

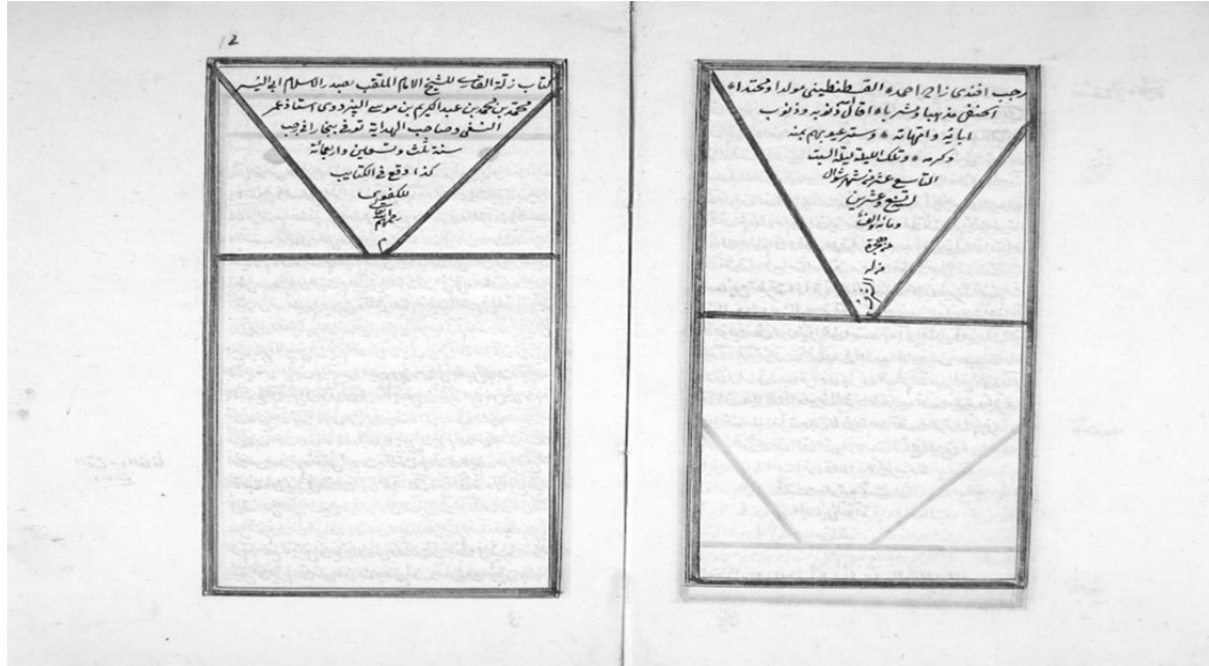
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. المصنف. بيروت: دار الفكر، 1414هـ/1994م.  
بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي. تحقيق عبد الحليم النجار، رمضان عبد التواب. القاهرة: دار المعارف، 1977م.  
البزدوي، أبو اليسر. أصول الدين. تحقيق هانز بيتر لنس. القاهرة، 1424هـ/2003م.  
البغوي، الحسين بن مسعود. شرح السنة. تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش. بيروت: المكتبة الإسلامية، 1403هـ/1983م.

<sup>30</sup> انظر: [http://www.isam.org.tr/documents/\\_dosyalar/\\_pdfiler/yazma\\_eserler\\_tahkik\\_esaslari.pdf](http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfiler/yazma_eserler_tahkik_esaslari.pdf)



- حاجي خليفة. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. تحقيق محمد شرف الدين يالتقايا. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1941م.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، 1397هـ/1977م.
- الدليمي، فرمان إسماعيل إبراهيم. "زلة القارى للشيخ أبي حفص عمر بن محمد النسفي/دراسة وتحقيق"، مجلة العلوم الإسلامية، العدد التاسع (1432هـ)، ص. 361-420.
- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. سير أعلام النبلاء. تحقيق شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/1996م.
- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار. تحقيق: طيار آلتيقولاج. إسطنبول، 1416هـ/1995م.
- الرازي، فخر الدين. تفسير فخر الرازي. بيروت: دار الفكر، 1401هـ/1981م.
- السعيدى، أبي الحسن علي بن جعفر. "التنبية على اللحن الجلي واللحن الخفي"، تحقيق: غانم قدوري حمد، مجلة المجمع العلمي العراقي، 32:6، (1405هـ/1975م)، ص. 240-287.
- القرشي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله الحنفي. الجواهر المضية في طبقات الحنفية. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو. الجزيرة: دار هجر، 1413هـ/1993م.
- كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. بيروت: مكتبة المثنى، 1376هـ/1957م.
- الكفوي، محمود بن سليمان الرومي الحنفي. كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار (مخطوط)، مكتبة راغب باشا، رقم. 1041، وو. 1-415.
- مكي بن أبي طالب. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره. تحقيق مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، 1429هـ/2008م.
- النسفي، نجم الدين عمر بن محمد. القند في ذكر علماء سمرقند. تحقيق يوسف الهادي. تهران، 1420هـ/1999م.
- Aruçi, Muhammed. "Pezdevî, Ebû'l-Yüsr," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2007, c.36, ss.266-67.  
[http://www.isam.org.tr/documents/\\_dosyalar/\\_pdfler/yazma\\_eserler\\_tahkik\\_esaslari.pdf](http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/yazma_eserler_tahkik_esaslari.pdf) (01.02.2016)

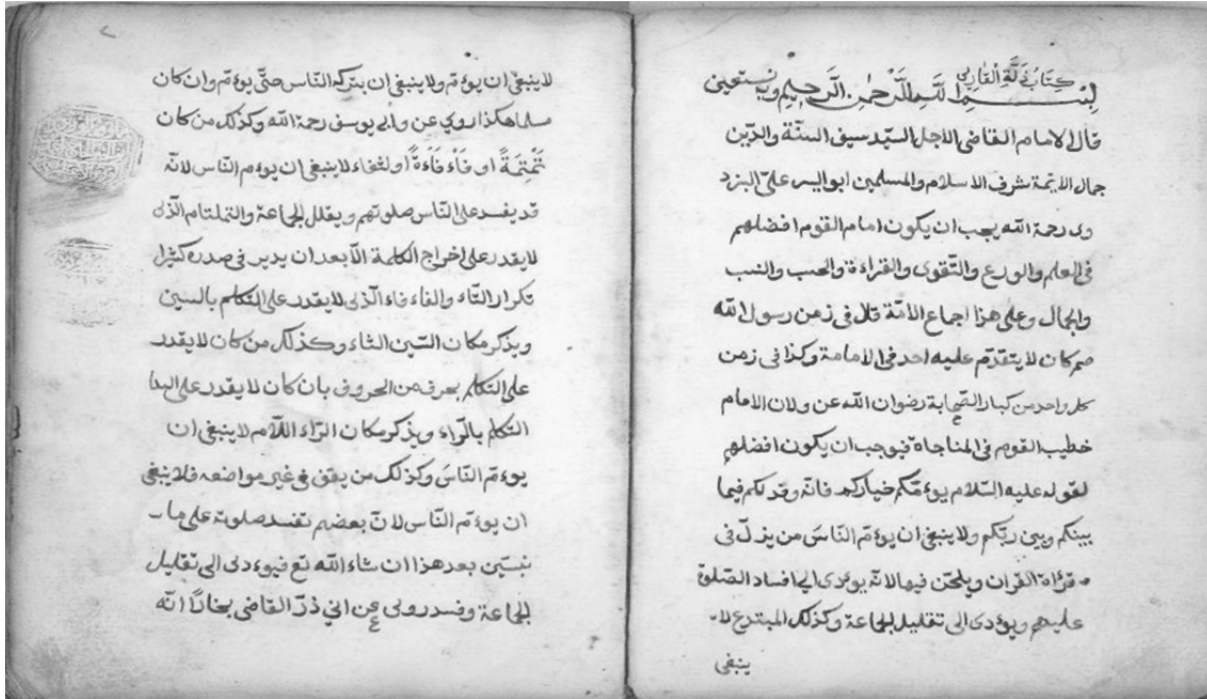
و. نسخ مصورة من المخطوطة (أ) و (ب) و (ج)



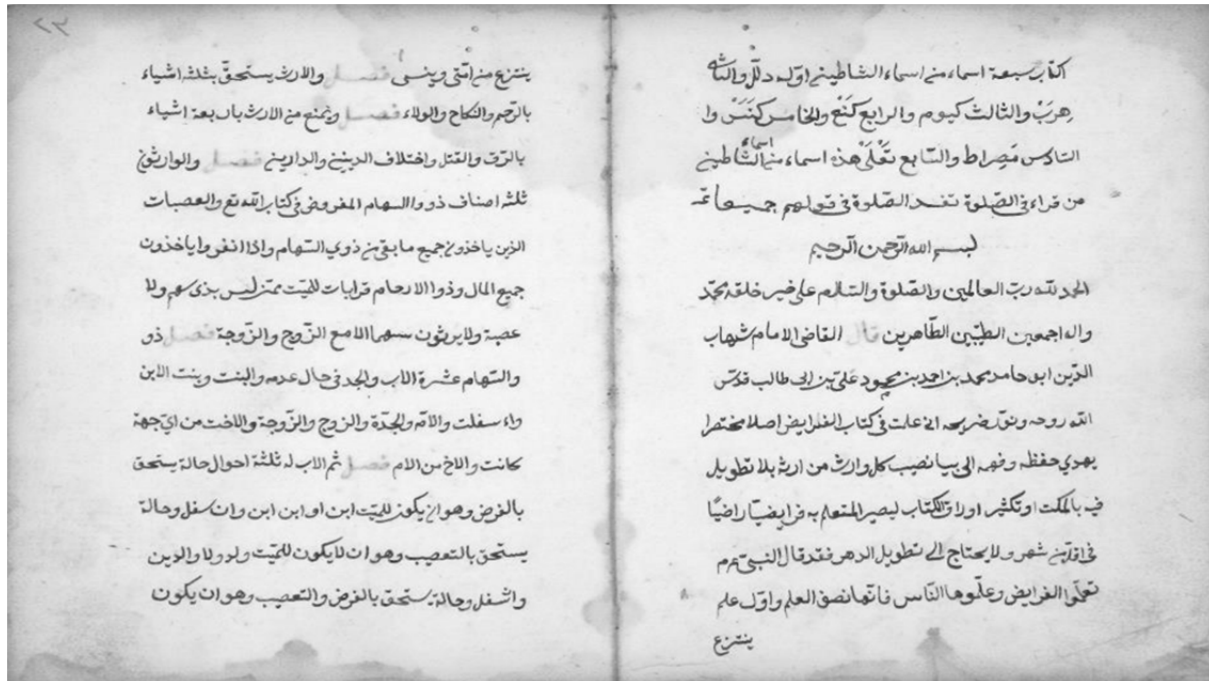
الورقة العنوان من نسخة مجموعة أسعد أفندي (أ)







الورقة الأولى من نسخة مجموعة محمد عاصم باي (ب)



الورقة الأخيرة من نسخة مجموعة محمد عاصم باي (ب)

Year	H15
No	2974

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 تَمَّ الْإِمَامُ الْقَائِمُ سَيِّدُ الْمُرْتَدِّينَ وَالْمُؤْمِنِينَ  
 وَالْمُسْلِمِينَ أَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ  
 بْنِ أَبِي طَالِبٍ الْهَادِي الْمُرْتَضَى عَلَيْهِ السَّلَامُ  
 أَنْ يَكُونَ أَمَامَ الْقَوْمِ فِي الْقِيَامَةِ وَالْمَوْتِ وَالْمَعَادِ  
 وَالْهَرَاءِ وَالنَّجْمِ وَالْجَمَالِ عَلَى هَذَا إجماع الأئمة فإن  
 من وافق على ما عليه وسلكه لا يتقدم عليه إلا إمامة  
 وسكناً لا يتقدم أحد على غيره في الله عنه في منتهى  
 وأحد من كتابنا العجائب رضى الله عنهم وقد ذكرنا هذا في كتاب  
 المصنف وكذا من كان يولد في قرارة ويلين ويكتم منه لا ينبغي أن  
 يؤتم الناس لأنه يؤتم على الفساد الصانع عليهم ويؤتم إليه تفصيل  
 الجماعة وكذلك المتبع لا ينبغي أن يؤتم الناس ولا يستعمل في تكفير  
 الناس حتى يؤتم وإن كان مسلماً هكدي ويحتمل من نفسه رضى الله  
 تبارك وتعالى أبو يوسف رحمه الله لأن فيه تقييل الجماعة ومن كان  
 به نصه أو عاقبة أو بلغ فأذنبه أنه يؤتم الناس لأنه قد يفسد  
 على الناس من تقييل الجماعة والمهم الذي لا يقدر على إخراج

الكلية

الكلية الأبعد ان يدفرد ذكره كثيراً والغاية الذي لا يقدر على إخراج  
 الكلية الأبعد تكرار الغاء والألتم الذي لا يقدر على الحكم  
 بالسنن ويذكر مكان السنن الشاء وكذلك كل من لا يقدر  
 على الحكم بحرف من الحروف كمن لا يقدر أن لا يتكلم بالإن أو لا يتكلم  
 رصكان الزاء اللام لا ينبغي أن يؤتم وكذلك من يقف في غير موضعه  
 فاذ ينبغي أن يترك حتى يؤتم الناس لأن عند بعض الناس يقيد سائر  
 اليوم على ما ينبغي يؤتم على تحليل الجماعة وقد زوى عن إحد  
 القائم قائم بخلافه إن له إمام يؤتم الناس في سجد فوقف  
 يوماً عندها وقد كرهوا بما جاءهم من أن يخرجوا من السوف  
 ابتداء بقوله وأيا كان عه منوا بالله فغلبه عن الإمامة ولم يأس  
 الناس باعادة الصلوة وأما إذا كان الإمام في غير وقت الصلاة  
 ان لم يكن ذلك منه لا بأساً عليه لأنه لا على الاحتراز عنه  
 أما إذا كان كذلك منه فغيره افضل لأن يكون سرك فالصالح  
 خلفه فيكون هو افضل باب في ذكره مكان كلمة من  
 ذكره كونه مكان كلمة في قراءة القرآن في صلواته إن كانت



الورقة الأولى من نسخة مجموعة الحاج محمود أفندي (ج)



ما اثلث اذ قراء القرآن وجعل لك ما زى القرآن بخلافه فان نسبه  
 والله اعلم وامكرا **س** آخر الاستقبال من آية من سورة في  
 آية اخرى من سورة اخرى فآية من هذه السورة بينهما آيات تكرون  
 فان السورة المشابهة هي اولها من قوله عن هذا وكما انك الجمع  
 بين السورتين بينهما سورة او سورة تكرون فان هذا مجهول يمكن  
 كالمثل شاذت كعالتا في ركعتين ان كان بينهما سورة  
 لا يكون فان المتر عليه المشابه كان قراء في آية واحدة الا ان المتر  
 شيخ اسد ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون في  
 المشاهدة بقوله الله احد وما اذا كان بينهما سورة واحدة  
 بعضهم قالوا بكونه لانه لربيات به المشقة وبعضهم قالوا لا  
 يكون لانه جاء في سورة اخرى فان يرفضا يا ايها الكافرون ومن  
 قوله والله احد سورة تان فيسرتان من السورة الطويلة في معنى  
 سورة قصير في نصيب لا يكون واما الكافرون في آية سورة وفي  
 الزكوة اخرى قراء سورة قوف تلك السورة وقيل ذلك في  
 زكوة واحدة بكون هذا لان ذلك لا يحسن حتى يقع الايمان

في هذا ان قراء في الزكوة لو قرا بعد غيرها الثاني ان  
 قراء فلا يجوز بل المشابهة فان قراء سورة واحدة في ركعتين  
 من السورتين غير تكرون وكذا لك قولا آية في آية قراء في ركعة  
 اخرى است قراها او قراء ذلك في ركعة واحدة بكون لان التمام  
 على هذا الوجه في السورة مجهول ولو في زكوة سورة وقول في  
 نكته اخرى سورة اولها منها ان كان عملا لا يكون فان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاة الجمعة في الاوّل سبع  
 اسم ربك الاعلى وفي الثانية هاتيك حديث العائشة وحده  
 انك اولها لان التناوت تطلب انما اذا كان التناوت كرها  
 بكونه لانه مجهول وهذا كله في التناوت فانما في التناوت انما يذكر  
 وليس في الجمع القراء والخاصة شيء موقوف لانه ان لا يصح  
 نفسه في الجمع ولا في الجمع لانه مشروط ولا يصح على وصيه  
 لا يسهل في الحروف فانه ما لم يسهل الحروف لا يصح قراء القرآن  
 والله اعلم واحكم زلة القاري محمد الله تعالى وصلى الله عليه وسلم  
 محمد بن عبد الله القاري

الورقة الأخيرة من نسخة مجموعة الحاج محمود أفندي (ج)



المبحث الثاني: النص المحقق

# كتاب زلة القارئ

للشيخ أبي اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم

بن موسى البزدوي

[توفى: 493هـ/1100م]

تحقيق:

د. نجات الدين هاناي

أنقرة 2016

[12/أ] كتاب زلة القاري<sup>1</sup> للشيخ الإمام الملقب بصدر الإسلام أبي اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم بن موسى البزدوي أستاذ عمر النسفي وصاحب الهداية توفي ببخارا في رجب سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة كذا وقع في الكتاب<sup>2</sup> للكفوي رحمهم الله تعالى.<sup>3</sup>

[13/ب]

## بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين<sup>4</sup>

قال القاضي الإمام الأجل السيد سيف السنة والدين جمال الأئمة شرف الإسلام والمسلمين أبو اليسر علي البزدوي<sup>5</sup> رحمه الله يجب أن يكون إمام القوم في الصلوة<sup>6</sup> أفضلهم في العلم والورع والتقوى والقراءة والحسب والنسب والجمال وعلى هذا إجماع الأمة. فإن<sup>7</sup> في زمن رسول الله<sup>8</sup> صلى الله عليه وسلم كان لا يتقدم عليه أحد في الإمامة، فكذا في زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه كان لا يتقدم عليه أحد في الإمامة،<sup>9</sup> فكذا<sup>10</sup> في كل واحد من كبار الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وقد ذكرنا هذا في كتاب الصلوة،<sup>11</sup> ولأن الإمام خطيب القوم في المناجاة

<sup>1</sup> ج - كتاب زلة القاري

<sup>2</sup> هذا الكتاب: "كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار" للقاضي محمود بن سليمان الكفوي الرومي الحنفي، توفي سنة 990هـ.

<sup>3</sup> ب، ج - للشيخ الإمام الملقب بصدر الإسلام أبي اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم بن موسى البزدوي أستاذ عمر النسفي وصاحب الهداية توفي ببخارا في رجب سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة كذا وقع في الكتاب للكفوي رحمهم الله تعالى.

<sup>4</sup> أ: وعليه اعتمد

<sup>5</sup> ب: قال الإمام القاضي الأجل السيد سيف السنة والدين جمال الأئمة شرف الإسلام والمسلمين أبو اليسر علي البزدوي؛ ج: قال الشيخ الإمام القاضي سيف الدين صدر الإسلام والمسلمين أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين البزدوي.

<sup>6</sup> أ، ب - في الصلوة

<sup>7</sup> ب: قال

<sup>8</sup> ج: النبي

<sup>9</sup> ب - فكذا في زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه كان لا يتقدم عليه أحد في الإمامة؛ ج: وكذا لا يتقدم أحد على أبي بكر رضي الله عنه في زمنه.

<sup>10</sup> ب: وكذا

<sup>11</sup> أ، ب - وقد ذكرنا هذا في كتاب الصلوة

فيوجب أن يكون أفضلهم لقوله عليه السلام >يؤمكم خياركم فإنه وفد لكم فيما بينكم وبين ربكم.<<<sup>12</sup>

ولا ينبغي أن يؤمَّ الناس من يزل في قراءة القرآن ويلحن فيها،<sup>13</sup> لأنه يؤدي إلى إفساد الصلوة عليهم، ويؤدي إلى تقليل الجماعة، وكذلك المبتدع لا ينبغي أن يؤمَّ الناس<sup>14</sup> ولا ينبغي أن يتركه الناس حتى يؤمَّ وإن كان مسلماً، هكذا روي عن أبي حنيفة<sup>15</sup> وأبي يوسف<sup>16</sup> رحمهما الله،<sup>17</sup> وكذلك<sup>18</sup> من كان متممة أو فافأة أو لتغاً<sup>19</sup> لا ينبغي<sup>20</sup> أن يؤمَّ الناس لأنه قد يفسد<sup>21</sup> على الناس صلواتهم ويقلل<sup>22</sup> الجماعة، والتمتأم<sup>23</sup> الذي لا يقدر على إخراج الكلمة إلا بعد أن يدير في صدره كثيراً تكرار التاء؛<sup>24</sup> والفأفأ<sup>25</sup> الذي لا يقدر على إخراج الكلمة إلا بعد تكرار الفاء،<sup>26</sup> والألتغ<sup>27</sup> الذي لا يقدر على التكلم بالسين ويذكر مكان السين التاء؛ وكذلك من كان<sup>28</sup> لا يقدر على التكلم بحرف من الحروف بأن كان<sup>29</sup> لا يقدر على التكلم بالراء ويذكر مكان الراء اللام، لا ينبغي أن يؤمَّ الناس.<sup>30</sup>

<sup>12</sup> ج - ولأن الإمام خطيب القوم في المناجاة فيوجب أن يكون أفضلهم لقوله عليه السلام، يؤمكم خياركم فإنه وفد لكم فيما بينكم وبين ربكم  
<sup>13</sup> ج: وكذا من كان يزل في قراءة ويلحن ويكثر منه لا ينبغي أن يؤمَّ الناس  
<sup>14</sup> ب - الناس  
<sup>15</sup> ب - أبي حنيفة  
<sup>16</sup> ج: رواه أبو يوسف  
<sup>17</sup> ج + لأن فيه تقليل الجماعة  
<sup>18</sup> ج - كذلك  
<sup>19</sup> ب: لتغاء  
<sup>20</sup> ج: فلا ينبغي له  
<sup>21</sup> أ: تفسد  
<sup>22</sup> أ: وتقلل  
<sup>23</sup> في هامش أ: التمتأم والفأفأ والألتغ  
<sup>24</sup> ج - تكرار التاء  
<sup>25</sup> ج: والفأفي  
<sup>26</sup> أ، ب - الذي لا يقدر على إخراج الكلمة إلا بعد تكرار الفاء  
<sup>27</sup> ب، ج - والألتغ  
<sup>28</sup> ج: كل من  
<sup>29</sup> ج: كمن  
<sup>30</sup> ج - الناس

وكذلك من يقف في غير مواضعه فلا ينبغي أن يؤم الناس<sup>31</sup> لأن عند<sup>32</sup> بعضهم<sup>33</sup> تفسد صلوته<sup>34</sup> على ما نبين بعد هذا [13/أ] إن شاء الله تعالى،<sup>35</sup> فيؤدي<sup>36</sup> إلى تقليل الجماعة. وقد روي عن أبي ذر القاضي قاضي<sup>37</sup> ببخارا أنه<sup>38</sup> كان له إمام يؤم الناس في مسجده، فوقف يوما على<sup>39</sup> قوله ﴿وقد كفروا بما جاءكم من الحق يُخرجون الرسول﴾ ثم ابتدأ بقوله ﴿وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم﴾<sup>40</sup> فعزله عن الإمامة ولم يأمر الناس بإعادة الصلوة. وأما إذا كان الإمام يتحنح عند القراءة إن لم يكثر ذلك منه<sup>41</sup> فلا بأس بإمامته لأنه لا يمكن الإحتراز عنه،<sup>42</sup> أما إذا كان يكثر ذلك منه<sup>43</sup> فغيره أفضل إلا أن<sup>44</sup> يكون إماما يُتَبَرَّكُ به<sup>45</sup> في الصلوة خلفه.<sup>46</sup>

## باب

### في ذكر كلمة مكان كلمة

ومن<sup>47</sup> ذكر كلمة مكان كلمة في قراءة القرآن في صلوته إن كانت تلك الكلمة في القرآن ويقرب<sup>48</sup> معناها لا تفسد صلوته بلا خلاف بين<sup>49</sup> أصحابنا رحمهم الله، وكذا عند الشافعي رحمه الله، نحو<sup>50</sup> أن يذكر مكان "العَلِيم" "الحَكِيم" أو مكان "الخَبِير" "البَصِير"<sup>51</sup> أو مكان "السَّمِيع"

<sup>31</sup> ج: أن يتر □ حتي يوم الناس

<sup>32</sup> ب - عند

<sup>33</sup> ج: بعض الناس

<sup>34</sup> ج: يفسد صلوة القوم

<sup>35</sup> ج - بعد هذا إن شاء الله تعالى

<sup>36</sup> أ: فتؤدي

<sup>37</sup> أ، ب - قاضي

<sup>38</sup> ج - أنه

<sup>39</sup> ج: عند

<sup>40</sup> 60/سورة الممتحنة: 1.

<sup>41</sup> أ، ب - منه

<sup>42</sup> ج: لا على الإحتراز عنه

<sup>43</sup> أ، ب - منه

<sup>44</sup> ب: و

<sup>45</sup> ب - به

<sup>46</sup> ج + فيكون هو أفضل

<sup>47</sup> ج: فمن

<sup>48</sup> ب: وتقرب

<sup>49</sup> أ: من

<sup>50</sup> ج: وهو

<sup>51</sup> ب - أو مكان الخبير البصير

"الْقَدِيرَ" لا تفسد صلوته<sup>52</sup> لما<sup>53</sup> روي عن عبد الله بن مسعود وأبي الدرداء رضي الله عنهما أنهما قالا <<ليس الخطأ في القرآن أن يذكر مكان العليم الحكيم>><sup>54</sup> وهذا لأن الصلوة<sup>55</sup> إنما تفسد إذا تكلم الإنسان<sup>56</sup> في صلوته بكلام الناس على ما قال عليه السلام <<إن صلوتنا<sup>57</sup> هذه لا يصلح فيها<sup>58</sup> شيء من كلام الناس وإنما هي التسييح والتهليل وقراءة القرآن>> وهنا<sup>59</sup> لم يتكلم بكلام الناس بل هو قارئ القرآن، وكذلك إذا<sup>60</sup> قرأ مكان "الأثيم" "الفاجر" في قوله تعالى ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ﴾<sup>61</sup> لا تفسد صلوته بلا خلاف بين أصحابنا الثلاثة<sup>62</sup> لما بيننا،<sup>63</sup> وقد روي هذا أيضا<sup>64</sup> عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه كان يلقن رجلا قوله تعالى ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ﴾ وكان لا يطاوعه<sup>65</sup> لسانه، فقال له <<قل طَعَامُ الْفَاجِرِ>><sup>66</sup> ولو قرأ في صلوته "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف سطحت"<sup>67</sup> مكان قوله "نُصِبَتْ" فعلى قياس قول أبي يوسف رحمه الله لا تفسد صلوته لأنَّ "سُطِحَتْ" توجد<sup>68</sup> في القرآن،<sup>69</sup> وفي إفساد الصلوة إيقاع الناس في الحرج.<sup>70</sup>

52 ج - لا تفسد صلوته

53 ج: وهكذا

54 فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي (بيروت: دار الفكر، 1401/هـ 1981م)، ج.1، ص.218.

55 أ، ب - هذا لأن الصلوة

56 أ، ب - الإنسان

57 أ: صلوتي

58 ج: منها

59 أ: وهذا ج: وهو الإنسان

60 أ، ب: إن

61 44/سورة الدخان: 43-44.

62 ج - الثلاثة

63 أ، ب - لما بيننا

64 ج - أيضا

65 ب: لا بطاعة

66 الرازي، التفسير، ج.1، ص.218.

67 ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ (88/سورة الغاشية: 17-19).

68 أ: يوجد ج - توجد

69 ج: من القرآن

70 ج + لأن في حفظ كل واحد منهما على كل حال حرج الناس

[14/ب] وكذلك لو ذكر "نُصِبَتْ" مكان "سُطِحَتْ"<sup>71</sup> أو "خُلِقَتْ" مكان "زُفِعَتْ"، وأما على قياس قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ينبغي أن تفسد صلوته في هذه المواضع،<sup>72</sup> لأنه ليس بقرآن. فإن<sup>73</sup> الله تعالى أخبر أن الجبال نصبت وهذا<sup>74</sup> يخبر أنها<sup>75</sup> سطحت فهو<sup>76</sup> خلاف ما أخبر الله تعالى وليس في كتاب الله تعالى مثل<sup>77</sup> هذه الأخبار في موضع آخر وليس هذا بذكر<sup>78</sup> فيكون من كلام الناس.<sup>79</sup>

فأما<sup>80</sup> إذا لم يكن تلك الكلمة في القرآن ولكن يقرب<sup>81</sup> معناهما، فقد روي عن أبي يوسف رحمه الله أنه تفسد صلوته، وروي عن أبي حنيفة<sup>82</sup> ومحمد أنه لا تفسد صلوته،<sup>83</sup> نحو أن يقرأ "أَيَّاب" مكان "أَوَّاب" أو قرأ "التِّيَّابِينَ" مكان "التَّوَّابِينَ" أو قرأ "أَيَّاه" مكان "أَوَّاه" أو قرأ "قَيَّام" مكان "قَيُّوم"، فعلى قياس قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا تفسد صلوته في هذه المواضع كلها، وعلى قياس قول أبي يوسف رحمه الله وهو أنّ "الأَيَّاب" ليس في القرآن، كذلك "التِّيَّابِينَ"<sup>84</sup> وليس بتحميم ولا تسييح<sup>85</sup> ولا صلوة على النبي صلى الله عليه وسلم، فيكون من

71 أ، ب - "نُصِبَتْ" مكان "سُطِحَتْ"

72 ج - صلوته في هذه المواضع

73 ج: قال

74 ب، ج: وهو

75 ج: إنما

76 ج: وهو

77 ج - مثل

78 أ، ب - وليس هذا بذكر

79 ج + وقد مر القاضي الإمام أبو المظفر هكذا في صلاة الجمعة يوم الجمعة ببخارا في زماننا واختلف الأئمة

سواه في ذلك

80 ج: وأما

81 ب: تقرب

82 ج - أبي حنيفة

83 ج + وقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لا تفسد صلوته أيضا، فإنه روي عن محمد رحمه الله أنه قال قرأت في صلوتي "نعم العبد إنه أَيْبَابُ" مكان أَوَّابِ، فسألت أبا يوسف رحمه الله عن ذلك، فقال: تفسد صلوتك، فسألت الكتاني رحمه الله عن ذلك فقال: إنهما لغتان، فخالفت أبا يوسف رحمه الله ولم أعد الصلوة، ثم قال محمد رحمه الله أن من قرأ مكان التوابين التائبين لا تفسد صلوته عندي وعند أبي يوسف رحمه الله، وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أنه قال إذا أراد في القرآن ما ليس فيه وهو يشبه القرآن لا تفسد صلوته، وبعض فقهاءنا رحمهم الله قالوا على قول أبي يوسف رحمه الله لو قرأ تبابين مكان التوابين يجب أن تفسد صلوته، وكذلك مكان قوله "إن إبراهيم لأواه حليم" وكذلك على هذا إذا قرأ مكان القيوم القيام على قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا تفسد صلوته وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تفسد وجه قول أبي يوسف رحمه الله وهو أن الأيَّاب ليس في القرآن وكذلك الأياه

84 ج - نحو ... التيابين

كلام الناس، فيوجب فساد الصلوة؛ وجه قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو أنّ معنى الكلمتين إذا كانا قريبتين<sup>86</sup> يكون قارئ القرآن،<sup>87</sup> لأنّ القرآن<sup>88</sup> أنزل بلغة قريش، هكذا روى جماعة منهم<sup>89</sup> الطحاوي (ت. 933/هـ321م) ولأن القرآن كتاب الله تعالى إلى عباده، وكتاب الإنسان إلى عبده وإلى غيره يكون بلغة واحدة، فكذا كتاب الله تعالى يجب أن يكون بلغة واحدة، لأن الكتاب في حق الحاضر كالكتاب في حق الغائب ثم الخطاب يكون بلغة واحدة فكذا الكتاب،<sup>90</sup> ولكن كان<sup>91</sup> يشقّ على جميع العرب قراءة القرآن بلغة قريش، فطلب النبي صلى الله عليه وسلم من الله تعالى أن يوسّع عليهم،<sup>92</sup> فوسّع الله تعالى<sup>93</sup> عليهم وأطلق بهم<sup>94</sup> أن يقرأ كل قبيلة<sup>95</sup> بلسانهم ثم مضت<sup>96</sup> مدّة<sup>97</sup> وتقرر الأمر ونسخت تلك القراءات<sup>98</sup> وعادت<sup>99</sup> إلى لغة قريش، وآخر قراءة قرأها رسول الله عليه السلام كانت<sup>100</sup> بلغة قريش. وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه حاضر<sup>101</sup> فأخذ عبد الله بن مسعود رضي الله عنه<sup>102</sup> تلك القراءة<sup>103</sup> من رسول الله عليه السلام؛ وقد أخذ منه أهل الكوفة وهو قراءة عاصم، هكذا روى الطحاوي رضي الله عنه في شرح مشكل الآثار، وكذلك يجب أن يكون لما بيننا أن الكتاب خطاب الغائب والخطاب لا يكون بلغات، بل يكون بلغة واحدة، والدليل عليه ما روي عن رسول الله عليه

85 ج: وليس تسبيح ولا تمجيد

86 ج: كانتا قريباً

87 أ، ب - يكون قارئ القرآن

88 ج: فإنه ثبت أن القرآن

89 أ، ب: فيهم

90 أ، ب - ولأن القرآن ... فكذا الكتاب

91 أ، ب - كان

92 ج: على عباده

93 ج - الله تعالى

94 ج: لهم

95 ج: صلاة

96 ب، ج: لما مضت

97 ج: هذه

98 ب: القرآن

99 ج: عاد

100 ج - كانت

101 أ، ب - حاضر

102 أ، ب - عبد الله بن مسعود رضي الله عنه

103 ب: القرآن

السلام أنه قال: «من أراد أن يقرأ القرآن غضا طريا كما أنزل فليقرأ بقراءة ابن أم عبد» يعني عبد الله بن مسعود رضي الله عنه،<sup>104</sup> فدلّ بهذا<sup>105</sup> أنه أنزل<sup>106</sup> بلغة واحدة،<sup>107</sup> ومع ذلك قرؤا بلغات مختلفة إذا<sup>108</sup> كانوا قارئين القرآن حتى جازت صلوتهم وفي زماننا كذلك<sup>109</sup> وهذا لأن الكلمة إذا كان<sup>110</sup> بمعنى القرآن يكون [14/أ] قارئ القرآن من حيث المعنى ولا يصير من كلام الناس، ولكن يُمنع<sup>111</sup> الإنسان بأن<sup>112</sup> يقرأ بخلاف ما في مصحف<sup>113</sup> الإمام وإن كان يقرب في المعنى<sup>114</sup> لأنه قارئ القرآن من وجه دون وجهٍ وعليه أن يقرأ القرآن من كلّ وجه؛ أمّا إذا وقع ذلك غلطا لا يوجب فساد الصلوة، وما روي عن محمد وعن أبي يوسف رحمهما الله في "التيابين" أنه لا يوجب فساد الصلوة دليل على رجوع أبي يوسف رحمه الله إلى قول أبي حنيفة رحمه الله وهذا هو الأصح، وما قال في "الأياب" مكان "أواب" محمول على أنه لم يعرف أيهما يقربان في المعنى ثم وقف عليه فإن قالوا القراءة بغير عاصم في الصلوة غير مكروه، فنقول لأن القراءة بجميع اللغات التي عليه الأئمة السبعة من القراء فقد قرأ في زمن الرسول عليه السلام وفي زمن الصحابة رضي الله عنهم فلا يمنع عنها أحد، فإن قالوا هذا يدل على أنه لم ينسخ شيء من القرآن، فنقول قد روى جماعة النسخ، والدليل المعقول يدل عليه وهو ما بينا إلا أن النسخ ما ثبت بدليل يوجب الإحاطة واليقين فلا تحرم تلك القراءة علم بتلك اللغات على أن الإجماع لا يدل على عدم النسخ، فإنه يجوز أن يثبت عند الصحابة رضي الله عنهم ولكن أجازوا القراءة بها لوجود المعنى فإنهم أصحاب المعاني.<sup>115</sup>

104 أ، ب - وكذلك يجب ... رضي الله عنه

105 ج - بهذا

106 أ: أنزله

107 ج: على لغة واحدة

108 ج: و

109 أ، ب - وفي زماننا كذلك

110 ج: وهذه الآية إذا أتى

111 أ: تمنع

112 ج: أن

113 ج - مصحف

114 ج + أشد المنع

115 أ، ب - وما روي عن محمد وعن أبي يوسف ... فإنهم أصحاب المعاني



وأما إذا ذكر كلمة مكان كلمة لا يقربان في المعنى فإن لم تكن تلك الكلمة في قراءة<sup>116</sup> تفسد صلوته بلا خلاف،<sup>117</sup> بين أصحابنا رضي الله عنهم<sup>118</sup> فإن<sup>119</sup> لم تكن تلك الكلمة<sup>120</sup> تسبيحا ولا تحميدا<sup>121</sup> ولا ذكرا، لأنه يكون<sup>122</sup> من كلام الناس، فيوجب فساد الصلوة بأن قرأ "وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي بَسَاتِينٍ"<sup>123</sup> أو "لفي خيام"<sup>124</sup> أو قرأ "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ"<sup>125</sup> مكان "الصَّالِحَاتِ". وأما<sup>126</sup> إذا كان ذلك<sup>127</sup> في القرآن بأن قرأ "وَعَدَّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا غَافِلِينَ"<sup>128</sup> مكان "فَاعِلِينَ" أو قرأ "وَإِنَّ رَبَّكُمُ الشَّيْطَانُ فَاتَّبِعُونِي"<sup>129</sup> مكان "إِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ" أو قرأ "الشَّيْطَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" مكان قوله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾<sup>130</sup> ونحو هذا لو اعتقد إنسان يكفر وهو خطأ محض، وبعضهم قالوا على قول أبي يوسف رحمه الله ينبغي أن لا يفسد عنده إذا قرأ ما في القرآن لا تفسد صلوته، إنما تفسد بالوصل فإنه لم يصل الكلام ولكن قال "الشيطان" وسكت ثم قال "على العرش استوى" لا تفسد<sup>131</sup> صلوته فلو فسدت صلوته إنما تفسد<sup>132</sup> بالوصل؛ وبالفصل<sup>133</sup> لا يتغير القرآن. ولكن عند عامة<sup>134</sup> مشايخنا تفسد صلوته، وكذلك عند

116 ج: في كتاب الله تعالى

117 أ - فإن لم تكن تلك الكلمة في قراءة تفسد صلوته بلا خلاف

118 أ، ب - بين أصحابنا رضي الله عنهم

119 ب: إذا

120 ج: إذا لم يكن ذلك

121 ج: ولا تحميدا

122 أ، ب - يكون

123 ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ (82/سورة الإنفطار: 14).

124 أ، ب - أو لفي خيام

125 ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (98/سورة البينة: 7).

126 ج: فأما

127 ج - ذلك

128 ﴿وَعَدَّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (21/سورة الأنبياء: 104).

129 ﴿وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ﴾ (20/سورة طه: 90).

130 20/سورة طه: 5.

131 ج: لم تفسد

132 أ، ب: فلو فسد تفسد

133 أ: والفصل

134 أ - عامة

أبي يوسف رحمه الله،<sup>135</sup> لأن هذا ليس من القرآن، فإنه أضاف الفعل إلى الشيطان والله تعالى أضاف الفعل إلى نفسه ولا شك أنّ الكلام يصير بالوصل<sup>136</sup> شيئاً آخر.

## باب

### في نسبة المستمى إلى غير ما ينسب إليه

الأصل في هذا المنسوب إليه إذا لم يكن في القرآن تفسد صلوته بالإجماع بأن قرأ<sup>137</sup> "وَمَرْيَمَ ابْنَتَ غَيْلَانَ التي أحصنت فرجها"<sup>138</sup> أو قرأ "عيسى بن سارة"<sup>139</sup> ونحو هذا<sup>140</sup> تفسد صلوته بلا خلاف، لأنه لم يقرأ القرآن ولا أتى بذكر الله تعالى<sup>141</sup> وكان متكلماً بكلام الناس فتفسد صلوته. وأما إذا كان المنسوب إليه في القرآن<sup>142</sup> بأن قرأ "وَمَرْيَمَ ابْنَتَ لُقْمَانَ" أو "وعيسى بن موسى" أو "موسى بن مريم" فعن<sup>143</sup> أبي يوسف رحمه الله في هذه<sup>144</sup> روايتان، في رواية تفسد صلوته وفي رواية لا تفسد،<sup>145</sup> وعند عامة مشايخنا تفسد صلوته لأنّ المستمى يختلف باختلاف النسبة "ومريم ابنت لقمان" غير "مريم ابنت عمران" وكذا "عيسى بن موسى" غير "عيسى بن مريم"<sup>146</sup> فلا يكون هذا من القرآن بل يكون من كلام الناس [15/ب] فتفسد صلوته؛ وجه ما روي عن أبي يوسف رحمه الله ما ذكرنا أنّه لو صار كلام الناس صارت بالوصل؛<sup>147</sup> وبالفصل لا يتغير<sup>148</sup> الكلام ولا كذلك بالوصل<sup>149</sup> وعليه إجماع الأمة.

135 أ، ب - صلوته وكذلك عند أبي يوسف رحمه الله

136 ج: بالوصل يصير

137 ج: إن لم يكن المنسوب إليه في القرآن تفسد صلوته بلا خلاف لأن قرأ

138 (وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا) (66/سورة التحريم:12)؛ أ، ب - التي أحصنت فرجها

139 (عيسى بن مريم) (2/سورة البقرة:87).

140 ج: ذلك

141 أ، ب - ولا أتى بذكر الله تعالى

142 ج: ولو كان ذلك في القرآن

143 ج + فقد روي عن

144 ج - في هذه

145 ج: في رواية لا تفسد وفي رواية تفسد

146 أ، ب: وموسى بن مريم

147 ج: إنما صار نسبت الوصل

148 و في هامش أ: بتغير

149 ج: وإن الوصل لا يغير الكلام ولا كذلك بل مغير

## باب اللّحن في الإعراب

إذا لحن في الإعراب وأقام حركة مكان حركة فإن لم يتغير<sup>150</sup> المعنى لا تفسد صلوته عند<sup>151</sup> علمائنا،<sup>152</sup> فإنّ القرآن لا يخرج من أن يكون قرآنا باللّحن في الإعراب بأن قرأ ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ﴾<sup>153</sup> بكسر التاء مكان النصب، وكذا لو قرأ ﴿آيَاتِنَا كُلَّهَا﴾<sup>154</sup> بنصب التاء من الآيات<sup>155</sup> مكان الكسر<sup>156</sup> وقرأ "كلها" بكسر اللام مكان النصب،<sup>157</sup> أو قرأ ﴿الرَّحْمَنَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾<sup>158</sup> بنصب النون من "الرحمن" مكان الرفع ونحو ذلك.

وأما إذا كان الإعراب<sup>159</sup> يغير المعنى فعند عامة مشايخنا رحمهم الله تفسد صلوته، وروي<sup>160</sup> عن أبي يوسف رحمه الله ما يدل على أنّه لا تفسد صلوته ههنا<sup>161</sup> فإنّ هشاما ما روي<sup>162</sup> عنه أنه سئل عن إمامٍ لحنَ في الإعراب ففتح<sup>163</sup> عليه المقتدى جازت<sup>164</sup> صلوته وأما عند عامة مشايخنا رحمهم الله تفسد صلوته.<sup>165</sup> فإن قرأ ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ﴾<sup>166</sup> فرفع اسم "إبراهيم" ونصب اسم "رَبُّهُ"، أو قرأ ﴿وَعَصَىٰ آدَمَ رَبُّهُ﴾<sup>167</sup> فنصب اسم "آدم" ورفع اسم "الرب"، أو قرأ ﴿فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذِرِينَ﴾<sup>168</sup> بكسر الذال، أو قرأ ﴿إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾<sup>169</sup> بكسر اللام من

150 ج: لم يغير

151 ب - عند

152 ج: عند أصحابنا

153 49/سورة الحجرات:2.

154 20/سورة طه:56.

155 أ، ب - من الآيات

156 ج: الخفض

157 أ، ب - وقرأ كلها بكسر اللام مكان النصب

158 20/سورة طه:5.

159 ج - الإعراب

160 ج: وقد روي

161 ج - صلوته ههنا

162 ج - ما

163 أ، ب: ففتح

164 ج: فلا جازت

165 ج - وأما عند عامة مشايخنا رحمهم الله تفسد صلوته

166 2/سورة البقرة:124.

167 20/سورة طه:121.

168 27/سورة النمل:58.

اسم "الرسول"، أو قرأ ﴿وَقَتَلَ دَاوُدَ جَالُوتَ﴾<sup>170</sup> فنصب اسم "داود" ورفع اسم "جالوت" فنحو هذا، وجه قول أبي يوسف فيها أنه لا تفسد صلوته في هذه المواضع وهو أنّ معرفة الصواب في الإعراب لو أوجبناه على الناس وقعوا في الحرج، فإن في<sup>171</sup> معرفة الصواب في الإعراب أن<sup>172</sup> يكون حرجا، والله تعالى يقول ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>173</sup> ولأن<sup>174</sup> عند بعض العرب الإعراب ليس بمعتبر<sup>175</sup> فلأن القرآن بتغير الإعراب لا يخرج من أن يكون قرآنا كما أن كتاب الناس بتغير الإعراب لا يخرج من أن يكون كتابهم. وكنا<sup>176</sup> لا نخرج<sup>177</sup> أشعارهم بترك الإعراب من أن يكون أشعارا، فإنه لو قرأ <قفًا نبيك من ذكرى حبيبٍ ومنزل><sup>178</sup> برقع الحبيب والمنزل" لا يخرج<sup>179</sup> من أن يكون [15/أ] "قفًا نبيك"، ويكون قاريا "قفًا نبيك"

وعامة مشايخنا رحمهم الله قالوا تفسد صلوته وقالوا ليس هذا في القرآن،<sup>180</sup> فإن الله تعالى أخبر أنّ آدم عصى ربه، فإذا نصب اسم "آدم" ورفع اسم "الرب" لا يكون هذا إخبار الله تعالى، وكذا<sup>181</sup> أخبر أن<sup>182</sup> داود قتل جالوت فإذا رُفِعَ "جالوت" ونُصِبَ "داود" يكون إخبارا إن جالوت قتل داود، فهذا ليس<sup>183</sup> إخبار الله تعالى فلا يكون إخبارا،<sup>184</sup> فإن قال أبو يوسف: لِمَ قلتم بأن الإخبار يتغير بالإعراب؟ فنقول: إن<sup>185</sup> أهل اللغة اجتمعوا<sup>186</sup> على هذا. فإن قال:

169 9/سورة التوبة:3.

170 2/سورة البقرة:251.

171 أ، ب: من

172 ب - ان

173 22/سورة الحج:78.

174 ب: فلأن

175 في هامش أ: الإعراب ليس بمعتبر عند بعض العرب.

176 في هامش أ: كما

177 أ: لا يخرج

178 معلقة امرؤ القيس، " قَفَا نَبِيكَ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزَلٍ".

179 ب - لا يخرج

180 ج: ما قرأ ليس بقرآن

181 ج: وكذلك

182 ب - أن

183 ج: فلا يكون

184 ج: قرآنا

185 ج: لأن

186 ج: أجمعوا

لا إجماع فيه لأن بعض أهل اللغة لا يعتبرون الإعراب، فنقول: هذا<sup>187</sup> غير معتبر، فإن ذلك خطأ منهم وخطأ<sup>188</sup> جميع الأمة. ورسول الله عليه السلام كان يعتبر الإعراب، فإن رسول الله عليه السلام<sup>189</sup> وجميع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين كانوا يعتبرون الإعراب ويأمرون بالإعراب حتى أن عمر رضي الله عنه كان يبينه<sup>190</sup> إذا أخطأوا في الإعراب وكذلك علي رضي الله عنه أمر بالأسود الدؤلي<sup>191</sup> موضع<sup>192</sup> النحو حين<sup>193</sup> سمع أن واحدا قرأ ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيٌّ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾<sup>194</sup> بكسر اللام من اسم "الرسول"، وروي<sup>195</sup> أن واحدا دخل على رسول الله عليه السلام فقال <<السلام عليك يا نبي الله>> فرفع اسم النبي عليه السلام، فأجابه ونظر إلى العُمَين وقال <<أرشدنا أخاكما، فإنه ضل>> وجميع الأمة على هذا، بأن هذا<sup>196</sup> القارئ بالخطأ في الإعراب بترك قراءة القرآن فصار متكلماً بكلام الناس فتفسد صلوته.<sup>197</sup>

وروي<sup>198</sup> عن أبي حنيفة رحمه الله في قوله ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ﴾<sup>199</sup> ورفع الميم من "إبراهيم" ونصب الباء من اسم الرب، لا تفسد<sup>200</sup> صلوته لأن الإبتلاء من الله تعالى في حق العبد بإيجاب الفعل عليه؛<sup>201</sup> والإبتلاء من العبد في حق الله تعالى بالسؤال وإظهار الحاجة كما أن نفس الأمر من الله تعالى إيجاب، ومن العبد إظهار الحاجة،<sup>202</sup> وإبراهيم صلوات الله عليه

187 ج: قولهم

188 ج: خطأهم

189 أ، ب - كان يعتبر الإعراب، فإن رسول الله عليه السلام

190 ج: يضرب نيته

191 في هامش أ: حكاية أبي الأسود الدؤلي وأخرى تناسب لها.

192 ج: يوضع

193 أ، ب: حتى

194 9/سورة التوبة:3.

195 ج: وقد روي

196 ب - بأن هذا؛ ج: فإذا هو

197 ج + وإماما قال بأن أصابه الإعراب متعذر فليس كذلك فإننا لاوجب إصابة كل الإعراب بل يوجب بعضهما وليس في إدراكه حرج على أنه لا يجب على كل إنسان حفظ كل القرآن فيقرأ في الصلوة بل حفظ بعض القرآن كاف وليس يقدر عليه حفظ إعراب القرآن

198 ج: وقد روي

199 2/سورة البقرة:124.

200 ج: إنه لا يفسد

201 ج: فإن إبتلاء من الله تعالى في حق العبد بالأخلاف وهو إيجاب الفعل عليه

202 ج - كما أن نفس الأمر من الله تعالى إيجاب، ومن العبد إظهار الحاجة

سأل من الله تعالى أشياء، هكذا روي، والصحيح<sup>203</sup> أنه تفسد صلوته،<sup>204</sup> لأن هذا ليس بقرآن. فإن الله تعالى أخبر أنه ابتلى إبراهيم بكلمات بإيجاب الفعل عليه،<sup>205</sup> وما أخبر أن<sup>206</sup> إبراهيم عليه السلام [16/ب] ابتلى ربه برفع الحوايج إليه، وليس في كتاب الله تعالى في موضع آخر هذا فلا يكون قرآنا بل يكون من كلام الناس. وقد روي<sup>207</sup> عن بعض العلماء أنهم قالوا ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيٌّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾<sup>208</sup> بكسر اللام من اسم "الرسول"، إنه لا تفسد صلوته لأنه يحتمل<sup>209</sup> أن يكون قسما أي بحق رسوله، وهذا ليس بشيء أيضا فإنه يعلم أن مراد الله تعالى ليس كذلك<sup>210</sup> فلا يكون هذا قرآنا وليس بذكر، فيكون<sup>211</sup> من كلام الناس.

وقد قالوا في قوله تعالى ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾<sup>212</sup> بنصب الواو ورفع الراء، إنه تفسد صلوته لأنه خطأ محض؛ أما إذا قرأ بنصب الواو والراء جميعا لا تفسد صلوته عند بعضهم لأنه قارئ القرآن من وجه، لأنه لا يقبح<sup>213</sup> معناه، فإنه يصير كأنه قال "الله خالق المصوّرات" ولم يكن من كلام الناس؛ وقال بعضهم تفسد صلوته أيضا لأنه تعالى أخبر أنه الخالق المصوّر للإنسان، وهو أخبر أنه خالق المصوّرات، فيوجب فساد الصلوة، ولأن مثل هذا لا يوجد في القرآن فلم يكن قارئ القرآن، والصحيح ما ذكرنا أنه لا تفسد صلوته لأنه وإن كان لا يوجد بعينه في القرآن فمعناه يوجد فيه، قال الله تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>214</sup> فيدخل تحته المصوّرات، وهو إختيار قول الشيخ الإمام الأجل الزاهد أبو نصر الصفار رحمه الله وهو قريب من الصواب، فإنه قرآن في الجملة، وإن لم يكن قرآنا فهو تسييح، فلا يوجب فساد الصلوة.<sup>215</sup>

<sup>203</sup> ب: في الصحيح

<sup>204</sup> ج - تفسد صلوته

<sup>205</sup> ج: أشياء

<sup>206</sup> أ - أن

<sup>207</sup> ج: حكي

<sup>208</sup> 9/سورة التوبة:3.

<sup>209</sup> ج: فإنه يحمل

<sup>210</sup> ج + قال الأمة اجتمعت على خلافه

<sup>211</sup> ج: فيصير

<sup>212</sup> 59/سورة الحشر:24.

<sup>213</sup> أ - لا

<sup>214</sup> 39/سورة الزمر:62.

<sup>215</sup> ج + فكان الصحيح ما قاله والله أعلم وأحكم

## باب

## ذكر حرف مكان حرف

ولو ذكر<sup>216</sup> حرفا مكان حرف فإن كان ذلك<sup>217</sup> لا يغير<sup>218</sup> المعنى لا يوجب فساد الصلوة عند عامة علمائنا<sup>219</sup> إلا في رواية روي<sup>220</sup> عن أبي يوسف أنه يوجب فساد الصلوة نحو أن يقرأ "فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَكْهَرْ"<sup>221</sup> مكان "تَقَهَّرْ" أو قرأ "الطَّحِيَّاتُ لِلَّهِ" أو "الدَّحِيَّاتُ لِلَّهِ" مكان "التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ" فذكر حرفا مكان حرف وهما من مخرج واحد لا يغير المعنى فلا تفسد صلوته عند عامة علمائنا؛ وروي عن أبي يوسف أنه تفسد.<sup>222</sup>

ثم اعلم أن الهمزة والهاء والعين والحاء والغين والحاء من مخرج واحد، والهمزة<sup>223</sup> والشين والصاد من مخرج واحد، والسين والزاي من مخرج واحد، [16/أ] والظاء والثاء والذال من مخرج واحد، والطاء والثاء والذال من مخرج واحد، والباء والفاء والميم من مخرج واحد، واللام والراء والنون من مخرج واحد، والألف والواو والياء من مخرج واحد حتى لو قرأ "الأُسْطَى" مكان "الْوُسْطَى"<sup>224</sup> أو "الأُتْقَى" مكان "الْوُتْقَى"<sup>225</sup> أو "يُنْتَقَى" يجب أن لا تفسد صلوته، لأن العرب تبدل هذه الحروف مقام البعض إذا كان مخرجهما واحدا. ومن قرأ "الصِّرَاطَ" بالسين والزاي<sup>226</sup> تفسد صلوته، وجه ما روي عن أبي يوسف أنه ليس بقرآن فيكون من كلام الناس؛ وجه قول عامة العلماء وذلك أن هذه الحروف لما كان يقام بعضها مقام بعض كان ذكر هذه الحروف كذكر ذلك الحروف فيكون قرآنا من وجه لا يكون من كلام الناس.

<sup>216</sup> ج: من ذكر

<sup>217</sup> أ، ب - ذلك

<sup>218</sup> ب: لا يغير

<sup>219</sup> ج: أصحابنا رحمهم الله تعالى

<sup>220</sup> أ، ب - روي

<sup>221</sup> ﴿ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَكْهَرْ ﴾ (93/سورة الضحى:9).

<sup>222</sup> ج - وروي عن أبي يوسف أنه تفسد

<sup>223</sup> أ + والصاد

<sup>224</sup> ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ﴾ (2/سورة البقرة:228).

<sup>225</sup> ﴿ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى ﴾ (2/سورة البقرة:256؛ 31/سورة لقمان:22).

<sup>226</sup> أ: الذال

وأما إذا غيّر المعنى تفسد صلوته وإن كان من مخرج واحد أو مخرجين<sup>227</sup> بأن قرأ في صلوته "اللَّهُ السَّمَدُ" بالسین مكان "الصَّمَدُ"، لأن<sup>228</sup> الصمد هو الذي لم يلد ولم يولد وهو الله تعالى ومن قرأ بالسین وهو من آلات الذراعة يقال<sup>229</sup> بالفارسية لوع،<sup>230</sup> فصار متكماً بكلام<sup>231</sup> الناس وهو خطأ محض.<sup>232</sup> وكذلك<sup>233</sup> إذا قرأ "رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالسَّيْفِ"<sup>234</sup> مكان "الصَّيْفِ" تفسد صلوته، لأنّ الصيف بالصاد أيام الحرّ، وبالسین من جملة الأسلحة وبينهما بونٌ بعيد، فيكون من كلام الناس. وكذلك إذا قرأ "الْإِسْلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ السَّالِحِينَ" مكان "الصَّالِحِينَ" تفسد صلوته لأن الصالح: الرجل الحسن،<sup>235</sup> والسالح: الرجل السوء الذي كالحمار، وهو الذي يتغوط في غير موضعه.<sup>236</sup> وكذلك لو قرأ "الظَّالِمِينَ"<sup>237</sup> بالطاء مكان الضاد، أو قرأ "نَارًا تَلْطَى"<sup>238</sup> بالضاد مكان الظاء، أو قرأ "فُسْحَقًا لِأَصْحَابِ الشَّعِيرِ"<sup>239</sup> مكان "السَّعِيرِ"، أو قرأ "وَوُضِّلَتْ قُطُوفُهَا"<sup>240</sup> مكان "ذُلَّتْ" فإنه<sup>241</sup> تفسد صلوته لأن المعنى يبعد<sup>242</sup> بينهما، فإن بين الظاء والضاد بونٌ بعيدٌ، وليس من مخرج واحد، فلا يكون قرآنا فيوجب فساد الصلوة. وقد قال بعض أصحابنا رحمهم الله إنّه لا يوجب فساد الصلوة لأن القوم لا يقدرّون أن يفصلوا بين الظاء والضاد والداد والزاي والسین [17/ب] في عامّة الأحوال فلو فسدت صلوتهم يقعون في حرج وضيق وهو مرفوع.<sup>243</sup>

227 أ، ب – أو مخرجين

228 ج: فإن

229 ب: يقالها

230 ب: نوع. والصحيح بالفارسية تستخدم كلمة "يوغ"، كما فسرت في نسخة "ج". وهو ما يوضع على أعناق الثيران عند الزراعة.

231 ج: من كلام

232 أ، ب – وهو خطأ محض

233 ب، ج: وكذلك

234 ﴿إِلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالسَّيْفِ﴾ (106/سورة قريش:2).

235 ج: الخير

236 أ، ب: الرجل السوء الذي يتغوط في موضعه كالحمار.

237 ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (1/سورة الفاتحة:7).

238 ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلْتَطَّى﴾ (92/سورة الليل:14).

239 ﴿فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (67/سورة الملك:11).

240 ﴿وَوَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلِيلًا﴾ (76/سورة الإنسان:14).

241 أ، ب – فإنه

242 ج: بعيد

243 ج: وهو مدفوع؛ + الجواب أن يقول هذا في حق من يقدر على أداء هذه الحروف وليس في إفساد الصلوة عليه هذا إقاع في حرج لأن في حفظ بعض القرآن كفاية وليس في بعضها كثيرا من الحروف والله أعلم وأحكم



## باب

### تقديم الحرف على الحرف

ولو قدم حرفا على حرف فإن كان التقديم يغيّر المعنى تفسد صلوته لأنه من كلام الناس<sup>244</sup> بأن قرأ "كَعْفُصٍ مَأْكُولٍ" مكان ﴿كَعْفُصٍ مَأْكُولٍ﴾<sup>245</sup> وهو مروى عن أبي يوسف رحمه الله<sup>246</sup> أو قرأ "فَرْتٌ مِنْ قَوْسَرَةٍ"<sup>247</sup> مكان "قَسْوَرَةٍ"، وهو مروى عن محمد رحمه الله.<sup>248</sup> فإن "العَفْص" ما يتخذ منه الحبر مع الزاج، و"العُصْف" هو التبن، والقوسرة الأسد، والقوسرة وعاء التمر، وكذلك لو قرأ "إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي سُخٍ"<sup>249</sup> مكان "خُسْرِ" والسرخ هو الأحمر بالفارسية، والخسر هو الخسران.<sup>250</sup>

فإن كان التقديم لا يغيّر المعنى لا تفسد صلوته على قياس قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله بأن قرأ "فَإِذَا يَبْرُقُ الْبَصْرُ" مكان ﴿بَرَقَ الْبَصْرُ﴾<sup>251</sup> لأنهما لغتان، وعلى قياس قول أبي يوسف رحمه الله تفسد صلوته لأنه ليس في القرآن ولا يوجد له نظير في القرآن،<sup>252</sup> والله أعلم بالصواب.

## باب

### زيادة حرف في القرآن

ولو زاد حرفا في القرآن<sup>253</sup> إن كانت الزيادة لا تغير المعنى<sup>254</sup> لا تفسد صلوته عند عامة مشايخنا رحمهم الله<sup>255</sup> بأن قرأ "وَأَمَّهَى عَنِ الْمُنْكَرِ"<sup>256</sup> بزيادة ياء، أو قرأ "إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ"<sup>257</sup>، أو

<sup>244</sup> ج: من قدم حرفا على حرف فإن غير التقديم المعنى أنه تفسد صلوته لأنه يصير من كلام الناس

<sup>245</sup> 105/سورة الفيل:5.

<sup>246</sup> أ، ب – وهو مروى عن أبي يوسف رحمه الله

<sup>247</sup> (فَرْتٌ مِنْ قَوْسَرَةٍ) (74/سورة المذثر:51).

<sup>248</sup> أ، ب – وهو مروى عن محمد رحمه الله

<sup>249</sup> (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي سُخٍ) (103/سورة العصر:2).

<sup>250</sup> ج + لأن هذا من كلام الناس

<sup>251</sup> 75/سورة القيامة:7.

<sup>252</sup> ج + وليس فيه إيقاع الناس بالحرج لأنه قل ما يبنتلى به القراء وإن لم يغير المعنى فعلى قول يوسف رحمه

الله تفسد صلوته وعلى قول محمد رحمه الله لا تفسد والله أعلم وأحكم

<sup>253</sup> ج – ولو زاد حرفا في القرآن

<sup>254</sup> ج: فإن كان ذلك لا يغير المعنى

<sup>255</sup> أ، ب – عند عامة مشايخنا رحمهم الله

<sup>256</sup> (وَأَمَّهَى عَنِ الْمُنْكَرِ) (31/سورة لقمان:17).

<sup>257</sup> ب + بدالين. (إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ) (28/سورة القصص:7).

قرأ "فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ أَرْدُدُوهَا"<sup>258</sup> بدالين وزيادة الألف، أو قرأ "وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُمْ نَارًا"<sup>259</sup> زيادة الميم، فإن في هذه المواضع كلها لا تفسد صلوته لأن الأصل في "وَأَنَّهُ" وانهى" بالياء إلا أنه أسقط الياء علامة للجزم، "ورادُّوه" في الأصل كان "رَادُّوه"، وكذلك "رُدُّوها" أصله كان أَرْدُدُوهَا، وكذلك "يُدْخِلْهُمْ" لأن كلمة "مَنْ" يتناول جميع المسلمين وجميع الكافرين، فإذا ذكر بلفظ الجماعة جاء بالإخبار من حيث المعنى فلا يكون متكلمًا بكلام<sup>260</sup> الناس بل يكون قارئًا للقرآن.<sup>261</sup>

وأما إذا كانت الزيادة تغير المعنى فإنه يوجب فساد الصلوة، بأن قرأ "وَرَزَّابِيْبُ مَبْنُوْتَةٌ"<sup>262</sup> أو قرأ "مَتَّانِيْن" مكان "مَتَّانِي"<sup>263</sup>، أو قرأ "وَإِنَّ سَعِيْكُمْ لَشَيْءٌ"<sup>264</sup> وزيادة واو، أو قرأ "وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ"<sup>265</sup> زيادة واو، ففي هذا كله تفسد صلوته لأنه جعل جواب القسم قسما، فقد عُيِّر المعنى فتفسد صلوته،<sup>266</sup> [17/أ] والله أعلم.

## باب

### زيادة كلمة في القرآن

ولو زاد كلمة في القرآن<sup>267</sup> إن لم يتغير به المعنى<sup>268</sup> لا تفسد صلوته، فإن قرأ "إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا"<sup>269</sup> فزاد "خَبِيرًا"، أو قرأ "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَحْسَنُوا وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ"<sup>270</sup> لا تفسد صلوته بلا خلاف بين أصحابنا الثلاثة إذا كانت تلك الكلمة المزيدة في القرآن؛ وإذا لم يكن، فعلى قياس قول أبي يوسف، تفسد صلوته حتى لو قرأ "فِيهَا

<sup>258</sup> (وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا) (4/سورة النساء: 86).

<sup>259</sup> (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا) (4/سورة النساء: 14).

<sup>260</sup> أ: من كلام

<sup>261</sup> ج + وقال الله تعالى ومنهم من يستمعون إليك، قال ومنهم من ينظر إليك

<sup>262</sup> (وَرَزَّابِيْبُ مَبْنُوْتَةٌ) (88/سورة الغاشية: 16).

<sup>263</sup> (وَلَقَدْ آتَيْنَا سِنْعًا مِنَ الْمَتَّانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ) (15/سورة الحجر: 87).

<sup>264</sup> 92/سورة الليل: 4.

<sup>265</sup> 36/سورة يس: 3.

<sup>266</sup> ج + وعلى قول أبي يوسف رحمه الله يجب أن يكون كذلك في هذا الفصل وفي الفصل الأول روايتان عنه

<sup>267</sup> ج - ولو زاد كلمة في القرآن

<sup>268</sup> ج: فإن لم يغير المعنى

<sup>269</sup> (فَإِذَا جَاءَ أَحَدُهُمْ فَأَنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا) (35/سورة فاطر: 45).

<sup>270</sup> (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ) (11/سورة هود: 23) فزاد فيها "وأحسنوا"

فَاكِبَةٌ وَخَلٌّ وَتُقَاتِحٌ وَرُمَانٌ<sup>271</sup> لا تفسد صلوته عند عامة مشايخنا، وعند أبي يوسف تفسد<sup>272</sup> صلوته.

وأما إذا كانت الزيادة تغير المعنى<sup>273</sup> تفسد صلوته بأن قرأ "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَفَرُوا وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ"<sup>274</sup> فزاد كفروا، أو قرأ "لِيَزِدُوا إِيمَانًا وَحَمَالًا"<sup>275</sup>، أو قرأ "فَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَطَعَى وَاتَّرَ الْحَيَوَةَ الدُّنْيَا"<sup>276</sup> فإنه تفسد صلوته في هذه المواضع كلها، لأنه قرأ خلاف ما أخبر الله تعالى فلم يكن قرآنا وكان من كلام الناس،<sup>277</sup> والله أكبر.

## باب

### نقصان حرف من القرآن

إن كان ذلك النقصان لا يغير المعنى فلا يوجب فساد الصلوة بلا خلاف بأن قرأ "وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِالْبَيِّنَاتِ"<sup>278</sup> بترك التاء من "جَاءَهُمْ"،<sup>279</sup> أو قرأ "إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا"<sup>280</sup> بترك الواو من "وَمَا أَنْتَ"، أو قرأ "سُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ"<sup>281</sup> بترك الفاء من "فَسُبْحَانَ اللَّهِ"،<sup>282</sup> لا تفسد صلوته لأن هذا القارئ قرأ القرآن إلا أنه ترك<sup>283</sup> شيئا منه وبترك شيئا من القرآن لا يخرج من أن يكون قارئاً للقرآن.<sup>284</sup>

<sup>271</sup> (فِيهَا فَاكِبَةٌ وَخَلٌّ وَرُمَانٌ) (55/سورة الرحمن:68).

<sup>272</sup> ج: لا تفسد

<sup>273</sup> ج: وإن غير المعنى

<sup>274</sup> (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ) (11/سورة هود:23).

<sup>275</sup> (لِيَزِدُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ) (48/سورة الفتح:4).

<sup>276</sup> (فَأَمَّا مَنْ طَعَى وَاتَّرَ الْحَيَوَةَ الدُّنْيَا) (79/سورة النازعات:37-38).

<sup>277</sup> ج + فتفسد صلوته

<sup>278</sup> (وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِالْبَيِّنَاتِ) (5/سورة المائدة:32).

<sup>279</sup> ج + أو قرأ (إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءهم البينات) (2/سورة البقرة:213) [بتر □ التاء أيضا].

<sup>280</sup> (قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا) (26/سورة الشعراء:185-186).

<sup>281</sup> (فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ) (30/سورة الروم:17).

<sup>282</sup> ج + أو تر □ الفاء في آخر سورة يس "فسبحان" وقرأ "سبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون"

<sup>283</sup> (36/سورة يس:83).

<sup>284</sup> ب: يتر □

ج + فتجاوز صلوته

فأما إذا كان نقصاناً يغير المعنى تفسد صلوته عند عامة العلماء بأن قرأ "مَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى" <sup>285</sup> بترك الواو من "وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ" لأنه جعل القسم به جواب القسم ويخبر بخلاف <sup>286</sup> ما أخبر الله تعالى، ولو اعتقد ما أخبر به يكفر. ولو ترك حرفاً من الكلمة بأن قرأ "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا رَبِّيًّا" <sup>287</sup> وأسقط العين من "عَرَبِيًّا" أو أسقط الباء فقال "عَرَبِيًّا" تفسد صلوته، لأن هذا لغو من الكلام. ولو ترك الحرف الأخير إن كان من ذوات <sup>288</sup> الثلاثة تفسد صلوته بأن قرأ [18/ب] "صَرَ اللَّهُ مَثَلًا" <sup>289</sup> فأسقط الباء من "صَرَبَ" فإنه تفسد صلوته أيضاً لأنه لغو من الكلام.

وأما إذا كان منادى على أربعة أحرف <sup>290</sup> صحاح فأسقط الحرف الأخير <sup>291</sup> لا تفسد صلوته بأن قرأ "وَنَادُوا يَا مَالٍ لِيُقْضَى عَلَيْنَا رُبُكُ" <sup>292</sup> فأسقط الكاف من "مَالِكُ"، وفي <sup>293</sup> بعض المصاحف مكتوب بغير حرف الكاف، وهذا لغة مستعملة، وكان النبي عليه السلام يقول لعائشة "يَا عَائِشُ" <sup>294</sup> وهذا إنما يجوز في النداء خاصة دون سائر الكلمات. والله أعلم وأحكم.

## باب

### نقصان كلمة من القرآن

فان كان النقصان لا يغيّر المعنى لا تفسد صلوته بأن قرأ "وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّا تُكْسِبُ عَدَا" <sup>295</sup> فترك كلمة "ذَا"، أو قرأ "وَلَيْنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ" <sup>296</sup> فترك كلمة "مِنْ"، أو قرأ "خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ" <sup>297</sup> فترك كلمة "أَبَدًا"، أو قرأ "وَجَزَاءٌ سِوَىٰ مِثْلِهَا" <sup>298</sup>

<sup>285</sup> (وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى) (92/سورة الليل:3).

<sup>286</sup> أ، ب: خلاف

<sup>287</sup> (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) (43/سورة الزخرف:3).

<sup>288</sup> ب: ذات

<sup>289</sup> (صَرَ اللَّهُ مَثَلًا) (66/سورة التحريم:10).

<sup>290</sup> أ: أوجه

<sup>291</sup> ج + أو كان على خمسة أحرف فأسقط الأخير منه

<sup>292</sup> (وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيُقْضَى عَلَيْنَا رُبُكُ) (43/سورة الزخرف:77).

<sup>293</sup> ب - و

<sup>294</sup> ج + وكذلك قال امرؤ القيس "أفطم مهلاً بعض هذا التذلل" فأسقط الهاء من فاطمة

<sup>295</sup> (وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تُكْسِبُ عَدَا) (31/سورة لقمان:34).

<sup>296</sup> (وَلَيْنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ) (2/سورة البقرة:145).

<sup>297</sup> (خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) (98/سورة البينة:8).

وترك "سَيِّئَةً" أخرى، لا تفسد صلوته في هذه المواضع كلها لأنّ المعنى يحصل بدون هذه الكلمات.<sup>299</sup>

وأما إذا غير المعنى بأن قرأ "فَمَا لَهُمْ يُؤْمِنُونَ"<sup>300</sup> مكان قوله "لَا يُؤْمِنُونَ" فترك كلمة "لَا"، أو قرأ "وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ يَسْجُدُونَ"<sup>301</sup> تفسد صلوته لأن هذا ليس بذكر ولا قرآن،<sup>302</sup> فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْبَرَ أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ وَلَا يَسْجُدُونَ، وهو يخبر أنهم يؤمنون ويسجدون، فهو خلاف ما أخبر الله تعالى حتى لو اعتقد، كفر.<sup>303</sup> والله أعلم وأحكم.

## باب

### الوقف والوصل والإبتداء

إذا وقف في موضع الوصل أو ابتداء في غير موضع الإبتداء<sup>304</sup> فإن كان لا يغير المعنى تغييرا فاحشا لا يوجب فساد الصلوة، نحو أَنْ يَقِفَ عَلَى الشَّرْطِ قَبْلَ ذِكْرِ الْجُزْءِ ثُمَّ ابْتَدَأَ بِالْجُزْءِ، فَقَالَ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ فوقف ثم ابتداء فقال ﴿أُولَئِكَ هُمُ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾<sup>305</sup> أو قال ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ فوقف ثم ابتداء ﴿فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾<sup>306</sup> أو فصل بين الموصوف والصفة بأن قرأ ﴿إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا﴾<sup>307</sup> فوقف ثم بدأ بالشكور. فهذا لا يوجب فساد الصلوة بالإجماع<sup>308</sup> بين علمائنا ولكن هذا الوقف قبيح.

فإن كثيرا من العلماء وقفوا في قوله [18/أ] ﴿وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾<sup>309</sup> ثم ابتدؤا بقوله ﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا﴾<sup>310</sup> وهو وصف أولئك القوم، وكذلك

<sup>298</sup> (وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ مَسِيئَةً مِثْلَهَا) (42/سورة الشورى:40).

<sup>299</sup> ج + وهو قرآن أيضا فيجوز الصلوة

<sup>300</sup> (فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) (84/سورة الإنشقاق:21).

<sup>301</sup> (وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ) (84/سورة الإنشقاق:21).

<sup>302</sup> أ، ب: ليس بقرآن

<sup>303</sup> ج + وهذا من كلام الناس فتفسد صلوته وبعض علمائنا رحمهم الله قالوا في جملة هذا أنه لا تفسد صلوته

لأن فيه إيقاع الناس في الحرج والجواب ما بيننا أنه ليس كذلك

<sup>304</sup> ج: إذا وقف في غير موضع الوقف أو وصل في غير موضع الوصل إذا ابتداء في غير موضع الإبتداء

<sup>305</sup> 98/سورة البينة:7.

<sup>306</sup> 4/سورة النساء:124.

<sup>307</sup> (إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا) (17/سورة الإسراء:3).

<sup>308</sup> أ، ب - بالإجماع

<sup>309</sup> 3/سورة آل عمران:15.

وقفوا على قوله ﴿وَقَنَا عَدَابَ النَّارِ﴾<sup>311</sup> وابتدؤا بقوله ﴿الصَّابِرِينَ﴾<sup>312</sup> وهذه صفة أولئك القوم أيضا. ففصلوا بين الصفة والموصوف وهذا لأنّ الكلام لا يتغير<sup>313</sup> بالوقف ولا بالوصل أيضا، وكذلك لو لم يقف عند قوله ﴿وَكذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾<sup>314</sup> بل وصل بقوله ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾<sup>315</sup> لا تفسد صلوته، ولكنّ الوصل قبيح. وكذلك لو لم يقف عند قوله ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾<sup>316</sup> بل وصل بقوله ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾<sup>317</sup> لا تفسد صلوته أيضا، لأنّ مراعاة الوقف متعذر.<sup>318</sup>

وأما إذا كان يغير المعنى تغييرا<sup>319</sup> فاحشا، قال عامة علمائنا لا يوجب فساد الصلوة<sup>320</sup> بأن قرأ ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ فوقف ثم ابتدأ ﴿إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾<sup>321</sup> أو وقف عند قوله ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ فوقف ثم ابتدأ ﴿إِلَّا هُوَ الْمَلَكُوتُ﴾<sup>322</sup>. أما إذا وقف عند قوله ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ﴾<sup>323</sup> ثم ابتدأ ﴿عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ﴾، أو وقف عند قوله ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى﴾ ثم ابتدأ ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾<sup>324</sup> وفصل<sup>325</sup> بقوله ﴿ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾<sup>326</sup> لا تفسد صلوته عند عامة علمائنا وعن بعضهم تفسد؛<sup>327</sup> وأما إذا لم يقف عند قوله ﴿الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ بل وصل ذلك بقوله ﴿ذَلِكَ قَوْلُهُمْ﴾ لا

<sup>310</sup> 3/سورة آل عمران:16.

<sup>311</sup> 3/سورة آل عمران:16.

<sup>312</sup> 3/سورة آل عمران:17.

<sup>313</sup> ب - لا يتغير

<sup>314</sup> 40/سورة غافر:6.

<sup>315</sup> 40/سورة غافر:7.

<sup>316</sup> 13/سورة الرعد:28.

<sup>317</sup> 13/سورة الرعد:29.

<sup>318</sup> ج + ولأن بعض العلماء يقرؤون الآي ويقفون على رؤس الآي ويدعون أن قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله وسلم كذلك وفي ذلك فصل بين الجزاء والشرط وبين الموصوف والوصف

<sup>319</sup> ب: تغييرا

<sup>320</sup> ج + وقال بعض علمائنا رحمهم الله فيهم أبو أسد البخاري الذي له تصنيف في هذا النوع من العلم أنه

يوجب فساد الصلوة

<sup>321</sup> 2/سورة البقرة:255.

<sup>322</sup> 3/سورة آل عمران:18.

<sup>323</sup> ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ

<sup>324</sup> كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (9/سورة التوبة:30).

<sup>325</sup> ج + إن وقف على قوله تعالى "المسيح" ثم ابتدأ بقوله "ابن الله"

<sup>326</sup> أ: ووصل؛ ج: وابتدأ

<sup>327</sup> ج + وفي فساد هذا كلمة إختلاف على ما بينا

ج - لا تفسد صلوته عند عامة علمائنا وعن بعضهم تفسد

تفسد صلوته بالإجماع؛ وجه قول من يقول تفسد صلوته في هذه المواضع وذلك لأنّ هذا يكون تغييراً<sup>328</sup> فاحشا حتى لو اعتقده يكفر وإذا لم يعتقده لا، فلا أقل من أن يوجب فساد الصلوة؛ وجه قول عامة العلماء أنّه لا تفسد صلوته وهو أن الكلام لا يتغير بالوصل ولا بالوقف ولهذا أجمعوا أنّه<sup>329</sup> لو انقطع النفس ووقف<sup>330</sup> لا تفسد صلوته، فإن قالوا في انقطاع النفس لا يكون غالبا فلا يكون فيه حرج. والصحيح قول عامة العلماء، لأنّ في مراعاة الوقف إيقاع الناس في الحرج، لأنّ في ضبطه كلفة ومشقة، وكذلك روينا عن أبي ذرّ القاسمي أنّه لم يأمر بإعادة [19/ب] الصلوة بالوقف عند قوله ﴿يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ﴾<sup>331</sup> وبالابتداء بقوله ﴿وَإِيَّاكُمْ أَنْ تَوْمَنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾، والله أعلم<sup>332</sup>.

## باب

### التقديم والتأخير

فإن قدّم كلمة على كلمة أو أخر كلمة على كلمة إن لم يتغير المعنى لا يوجب فساد الصلوة بلا خلاف بأن قرأ "لَهُمْ فِيهَا شِهْقٌ وَرَفِيرٌ"<sup>333</sup> قدّم الشهيق على الرفير، أو قرأ "وَأُنْبِئْنَا فِيهَا عِنْبًا وَحَبًّا"<sup>334</sup> قدّم العنب على الحبّ، أو قرأ "فَأَمَّا مَنْ أُنْتَهَى وَأُعْطِيَ"<sup>335</sup> قدّم أنتهى على أعطى، فنحو هذا فإنّه<sup>336</sup> لا يوجب فساد الصلوة بلا خلاف، لأنّه لا يتغير المعنى فلا يخرج<sup>337</sup> من أن يكون قرآنا.

فإنّ في كتاب الله تعالى في بعض المواضع تقديم وتأخير، فقدّم<sup>338</sup> "نفعاً"<sup>339</sup> على "ضراً"<sup>340</sup> وفي بعض السور قدّم قوله "لعباً" على "لهوا" وفي بعض السور أخره، وكذلك في مصحف عبد

<sup>328</sup> ب: تغيّرا

<sup>329</sup> ب - أجمعوا أنّه

<sup>330</sup> أ، ب - ووقف

<sup>331</sup> سبقّت هذه الرواية في بداية الرسالة.

<sup>332</sup> أ، ب - وبالابتداء بقوله ﴿وَإِيَّاكُمْ أَنْ تَوْمَنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾، والله أعلم

<sup>333</sup> ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا رَفِيرٌ وَشِهْقٌ﴾ (11/سورة هود: 106).

<sup>334</sup> ﴿وَأُنْبِئْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنْبًا وَقَضْنًا﴾ (80/سورة عبس: 27-28).

<sup>335</sup> ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَانْتَهَى﴾ (92/سورة الليل: 5).

<sup>336</sup> ب - فإنه

<sup>337</sup> ب: فلا يكون

<sup>338</sup> أ، ب - قدّم

الله بن مسعود رضي الله عنه مكتوب "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اخشوا ربكم واتقوا يوماً لا يجزى والد عن ولده"<sup>341</sup> وهذا خلاف ما في مصحف الإمام،<sup>342</sup> فدل بهذا أنّ التقديم والتأخير ليس بضارّ إذا لم يتغير المعنى، وكذلك لو قدّم كلمتين على كلمتين<sup>343</sup> ولم يتغيّر المعنى<sup>344</sup> لا تفسد صلوته أيضاً، بأن قرأ<sup>345</sup> "يَوْمَ تَسْوَدُ وُجُوهٌُ وَتَبْيَضُ وُجُوهٌُ"<sup>346</sup> أو قرأ "وَكُنْتُمْ عَلَىٰ الْعَيْنِ وَالنَّفْسِ بِالنَّفْسِ"<sup>347</sup>، أو قرأ "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْحُرُّ بِالْحُرِّ"<sup>348</sup> فإنّه لا تفسد صلوته بتقديم هؤلاء، لأن المعنى على حاله، أو قرأ "إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ خَافُونِي وَلَا تَخَافُوهُمْ"<sup>349</sup> وقدّم "خافوني" على قوله "فلا تخافوهم"،<sup>350</sup> أو قرأ "فَاخْشَوْنِي وَلَا تَخْشَوْهُمْ"<sup>351</sup> لا تفسد صلوته في هذا كلّه، لأنّه لا يتغيّر به المعنى فلا يخرج من أن يكون قارئاً للقرآن.<sup>352</sup>

## باب

### ذكر آية مكان آية<sup>353</sup>

ولو ذكر آية مكان آية<sup>354</sup> فإن وقف عند ذلك وفقاً تماماً ثم ابتدأ بآية أخرى أو ببعض آية، فهذا لا يوجب فساد الصلوة لأنه إنتقال من سورة إلى سورة، وهذا قرآن كله،<sup>355</sup> كما إذا قرأ

339 أ: لغوا

340 في الأصل: ضربه

341 أ، ب: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اخشوا ربكم واتقوا يوماً لا يجزى نفس عن نفس شيئا (31/سورة لقمان:33).

342 (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخشُوا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ) (31/سورة لقمان:33).

343 أ، ب – على كلمتين

344 أ – وكذلك لو قدّم كلمتين ولم يتغيّر المعنى

345 ب + نحو

346 (يَوْمَ تَبْيَضُ وُجُوهٌُ وَتَسْوَدُ وُجُوهٌُ) (3/سورة آل عمران:106).

347 (وَكُنْتُمْ عَلَىٰ الْعَيْنِ وَالنَّفْسِ بِالنَّفْسِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ) (5/سورة المائدة:45).

348 (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ) (2/سورة البقرة:178). ج + وإذا كان

التقديم بغير المعنى فيوجب فساد الصلوة "إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَخَافُونِي وَلَا تَخَافُونِي" وكذلك لو

قرأ "فَاخْشَوْهُمْ وَلَا تَخْشَوْنِي" مكان قوله "ولا تخشوهم واخشوني" فهذا يوجب فساد الصلوة ليعبر المعنى

والنظم فلا يكون قرآناً وليس بذكر فيكون من كلام الناس وهذا ليس بتقديم وتأخير فحسب بل فيه تغير من كلمة

القرآن

349 (إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِي إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (3/سورة آل عمران:175).

350 ب – فَخَافُونِي وَلَا تَخَافُوهُمْ وَقَدَّم خَافُونِي عَلَى قَوْلِهِ فَلَا تَخَافُوهُمْ

351 (فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي) (2/سورة البقرة:150).

352 ج – أو قرأ "فَاخْشَوْنِي وَلَا تَخْشَوْهُمْ" لا تفسد صلوته في هذا كلّه، لأنّه لا يتغيّر به المعنى فلا يخرج من أن

يكون قارئاً للقرآن

353 ج + أو بعض آية مكان بعض آية

354 ج – ولو ذكر آية مكان آية



﴿وَالْعَصْرِ﴾<sup>357</sup> فوقف ثم ابتداء فقال ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾<sup>358</sup> أو قرأ ﴿وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾<sup>359</sup> ثم ابتداء فقال ﴿أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾<sup>360</sup> فَإِنَّ هَذَا لَا يُوجِبُ فساد الصلوة بلا خلاف.

وأما إذا لم يقف ووصل بعضه ببعض فإن كان لا يغيّر المعنى لا يوجب [19/أ] فساد الصلوة بأن قرأ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾<sup>361</sup> ﴿فَلَهُمْ جَزَاءُ الْحُسْنَى﴾<sup>362</sup> أو قرأ ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾<sup>363</sup> ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾<sup>364</sup> فنحو<sup>365</sup> هذا في القرآن كثير؛ وكثيراً<sup>366</sup> ما يبتلى به القارئ فلا يوجب فساد الصلوة بلا خلاف.

وأما إذا غيّر المعنى بأن قرأ "إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي جَحِيمٍ، وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي نَعِيمٍ"<sup>367</sup> أو قرأ "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ"<sup>368</sup> أو قرأ "وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ"<sup>369</sup> أو قرأ "وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا"<sup>370</sup> فهذا يوجب فساد الصلوة عند عامة علمائنا رحمهم الله لأن هذا ليس بذكر ويوجب فساد الصلوة؛<sup>371</sup> وعن بعض<sup>372</sup> علمائنا لا يوجب فساد الصلوة، لأنّ المصلي كثيراً ما يبتلى به، فلو

<sup>355</sup> أ، ب - كله

<sup>356</sup> ب - إذا

<sup>357</sup> 103/سورة العصر:1.

<sup>358</sup> 83/سورة المطففين:22.

<sup>359</sup> 95/سورة التين:3. وفي ب + ثم ابتداء ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ (90/سورة البلد:4) أو قرأ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (98/سورة البينة:7) فوقف

<sup>360</sup> 98/سورة البينة:6.

<sup>361</sup> 98/سورة البينة:7.

<sup>362</sup> ﴿وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا﴾ (18/سورة الكهف:88).

<sup>363</sup> 80/سورة عبس:40-41.

<sup>364</sup> 4/سورة النساء:151.

<sup>365</sup> ب، ج: ونحو

<sup>366</sup> ب: وكثير

<sup>367</sup> ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ، وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ (82/سورة الإنفطار:13-14).

<sup>368</sup> ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ (98/سورة البينة:7).

<sup>369</sup> ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ (98/سورة

<sup>370</sup> البينة:6).

<sup>371</sup> ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ، تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ، أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ (80/سورة عبس:40-42).

<sup>372</sup> أ، ب - عند عامة علمائنا رحمهم الله لأن هذا ليس بذكر ويوجب فساد الصلوة

<sup>372</sup> أ، ب: وعند عامة

أفسدنا الصلوة يقع الناس في الحرج، والحرج مرفوع،<sup>373</sup> والصحيح هو الأول لأنه يمكن<sup>374</sup> الإحتراز عنه في الجملة. والله أعلم.

## باب

### انقطاع النفس

ولو ذكر<sup>375</sup> حرفا من الكلمة وانقطع النفس ثم ذكر الحرف الآخر أو ترك ذلك واشتغل بقراءة آية<sup>376</sup> أخرى بأن قرأ فاتحة الكتاب وسورة، ثم ظن أنه قرأ الفاتحة غلطا فلما قال "أل" يذكر ذلك وتركه<sup>377</sup> وركع، أو<sup>378</sup> كان يريد قراءة الفاتحة فلما قال "أل" انقطع النفس فقرا "حُد لله" فهذا أيضا لا يوجب فساد الصلوة، والأحسن أن يبتدي بقوله ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ لأن هذا ما يمكن الاحتراز عنه فلو أفسدنا به الصلوة وقع<sup>379</sup> الناس في الحرج، والحرج مرفوع من<sup>380</sup> هذه الأمة وهذا كالتنحج في الصلوة وأخذ المخاط بطرف الكم لا يوجب فساد الصلوة، لأن هذا ما يمكن الإحتراز عنه، وبعضهم قالوا يوجب فساد الصلوة.<sup>381</sup> فالأول هو الصحيح لأن ما أتى به بعض الكلمة من القرآن، والله أعلم وأحكم

## باب<sup>382</sup>

### قراءة القرآن بما ليس في مصحف الإمام

بأن قرأ في الصلوة بما في المصاحف المنسوخة مثل مصحف عبد الله بن مسعود ومصحف أبي بن كعب وغيرهما رضي الله عنهم من المصاحف التي نسخت القراءة فإن لم يكن في القرآن مثله معني تفسد الصلوة بلا خلاف إذا لم يكن ذكر الله تعالى، لأنه ليس بقرآن فيكون من كلام

<sup>373</sup> ج - والحرج مرفوع

<sup>374</sup> أ، ب: لا يمكن

<sup>375</sup> ج: من ذكر

<sup>376</sup> أ، ب - آية

<sup>377</sup> أ: وتر□

<sup>378</sup> ب: وإن

<sup>379</sup> ج: يقع

<sup>380</sup> ج: مدفوع عن

<sup>381</sup> أ، ب - لأن هذا مما يمكن الإحتراز عنه، وبعضهم قالوا يوجب فساد الصلوة

<sup>382</sup> هذا الباب لا يوجد في "أ" و "ب"

الناس، أما إذا مثله في القرآن من حيث المعنى وليس بذكر الله تعالى تفسد صلوته على قياس قول [أبي يوسف]<sup>383</sup> رحمه الله وعلى قياس قول أبي حنيفة ومحمد رحمهم الله لا تفسد، وينبغي أن يجوز الصلوة عندهما على ما ذكرنا قبل هذا من القرآن باختلاف اللغات، وبعض العلماء رحمهم الله تعالى قالوا أن مصحف ابن مسعود رحمه الله وليس بثابت، قال النبي صلى الله عليه وسلم >«من أراد أن يقرأ القرآن غضا طريا كما أنزل فليقرأ بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه»<sup>384</sup> يجب أن يكون مصحفه مصحف الإمام ولكن يقول ثبت برواية الثقات أن ذلك المصحف مصحف ابن مسعود رضي الله عنه ولكن كان جمعه في الإبتداء ثم ترك في آخر عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الذي أخذ بقراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الذي قراءة كما أنزل، وأما إذا قرأ بالفارسية وليس بذكر يجب أن تفسد صلوته بلا خلاف، لأنه ليس بقرآن ولا ما هو في معنى القرآن فيكون من كلام الناس، بخلاف ما إذا قرأ بالعربية بغير القرآن لأنه جعل ذلك كالقرآن في حق جواز الصلوة حيث قرأ القرآن بلغات مختلفة بإذن الله تعالى، وما روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه أجاز صلوة الإنسان إذا قرأ القرآن بالفارسية فقد روي عن ذلك الرجوع، والله أعلم وأحكم.

## باب

### من لا يقدر أن يتكلم ببعض الحروف

قد ذكرنا هذا<sup>385</sup> أنه لا ينبغي أن يؤمّ الناس، هل<sup>386</sup> تجوز<sup>387</sup> صلوته إذا صلى وحده إن كان يجد آيات يقرأها وليس فيها تلك الحروف [20/ب] التي لا يقدر أن يتفوه بها فقرأ آيات فيها تلك الحروف؟<sup>388</sup> أكثر أصحابنا قالوا لا تجوز<sup>389</sup> صلوته لأنه قادر على القراءة الصحيحة، فإذا قرأ قراءة فاسدة لا تجوز<sup>390</sup> صلوته كما إذا كان قارئاً<sup>391</sup> فصلّى بغير<sup>392</sup> قراءة بخلاف الأخرس، إذا صلّى

<sup>383</sup> في الأصل: أبي حنيفة

<sup>384</sup> عبد الله بن محمد ابن أبي شيبه، المصنف (بيروت: دار الفكر، 1414/هـ 1994م)، ج.7، ص.184.

<sup>385</sup> أ، ب - هذا

<sup>386</sup> ج: ولكن

<sup>387</sup> أ: يجوز

<sup>388</sup> ج - التي لا يقدر أن يتفوه بها فقرأ آيات فيها تلك الحروف

<sup>389</sup> أ: لا يجوز

<sup>390</sup> أ، ج: لا يجوز

وحده تجوز<sup>393</sup> صلوته وإن كان يقدر أن يقتدي بغيره، لأنه قد يجد غيره<sup>394</sup> وقد لا يجد، وبعضهم قالوا في الفصل الأول تجوز<sup>395</sup> صلوته أيضا وقاسوا<sup>396</sup> بالأخرس. والقول الأول أقرب إلى الصواب، والله أعلم وأحكم

## باب

### قراءة القرآن بالألحان في الصلوة

فإن كانت الألحان لا تغير<sup>397</sup> الكلمة عن مواضعها<sup>398</sup> لا يوجب فساد الصلوة وذلك<sup>399</sup> مأذون فيه عندنا<sup>400</sup> وعند الشافعي. وقال مالك رحمه الله: لا يؤذن ذلك، بل الترتيل هو المأمور به لقوله<sup>401</sup> تعالى ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾،<sup>402</sup> ولكن علمائنا قالوا إن الإذن جاء من رسول الله عليه السلام حيث<sup>403</sup> قال «من لم يتغنَّ بالقرآن فليس متًّا»<sup>404</sup> وهذا الحديث<sup>405</sup> أُذِن بالألحان، وروى عن عبد الله المغفل «إِنَّ التَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَرَأَ ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾<sup>406</sup> يوم فتح مكة ورفع بها صوته»،<sup>407</sup> وروى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال «ما أُذِنَ اللهُ تَعَالَى كَأَذْنِهِ لِتَبِيَّتِنَا»<sup>408</sup> فدَلَّ ذلك أنه مأذون فيه، ولكن هذا إذا لم يكن الكلام على

391 ج: قادرا

392 ج - بغير

393 أ، ج: يجوز

394 أ، ب - غيره

395 أ: يجوز

396 ب - وقاسوا

397 أ: لا يغير

398 ج: من قرأ القرآن في صلوة بالألحان فإن كان الألحان لا يغير الكلام عن موضعه

399 ج: وكذلك

400 ج - عندنا

401 ج: ومالك رحمه الله يقول: لا يؤذن بذلك بل الرسول هو المأمور قال الله

402 73/سورة المزمل:4.

403 ج: ولكن أصحابنا رحمهم الله قالوا إن الإذن من رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء بذلك فإنه روي في

404 حديث مشهور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: زينوا القرآن بأصواتهمك

405 صحيح البخاري، فضائل القرآن 19.

406 ب، ج: ظاهر الحديث

407 48/سورة الفتح:1.

408 صحيح البخاري، المغازي 48.

409 صحيح البخاري، فضائل القرآن 19؛ صحيح مسلم، صلاة المسافرين 34.

وجه يغير<sup>409</sup> الكلام، فأما إذا غير الكلمة عن موضعها فذلك منهي عنه فيوجب فساد الصلوة، وهكذا الجواب<sup>410</sup> في الأذان، وإتما يجوز إدخال الألحان حروف المدّ واللّين وهو الألف والواو والياء. وعند الشافعي الخطأ في القرآن لا يوجب فساد الصلوة إلا أن يكون في الفاتحة ولا يكون قرآناً فتفسد صلوته لأن عنده الكلام غير موجب فساد الصلوة، وإذا لم يكن عمدا وهذا ليس بعمدٍ، فإنه<sup>411</sup> يريد قراءة القرآن إلا أن يكون في الفاتحة ما ليس في الفاتحة<sup>412</sup> فتفسد صلوته لترك شيء من الفاتحة لأن قراءة الفاتحة شرط لجواز<sup>413</sup> الصلوة عنده، والله أعلم.

### باب

#### في وصل حرف من<sup>414</sup> كلمة بحرف

وإذا وصل حرفا من كلمة<sup>415</sup> بحرف من كلمة أخرى بأن قرأ "إِيَّا كَنَعْبُدُ"<sup>416</sup> فوصل الكاف بالنون، أو قرأ "غَيْرِ الْمُعْضُوبِ عَلَيْهِمْ"<sup>417</sup> فوصل الباء بالعين، وما أشبه ذلك، فإنّ بعض العلماء قالوا بأنه<sup>418</sup> تفسد صلوته لأنه يتغير به<sup>419</sup> المعنى ويفحش الكلام ويخرج الكلام من أن يكون قرآناً، ولكن عامة العلماء من الفقهاء<sup>420</sup> قالوا لا تفسد صلوته لأنّ هذا مما لا يمكن التحرز عنه،<sup>421</sup> ومن قرأ "إِنَّا أَعْطَيْنَا كَالْكَوْثَرِ"<sup>422</sup> كالكوثر عند الإنفراد كلام فاحش خطأ محض، ولكن عند الوصل لا بأس به، فكذاك هو الذي<sup>423</sup> ذكرنا وبعضهم قالوا خطأ وَهَدْيَانُ، وقالوا يمكن

409 ب: تغير

410 ج: الكلام

411 ب: وإته

412 ج: ولا يكون من الفاتحة

413 ب: بجواز؛ ج: جواز

414 أ: عن

415 ج: من وصل حرفا من الكلمة

416 ﴿إِيَّا نَعْبُدُ﴾ (1/سورة الفاتحة:5).

417 ﴿غَيْرِ الْمُعْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (1/سورة الفاتحة:7).

418 ب: إته

419 ب - به

420 أ، ب - من الفقهاء

421 ج: وقالوا هذا مما لا يمكن الإحتراز عنه فلا يجب الإحتراز عنه حتى بعضهم [قالوا] هذا ليس بخطأ فلا

يجب أن يتكلف الإحتراز عنه

422 ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَا كَالْكَوْثَرِ﴾ (108/سورة الكوثر:1).

423 ب: فذلك التي

الإحتراز عنه فيجب أن يحترز عنه، والصحيح أنه لا يوجب فساد الصلوة لأن الإحتراز عنه متعذر عند وجود الوصل؛<sup>424</sup> وأما لو شدد الكاف من "إِيَّاكَ" ووصله بـ"تَعْبُدُ" فسد صلوته بالإجماع. وهكذا إذا قرأ "وَأَيُّكَ نَسْتَعِينُ"<sup>425</sup> بتشديد الكاف لأنه لا حاجة إلى إدخال التشديد فيها، وهو خطأ فاحش يمكن الإحتراز عنه فتنفسد صلوته، والله أعلم.

## باب

### قراءة الألتغ

ومن كان في معناه بأن كان لا يقدر على إجراء بعض الحروف<sup>426</sup> على لسانه ويقوم حرفاً مكان حرف وتلك الإقامة غير جائز<sup>427</sup> فإن كان يجد آيات ليس فيها تلك الحروف ينبغي أن يقرأ تلك الآيات في صلوته إذا صلى وحده أو أمّ الناس فتجوز صلوته<sup>428</sup> وصلوتهم، ولكن مع هذا لا ينبغي أن يؤمّ الناس، أما إذا ترك آيات ليس فيها تلك الحروف وقرأ آيات فيها تلك الحروف إن كان إماماً تفسد صلوة القوم بلا خلاف فإن<sup>429</sup> صلوته في حق أولئك فاسدة إذا لم يكن حالهم مثل حاله؛ أما صلوته هل تجوز؟ قال بعضهم تجوز صلوته فقاوسوا بالأقوي إذا صلى وحده ولم يقتد بمن يقرأ، قال<sup>430</sup> بعضهم لا تجوز صلوته لأنه يتكلم في صلوته<sup>431</sup> بكلام الناس مع القدرة بأن لا يتكلم فتنفسد صلوته كمن يقدر أن يصلي متطهراً<sup>432</sup> فصلّى مع الحدث أو يقدر أن يصلي مستورة العورة فصلّى<sup>433</sup> مكشوفة العورة فإنه لا تجوز صلوته<sup>434</sup> فكذلك هذا<sup>435</sup> وهذا<sup>436</sup>

424 أ، ب - عند وجود الوصل

425 (إِيَّاكَ) تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (1/سورة الفاتحة:5).

426 ب: الحرف

427 ب، ج: غير جائزة ج + لغة ولو لم يكن الألتغ تفسد صلوته

428 ب - صلوته

429 ج: لأن

430 ب: وقال

431 أ، ب - في صلوته

432 ج: من غير حدث

433 ب: وصلى

434 أ - صلوته

435 ج - فإنه لا تجوز صلوته فكذلك هذا

436 ب - وهذا

لأن الألتغ يتكلم في صلوته بكلام الناس بإقامة حرف مقام حرف ويقدر بأن يتكلم<sup>437</sup> بأن يقرأ آيات ليس فيها تلك الحروف بخلاف الأثمي، فإنه لا يقدر أن يجعل صلوته بقراءة في كل حال، وهذا القول<sup>438</sup> أصح.<sup>439</sup> فأما إذا كان لا يقدر أن يقرأ آية<sup>440</sup> ليس فيها شيء من تلك الحروف لا شك أنه تجوز<sup>441</sup> صلوته لأنه عاجز على إخراج الكلمة في صلوته. وهل تجوز<sup>442</sup> صلوة هذا الرجل بغير قراءة؟ بعضهم قالوا تجوز، لأنه لا يقدر أن يقرأ القرآن إذا كان لا يجد<sup>443</sup> آية ليس فيها شيء من [21/ب] تلك الحروف فيصير كالأثمي؛ وبعضهم قالوا بل<sup>444</sup> يتعرض عليه القراءة ولا تجوز<sup>445</sup> صلوته بدون القراءة لأنه لا يقدر على أداء أكثر الحروف كما هي وما لا يقدر عليه من الحروف إذا كان قصده أداء تلك الحروف فجعله<sup>446</sup> كأنه أتى بتلك الحروف، لأن العاجز عن الإتيان بشيء يجعل كالآتي به حكما نظيره<sup>447</sup> كالذي ترك التسمية عند الذبح ناسيا وكذا الذي ترك الإمساك في الصوم ناسيا،<sup>448</sup> فإذا كان كذلك فلا يجعل هذا متكلما بكلام الناس في صلوته لعجزه بل يجعل قارئ القرآن.<sup>449</sup>

## باب

### ترك التشديد والمد

ولو ترك التشديد من موضعه<sup>450</sup> أو أتى التشديد<sup>451</sup> في غير موضعه أو ترك المد في موضعه أو أتى بالمد في غير موضعه؛<sup>452</sup> فإن ترك التشديد ولم يتغير به المعنى ولا يقبح الكلام<sup>453</sup> لا تفسد

437 أ، ج: لا يتكلم

438 أ، ب - القول

439 أ: يصح ب: فيصح

440 أ، ب - أن يقرأ آية

441 أ: يجوز

442 أ: يجوز

443 ب: لا تجد

444 ج: لا

445 أ، ج: ولا يجوز

446 ب - فجعله ؛ ج: يجعل

447 ج: نظيرا له

448 ج + فلا يجعل قارئ القرآن والله أعلم وأحكم

449 ج - فإذا كان كذلك فلا يجعل هذا متكلما بكلام الناس في صلوته لعجزه بل يجعل قارئ القرآن

450 ج: من تر □ التشديد في موضعه

451 ب: بالتشديد

صلوته بأن قرأ ﴿أَجِدُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا﴾<sup>454</sup> فأسقط التشديد من "قُتِلُوا"، فكذا<sup>455</sup> لو قرأ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ﴾<sup>456</sup> فترك التشديد وأظهر اللام لا تفسد صلوته، لأن هذا ترك الإدغام في القراءة وأتى بأصل الكلمة فإنه لا يغير، وكذلك ﴿أَيُّمًا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ﴾<sup>457</sup> فأظهر الكاف الأول وترك التشديد.

فأما<sup>458</sup> إذا ترك التشديد يغير المعنى بأن قرأ "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ"<sup>459</sup> وترك التشديد من الرب، أو قرأ "وَوَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ"<sup>460</sup> بترك التشديد من "ظَلَّلْنَا"، أو قرأ "إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ"<sup>461</sup> فترك التشديد من الميم، ونحو هذا، فعند بعضهم لا تفسد صلوته لأن في مراعاة التشديد في مواضعه تعدد وتحرج<sup>462</sup> وقال عامة العلماء تفسد صلوته لأن "ظَلَّلْنَا" بلا تشديد من ظَلَّلَ يظلل وبالتشديد من ظلل يظلل وبينهما بون بعيد، وكذلك "الأُمارة" بالتشديد من "الأمر"؛ والأُمارة علامة، وبينهما تفاوت عظيم. وأما إذا ترك التشديد من قوله ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾<sup>463</sup>، أو شدد الذال في قوله ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ﴾<sup>464</sup> بعضهم قالوا تفسد صلوته لأن المعنى يتغير؛ [21/أ] وبعضهم قالوا لا تفسد، لأن ذلك<sup>465</sup> من جملة المتشابهة ومراعاة المتشابهة متعذر، لأن المعنى قد يقرب بينهما.

<sup>452</sup> ج - أو تر □ المد في موضعه أو أتى بالمد في غير موضعه

<sup>453</sup> أ، ب - ولا يقبح الكلام

<sup>454</sup> 33/سورة الأحزاب: 61.

<sup>455</sup> ب: وكذلك

<sup>456</sup> 7/سورة الأعراف: 187.

<sup>457</sup> 4/سورة النساء: 78.

<sup>458</sup> ب، ج: وأما

<sup>459</sup> ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ (114/سورة الناس: 1).

<sup>460</sup> ﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ﴾ (2/سورة البقرة: 57).

<sup>461</sup> ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (12/سورة يوسف: 53).

<sup>462</sup> ج: فإن كل إنسان لا يقدر أن يأتي كل التشديد في القرآن في موضعها فلو أفسدنا الصلوة بتر □ التشديد يقع في حرج، فيجب أن لا تفسد صلوته وإن صار متكلما بكلام الناس كما إذا سلم ساهيا فإن السلام من كلام الناس

<sup>463</sup> ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ (6/سورة الأنعام: 157).

<sup>464</sup> ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ﴾ (39/سورة الزمر: 32).

<sup>465</sup> أ: لأنه؛ ب: لأن هذا



وأما بترك المدّ إن كان لا يغير المعنى لا يوجب فساد الصلوة لأنّه أتى بأصل الكلمة وقرأ القرآن بأن ترك المدّ من "أولئك"، أو قرأ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾، أو من قوله ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ﴾، أو من قوله ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ﴾<sup>466</sup> ونحو هذا، أما إذا غيّر المعنى بأن ترك المدّ من قوله ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ أو ترك من قوله ﴿دُعَاءٌ وَنِدَاءٌ﴾ و ﴿جَزَاءٌ﴾، بعضهم قالوا لا تفسد صلوته كما قالوا<sup>468</sup> في ترك التشديد؛ وبعضهم قالوا تفسد صلوته لأنّه ما<sup>469</sup> قرأ القرآن ولا هو ذكر فيكون من كلام الناس، والله أعلم.

## باب

### قراءة القرآن في الصلوة<sup>470</sup> بالفارسيّة

ذكر في كتاب الصلوة أنّ من قرأ في صلوته<sup>471</sup> القرآن بالفارسية تجوز<sup>472</sup> صلوته عند أبي حنيفة رحمه الله<sup>473</sup> ولكن روي عنه أنّه رجّع عن قوله وهو الصحيح، ولكن إذا كان يقدر على قراءة القرآن بالعربية فقرأ بالفارسية هل تفسد صلوته؟ بعضهم قالوا لا تفسد صلوته لأنّه أتى بالقرآن<sup>474</sup> من وجه من حيث المعنى؛ وبعضهم قالوا تفسد صلوته<sup>475</sup> لأنّه ليس بقرآن لأنّ القرآن عربي، قال الله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾<sup>476</sup> فهذا يكون من كلام الناس.<sup>477</sup>

<sup>466</sup> أ، ب - أو من قوله (إنما أنا بشر)

<sup>467</sup> أ، ج: فإن

<sup>468</sup> ج: بما ذكرنا

<sup>469</sup> ب - ما

<sup>470</sup> أ، ب - في الصلوة

<sup>471</sup> أ، ب - في صلوته

<sup>472</sup> أ، ج: يجوز

<sup>473</sup> ج + وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يجوز

<sup>474</sup> ج: يقرأ القرآن

<sup>475</sup> أ، ب - صلوته

<sup>476</sup> 12/سورة يوسف:2.

<sup>477</sup> ج + إذا لم يكن ذكر الخلاف ما إذا قرأ مكان أو اب أياب لأنه أذن بالقراءة بالعربية فيصير ما أنزل إذا قرأ

القرآن وجعل كقارئ القرآن بخلاف الفارسية والله أعلم وأحكم

## باب

## الانتقال من سورة إلى سورة أخرى

أو آية من سورة<sup>478</sup> بينهما آيات مكروهة، فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى بِلَا لِرَضِي اللَّهُ عَنْهُ عَنِ هَذَا، وَكَذَلِكَ الْجَمْعُ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ بَيْنَهُمَا سُورَتَانِ<sup>479</sup> مَكْرُوهٌ، لِأَنَّ هَذَا<sup>480</sup> مَهْجُورٌ<sup>481</sup> فِي رَكْعَةٍ، أَمَّا فِي رَكْعَتَيْنِ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا سُورَةٌ<sup>482</sup> لَا يَكْرَهُ، فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْرَأُ فِي الرُّكْعَةِ الْأُولَى مِنَ الْوَتْرِ<sup>483</sup> ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ﴾ وَفِي الثَّانِيَةِ ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ وَفِي الثَّلَاثَةِ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾<sup>484</sup>.

أما إذا كانت<sup>485</sup> بينهما سورة واحدة، بعضهم قالوا يكره لأنه لم يأت بالسنة؛ وبعضهم قالوا لا يكره لأنه جاء الأثر في السورتين فَإِنَّ بَيْنَ ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ وَ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ سُورَتَانِ قَصِيرَتَانِ، أَمَّا السُّورَةُ الطَّوِيلَةُ فِي مَعْنَى سُورَتَيْنِ قَصِيرَتَيْنِ فَيَجِبُ أَنْ لَا يَكْرَهُ، وَأَمَّا إِذَا قُرَأَ فِي الرُّكْعَةِ الْأُولَى سُورَةٌ<sup>486</sup> وَفِي الرُّكْعَةِ الْأُخْرَى قُرَأَ سُورَةٌ [22/ب] فَوْقَ تِلْكَ السُّورَةِ أَوْ فَعَلَ ذَلِكَ فِي الرُّكْعَةِ الْوَاحِدَةِ يَكْرَهُ هَذَا لِأَنَّ ذَلِكَ مَهْجُورٌ<sup>487</sup> وَكَذَلِكَ لَوْ<sup>488</sup> قُرَأَ آيَةٌ فِي رَكْعَةٍ وَقُرَأَ فِي رَكْعَةٍ أُخْرَى آيَاتٌ قَبْلُهَا<sup>489</sup> وَفَعَلَ ذَلِكَ فِي صَلَوَتِهِ<sup>490</sup> يَكْرَهُ، لِأَنَّ الْقِرَاءَةَ بِهَذَا الْوَجْهِ فِي الصَّلَاةِ مَهْجُورٌ وَلَوْ قُرَأَ فِي رَكْعَةٍ سُورَةٌ<sup>491</sup> وَقُرَأَ فِي رَكْعَةٍ أُخْرَى سُورَةٌ أَطْوَلُ مِنْهَا إِنْ كَانَ التَّفَاوُتُ<sup>492</sup> قَلِيلًا

<sup>478</sup> ج: باب آخر الانتقال من آية من سورة إلى آية أخرى أو آية من هذه السورة

<sup>479</sup> أ: سورتين؛ ج: سورة أو سورة

<sup>480</sup> ب - هذا؛ ج: فإن هذا

<sup>481</sup> ب: مهجورة

<sup>482</sup> أ: سورة

<sup>483</sup> أ - من الوتر

<sup>484</sup> الحسين بن مسعود البغدوي، شرح السنة، تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش (بيروت: المكتبة

الإسلامية، 1403/1983م)، ج. 4، ص. 98-99.

<sup>485</sup> ب، ج: كان

<sup>486</sup> ب - سورة

<sup>487</sup> ج: لا يحب؛ + ومتى وقع الإنسان في هذا بأن قرأ في الركعة الأولى "قل أعوذ برب الناس" يجب أن يقرأ

"قل أعوذ برب الناس" أيضاً، فإن قراءة سورة واحدة في ركعتين من الصلوة غير مكروه

<sup>488</sup> أ - لو

<sup>489</sup> أ، ب - قبلها

<sup>490</sup> ج: أو قرأ ذلك في ركعة واحدة

<sup>491</sup> أ، ب - سورة

<sup>492</sup> ج - التفاوت

لا يكره، لأنّ النبي<sup>493</sup> عليه الصلوة والسلام كان يقرأ في صلوة الجمعة، في الأوّل ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ﴾ وفي الثانية ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ﴾،<sup>494</sup> و[سورة] "هل أتاك" أطول إلا أن التفاوت قليل، أمّا إذا<sup>495</sup> كانت التفاوت كثيرا يكره لأنّه مهجور، وهذا كله في الفرائض، أمّا<sup>496</sup> في النوافل فلا يكره شيء من هذا،<sup>497</sup> والله أعلم بالصواب.<sup>498</sup>

#### باب<sup>499</sup>

### الخطأ في القرآن من سورة "الْحُمْدُ لِلَّهِ"

وإذا قال "الْحُمْدُ لِلَّهِ" بالهاء تفسد صلوته بالإجماع، وكذلك "الرهمن الرحيم" تفسد صلوته لأن يتغير ويقبح، وإذا قال "الْحُمْدُ لِلَّهِ" بالواو تفسد صلوته بالإجماع، وإذا قال "الْحُمْدُ لِلَّهِ" بالحاء فإنه ينظر إن كان يقدر لسانه بالحاء تفسد، وإن كان لا يقدر لا تفسد، ولكن يتعلم ويجتهد؛ وإذا قال "مَالِكِ يَوْمِ التَّيْنِ" تفسد لأنه يتغير المعنى ويقبح؛ وإذا قال "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" بالتاء اختلفوا فيه، وقال بعضهم تفسد لأنه يتغير المعنى ويقبح، وقال بعضهم لا تفسد لقرب مخرجهما؛ وإذا قال "وإياك نشنعين" بالشين فإنه ينظر إن كان في لسانه لغثة يتعلم ويجتهد ولا يقدر على إصلاحه فإنه لا تفسد صلوته، فإذا لم يكن في لسانه عيب فإنه تفسد صلوته؛ وإذا قال "إِغْدِنَا الصَّرَاطَ" تفسد صلوته بالإتفاق، وإذا قال "إِهْدِنَا الصَّرَاطَ" بالسين لا تفسد وكذلك "الزراط" بالزا لا تفسد؛ وإذا قال "الْمُسْتَقِيمِينَ" وأكثر مشايخنا قالوا بأنه تفسد وقال بعضهم لا

<sup>493</sup> ج: فإن رسول الله

<sup>494</sup> البغوي، شرح السنة، ج.4، ص.272.

<sup>495</sup> أ: إذ

<sup>496</sup> ج: فأما

<sup>497</sup> ج - شيء من هذا؛ + وليس في الجهر بالقراءة والمخافة شيء موقت إلا أنه أن لا يجهد نفسه في الجهر ولا يبالي في الجهر لأنه مشروع ولا تخافت على وجه لا يبين فيه الحروف فإنه ما لم يبين الحروف لا يصير قارئ القرآن

<sup>498</sup> انتهت الرسالة من نسخة "أ" و "ج"، آخر الكلمات في أ: أتممت هذه الرسالة في يومين وبعض اليوم الآخر من شهر شوال سنة تسع وعشرين ومائة وألف من هجرة من له العز والشرف. وأنا الفقير أحمد الشهير رجب أفندي زاده. وفي النسخة ج: والله أعلم وأحكم، تمّ زلة القارئ بحمد الله تعالى وحسن توفيقه وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

<sup>499</sup> هذا الباب وما بعده، حتى نهاية التحقيق، يوجد في نسخة "ب" فقط، يغلب على الظن أن هذه الأبواب من زيادة الناسخ، لأن تمت الرسالة في النسختان، ومع ذلك أضفنا تلك الأبواب إلى الرسالة كما ورد في نسخة مجموعة محمد عاصم باي، و. 21/ب-23.أ.

تفسد؛ وإذا قال "سراط" لا تفسد، وكذلك بـ"زَرَاطُ الَّذِينَ" [لا تفسد،]<sup>500</sup> وأما إذا قال "صِرَادُ الَّذِينَ" بالدال إختلفوا فيه، قال بعضهم لا تفسد، وأكثر القراء يقولون تفسد؛ وإذا قال "أَلْعَمَّتْ عَلَيْهِمْ" باللام تفسد بالإجماع؛ وإذا قال "خَيْرِ الْمَغْضُوبِ" بالخاء فإنه تفسد بالإجماع؛ وإذا قال "الْمَغْدُوبِ" بالذال تفسد، وإذا قال "الْمَغْضُوبِ" بالطاء تفسد صلوته؛ وإذا قال "وَنَّا الضَّالِّينَ" تفسد.

## باب

### الخطأ في القرآن من سورة الإخلاص

وإذا قال "كُلُّهُ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" قال فإنه ينظر إن كان أعربيا لا تفسد صلوته، لأن لسانهم لا يقدر أن يقول يالقاف؛ وإذا قال "أَحْتٌ" بالتاء قال أكثر مشايخنا تفسد، وقال بعضهم لا تفسد لقرب مخرجهما؛ وإذا قال "اللَّهُ الصَّمْتُ" فيه إختلاف، وأما إذا قال "اللَّهُ السَّمْتُ" بالسين والتاء تفسد صلوته بالإجماع؛ وإذا قال "لَمْ يَلِثْ" بالتاء إختلفوا فيه، وقال بعضهم لا تفسد وأكثر المقرنين يقولون تفسد؛ وإذا قال "وَلَمْ يُؤَلِّثْ" بالتاء، فيه إختلاف، قال بعضهم تفسد وقال بعضهم لا تفسد لقرب مخرجهما؛ وإذا قال "لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدًا" فيه إختلاف، قال بعضهم تفسد، وقال بعضهم لا تفسد لأنه لا يعرف الفرق إلا ذوي الباب.

## باب

### الخطأ في التشهد

وإذا قال "الْتَحِيَّاتُ" بالخاء تفسد، وقال بعضهم لا تفسد، إن كان في لسانه لثغة كأثر الك؛ وإذا قال "التحياتُ تُؤَلِّهُ" تفسد صلوته بالإتفاق كما قلنا في "الْحَمْدُ لِلَّهِ"؛ وإذا قال "وَالسَّلَامُ" إختلفوا فيه، قال بعضهم تفسد، وأكثر مشايخنا لا تفسد؛ وإذا قال "والتَّيَّباتُ" [بالتاء] قال فإنه تفسد صلوته بالإجماع؛ وإذا قال "الصَّلَامُ عَلَيْنِكَ" بالصاد، فيه إختلاف؛ وإذا قال "أَيُّهَا النَّبِيُّ" تفسد؛ وإذا قال "الصَّلَامُ عَلَيْنَا" تفسد؛ وإذا قال "عِبَاتُ اللَّهِ" بالتاء إختلفوا فيه، قال بعضهم تفسد، وقال بعضهم لا تفسد؛ وإذا قال "السَّالِحِينَ" فإنه تفسد صلوته

<sup>500</sup> في الأصل: لا يقرأ

بالإتفاق بلا خلاف؛ وإذا قال "أَشْحَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْحَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا" قال تفسد صلوته؛ وإذا قال "عَبْتُهُ وَرَسُولُهُ" فيه خلاف، قال بعضهم تفسد، وقال بعضهم لا تفسد، والله أعلم.

## باب

### الخطأ في القنوت

وإذا قال "نَسَخَفِرُكَ" أكثر مشايخنا قالوا لا تفسد، وقال بعضهم تفسد؛ وإذا قال "وَتُنْبِي عَلِيَّكَ" بالتاء تفسد صلوته؛ وإذا قال "وَتُنْزِكُ" بالتاء تفسد صلوته بالإتفاق؛ وإذا قال "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" وأكثر مشايخنا قالوا لا تفسد؛ وإذا قال "وَنُحْفِدُ" بالذال تفسد صلوته بالإتفاق بلا خلاف؛ وإذا قال "تَقَى عَدَابِكَ" تفسد صلوته؛ فإذا قال "بِالْكَفَّارِ مُلْحَقٌ" بالنصب تجوز، وإذا قال "مُلْحَقٌ" بالخفض تجوز هو أفصح وأفضل، والله أعلم.

قال النبي عليه السلام >> إن في فاتحة الكتاب سبعة أسماء من أسماء الشياطين، أوله "ذُلِّل" والثاني "هَرَب" والثالث "كَيُّوم" والرابع "كَنَع" والخامس "كَنَس" والسادس "مَصِرَاط" والسابع "تَعَلَّى"، هذه أسماء من أسماء الشياطين << من قرأ في الصلوة تفسد الصلوة في قولهم جميعا، تمت.

# El-Hâkim en-Neysâbü'rî'nin Şîilikle İtham Edilmesi

ENBİYA YILDIRIM  
Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi  
enbiyayildirim@hotmail.com

## Öz

Hadisçiler hadis ravilerini veya hadis eseri müelliflerini çeşitli açılardan incelerler ve onların hakkında söylenenleri araştırırlar. Bu tetkik sonrasında ortaya çıkan sonuca göre yaklaşım tarzlarını belirlerler. Ancak bazı durumlarda ravi veya bir müellif hakkında söylenenlerin gerçek olup olmadığını tespit edemezler; ancak buna rağmen, doğruluğu tesbit edilmemiş olsa da onlar hakkında söylenenleri sonraki kuşaklara aktarırlar ve raviler hakkında bir yargının oluşmasına sebep olurlar. Hadis tarihinde yaptığı çalışmalar itibarıyla önemli bir yeri olan el-Hâkim en-Neysâbü'rî de böyle bir duruma maruz kalmıştır. Hakkında Şîilik ithamı vardır, ancak bu iddia ispat edilememiştir. Bununla birlikte, söz konusu iddia, onun biyografisinde zikredilmektedir. Bu ise kendisi hakkında tereddütler oluşmasına ve bazı konulardaki rivayetlerine ne derece itibar edileceği hususunda kuşular uyanmasına neden olmuştur. Bu makale söz konusu iddialara kaynaklık eden bilgileri inceleyerek Şîilik ithamının tarihsel olarak ne kadar yerinde olduğunu tartışmakta ve sonuç olarak bu ithamın sağlam temellere sahip olmadığını ortaya koymaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Şîilik ithamı, Râfiđî, *el-Mustadrak*, 'Alî'nin vasîliği, kuş hadisi, Sünnî.

## Abstract

### Al-Hâkim al-Naysâbü'rî and Allegation of Shiism Against Him

Hadith scholars conduct investigations in various ways about hadith narrators as well as those who have authored a work in the field. In so doing, they try to develop an approach by examining what has been said about them. However, sometimes they fail to find out the truth of the information their research yields about the narrators. And yet scholars, by passing on the information to next generations, contribute to the formation of an ill-founded judgment in people's mind about the narrators. Al-Hâkim al-Naysâbü'rî, who has an important place in the history of hadith due to his works, has been subjected to such a situation where he was alleged to be a Shiite. Allegations of this sort were mentioned in biographical works on him. Because of these, suspicions were aroused with regard to his hadith scholarship, and thus whether or not he should be trusted in his transmissions about certain topics was called into question. This article offers an analysis of such allegations by examining historical information about al-Hâkim and concludes that those allegations do not have solid foundations.

**Key words:** Allegation of Shiism, Râfiđî, *al-Mustadrak*, the hadith of bird, Sunni.

## Giriş

Ehl-i Sünnet muhaddisleri, hadisleri ulaştırılan ravilerin ve rivayetleri cüzlerde veya kitaplarda derleyenlerin kendilerine yakın çizgide olmalarına genellikle ehemmiyet verirler. Çünkü farklı kabulleri benimsemiş ve bid'at olarak tanımlanmış gruplara bağlı veya meyyal olanlar her zaman risk arz eder. En azından, kendi meşreplerine uygun rivayetlere ve ravilere toleranslı davranmış olmaları her zaman ihtimal dahilindedir. Bu nedenle kişinin farklı bir çizgide olduğunu gösteren bir işaret veya değerlendirme gördüklerinde buna dikkat kesilirler. Onun mezhebinin propagandasını yapmayışına bakarak rivayetlerine kapı aralasalara bile yine de ihtiyatlıdır. Hatta şunu söylemek mübalağa olmayacaktır: Ehl-i bid'atle bağlantısından söz edilen hiç kimse diğer ravilerle aynı düzlemde değildir.

Bu hakikat nedeniyle, bid'at gruplarından birisiyle bağlantılı olduğu kabul edilen veya bu suçlamaya maruz kalan ravilerin rivayetleri ile muhaddislerin çalışmalarının, diğerleri kadar ma'kes bulamadığı bir hakikattir. Çünkü suçlama bir kere başladıktan sonra bunun başkaları tarafından da tekrar edildiği ve kartopu misali büyüdüğü bir vakiadır. Durum böyle olunca, rical çalışmalarının neredeyse tamamında bir kişiyle ilgili aynı suçlamayı görmek mümkün olabilmektedir. Öncekilerin sözlerini tekrar eden bu iddiaların her birinin dikkatlice incelenmesine ve suçlamaların hakikati ne kadar yansıttığının tetkik edilmesine her zaman ihtiyaç vardır.

Nitekim 'Abdurrazzāk'ın *Muşannef*'inin fazla revaç bulmamasının nedenlerinden birisi onun Şiilikle suçlanmasıdır. Keza Sufyānu's-Sevrī, Ebān b. Tağlib, en-Nesā'i,<sup>1</sup> Ebū Hātim er-Rāzī,<sup>2</sup> İbn Ebī Hātim er-Rāzī, eṭ-Ṭaberī ve Ebū Nu'aym gibi pek çok meşhur hadisçinin de benzer şekilde Şii'lik ithamına maruz kaldığını hatırlamak gerekir.<sup>3</sup> Bu çalışmada ele alacağımız el-Hākim en-Neysābūrī de bunlardan birisi olup günümüzde de onun durumu etrafındaki tartışmalar hem Şii hem de Sünni cemaatta devam etmektedir.

### 1) El-Hākim en-Neysābūrī'nin Kısa Biyografisi

Ebū 'Abdullāh İbnu'l-Beyyī' Muhammed b. 'Abdullāh el-Hākim en-Neysābūrī, 321/933 yılında, bugün İran sınırları içinde bulunan Nişabur'da doğdu. Babası veya atalarından biri alim satımda aracılık yaptığı yahut iyi

<sup>1</sup> Bkz. Muhammed b. Ahmed ez-Zehebī, *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā'*, tah. Şu'ayb el-Arna'ūt ve Huseyn el-Esed (Beyrut, 1990), c.14, s.133.

<sup>2</sup> Bkz. İbn Hacer el-'Askalānī, *Tehzibu't-Tehzib*, tah. Muştafā 'Abdulkādir 'Atā (Beyrut, 1994), c.9, s.30.

<sup>3</sup> Bununla birlikte söz konusu yedi ālime yönelik bu türden suçlamaların ilim ehli arasında pek karşılık bulmadığı anlaşılmaktadır.

pazarlık ettiği için İbnu'l-Beyyi<sup>4</sup> künyesiyle, Nişabur kadılığı yapması sebebiyle de el-Ĥâkim lakabıyla tanınmıştır. Dokuz yaşında iken hadis öğrenmeye başladı ve on üç yaşında İbn Ĥibbân'dan hadis yazdı. Âlimlerle görüşmek üzere seyahatler yaptı. Tanınmış muhaddislerle görüşerek *âli isnâdlar* elde etti. Hadis aldığı hocalarının sayısı iki bini bulmaktadır. Bunlar arasında 'Alî b. Ĥamşâz ve Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh eş-Şaffâr bulunmaktadır. Tanınmış talebeleri arasında da Ebû Zerr el-Heravî (ö.434/1043), Ebû Ya'lâ el-Ĥalîlî (ö.446/1054), Aĥmed b. Ĥuseyn el-Beyhakî (ö.458/1066) gibi âlimler vardır. Eserlerinin sayısının beş yüzden fazla olduğu söylenmiştir. Devrin hadis âlimlerinin, müşkillerini ona sorup hallettikleri, geniş hadis bilgisinden ve rivayetlerinden faydalanmak isteyen talebelerin İslam dünyasının dört bir yanından kendisine geldikleri bilinmektedir. Onun hadis ilimleri sahasında kendini iyi yetiştirdiği, hadislerin sağlamlığını ve zayıfını bilme, ravileri *cerĥ* ve *ta'dîl* etme konularında devrinin en tanınmış âlimleri arasında yer aldığı ifade edilmektedir.

Hayatının son dönemlerinde el-Ĥâkim'in hafızasının zayıflamaya başladığı, *ed-Du'afâ*' adlı eserinde kendilerinden kesinlikle hadis alınmaması gerektiğini kaydettiği bazı kimselerin rivayetlerine *Mustedrak*'te yer verdiği belirtilmektedir.<sup>4</sup> Bu da el-Ĥâkim'in tenkid edilmesine ve tesâhülle suçlanmasına sebebiyet veren nedenlerden biri olmuştur. El-Ĥâkim 405/1014 yılında vefat etmiştir.

Eserlerinden ikisi şunlardır: 1) *el-Mustedrak 'alâ's-Şaĥîḥayn*. El-Ĥâkim bu eserinde, el-Buĥârî ile Muslim'in veya onlardan birinin *Şaĥîḥ*'lerini tasnif ederken gözettikleri şartlara uyduğu halde kitaplarına almadıkları rivayetleri derlemek istemiştir. El-Ĥâkim, *eş-Şaĥîḥayn*'in otorite kazanmasında büyük katkı sağlamıştır.<sup>5</sup> Eserde *da'îf*, hatta *mevdû'* rivayetler bulunmaktadır.<sup>6</sup> 2)

<sup>4</sup> Bkz. İbn Ĥacer, *Lisânu'l-Mizân* (Beyrut: Mu'essesetu'l-A'lemî, 1986), c.5, s.233, no.813; 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî, *et-Tenkîl bi-mâ fi Te'nîbi'l-Kevşerî mine'l-Ebâtil*, tah. M. Nâsiruddîn el-Elbânî (Beyrut, 1986), c.2, s.692. *El-Mustedrak*'i hayatının son döneminde yazmış ve hatta müsveddelerine nihaî şekli verememiş olduğu (bkz. es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerĥi Takrîbi'n-Nevevî*, tah. 'İzzet 'Alî 'Atîyye, Müsâ Muhammed 'Alî (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Ĥadîşîyye, tsz), c.1, s.132) kabul edilse bile, bu durum el-Ĥâkim'in *el-Mustedrak* eseri nedeniyle mütesâhil biri olduğu gerçeğini değiştirmez. Bkz. İbn Ĥacer, *Ta'cîlu'l-Menfa'a bi-Zevâ'idi Ricâli'l-E'immeti'l-Erba'a*, tah. İkrâmullâh İmdâdu'l-Ĥakĥ (Beyrut, 1996), c.1, s.853, no.705; İbn Ĥacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, tah. Muştâfâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut, 1994), c.6, s.95, no.198. Mukbil b. Hâdî el-Vâdî'nin *Ricâlu'l-Ĥâkim fi'l-Mustedrak* (San'a, 2004) adlı kitabı el-Ĥâkim'i tanımak açısından önemlidir.

<sup>5</sup> Bkz. Scott C. Lucas, "Al-Ĥâkim al-Naysâbüri and the Companions of the Prophet: An Original Sunnî Voice in the Şif Century," M. A. Pomerantz ve A. Shahin (ed.), *The Heritage of Arabo-Islamic Learning* (Leiden: Brill, 2015) içinde, s.236.

<sup>6</sup> El-Ĥâkim'in eserindeki her hadisin al-Buĥârî ve/veya Muslim'in şartlarına uygun olduğunu iddia etmediğini not etmek gerekir.



*Ma'rifetu 'Ulūmi'l-Hadīs*. Er-Rāmehurmuzī'nin (ö.360/971) *el-Muḥaddisu'l-Fāsil*'inden sonra bu sahada kaleme alınmış ikinci eser olduğu tahmin edilmektedir.<sup>7</sup>

## 2) El-Ḥākim en-Neysābūrī'nin Suçlandığı Temel Husus

Hadislerin tashihinde tesāhül ile suçlanan el-Ḥākim'in esas itham edildiği husus Şîlik çerçevesindedir. Bazen Şîlik'e meyilli olmakla, bazen Şî olmakla, bazen de Şîlikte aşırılığa kaçtığını vurgulamak amacıyla Rāfiḫilikle suçlanmıştır. Biz burada kronolojik sıralamaya uyarak onun hakkında kimlerin ne dediğini tespit etmeyi amaçlıyoruz.

Araştırma sonucunda ortaya çıkan duruma göre, Ḥākim vefatını takip eden yıllardan itibaren Şiiklikle itham edilmeye başlamıştır. Hz. 'Alī'ye yakın duruşu ve Hz. Mu'āviye'ye mesafeli yaklaşımı nedeniyle, suçlamanın daha hayattayken başladığını söylememiz de mümkündür. El-Ḥākim'in, *Mustedrak*'i başta olmak üzere, eserlerinin mütedavil olmaya başlamasından sonrasında da bu suçlamalar yaygınlaşmıştır. Bununla birlikte, kaynakların verdiği bilgiye göre, elimizdeki eserler arasında, içinde el-Ḥākim'e yönelik Şîlik bağlantısından bahseden ilk eser *Tārīḫu Bağdād*'dir ve dolayısıyla onu Şîlik ile irtibatlandıran ilk kişi, eserin sahibi olan el-Ḥaṭīb el-Bağdādī'dir (ö.463/1071). O, fazilet ve ilim sahibi olduğunu belirttiği el-Ḥākim'in Şîlik'e meylettiğini söylemiş,<sup>8</sup> bunu bir eksiklik ve eleştiri olarak zikretmiştir. Bununla birlikte el-Ḥākim'i açık ve ağır bir ifadeyle ilk itham eden kişi, onun hakkında “Hadiste şikadır; ancak kötü bir Rāfiḫīdir”<sup>9</sup> diyen Ebū İsmā'īl 'Abdullāh b. Muḥammed el-Enşārī'dir (ö.481/1088).

Takip eden yıllarda da benzer söylemlerin dile getirildiğini görmekteyiz. Örneğin, el-Enşārī'nin öğrencisi Muḥammed b. Tāhir el-Maḫdisī (ö.507/1113), el-Ḥākim hakkında, “İçinde Şîlik'e yönelik aşırı taassup vardı. Görünürde ise sahabenin fazilet sıralaması ve hilafet hususunda Sünnîlerin yaklaşımını sergilemekteydi. Mu'āviye ve ailesine karşı da itidal çizgisinin dışında bir tavır benimsemişti ve bundan da şikâyetçi değildi”<sup>10</sup> demiştir. İbn Tāhir'in verdiği bu bilgi, el-Ḥākim'in vefatından sonra oluşan yaklaşımın hülasası olması itibarıyla önem arz etmektedir.

<sup>7</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, “Ḥākim en-Nisābūrī,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.15, ss.190-192.

<sup>8</sup> El-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *Tārīḫu Bağdād* (Beirut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz), c.5, s.474.

<sup>9</sup> Ez-Zehebī, *Tezkiratu'l-Ḥuffāz*, tah. Ebū 'Abdullāh Muḥammed (Beirut: Dāru İhyā'i't-Turāṣi'l-'Arabī, tsz), c.3, s.165; *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā'*, c.17, s.174; *el-Mu'cemu'l-Muḥtaşş bi'l-Muḥaddisīn*, tah. Muḥammed el-Ḥabīb el-Hīle (Taif: Mektebetu's-Şiddīk 1988), s.303.

<sup>10</sup> Ez-Zehebī, *Tezkiratu'l-Ḥuffāz*, c.3, ss.165-166.

Daha sonraki süreçte bu kabulün yerleşmeye ve artık telif edilen çalışmalarda zikredilmeye başladığını görmekteyiz. El-Hâkim hakkında es-Sem'ânî (ö.562/1167) “onda Şîlilik vardı”<sup>11</sup> notunu düşerken; İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201) “Râfiđîlik taassubuyla suçlanıyordu”<sup>12</sup> demiş, başka bir çalışmasında da Şîliliği aleni olan biri olduğunu belirtmiştir.<sup>13</sup> İbn Teymiyye (ö.728/1328) de Şîlilik'e bağlı olduğunu söylemiş;<sup>14</sup> ez-Zehabî de benzer ifadeler kullanmıştır: “Onda biraz Şîlilik vardı,”<sup>15</sup> “Râfiđî değildi ancak Şîliliği vardı,”<sup>16</sup> “Allah insafı olmayı sever. Adam Râfiđî değildi, sadece Şîiydi.”<sup>17</sup>

9. asra geldiğimizde İbnu'l-Vezîr (ö.840/1436) şu ifadesiyle belki de bütün bir geçmişi özetlemiştir: “Muhaddisler Ebû 'Abdullâh el-Hâkim İbnu'l-Beyyî'in hadis imamlarından olduğunda müttefiktirler; Şîi olduğunu da bilmektedirler.”<sup>18</sup>

Bu değerlendirmelerden, el-Hâkim'in hadis bilginliği takdir ve kabul edilmekle birlikte, doğrudan ya da dolaylı olarak *teşeyyu'* ile (hatta bazen açıkça Râfiđîlik ile) itham edildiği gerçeğinin hatırlatıldığı veya bir şekilde Şîlilik ile irtibatlandırıldığı anlaşılmaktadır.

### 3) El-Hâkim'in Şîlilikle İtham Edilmesinin Nedenleri

İslam tarihinde birçok şahsiyetin/âlimin Şîlilik, Râfiđîlik, Murci'îlik, Kaderîlik gibi farklı mezhebî aidiyetlere mensup olmakla veya belirli bir düşünceye meyyal olmakla suçlanabildiği bilinen bir husustur. Söz konusu suçlamaların haklılık payı ve gerçekliği ise bu türden ithamlara muhatap olanların kimliklerine, yaşadıkları coğrafyaya, siyasî ve dinî gelişmeler ile muhataplarına göre şekillendiği ve farklı anlamlar kazanabildiği ayrıca dikkate alınmak durumundadır. Benzer bir durum el-Hâkim için de şüphesiz

<sup>11</sup> Es-Sem'ânî, *el-Enşâb*, tah. 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî ve diğerleri (Haydarâbâd, 1962), s.433.

<sup>12</sup> İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-Mutenâhiye fî'l-Ehâdîsi'l-Vâhiye*, tah. İrşâdu'l-Hakk el-Eşerî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), c.1, s.236.

<sup>13</sup> İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk*, tah. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Aṭâ ve Muḥtafâ 'Abdulkâdir 'Aṭâ (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), c.16, s.134.

<sup>14</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, tah. Muḥammed Raşâd Sâlim (Riyâd: Câmi'atu'l-İmâm Muḥammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986), c.7, s.373.

<sup>15</sup> Ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XVII/165.

<sup>16</sup> Ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XVII/174; *Tezkiratu'l-Huffâz*, III/1045.

<sup>17</sup> Ez-Zehabî, *Mizânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, tah. 'Alî Muḥammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Fikr, tsz), c.3, s.608 (ez-Zehabî, aynı sayfada, el-Hâkim'in güvenilir ve hadis alanının uzmanı olduğunda icma bulunduğunu belirtir); el-Mu'allimî, *et-Tenkîl*, c.2, s.175. Ez-Zehabî'nin *Mizânu'l-İtidâl* adlı eserinin mukaddimesinde, kitabında bir parça bid'at yönü olan *şîka şebt* insanlara da yer verdiğini söylemesi bu çerçevede düşünülebilir. Bkz. *Mizânu'l-İtidâl*, c.1, s.3.

<sup>18</sup> İbnu'l-Vezîr, *er-Ravḍu'l-Bâsim fî'Z-Zebbi'an Sunneti Ebî'l-Kâsim*, tah. 'Alî b. Muḥammed el-'Umrân (Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Favâ'id, 1419), c.2, s.258.

ki geçerlidir. El-Hâkim'in Şîî/Râfiđî olduğu ile ilgili geçmişte dile getirilen iddiaların bir takım delillere dayandırılarak savunulduğu ve tartışıldığı görülmektedir.

### A. “Kuş hadisi”ni *el-Mustedrak*'ine Alması ve Bu Hadisin *Tarîklerini Toplaması*

Hz. 'Alî'yi Hz. Peygamber'den sonra en faziletli insan olarak gösteren söz konusu rivayet şöyledir:

Enes b. Mâlik'ten: [Hz.] Peygamber'in hizmetkâryıdım. Bir gün Rasûlullah'a kızartılmış bir kuş hediye edildi. [Hz.] Peygamber de şöyle buyurdu: “Allahım! Bu kuş etini birlikte yemek üzere en sevdiğin kulunu bana gönder.” Kendi kendime dedim ki: “Allahım! Bu kişiyi Ensardan yap!” Biraz sonra 'Alî geldi. Ben “Rasûlullah'ın meşguliyeti var” dedim. Sonra tekrar geldi. Ben yine “Rasûlullah'ın meşguliyeti var” dedim. Sonra tekrar gelince [Hz.] Peygamber “[Kapıyı] aç!” buyurdu. O da içeri girdi. [Hz.] Peygamber ona “Yanıma gelmeni engelleyen neydi, ne oldu?” diye sordu. O da “Bu Enes, senin meşguliyetin olduğunu söyleyerek üç keredir beni geri çeviriyor” dedi. Bunun üzerine [Hz.] Peygamber bana “Niçin böyle yaptın” diye sordu. Ben de dedim ki “Duanızı iştirince bu kişinin benim kavimden biri olmasını istedim.” Bunun üzerine [Hz.] Peygamber şöyle buyurdu: “İnsan kendi kavmini sever.”<sup>19</sup>

Anlaşılan odur ki el-Hâkim bu rivayeti *Mustedrak*'inde zikretmekle kalmamış, *tarîklerini* de bir cüzde toplamıştır. Nitekim Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, el-Hâkim'in kendi el yazısıyla yazdığı ve kuş hadisinin *tarîklerini* topladığı kalınca bir cüzü gördüğünü ve şaşkınlığını dile getirmek için bunu yazdığını ifade etmektedir.<sup>20</sup> Zaten el-Hâkim'in kendisi de *Mustedrak*'te bu hadisi Enes'ten rivayet ettikten sonra şöyle demektedir:

<sup>19</sup> Bkz. el-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.3, ss.141-143, (no.4650-1). Hadis et-Tirmizî'de şu şekilde yer almaktadır: “,, Enes b. Mâlik dedi ki: [Hz.] Peygamber'in yanında kuş eti vardı. Rasûlullah: 'Allahım! Bu kuş etini birlikte yemek üzere en sevdiğin kulunu bana gönder' dedi. Ardından 'Alî geldi ve onunla birlikte yedi.” Et-Tirmizî hadisin ardından şöyle söyler: “Bu hadis *ğarîb*dir. Bu şekliyle sadece es-Suddî'nin rivayetiyle bilmekteyiz. Enes'den başka *tarîklerle* de rivayet edilmiştir. İsa b. 'Umer, Küfelidir. Es-Suddî'nin adı İsmâ'il b. 'Abdurrahmân'dır. Enes b. Mâlik'e yetmiş ve Hüseyin b. 'Alî'yi görmüştür. Şu'be, Sufyân eş-Şevrî, Zâ'ide ve Yahyâ b. Sa'îd el-Kaţţân onu *şika* kabul etmiştir.” Bkz. et-Tirmizî, K. el-Menâkıb, bâbu menâkıbi 'Alî, (no. 3655). Hadis için ayrıca bkz. en-Nesa'î, *Kitâbu's-Süneni'l-Kubrâ*, tah. 'Abdulgaffâr S. el-Bendârî & S. Kesravî Hasen (Beyrut, 1991), c.7, s.410, (no. 8341). Hadisin ve *tarîklerinin* durumu için bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-Mutenâhiye fî'l-Ehâdişi'l-Vâhiye*, c.1, ss.228-237; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. 'Alî Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1988), c.7, ss.387-390; ez-Zehabî, *Mizânu'l-İtidâl*, c.1, ss.21, 25, 100, 233, 411, 501, 536, 599; c.2, ss.30, 424, 615; c.3, ss.244, 465, 573; c.4, ss.232, 583; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, c.1, ss.37, 42, 177, 408; c.2, ss.217, 285, 353, 359, 434; c.3, ss.80, 183, 226, 287, 336; c.4, ss.12, 351; c.5, ss.57, 192; c.6, s.140; c.7, s.118.

<sup>20</sup> Bkz. ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XVII/176; es-Subkî, *Tabakâtu ş-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, tah. Maḥmūd M. et-Tanâhî ve 'Abdulfettâh M. el-Hulv (Cîze, 1992), c.4, s.165.

“Bu, Şeyhain’in şartlarına göre *şahîh* bir hadistir [fakat Şeyhain bunu] *tahrîc* etmemişlerdir. Ravilerinden otuzu aşkın kişi bunu Enes’ten rivayet etmiştir. Bu rivayet Hz. ‘Alî, Ebû Sa’îd el-Hudrî ve Sefîne’den de *şahîh* olarak gelmektedir.”<sup>21</sup> Onun bu sözlerinden, el-Hâkim’in hadisin *tarîk*lerini bir araya getirdiği sonucu rahatlıkla çıkmaktadır.

### i) Rivayetle İlgili Değerlendirmeler

Hız. ‘Alî’yi Allah’ın en sevdiği kul olarak takdim eden ve bu nedenle Şîa taraftarlığı şüphesi uyandıran rivayetle ilgili olarak yapılan değerlendirmelerde hadisin hiçbir *tarîk*inin *şahîh* olmadığı dile getirilmiştir. Hatta el-Buhârî “Bu baktaki rivayetler *leyyin* ve *da’îf*tir. Bu konuda sabit bir rivayet bilmiyoruz”<sup>22</sup> demiştir. Diğer bilginlerin değerlendirmeleri de şöyledir:

El-‘Ukaylî: “Bu konudaki rivayetler zayıflıkta birbirine yakındır,”<sup>23</sup> “Bu hadisin *tarîk*lerinde zayıflık vardır.”<sup>24</sup> Ebû Ya’lâ el-Halîlî: “Bunu İsmâ’îl b. Suleymân el-Ezrak ve benzeri zayıf kimseler rivayet etmişlerdir. Bütün hadis imamları bunu reddetmişlerdir.”<sup>25</sup> İbn Teymiyye: “Kuş hadisi, ilim sahipleri ve rivayetlerin durumlarını bilenler nezdinde yalan, uydurma rivayetlerdendir.”<sup>26</sup> Ez-Zehabî: “*Tarîk*leri içinde *şahîh* tarafına en yakın olanı *ğarîb da’îf*tir. En uzak olanı da aslı olmayan *mevdu’*dur. *Tarîk*lerinin çoğu *vâhîd*ir.”<sup>27</sup>

Bu rivayeti metni açısından eleştirenler de vardır. Örneğin, Ebû Bekr b. Ebû Dâvûd şöyle der: “Eğer kuş hadisi *şahîh* ise [Hz.] Peygamber’in nübüvveti batıldır. Zira [Hz.] Peygamber’in hizmetkârının hıyanetinden bahsetmektedir. Oysa [Hz.] Peygamber’in hizmetkârı hain olamaz.”<sup>28</sup> Ayrıca, İbn Teymiyye’ye göre, bu hadis Hz. Peygamber zamanındaki en faziletli insanların Hz. Ebû Bekr ve Hz. ‘Umer olduğunu gösteren

<sup>21</sup> El-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.3, s.142; İbnu’l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi’l-Umem ve’l-Mulûk*, c.7, s.275.

<sup>22</sup> Muhammed b. ‘Amr el-‘Ukaylî, *Kitâbu’l-Du’afâ’i’l-Kebîr*, tah. ‘Abdulmu’î Emîn Kal’acî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, tsz), c.1, s.119.

<sup>23</sup> El-‘Ukaylî, *Kitâbu’l-Du’afâ’i’l-Kebîr*, c.4, s.461.

<sup>24</sup> El-‘Ukaylî, *Kitâbu’l-Du’afâ’i’l-Kebîr*, c.8, s.259.

<sup>25</sup> Ebû Ya’lâ Halîl b. ‘Abdullâh el-Kazvînî, *el-İrşâd fî Ma’rifeti ‘Ulemâ’i’l-Hadîs*, tah. Muhammed Sa’îd ‘Umer İdrîs (Riyad, 1409), c.1, s.420.

<sup>26</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-Sunneti’n-Nebeviyye*, c.7, ss.371, 385.

<sup>27</sup> Ebû’l-Fidâ’ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, tah. Aḥmed Ebû Mulḥim ve diğerleri (Beyrut, 1988), c.7, s.389. İbn Keşîr, ez-Zehabî’nin bu değerlendirmeyi kuş hadisinin *tarîk*lerini toplayıp değerlendirdiği cüzde yaptığını aktarmaktadır.

<sup>28</sup> Bkz. ez-Zehabî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ’*, c.8, s.232.

rivayetlerle çelişmekte; keza ümmetin bu ikisini en faziletli insanlar olarak kabul etmesine aykırı düşmektedir.<sup>29</sup>

## ii) Rivayet sebebiyle el-Ḥākim'e Yöneltilen Eleştiriler

*Mevdū'* olduğu aşikâr olan kuş hadisini eserine alması nedeniyle el-Ḥākim tenkide maruz kalmıştır. Eleştiri yöneltenleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Ebū Zerr 'Abd b. Aḥmed el-Heravī'nin şöyle söylediği kaydedilmiştir:

Nisâbûr'da el-Ḥākim el-Ḥāfız Ebū 'Abdullāh İbnu'l-Beyyī'in halkasında idik. *Es-Şahîḥ*'inde es-Suddī'den hadis rivayet edince aramızda (ona yönelik olarak) kaş göz işareti yapıyorduk. Çünkü es-Suddī kuş hadisini rivayet etmiş ve hiç kimse de ona *mutābe'at* etmemişti. Nitekim es-Suddī Şiîlik'e nispet edilmekteydi.<sup>30</sup>

b) El-Ḥaṭîb el-Bağdādî bu rivayetle ilgili olarak şöyle söylemektedir:

İbnu'l-Beyyī' Şiîlik'e meylediyordu. İyi, âlim ve salih bir insan olan Ebū İshâk İbrâhîm b. Muḥammed el-Urmevî bana Nisâbûr'da şunu anlattı: 'Ḥākim Ebū Abdillāh, el-Buḥārî ve Muslim'in şartlarına göre *şahîḥ* olduklarını, *Şahîḥ*'lerinde rivayet edilmesi gerektiğini iddia ettiği hadisleri topladı. Kuş hadisi ile "Ben kimin dostuysam 'Alî de onun dostudur"<sup>31</sup> hadisi de bunlardandır. Ancak hadisçiler bunları kabul etmediler, onun sözüne iltifat etmediler ve yaptığını da doğru görmediler.<sup>32</sup>

c) Muḥammed b. Tâhir el-Makḍisî'nin şöyle dediği aktarılmaktadır:

[Kuş hadisinin] her *tarîkı* batıldır, *illetlidir*.<sup>33</sup>

Kuş hadisi *mevdū'*dur. Kûfe'nin güvenilir ravileri tarafından *meşhûr* ve *mechûl* kimseler vasıtasıyla Enes'ten ve başkalarından gelmektedir. El-Ḥākim'in durumu iki şıktan birine girmektedir: Ya *şahîḥ*in ne olduğunu bilmiyor ki bu durumda sözüne itimat edilmez; ya da *şahîḥ*in ne olduğunu bilmesine rağmen bunu söylüyor ki bu durumda da o inatçı, yalancı sahtekârın tekidir.<sup>34</sup>

Kaynaklarda, gelen eleştiriler üzerine el-Ḥākim'in kuş hadisini kitabından çıkardığı nakledilmektedir. Nitekim ed-Dāraḳuṭnî, el-Ḥākim'in

<sup>29</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, c.7, s.375.

<sup>30</sup> Ebū Tâhir el-İsbahânî es-Silefî, *Mu'cemu's-Sefer*, tah. 'Abdullāh 'Umer el-Bārūdî (Beirut, 1993), s.239.

<sup>31</sup> Bkz. El-Ḥākim, *el-Mustedrak*, c.3, ss.118-119, 126, 419, 613.

<sup>32</sup> El-Ḥaṭîb el-Bağdādî, *Târîhu Bağdād*, c.5, s.473; Muḥammed b. 'Abdullāh ez-Zerkeşî, *en-Nuket 'alâ Muḥaddimeti İbni's-Şalâh*, tah. Zeynu'l-'Âbidîn b. Muḥammed Belâfırîc (Riyad, 1998), c.1, ss.214, 222. Ayrıca bkz. Lucas, "Al-Ḥākim al-Naysâbüri and the Companions of the Prophet ...," s.237.

<sup>33</sup> İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-Mutenâhiye fi'l-Eḥādîsi'l-Vâhiye*, c.1, s.236.

<sup>34</sup> İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-Mutenâhiye*, c.1, ss.236-237.

*el-Mustedrak*'ine kuş hadisini aldığı öğrenince imalı bir şekilde “[Demek ki] *Şahîḥayn*'e kuş hadisiyle istidrak edilir!?” dediği ve bu söz kendisine ulaştığında da el-Ḥākim'in hadisi *el-Mustedrak*'ten çıkardığı aktarılmıştır.<sup>35</sup> Ez-Zehebî, bu rivayetin *munkaṭi*' olduğunu; bunun ötesinde böyle bir olayın gerçekleşmediğini; el-Ḥākim'in eserini ed-Dāraḳuṭnî'nin vefatından bir müddet sonra, ömrünün son zamanlarında yazdığını, zaten kuş hadisinin *el-Mustedrak*'te hâlâ mevcut olduğunu, oradan çıkarılmadığını, bunun yanı sıra hadisin et-Tirmizî'nin *Cāmi*'inde de mevcut olduğunu ifade etmektedir.<sup>36</sup> Es-Subkî ise el-Ḥākim'in, hadisi kitabında tahrîc ettikten sonra onun *şahîḥ* olmadığını tespit ederek bunu kendi eserinden çıkarmış olmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu durumda insanların ellerine ulaşmış olan kitabın bazı nüshalarında bu hadis mevcudiyetini devam ettirmiş olabilir veya onun konumuna zarar vermek isteyen bazı kişiler bunu kitabın nüshalarına eklemiş olabilirler.<sup>37</sup> Ancak ez-Zehebî'nin yorumu daha gerçekçi durmaktadır ve mevcut *el-Mustedrak* nüshaları arasında bu rivayetin mevcudiyeti hususunda farklılıklar olduğuna dair bir bilginin bulunmaması da bunu teyit etmektedir.

Diğer taraftan, el-Ḥākim'in bu hadisle ilgili kanaatinin menfiden müspete dönüştüğü ve böylece hadisi eserine aldığı nakledilmektedir. Ebū 'Abdurrahmān eş-Şāzyāḥî'den şöyle aktarılmıştır: “Es-Seyyid Ebū'l-Ḥāsen'in meclisindeydik. El-Ḥākim Ebū 'Abdullāh'a kuş hadisi sorulunca şu cevabı verdi: ‘*Şahîḥ* değildir.<sup>38</sup> Eğer *şahîḥ* olacak olsaydı, [Hz.] Peygamber'den sonra 'Alî'den daha faziletli bir insan olmazdı.” Bu hikâyeyi nakleden ez-Zehebî, “Bu, sağlam bir hikâyedir. İsnadı *şahîḥ*’<sup>39</sup> demektedir. Ez-Zehebî, el-Ḥākim'in kanaatinin daha sonra değiştiğini ve hadisi *el-Mustedrak*'ine aldığı söylemektedir.<sup>40</sup> Elimizdeki *el-Mustedrak*'te

<sup>35</sup> Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Furüsiyye*, tah. Semîr Huseyn el-Halebî (Tanta: Dāru's-Sahābe, 1991), s. 276; İbnü'l-Cevzî, *el-İlelu'l-Mutenāhiye*, c.1, s.236; ez-Zehebî, *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā*, c.17, s.176.

<sup>36</sup> Bkz. Ez-Zehebî, *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā*, c.17, s.176; *Tārîhu'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhîr ve'l-A'lām*, tah. 'Umer 'Abdusselām Tedmürî (Beyrut, 1994), c.28, s.132.

<sup>37</sup> Bkz. Tâcuddîn Ebū Naşr es-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'yyeti'l-Kubrā*, tah. Maḥmūd Muḥammed et-Taḫāhî ve 'Abdufettāḥ Muḥammed el-Ḥulv (Cize, 1992), c.4, s.169.

<sup>38</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Minhācu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, c.7, s.372.

<sup>39</sup> Bkz. ez-Zehebî, *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā*, c.17, ss.167-168; *Tārîhu'l-İslām*, c.28, s.127; es-Subkî, *Ṭabaḳāt*, c.4, ss.168-169.

<sup>40</sup> Bkz. ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffāz*, c.3, s.164. Ez-Zehebî *Telḥîsu'l-Mustedrak*'te de iğneleyici bir ifade kullanarak şöyle der: “Uzun zamandır, el-Ḥākim kuş hadisini *el-Mustedrak*'te bırakmaya cesaret edememiştir diye tahmin ediyordum; ancak kitabı taliklendirip içindeki korkunç *mevdū*' rivayetleri görünce, kuş hadisi bana onlara nispetle çok hafif geldi.” Bkz. *el-Mustedrak*, c.3, s.141,4650. nolu hadisin dipnotu. İbn Hacer de el-Ḥākim'in *el-Mustedrak*'ini ömrünün sonlarına doğru yazdığını ve yaşlılıktan

rivayet hâlâ mevcut olduğundan, ez-Zehebî'nin yorumu daha doğru gözükmetedir veyahut bu, el-Hâkim'in durumunu anlamaya çalışmak bağlamında ortaya atılmış bir görüştür.<sup>41</sup>

## **B. El-Hâkim'in Hz. Mu'âviye'nin Faziletiyle İlgili Olarak –talep edilmesine rağmen- Tek Bir Hadis Rivayet Etmemiş Olması**

*El-Mustedrak*'te “Ma'rifetu's-şahābe” bölümüne bakıldığında Hz. Mu'âviye'yle ilgili bir rivayetin yer almadığı görülür.<sup>42</sup> Hatta kendisine onun faziletiyle ilgili bir şey nakletmesi hususunda baskı yapıldığı, buna rağmen duruşundan taviz vermeyerek herhangi bir şey nakletmediği aktarılmaktadır. Nitekim Ebū 'Abdurrahmān es-Sulemī bu hususta şöyle demektedir:

Ebū 'Abdullāh el-Hâkim'i evinde ziyaret ettim. Ebū 'Abdullāh b. Kerrām'ın<sup>43</sup> cemaati nedeniyle evinden mescide çıkamıyordu. Camideki kürsüsünü kırmışlar, evinden çıkmayı yasaklamışlardı. Ona dedim ki: “Çıksan da şu adamın faziletleriyle ilgili bir hadis yazdırsan da işbu sıkıntıdan kurtulsan?!” O da “İçimden gelmiyor, içimden gelmiyor!” dedi.<sup>44</sup>

Ayrıca el-Hâkim'in, Ebū'l-'Abbās Muḥammed b. Ya'qūb b. Yūsuf ← babası *tarīki*yle el-Buḥārī'nin hocası İshāk b. Rāhūye'den (ö.238/852) naklen “Mu'âviye b. Ebū Sufyān'ın faziletiyle ilgili *şahīh* bir hadis yoktur” dediği kaydedilir.<sup>45</sup>

Onun bu durumu eleştiri konusu yapılmış ve İbn Tāhir, el-Hâkim hakkında, “Mu'âviye ve ailesine karşı itidal çizgisinin dışında bir tavır sergilemekteydi ve bundan da şikâyetçi değildi”<sup>46</sup> demiştir. Onun Hz. Mu'âviye'nin faziletiyle ilgili rivayet nakletmemesini, o konuda *şahīh* hadis bulunmayışına bağlamasını tenakuz olarak gören İbn Teymiyye haklı olarak şöyle der: “Kendisini dövmelerine rağmen Mu'âviye'nin faziletiyle ilgili bir

kaynaklanan nedenlerle kitabına problemleri rivayetleri aldığını aktarır. Bkz. İbn Hacer, *Lisānu'l-Mizān*, c.5, s.233 (no. 813).

<sup>41</sup> *El-Mustedrak*'e yönelik teşahül suçlaması yanında kuş hadisiyle ilgili burada zikrettiğimiz eleştirilerin el-Hâkim'in itibarını zedelediği aşikârdır.

<sup>42</sup> Bkz. el-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.3, s.64.

<sup>43</sup> Horasan ve Mâverâunnehir bölgesinde ortaya çıkan, Muri'e mezhebiyle ilintilendirilen ve Şia karışıklığıyla bilinen Kerrâmiyye fırkasının kurucusu (ö.255/869). Bkz. Sönmez Kutlu, “Muḥammed b. Kerrām,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.30, ss.549-550.

<sup>44</sup> İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tārīhi'l-'Umum ve'l-Mulūk*, tah. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Aṭā ve Muştafâ 'Abdulkâdir 'Aṭā (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, 1992), c.7, s.275; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c.17, s.175; es-Subkî, *Ṭabaqātu's-Şâfi'iyye*, c.4, s.163. Rivayetin tahlili için bkz. el-Hâkim, *Feḍâ'lu Fâṭimetu'z-Zehra*, tah. 'Alî Riḍā b. 'Abdullāh b. 'Alî Riḍā (Kahire, 2008), s.15 (eseri tahkik edenin değerlendirmesi).

<sup>45</sup> İbnu'l-Cevzî, *Mevdū'ât*, c.2, s.24; İbn Asâkir, *Tārīhu Dimesşk*, c.59, s.106. Bu hususta bkz. Enbiya Yıldırım, *Sahih Hadis Bulunmayan Konular* (Ankara, 2015), s.61.

<sup>46</sup> Ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffāz*, c.3, ss.165-166.

hadis yazdırmadı. Halbuki *el-Erba'ün*'da<sup>47</sup> hadis imamları nezdinde *da'if* hatta *mevdû'* olan hadisler rivayet etmiştir; ahdi bozanlarla, zalimlerle ve dinden çıkanlarla savaşmaya dair rivayeti gibi.<sup>48</sup>

Eleştirilere bakıldığında, Hz. Mu'âviye rivayetlerine yer vermeyişinin, ilgili hadislerin *şihhat* durumlarından ziyade, onun Hz. Mu'âviye'ye bakış açısıyla iribatlandırıldığı anlaşılmaktadır.

### C. Hz. 'Alî'nin Hz. Peygamber'in Vasîsi Olduğunu Kabul Etmesi

Ez-Zehebî, el-Hâkim'in "Alî vasîdir" dediğini aktarmakta ve bunu, onun konumunu düşüren hususlardan biri olarak görmektedir.<sup>49</sup> Ez-Zehebî'nin el-Hâkim'den üç buçuk asır sonra dile getirdiği bu iddia şayet hakikat ise, bu, el-Hâkim'in Hz. 'Alî'yi vasî olarak gösteren rivayetleri kabul ettiği anlamına gelir. Ancak bu iddianın dayanağını bulmamız mümkün olmamıştır.

### D. Hz. Huseyn'e Düşkünlüğü

El-Hâkim'in, Hz. Huseyn'in öldürülmesiyle ilgili olarak mersiye okuduğu rivayet edilmekte ve bu onun Şifliğine bir delil olarak zikredilmektedir. Mersiye şudur:

مَتَزَمِّلًا بِدِمَائِهِ تَزَمِيلاً	جَاءُوا بِرَأْسِكَ يَا ابْنَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ
جَهَارًا عَاقِدِينَ رَسُولًا	وَكَأَنَّمَا بِكَ يَا ابْنَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ قَتَلُوا
فِي قَتْلِكَ التَّنْزِيلَ وَالتَّوِيلًا	قَتَلُوكَ عَطْشَانًا وَلَمْ يَتَرَقَّبُوا
قَتَلُوا بِكَ التَّكْبِيرَ وَالتَّهْلِيلًا <sup>50</sup>	وَيُكَبِّرُونَ بَأْنَ قُتِلْتَ وَإِنَّمَا

Ey Muhammed'in kızının evladı

Kan revan içinde getirdiler başını

<sup>47</sup> El-Hâkim'in elimize ulaşmayan çalışmalarındadır. Bkz. es-Subkî, *Tabakātu's-Şâfi'iyye*, c.4, s.167.

<sup>48</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, c.7, s.373. El-Hâkim'in baskılara boyun eğmemiş olması ise oldukça dikkat çekicidir. Esasında bu tespit, el-Hâkim'in, Hz. Mu'âviye'nin faziletiyle ilgili rivayetlere yer vermemesinin bu konudaki rivayetlerin *şahîhliği* veya *mevdû'* luğuyla ilgili ve sınırlı olmadığını, bunun ötesinde başka endişe ve gerekçelerin etkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

<sup>49</sup> Bkz. ez-Zehebî, *Mizānu'l-İtidāl*, c.3, s.608. El-Hâkim'in, Hz. 'İsâ'nın vasîsi olduğu iddiasıyla *mu'ammerûndan* olduğunu öne süren Zurayb b. Bersemelâ rivayetini de tashih ettiği zikredilmektedir. (Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetāvā Şeyhi'l-İslām Ahmed İbn Teymiyye*, tertib: 'Abdurrahmân b. Muhammed el-'Aşimî (Riyad, 1991), c.1, s.255). Rivayet mevzu olmakla birlikte (İbnu'l-Cevzî, *Kitābu'l-Mevdû'ât*, tah. 'Abdurrahmân Muhammed 'Uşmân (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), c.1, ss.209-212) el-Hâkim'in bunu nerede *şahîh* saydığını tespit edemedik.

<sup>50</sup> Bkz. Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Zekî el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut, 1992), c.6, s.448; İbn Keşîr, *el-Bidāye ve'n-Nihāye*, c.6, s.261. el-Mizzî ile İbn Keşîr'in eserlerinde yer alan mersiye metinlerinde küçük farklılıklar vardır.



Bu işle ey Muhammed'in kızının oğlu  
Kasten aleni öldürmüş gibiler bir resultü

Seni susuz bir şekilde öldürüverdiler  
Ne ayetleri ne hükümleri önemsediler

Tekbir getiriyorlar sen öldürüldün diye  
Tekbiri ve tehlili öldürdüler oysa seninle  
Bunun yanı sıra bizzat el-Hâkim, Hz. Huseyn'in öldürülmesiyle ilgili müstakil bir eser yazdığını da söylemektedir.<sup>51</sup>

### **E. Hz. Fâḫima'nın Faziletleriyle İlgili Bir Cüzünün Bulunması**

Bu cüz doğrudan bir delil olarak görülmeyebilir; ancak diğer maddelerle birlikte değerlendirildiğinde bir anlam ifade edecektir.<sup>52</sup>

### **F. Müteahhirun Şiî Kaynakların Onun Terceme-i Halini Vermeleri<sup>53</sup>**

Şiî kaynakların, ufak bir işaretten hareketle, Sünnî ulema arasında yaygın olarak kabul edilen pek çok bilgini kendi mezhep uleması arasında zikretmesi alışıldık bir durumdur. Diğer maddelerde zikredilen hususların onların bu tavrı benimsemesinde etkili olduğu aşikârdır.

#### **4) İddiaların Tahlili**

El-Hâkim'e yöneltilen ve Şiî olduğu etrafında kümelenen suçlamaların ne derece yerinde olduğunu ortaya çıkarmak için, iddiaların deliller ışığında

<sup>51</sup> Bkz. el-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.3, s.198.

<sup>52</sup> Bkz. es-Subkî, *Ṭabaḳātu 'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, c.4, s.166. El-Hâkim'in bu cüzün başında (s.30) yazdıkları onun nasıl bir bağlamda (Hz. 'Alî'yi ve Ehl-i Beyt'i sevmeyenlerle mücadele esnasında, büyük ihtimalle de Kerrâmîlerle mücadelesinde) bu tür kitapları yazdığını gösteriyor. El-Hâkim'in buradaki açıklamaları aslında *el-Mustedrak*'teki "Feḫâ'ilu 'Alî" bábındaki cömert tavrını da kısmen açıklamaktadır. Bunun yanında, Şiî oluşuyla ilgili iddialar yaygınlaşıp kabul gördükçe, muhtemelen buna işaret edebilecek her türlü bilgi kırıntısı bile onun Şiîliği bağlamında anlaşılma/yorumlanmaya başlanmış görünüyor. Hz. 'Alî'nin vasîliği, Hz. Peygamber'in Hz. Huseyn'e düşkünlüğü ile ilgili benzeri aktarımlar da aslında onun Şiî oluşuna delil niteliği taşımaz. Zira benzer rivayetlere eserlerinde yer veren ve Ehl-i Beyt sevgisini dışa vuran Sünnî ulema çoktur. Ve sırf bu tür bilgileri aktardıkları için Şiîlikle itham edilmiş birini bilmiyoruz. Bu nedenle bu bilgiler el-Hâkim'in Şiî olduğuna dair başka sebeplerden oluşmuş kabüllerin teyit edilmesi için gündeme gelmiş, bir kısmının belki hiç bir tarihî gerçekliği olmayan ve daha sonra bu iddiaya eklenmiş "görünür deliller" olması daha makul görünmektedir.

<sup>53</sup> Seyyid Muhsin el-Emîn (ö.1952), *A'yānu 'ş-Şr'a*, tah. Ḥasen el-Emîn (Beyrut Dâru't-Ta'âruf li'l-Matbû'ât, 1983), c.9, s.391; 'Alî en-Nemâzi eş-Şâhrūdî, *Mustedrakātu 'İlmi Ricâli'l-Ḥadîṣ* (Kum: Mu'essesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), c.7, ss.170-171; Muḥammed Tâkî et-Tusterî (ö.1995), *Kāmūsu'r-Ricâl* (Kum: Mu'essesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1410-1424), c.9, s.386.

incelenmesi gerekmektedir. Böylece el-Hâkim'in konumunu belirlemek kolaylaşacaktır.

### A. Râfiđilik İthamı

El-Hâkim bazılarınca Râfiđilikle yani aşırı Şîî olmakla itham edilmesine rağmen bu iddiayı teyid edecek bir delil bulmak mükmün olmamıştır. Kanaatimizce onun Âl-i Beyt'e yönelik özel sevgisi çerçevesinde Hz. 'Alî'ye ve diğer aile efradına olan muhabbeti yanında iktidarı ele alış tarzı nedeniyle Hz. Mu'âviye'ye yönelik rezervi, onun hakkında böyle bir iddianın dile getirilmesine neden olmuştur.<sup>54</sup>

Bu nedenle el-Enşârî'nin ilk kez dile getirdiği Râfiđilik suçlaması aşırılık arz etmektedir. Nitekim aynı zat, İbn Mende 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. İshâk el-Aşbahânî (ö.470/1078) hakkında da "İslama zararı, yararından fazlaydı" şeklinde bir ifade kullanmış; bunun karşısında İbn Raceb, eğer 'bu haber *şahîh* ise' kaydını koyduktan sonra, el-Enşârî gibi insanların, tartışmalı konularda kabul etmedikleri en küçük bir şey gördüklerinde sözün sahibi hakkında hemen olumsuz konuştuklarını belirtmiştir.<sup>55</sup> Bu da el-Enşârî'nin eleştirilerinde ölçüyü koruyamadığına dair bir işaret olarak kabul edilebilir. Râfiđî suçlamasını dile getiren diğer kimseler için de aynı şeyi söylememiz mümkündür.

Zaten ez-Zehebî de Râfiđilik suçlamasını ağır bularak el-Hâkim hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: "Kesinlikle Râfiđî değildi. Şîilik yapıyordu,"<sup>56</sup> "Bir parça Şîiliği olmakla birlikte ilim denizlerinden biriydi,"<sup>57</sup> "Şîiliği azdır,"<sup>58</sup> "Hz. 'Alî'nin hasımlarına karşı oluşu açıktır. Ancak *Şeyḥayn*'e her halukârda tazim ederdi. Râfiđî değil, Şîiydi,"<sup>59</sup> "Allah insafli olmayı sever. Adam Râfiđî değildi, sadece Şîiydi,"<sup>60</sup> "Hayır, adam Râfiđî değildi. Sadece Şîiydi. Hz. 'Alî'yle savaşılanların aleyhindeydi. Ancak biz iki

<sup>54</sup> Bununla birlikte, tarihi bağlama oturtulduğunda meselenin sadece sevmekle irtibatlı olmadığı ve dönemsel koşullarla da ilintili olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>55</sup> Bkz. 'Abdurrahmân b. Aḥmed İbn Raceb, *Zeylu Ṭabaḳāti'l-Hanâbile*, tah. 'Abdurrahmân b. Suleymân el-'Useymin (Riyad: Mektebetu 'Ubeykân, 2005), c.1, s.51.

<sup>56</sup> Ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c.17, s.174.

<sup>57</sup> Ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c.17, s.165.

<sup>58</sup> Ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c.16, s.358.

<sup>59</sup> Ez-Zehebî, *Tezḳiratu'l-Huffâz*, c.3, s.1045; *Mizânu'l-İ'tidâl*, c.3, s.608. İbnu'l-Cezerî de (ö.833/1429) bu hususu dile getirir. Bkz. *Gâyetu'n-Nihâye fi Ṭabaḳāti'l-Kurrâ*, tah. Gotthelf Bergstraesse (Beirut, 2006), c.2, s.163.

<sup>60</sup> Ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, c.3, s.608.

gruptan da razıyız. Hz. ‘Alī’yi ise düşmanlarından daha çok severiz,”<sup>61</sup> “Onda Şiilik vardı. Mu‘āviye’ye husumeti söz konusuydu.”<sup>62</sup>

## B. Şiilik Meselesi

Hakkında söylenen diğer şeylere eklendiğinde, kuş hadisini kabul etmesi el-Ḥākim’in Şiiliği için bir delil olarak kullanılmaktadır. Ancak dikkatimizi çekmesi gereken bir husus bulunmaktadır. O da el-Ḥākim’in Hz. Ebū Bekr, Hz. ‘Umer ve Hz. ‘Usmān’ın faziletleriyle ilgili olarak da pek çok zayıf hadis rivayet etmiş olduğudur.<sup>63</sup> Nitekim ez-Zehebī, onun eserinde “kalbin batıl olduğuna şahadet ettiği yüz kadar hadis bulunmaktadır ... Kuş hadisi bunlara oranla seviye olarak çok yukarıdadır”<sup>64</sup> demektedir. Dolayısıyla bu hadisin *şihhat* açısından problemlili olan diğer rivayetler arasında değerlendirilmesi ve ona özel bir anlam yüklenmemesi gerekir.

Kuş hadisinin *tarīk*lerini toplamasına gelince; el-Ḥākim bunu ilgi çekici ve dikkatleri toplayıcı bir rivayet olması hasebiyle “tetkik ve öğrenmek amacıyla”<sup>65</sup> yapmış olabilir. Nitekim hadisçiler dikkat çekici ve ilgiye mazhar olmuş rivayetlerin *tarīk*lerini toplamak amacıyla pek çok çalışmalar yapmışlardır.<sup>66</sup> Kaldı ki el-Ḥākim’in kuş hadisiyle ilgili (rivayet toplama işi) yaptığını, Ebū Bekr b. Merdüye, Ebū Ṭāhir Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥamdān, Ebū Ca’fer b. Cerīr eṭ-Ṭaberī gibi başka müellifler de yapmıştır. Bunun yanında kelamcı el-Ḳāḏī Ebū Bekr el-Bākillānī’nin *sened* ve metin

<sup>61</sup> Ez-Zehebī, *el-Mu‘cemu’l-Muḥtaşş bi’l-Muḥaddişin*, s.303.

<sup>62</sup> Ez-Zehebī, *el-İber fi Ḥaberi Men Gāber*, tah. Muhammed es-Sa’id Zağlül (Beirut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, tsz), c.1, s.180. Ez-Zehebī’ye gelene kadar el-Ḥākim’in Şif veya Rāfiḏi olduğuyula ilgili anlatılar kartopu misali gittikçe artmış görünüyor. Ez-Zehebī, el-Ḥākim’e yönelik eleştiri dozunu düşürmek ve daha makul bir çizgiye çekmek istemesine rağmen onun “Şif” olduğunu teslim etmektedir. Bu durum, el-Ḥākim’in en azından Şiiliğinin yaygın bir kabul gördüğünü sanki ihsas ettirmektedir. Öte yandan, ez-Zehebī’nin Şiilikten kastının ne olduğu önemlidir. El-Ḥākim’in Ehl-i Beyt sevgisi mi, Hz. ‘Alī’ye ‘aşırı’ muhabbeti mi, Hz. Mu‘āviye karşıtlığı üzerinden bir Şiilik algısı mı, yoksa daha sonra teşekkül eden masum imam düşüncesini tasvip mi? Bu son seçeneği kastetmediği kesindir; ama ez-Zehebī’ye kadar gelen süreçte muhataba ve bağlama göre onun Şif olmağıyla neyin kastedildiği ayrıca dikkate değer bir husustur. Konunun bu yanı müstakil ayrı bir çalışmayı hak etmektedir.

<sup>63</sup> Ez-Zehebī’nin *Telḥiṣu’l-Mustedrak*’te yaptığı değerlendirmeler ışığında bkz. *el-Mustedrak*, c.3, ss.66, 67, 80, 90, 96, 104, 105, 106-107 (ez-Zehebī’nin görüşleri muhakkik tarafından bu sayfalarda dipnotlar halinde verilmiştir).

<sup>64</sup> Ez-Zehebī, *Siyeru A’lāmi’n-Nubelā*, c.17, ss.175-176.

<sup>65</sup> İbn Teymiyye, *Minḥācu’s-Sunneti’n-Nebeviyye*, c.7, s.372; Muhammed b. ‘Abdullah ez-Zerkeşī, *en-Nuket ‘alā Muḥaddimeti İbni’ş-Şalāh*, tah. Zeynu’l-‘Abidin b. Muhammed Belāfiric (Riyad, 1998), c.1, s.328.

<sup>66</sup> Örnekler: 1) Ebū Nu’aym el-Aşbahānī (ö.430/1038), *Cuz’ Fihī Ṭuruḳu Ḥadīsi inne li’llāhi tis’aten ve tis’ine ismen*; 2) ‘Alī b. el-Mufaḏdal el-Maḳdisī (ö.611/1214), *Cuz’ Fihī Ṭuruḳu Ḥadīsi ‘Abdirrahmān b. Ebī Leylā ‘an Ka’b b. ‘Ucra fi’ş-Şalāh ‘alā’n-Nebī şallā’llāhu ‘aleyhi ve sellem*; 3) İbn Hacer (ö.852/1448), *Cuz’ fi Ṭuruḳi Ḥadīsi lā tesubbū aṣḥābī*; 4) es-Suyūfī (ö.911/1505), *Cuz’ fi Ṭarīki Ḥadīsi men hafīza ‘alā ummeti’ erba’ine hadīşen*. Günümüzde de kuş hadisinin tahririyle ilgili özel bir çalışma yapılmıştır; bkz. Ḥalife el-Kevārī, *Cuz’ Fihī Ṭarīcu Ḥadīsi’l-Ṭayr* (Riyad, 2012).

açısından bu hadis hakkında yazdığı büyük bir cilt olduğundan bahsedilmektedir.<sup>67</sup>

Tüm bunların yanında kuş hadisinin *şihhati* hususunda hadisçiler arasında ortak bir kanaatin olmadığını hatırlamamız gerekir. Örneğin, et-Tirmizî bu hadisi eserine almıştır. Aynı şekilde ez-Zehebî de bütün *tarîk*leri bir araya geldiğinde hadisin bir aslının olduğunun anlaşıldığını, batıl olduğunu düşünmediğini belirtmektedir.<sup>68</sup> Bu durum, el-Hâkim'i mazur gösterebilecek bir olgu olarak görülebilir.

Şîlik meselesinin yerinde olup olmadığını tespit etmek için birkaç hususu daha dile getirmek gerekmektedir:

### i) Şeyhâyn Sevgisi

El-Hâkim'in Râfîdîlik veya Şîlik tarafının olup olmadığını anlamanın en doğru yolu, Hz. Ebû Bekr ile Hz. 'Umer'e yaklaşımının nasıl olduğunu tespit etmektir. Bu yapılırsa, suçlamaların gerçeklik payına ışık tutulmuş olur.

a) Hâkim'in *el-Mustedrak*'indeki bir babın adı şöyledir: "Müminlerin emiri 'Alî b. Ebû Tâlib'in, Ebû Bekr, 'Umer ve 'Uşmân *rağiye'llâhu 'anhum* hakkında uygunsuz şekilde konuşan, başka sahabilere de söven, yakın dostlarından bir grubu yanından uzaklaştırıp terk ettiğinin, onların da ondan koparak Harûrâ'ya yönediklerinin, 'Abdullâh b. el-Kevâ' el-Yeşkurî ile Şebîb b. Ribî et-Temîmî'nin bunlardan olduğunun açıkça beyanı."<sup>69</sup> El-Hâkim bu başlık altında daha sonra konuyla ilgili *şahîh* olduğunu söylediği rivayeti nakleder. Bu başlık onun Şeyhâyn'e nasıl baktığının net göstergesidir.

b) *El-Mustedrak*'te "Ma'rifetu's-Şahâbe" başlıklı bölüm, Hz. Ebû Bekr'in faziletleriyle başlar.<sup>70</sup> Ardından gelen bâbın ismi şudur: "Sahabenin Ebû Bekr'e 'Ey Allah Rasûlü'nün halifesi' olarak hitap etmekte icma ettiklerine dair sahabeden gelen *şahîh* rivayetlerin zikri."<sup>71</sup> Bunun ardından faziletlerini ele aldığı ikinci kişi Hz. 'Umer'dir.<sup>72</sup> El-Hâkim üçüncü olarak Hz. 'Uşmân'ın faziletlerini<sup>73</sup> zikreder. Bunları zikrederken, bid'atçilerin Hz.

<sup>67</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, c.7, s.263; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.7, s.390; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, c.13, s.233; c.17, s.169.

<sup>68</sup> Bkz. ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, c.13, s.233; *Tezkiratu'l-Huffâz*, c.3, s.164. Ayrıca bkz. Hasen 'Abdullâh el-'Acîmî, *İrşâdu'l-Hâ'ir ilâ Şihhati Hadîsi't-Tâ'ir*, <http://www.h-alajmi.com/catalog.php?catid=36> (29.3.2016).

<sup>69</sup> El-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.3, s.157.

<sup>70</sup> El-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.3, s.64.

<sup>71</sup> El-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.3, s.84.

<sup>72</sup> El-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.3, s.86.

<sup>73</sup> El-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.3, s.101.

‘Alī’nin Hz. ‘Uṣmān’ın öldürülmesine yardımcı olduğuna dair haberlerinin yalan olduğunu, aksi haberlerin mütevatir derecesinde olduğunu ifade eder.<sup>74</sup> Daha sonra Hz. ‘Alī’nin,<sup>75</sup> ardından da Hz. Fāṭima’nın<sup>76</sup> ve Hz. Ḥasen ile Hz. Ḥuseyn’in<sup>77</sup> faziletine dair haberlere yer verir.

Burada dikkat çeken husus, Hz. ‘Alī’ye ayırdığı bölümün diğer üç halifeye göre oldukça fazla olduğudur. Bu, onun Hz. ‘Alī’ye özel bir sevgisi olduğunun göstergesi olabilir. Lakin üç halifenin menakıbını Hz. ‘Alī’den önce zikretmesi, hem el-Ḥākim’in üç halifeye olan saygısını hem de onları Hz. ‘Alī’den daha faziletli kabul ettiğini göstermektedir.<sup>78</sup>

c) Mutekaddimūn Şīler Hz. ‘Alī’yi Hz. ‘Uṣmān’a öncelerler. Oysa el-Ḥākim Ehl-i Sünnet’in yaptığı gibi Hz. ‘Uṣmān’ı Hz. ‘Alī’ye öncelemektedir. Örneğin, el-Ḥākim sahabelerin tabakalarını sayarken ilk sıraya Mekke’de Müslüman olanları koyar ve bunları sayarken “Ebū Bekr, ‘Umer, ‘Uṣmān, ‘Alī ve başkaları” ifadesini kullanır.<sup>79</sup> Böylece söz konusu isimleri hilafet sırasına ve Ehl-i Sünnet’in tafdiliet sırasına göre sıralamış olur.

Bu meseleyi değerlendiren İbn Teymiyye şöyle bir mülahazada bulunmaktadır: “El-Ḥākim ile en-Nesā’ī, İbn ‘Abdiberr ve benzeri hadis bilginlerinin Şīliği, ‘Alī’yi Ebū Bekr ile ‘Umer’e üstün tutacak boyuta varmaz. Hadis bilginleri içinde ‘Alī’yi Ebū Bekr ile ‘Umer’e üstün tutan birinin olduğu bilinmemektedir. Bunlar arasında Şīliğin ulaşacağı en üst nokta, Ali’yi ‘Uṣmān’a üstün tutmalarıdır veya onunla savaşımlar hakkında kelam etmeleri ya da faziletlerini dile getirmekten kaçınmaları gibi şeylerdir.”<sup>80</sup> Kaldı ki el-A’meş, ‘Abdurrazzāk eş-Şan’ānī, İbn Ḥuzeyme, Ebū Ḥātim er-Rāzī’nin de Hz. ‘Alī’yi Hz. ‘Uṣmān’a üstün tuttıkları zikredilmektedir.<sup>81</sup> Ancak el-Ḥākim’in kendi çalışmalarında böyle bir tutum dahi ortaya çıkmamaktadır.

d) Burada konumuz çerçevesinde naklettiği rivayetlerden bazı örnekler zikretmek istiyoruz:

d1) El-Ḥākim, Hz. ‘Ā’iše’den, *ṣaḥīḥ* olduğunu söylediği, fakat ez-Zehebī’nin *munker* saydığı şu hadisi nakletmektedir: “Mescidin binası için

<sup>74</sup> El-Ḥākim, *el-Mustedrak*, c.3, s.110.

<sup>75</sup> El-Ḥākim, *el-Mustedrak*, c.3, s.116.

<sup>76</sup> El-Ḥākim, *el-Mustedrak*, c.3, s.164.

<sup>77</sup> El-Ḥākim, *el-Mustedrak*, c.3, s.179.

<sup>78</sup> Dolayısıyla Şīlik iddiasının, eserinde yer verdiği veya dahil etmediği rivayetlerden ziyade, kendi dönemi ve muhataplarıyla olan münasebetlerle ilgili olması daha gerçekçi görünmektedir.

<sup>79</sup> El-Ḥākim, *Kitābu Ma’rifeti ‘Ulūmi’l-Ḥadīs*, tah. Mu’azzam Ḥuseyn (Medine, 1977), s.22.

<sup>80</sup> İbn Teymiyye, *Minḥācu’s-Sunneti’n-Nebeviyye*, c.7, s.373.

<sup>81</sup> İbn Hacer, *Tehzību’t-Tehzīb*, c.9, s.30.

ilk taşı [Hz.] Peygamber taşıdı. Sonra Ebū Bekr bir taş, sonra da 'Uşmān bir taş taşıdı. 'Yâ Rasûlallah' dedim, 'Baksana nasıl da sana yardım ediyorlar?' [Hz.] Peygamber şöyle dedi: 'Yâ 'Ā'îşe! Onlar benden sonra halifedirler.'<sup>82</sup>

d2) El-Hâkim, Hz. 'Umer'in Hz. Ebū Bekr'e "[Hz.] Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı" diye hitap etmesini, onun da Hz. Peygamber'in "Güneş 'Umer'den daha hayırlı biri üzerine doğmamıştır" sözüyle karşılık vermesini nakletmektedir.<sup>83</sup>

d3) El-Hâkim'in Hz. 'Uşmān'ın faziletiyle ilgili olarak *şahîh* dediği, ez-Zehebî'nin ise *da'îf* olduğunu belirttiği bir rivayet şöyledir: Rasûlullah "Herbiriniz kendi denginin yanına gitsin" buyurduktan sonra 'Uşmān'ın yanına varıp ona sarılır ve şöyle buyurur: "Sen dünya ahiret benim dostumsun."<sup>84</sup>

e) El-Hâkim, *Kitābu'l-Erbā'în* adlı eserinde Hz. Ebū Bekr, Hz. 'Umer, Hz. 'Uşmān'ın faziletleriyle ilgili bir bâb açmıştır. Es-Subkî, el-Hâkim'in ilk üç halifeyi Hz. 'Alî'den üstün tuttuğuna dair bâbı bu eserde bizzat gördüğünü söylemektedir.<sup>85</sup>

## ii) El-Hâkim'in Hz. Mu'âviye'ye Bakışı

El-Hâkim'in nezdinde Hz. Mu'âviye bir sahabi olarak güvenilir, rivayetine itibar edilir biridir. Bundan dolayıdır ki el-Hâkim ondan gelen rivayetlere eserinde yer verir ve onları *şahîh* kabul eder;<sup>86</sup> *el-Mustedrak*'te onun konumunu küçümseyen bir ifade de kullanmaz. Oysa bir Şî'nin bunları yapması asla beklenmez.

Hz. Mu'âviye'nin faziletleriyle ilgili bir şeyler rivayet etmesi istenmesine rağmen bundan kaçınmasına gelince, İshâk b. Râhûye'den "Mu'âviye b. Ebî Sufyân'ın faziletiyle ilgili *şahîh* bir hadis yoktur" dediğini nakletmesi, el-Hâkim'in kanaatinin de bu yönde olduğunu göstermektedir.<sup>87</sup> Dolayısıyla bu

<sup>82</sup> El-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.3, s.103.

<sup>83</sup> El-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.3, s.101. El-Hâkim hadisi *şahîh* sayarken ez-Zehebî hadis için "mevzu gibidir" ifadesini kullanmaktadır.

<sup>84</sup> El-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.3, s.104. Naklettiği rivayetleri ölçü alarak ilk üç halifeyi Hz. 'Alî'ye takdim ettiğine dair güzel bir değerlendirme için bkz. es-Subkî, *Tabakātu's-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, c.4, s.168.

<sup>85</sup> Bkz. es-Subkî, *Tabakātu's-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, c.4, s.167.

<sup>86</sup> Bkz. el-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.1, ss.172, 205, 218, 431, 498; c.2, ss.71, 150, 207, 604, 645; c.3, ss.3, 603; c.4, ss.391, 393, 413. Mu'âviye'nin adının geçtiği rivayetler için bkz. c.1, ss.357, 528; c.3, ss.41, 165, 168, 488; c.3, ss.178, 187, 190, 191, 192, 248, 258, 276, 371, 389, 400, 402, 436, 447, 455, 468, 473, 477, 485, 496, 498, 500, 505, 506, 507, 509, 511, 513, 518, 520, 522, 525, 530, 531, 532, 533, 534, 539, 542, 549, 550, 558, 561, 564, 566, 567, 581, 590, 593, 595, 599, 624, 634, 656, 666, 681, 683, 688, 712, 739, 740, 741; c.4, ss.5, 15, 21, 24, 28, 30, 31, 61, 106, 520, 528, 577, 597.

<sup>87</sup> Bu yaklaşımı başka hadisçilerde görmemiz de mümkündür. En-Nesâî, *Feđā'ilu's-Şahābe*'yi telif ettiği kendisine "Mu'âviye'nin faziletleriyle ilgili rivayet nakledemez miydin?" denince, şu cevabı

kabulüne aykırı davranmamış olmaktadır. Kaldı ki Hz. ‘Alī ile savaştığı için kalbinde Hz. Mu‘āviye karşıtı bir düşünce olmuş olsaydı, *el-Mustedrak*’te *Ma‘rifetu’s-Şahābe*<sup>88</sup> bölümünde Talha b. ‘Ubeydullāh,<sup>89</sup> ez-Zubeyr b. el-‘Avvām,<sup>90</sup> el-Muğīra b. Şu‘be,<sup>91</sup> Hz. ‘Ā’iše<sup>92</sup> ve ‘Amr b. el-‘Ās’ın<sup>93</sup> menakıbı için bâblar açmazdı. Üstelik el-Hākīm’in Hz. ‘Ā’iše’nin menakıbına başlarken yazdığı ifade dikkat çekicidir: “Kadınlardan menakıb bahsinde ele alacağımız ilk kişi Şiddīk kızı Şiddīka ‘Ā’iše bt. Ebū Bekr *radīye llāhu ‘anhumādır.*”<sup>94</sup> Ebū Hurayra’nın menakıbını verirken de el-Hākīm onun Hz. Peygamber’in hadislerini ezberlediğini, İslam’ın başlangıcından itibaren hadisleri ezberlemek isteyenlerin ona tabi olduklarını, onun bu işin öncüsü olduğunu belirtmektedir.<sup>95</sup>

Görünen o ki el-Hākīm’in Hz. Mu‘āviye’nin faziletine dair rivayetlere yer vermemesinin nedenlerinden birisi, bu konuda *şahīh* hadis bulunmadığını kabul etmesidir. Bununla beraber Hz. Mu‘āviye’nin faziletiyle ilgili hadis rivayet etmenin içinden gelmediğini söylediği de nakledilmektedir. Ancak diğer sahabilerin faziletlerine dair *da‘īf* rivayetlere yer verdiği dikkate alındığında meselenin, Hz. Mu‘āviye’nin faziletiyle ilgili hadislerin *şahīh*liği veya *da‘īf*liğiyle sınırlı olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla Hz. ‘Alī ile Hz. Mu‘āviye arasında yaşanan siyasi olaylar nedeniyle, fazilet ile Hz. Mu‘āviye arasına bir mesafe koyduğu kabul edilecek olsa bile, bu durumun onu bir karşıtlığa sevk etmediği aşikardır.

### 3. Hz. ‘Alī’nin Vasî Olması Meselesi

Ez-Zehabī, el-Hākīm’den onun “‘Alī vasîdir” dediğini aktarmaktadır; lakin bu bilgiyi verirken hem sözün *senedini* zikretmemekte hem de el-Hākīm’in bunu nerede dediğini belirtmemektedir. Ayrıca el-Hākīm’in bu rivayeti nakletmiş olması pek mümkün gözükmemektedir. Zira Hz. Ebū Bekr, Hz. ‘Umer ve Hz. ‘Usmān’ın hilafetini benimsemiş ve menakıplarında naklettiği rivayetlerle bunu kabul ettiğini ortaya koymuş, hem bu sahabilerin hem de diğerlerinin rivayetlerini eserine alıp bunlarla amel edilmesi

verir: “Neyi rivayet edecektim, ‘Allahım! Onun karnını doyurma’ rivayetini mi?” bkz. ez-Zehabī, *Siyeru A‘lāmi’n-Nubelā*, c.14, s.129.

<sup>88</sup> El-Hākīm, *el-Mustedrak*, c.3, s.64.

<sup>89</sup> El-Hākīm, *el-Mustedrak*, c.3, s.415.

<sup>90</sup> El-Hākīm, *el-Mustedrak*, c.3, s.405.

<sup>91</sup> El-Hākīm, *el-Mustedrak*, c.3, s.505.

<sup>92</sup> El-Hākīm, *el-Mustedrak*, c.3, s.5.

<sup>93</sup> El-Hākīm, *el-Mustedrak*, c.3, s.512.

<sup>94</sup> El-Hākīm, *el-Mustedrak*, c.4, s.5.

<sup>95</sup> Bkz. el-Hākīm, *el-Mustedrak*, c.3, s.585. Ayrıca bkz. Lucas, “‘Alī-Hākīm al-Naysābūrī and the Companions of the Prophet ...,” ss. 236, 238, 242.

gerektiğini göstermiş olan el-Ḥākim'in böyle bir rivayet nakletmiş olması pek makul görünmemektedir.

*El-Mustedrak*'te, babasının şehid edilmesi üzerine irad ettiği konuşmasında Hz. Ḥāsen'in "Ben vasînin oğluyum" dediğini nakletmesine ve bu rivayetin *şihhati*yle ilgili bir değerlendirme yapmayışına<sup>96</sup> gelince, bu durumun ilk üç halifenin faziletine dair naklettikleriyle, Hz. Muâviye'ye karşı takındığı mutedil tavırla bir çelişki arz ettiği ortadadır. Söylenebilecek en makul söz, Hz. Ḥāsen'in faziletleri bağlamında naklettiklerine tesâhül gösterip bu rivayete de yer açmış olduğudur.

#### 4. El-Ḥākim'in Hz. Ḥuseyn ile İlgili Mersiye Okuması

Bu hususu Şifliğiyle ilintilendiren İbn Keşîr'in kendisinin de söylediği gibi pekçok insan bu hususta mersiye okumuştur.<sup>97</sup> Ayrıca Hz. Ḥuseyn için üzölmek sadece Şiflere has bir durum değildir. Dolayısıyla İbn Keşîr'in onun mersiye okumasını Şiflikle ilintilendirmesinin el-Ḥākim'e yöneltilen Şiflik ithamından kaynaklandığını söylememiz mümkündür. Esasında onun Hz. Ḥuseyn'in öldürölmesiyle ilgili özel bir çalışma yapması da bu çerçevede değerlendirilebilir. Zaten Sünnî bazı âlimler de bu hususta müstakil eser kaleme almış<sup>98</sup> ve genel İslam tarihi kitaplarında bu olaya geniş yer ayırmışlardır. Çünkü Hz. Peygamber'in torununun öldürölmesi bütün İslam ümmetinin edebiyatında etki bırakmıştır. Ancak yine de bu durum el-Ḥākim'in Ehl-i beyt'e karşı daha içten ve derûnî bir yaklaşıma sahip olduğuna işaret etmektedir.

#### 5. El-Ḥākim'in Bazı Raviler Hakkındaki Değerlendirmeleri

El-Ḥākim'in bazı raviler hakkında onların Râfîdî veya Şif oldukları şeklinde değerlendirmelerde bulunduğu nakledilmektedir. Bu durum onun aynı şekilde itham edilmesi hakkında kuşklar uyandırmaktadır. Birkaç örnek vermek gerekirse:

<sup>96</sup> Bkz. el-Ḥākim, *el-Mustedrak*, c.3, ss.188-189. Ez-Zehabî *şahih* olmadığını belirtir. Ayrıca bkz. Muḥammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletu'l-Eḥâdisi's-Şahîha ve Şey' min Fikihihâ ve Fevâ'idihâ* (Riyad, 1991), c.5, ss.662-663 (no.2496).

<sup>97</sup> Bkz. İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.6, s.261; el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâ'î'r-Ricâl*, c.6, ss.447-449; Rıza Kurtuluş, "Arap Edebiyatında Kerbelâ," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.25, ss.272-273 ("Kerbelâ" maddesi içinde); "Fars Edebiyatında Kerbelâ," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.25, ss.273-274 ("Kerbelâ" maddesi içinde); Mustafa Uzun, "Türk Edebiyatında Kerbelâ," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.25, ss.274-275 ("Kerbelâ" maddesi içinde); Şeyma Güngör, "Maktel-i Hüseyin," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.27, ss.456-457; Ali Aksu, "Kerbela Literatürü," Alim Yıldız (ed.), *Çeşitli Yönleriyle Kerbela* (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010) içinde, c.2, ss.341-376.

<sup>98</sup> Örneğin, et-Taberânî, Süleymân b. Aḥmed, *Maktelu'l-Huseyn b. 'Alî b. Ebî Tâlib* (Kuveyt: Dâru'l-Evrâd, 1992).



a) Kendisinden hadis rivayet ettiği Ebū Bekr Aḥmed b. Muḥammed el-Kūfī hakkında “Rāfiḍīdir, *siḳa* değildir” demiştir.<sup>99</sup>

b) Telīd b. Suleymān el-Muhāribī hakkında “[benimsediği] mezhebi kötüdür” demiştir.<sup>100</sup> Aḥmed b. Ḥanbel aynı kişiyle ilgili olarak onun Şiî mezhebinden olduğunu söylemiş ve onun hakkında bir beis görmemişti.<sup>101</sup> Ebū Dāvūd da onun habîs bir Rāfiḍī olduğunu belirtmiştir.<sup>102</sup> Bu da el-Ḥākim’in Telīd’in Şiîliğinden bahsettiğini göstermektedir.

c) El-Ḥākim, Ebū’l-Cārūd Ziyād b. el-Munzir el-Kūfī hakkında “kötü niyetli (*radī*) biridir” ifadesini kullanmıştır.<sup>103</sup> Bu kişi, Zeydiyye’nin Rāfiḍilik’e en yakın gruplarından olan Cārūdiyye’nin kendisine nispet edildiği kişidir. Bunlar Hz. Ebū Bekr ile Hz. ‘Umer’e cephe almışlar, hilafetin Hz. Fāṭima’nın soyunda olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>104</sup> Nitekim İbn Hibbān da Ziyād’ın Rāfiḍī olduğunu belirtmektedir.<sup>105</sup>

d) El-Ḥākim, rivayetlerinin kabul edilip edilmeyeceği ihtilafli olan bid’at ehli kimselerden bahsederken, rivayetlerinde doğru sözlü oldukları takdirde muhaddislerin çoğunun bu kişilerin naklettikleri hadisleri kabul ettiklerini belirtir. Ardından örnek olarak, Rāfiḍilikle suçlanan aşırı Şiîler ‘Abbād b. Yaḳūb er-Ravācinī<sup>106</sup> (ö.250/864-65) ile ‘Ubeydullāh b. Mūsā el-‘Absī’yi<sup>107</sup> (ö.213/838) ve başka kişileri zikreder;<sup>108</sup> ancak örneğin ‘Ubeydullāh’ın *ḡuluvv* ile meşhur olduğunu belirtir.<sup>109</sup> Bu ifadelerine bakıldığında, el-Ḥākim’in Rāfiḍilikle ve Şiîlikle suçlanmasının haksızlık olduğu anlaşılmaktadır.

Es-Seḥāvī (ö.902/1497), el-Ḥākim’in tesāhül göstererek eserine pek çok *mevdū* hadis aldığını, bunları ya itham edilmiş olduğu Şiîlik taassubundan

<sup>99</sup> Ez-Zehebī, *Mizānu’l-İtidāl*, c.1, s.139; İbn Hacer, *Lisānu’l-Mizān*, c.1, s.268.

<sup>100</sup> El-Ḥākim, *el-Medḡal ilā’ş-Şaḫīḥ*, tah. Rabī’ b. Hādī ‘Umeyr el-Medḡalī (Beyrut, 1984), s.125.

<sup>101</sup> Bkz. Aḥmed b. Ḥanbel, *Min Kelāmi Aḥmed b. Ḥanbel fī ‘İleli’l-Ḥadīs ve Ma’rifeti’r-Ricāl*, tah. Şubḫī el-Bedrī es-Sāmerrā’ī (Riyad, 1409), s.86.

<sup>102</sup> Bkz. el-‘Acurrī, *Su’ālātu Ebī ‘Ubeyd el-‘Acurrī*, c.2, s.287.

<sup>103</sup> El-Ḥākim, *el-Medḡal ilā’ş-Şaḫīḥ*, s.139.

<sup>104</sup> Bkz. el-Mizzī, *Tehzību’l-Kemāl fī Esmā’i’r-Ricāl*, c.9, s.519; İbn Hacer, *Tehzību’t-Tehzīb*, c.3, s.333.

<sup>105</sup> Bkz. Ebū Ḥātim el-Bustī İbn Hibbān, *Kitābu’l-Mecrūḫin*, tah. Maḥmūd İbrāhīm Zāyed (Beyrut, 1992), c.1, s.306.

<sup>106</sup> Bkz. İbn Ebī Ḥātim, *Kitābu’l-Cerḥ ve’t-Ta’dīl* (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1952), c.3, s.1048; İbnu’l-Cevzī, *Kitābu’l-Du’āfā’ ve’l-Metrūkīn*, tah. Ebū’l-Fidā’ ‘Abdullāh el-Kādī (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1986), c.2, s.77. Şiîlikte *ḡālī* olanlardan olduğu belirtilmektedir. Bkz. İbn Ebī Ḥātim, *Kitābu’l-Cerḥ ve’t-Ta’dīl*, c.3, s.1048.

<sup>107</sup> Bkz. İbn Hibbān, *Kitābu’ş-Şikāt*, c.7, s.152; ez-Zehebī, *Tezkiratu’l-Ḥuffāz*, c.1, s.259.

<sup>108</sup> Bkz. el-Ḥākim, *el-Medḡal ilā’ Kitābi’l-İklīl*, tah. Fu’ād ‘Abdulmun’im Aḥmed (İskenderiye, tsz), s.49.

<sup>109</sup> Bkz. el-Ḥākim, *el-Medḡal ilā’ Kitābi’l-İklīl*, s.49.

ya da başka bir sebepten dolayı yaptığını söyler.<sup>110</sup> Verdiğimiz bilgiler ışığında bu yaklaşımın doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca el-Hâkim'in teşâhülü sadece belli bir alanda değildir. Kitabının tamamında bu durum görülebilir. Es-Seḥâvî'nin bu ithamında el-Hâkim'le ilgili söylentilerin etkisinin olduğu aşikârdır. Nitekim es-Seḥâvî'nin sözünü değerlendiren el-Mu'allimî (ö.1386/1966) şunu söylemektedir: “[Hz. ‘Alî’yi öven zayıf rivayetlere yer vererek] Şîlilik yapmakta bir beis görmüyorum. Zira Şeyḥayn [Hz. Ebu Bekr ve ‘Umer] ve diğer sahabilerin faziletlerinde de teşâhül göstermektedir.”<sup>111</sup>

### 6. Kendi Çalışmaları Işığında el-Hâkim

*Şahîḥayn*'ın tahrîc etmediği *şahîḥ* hadisleri toplamak amacıyla büyük bir uğraş veren, bunun yanında hadis ilimlerine yönelik *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Hadîs*'i yazmış, sünnete uymak gerektiğiyle ilgili pek çok hadisi *el-Mustedrak*'ine almış olan<sup>112</sup> bir insanın Şîlilikle suçlanması aşırı bir itham olarak durmaktadır. Ayrıca Şâfiî mezhebine müntesip oluşu<sup>113</sup> ve İmâm eş-Şâfiî'nin faziletlerine dair bir eser yazmış olması da<sup>114</sup> bunu teyit etmektedir.<sup>115</sup>

### 7. Mütteahhirûn Şî Terâcim Kitaplarında el-Hâkim'in Zikredilmesi

El-Hâkim, Ehl-i Sünnet nezdinde hadis alanında büyük bir otorite kabul edilmesine ve yapılan çalışmalarda kendisinden bahsedilmesine karşın mutekaddimûn Şî rical kitaplarında ondan bahsedilmez. Nitekim muasırımız eş-Şâhrûdî, el-Hâkim'in terceme-i halinde şöyle der: “Onu zikretmediler.”<sup>116</sup>

Sonraki dönemlerde Şî rical çalışmalarında el-Hâkim'i zikredenlerin, Sünnî kitaplardaki ithamları ve el-Hâkim'in Şîliliği için delil olarak kullanılan hususları görerek bunu yaptıkları anlaşılmaktadır. Yoksa ellerinde Sünnî kaynaklarda zikredilenin ötesinde bir bilgi yoktur. Esasında onlar da onun Sünnî olduğu konusunda şüphe taşımamaktadırlar.<sup>117</sup>

<sup>110</sup> Ebû'l-Ḥayr Muḥammed b. ‘Abdurrahmân es-Seḥâvî, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerḥi Elfıyeti'l-Hadîs li'l-İrâkî*, tah. ‘Alî Huseyn ‘Alî ([Beyrut?]: Dâru'l-İmâm eṭ-Ṭaberî, 1992), c.1, s.35.

<sup>111</sup> El-Mu'allimî, *et-Tenkîl*, c.2, s.690.

<sup>112</sup> Bkz. el-Hâkim, *el-Mustedrak*, c.1, ss.172, 175, 599.

<sup>113</sup> Bkz. es-Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, c.4, s.155.

<sup>114</sup> Bkz. ez-Zehabî, *Tezḳiratu'l-Huffâz*, c.3, s.162.

<sup>115</sup> El-Hâkim'in yaşadığı Horasan bölgesi, dönem itibarıyla Şâfiî olanların Şîlilikle itham edilmelerini kolaylaştıran bir ortama sahiptir. Bu yüzden el-Hâkim'in Şâfiî olması, bugünden bakıldığında, onun Şî olmadığını teyit eden bir delil olarak anlaşılabilir; ancak o dönemdeki Şâfiî algısı ve konumlandırması dikkate alındığında, bu o kadar mümkün görünmemektedir.

<sup>116</sup> ‘Alî en-Nemâzî eş-Şâhrûdî, *Mustedrakātu 'İlmi Ricâli'l-Hadîs*, c.7, s.170.

<sup>117</sup> Bkz. Râmî Yüzbeḳî, *el-Veddâ'ün ve Eḥâdîsuhumu'l-Mevḏû'a min Kitâbi'l-Ġadîr li'ş-Şeyḥ el-Emînî* (Kum: Merkezu'l-Ġadîr li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, tsz), ss.7, 61.

Nitekim son dönemlerde çalışmaları yayınlanan bazı Şîî bilginlerin el-Hâkim'i Şîî olarak görmeyişleri de konumuz açısından dikkat çekicidir. Nitekim el-Milânî şöyle demektedir: “Şayet Hâkim Şîî hatta Râfiđî olmuş olsaydı, bu onun güvenilirliğine, büyüklüğüne ve hadiste imam oluşuna bir zarar vermezdi. Kaldı ki o Ehl-i Sünnet'in büyüklerinden, önemli şahsiyetlerinden, önde gelen âlimlerinden ve otoritelerindedir.”<sup>118</sup>

Es-Subhânî de el-Hâkim'in *dirâyetu'l-hadîs* alanında ilk çalışma yapan Şîîlerden olduğunu söyleyerek Şîîlerin bu alanda Ehl-i Sünnet'ten önce eser yazmaya başladıklarını iddia edenlere karşı şöyle der: “Bu alanda ilk müelliflerden olması bir tarafa Şîîlerden eser yazan kimselerden sayılması da bize göre doğru değildir.”<sup>119</sup>

Olaya farklı bir bakış açısıyla bakan Tehrânî, İbn Teymiyye üzerinden konuyu şöyle ele alır: “İbn Teymiyye'nin de onun Şîî olduğunu söylediği nakledilir. Fakat pek çok bilgin, bu kimselerin onu Şîîlikle suçlamasının ardında, onun *el-Mustedrak*'inde ve diğer çalışmalarında zikrettiği ve Sünnîlerin inançlarına aykırı olan şeylerle Şîîlerin ihticac etmelerini engelleme çabası olabileceğini düşünmüşlerdir. Bu uzak bir ihtimal değildir, bunu bir tetkik et.”<sup>120</sup>

## 5. Değerlendirme

Kuş rivayetine yer vermesi, Hz. Huseyn için mersiye ve kitap yazması, Hz. Mu'âviye'ye karşı mesafeli duruşu ve kendisiyle ilgili anlatılanlar bir araya getirildiğinde, el-Hâkim hakkında Râfiđî veya Şîî olabileceği şeklinde zihinlerde bir şüphe uyanmaktadır. Ancak bunları karşıt delilleri ile birlikte incelediğimizde, el-Hâkim'in Râfiđî oluşu bir yana Şîî olduğunu söylemenin bile mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü onun ilk üç halifeyi öncelediğine dair elimizde yeterli delil vardır. Bunun yanında Hz. Mu'âviye

<sup>118</sup> 'Alî el-Huseynî el-Milânî, *Nefehâtu'l-Ezhâr fî Hulâsati 'Abakâti'l-Envâr* (Kum: Merkezi Tahkîk ve Tercume ve Neşru Âlâ', 1381-1423), c.14, s.160.

<sup>119</sup> Ca'fer es-Subhânî, *Uşûlu'l-Hadîs ve Ahkâmuhu fî 'İlmi'd-Dirâye* (Beyrut, 2012), s.11. Konuyu teyid için Şîî bilginlerden birkaç nakil daha yapmak yerinde olur: 1) Huseyn Ma'tûk: “El-Hâkim'in Şîîlikle keza onların ifadesine göre Râfiđîlikle suçlanması hiç şüphe yok ki aslı olmayan ve doğru olmayan bir iddiadır. Öncelikle, El-Hâkim'in maruf olan durumu Ehl-i Sünnet'ten ve onların bilginlerinden hatta büyük imamlarından biri olduğudur...” el-Ma'tûk, *el-İnsâf fî Mesâ'ili'l-Hilâf* (Kuveyt, 2005), c.1, s.44; 2) Ebû'l-Fađl Hâfizyân el-Bâbulî, el-Hâkim'in Şîî olabileceğini kabul etmeyerek şöyle der: “El-Hâkim'in Şîa mezhebine mensup olduğu meselesinin üzerinde ittifak sağlanmış bir husus olmadığını belirtmek gerekir. Bu hususta şüpheler bulunmaktadır.” Bkz. el-Bâbulî, *Rasâ'il fî Dirâyeti'l-Hadîs* (Kum: Dâru'l-Hadîs, 1423), c.1, s.14; 3) Şâmir Hâşim Habîb el-'Amîdî de el-Hâkim'in Şîîliği meselesini değerlendirirken şöyle der: “El-Hâkim'in durumu Şîa ile diğerleri arasında tartışmalıdır. Hakkında söylenenler çok olmasına ve *el-Mustedrak*'inin içeriği *teşeyyu'u* benimsemediğini göstermesine karşın iki fırkadan birine mensup olduğu sabit olmamıştır.” El-'Amîdî, “Târîhu'l-Hadîs ve 'Ulûmihi,” *Turâşunâ* 47-48 (1417 H), s.248.

<sup>120</sup> Âgâ Buzurg et-Tahrânî, *ez-Zer'ca ilâ Teşânifi ş-Ş'ca* (Beyrut: Dâru'l-Ađvâ', 1983), c.2, s.199.

ile Hz. 'Alî karşıtı olduğu bilinen sahabilerden gelen rivayetlere de kitabında yer vermektedir. Bunlara bakarak her alanda olduğu gibi faziletler konusundaki rivayetlerde de oldukça mütesahil olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sonuç olarak her iki taraf için de elverişli deliller bir araya getirildiğinde onunla ilgili söylenebilecek söz şu olabilir:

Fars kökenli olması ve Şîî nüfusun fazla olduğu bir coğrafyada yaşamış olması hasebiyle el-Hâkim'in Ehl-i Beyt'e muhabbeti fazla idi. Bu sevgi, onun Şîî olduğunu gösterecek bir delil olmasa da klasik dönemlerde Ehl-i Beyt'e yönelik sevgi izharı, Şîilik olarak algılanmaktaydı ve bu durum sadece ona mahsus bir hâl değildir. Zaten Sünnî gelenek ona yöneltilen suçlamalara fazla itibar etmemiş ve *el-Mustedrak*'ine hak ettiği değeri vermiş, suçlamalara bakarak kitabını bir kenara bırakmamıştır. Başka bir açıdan bakıldığında ise ders verdiği camideki kürsüsü kırılarak evinden dışarı çıkmasına engel olunması gibi çeşitli tehdit ve baskılara maruz kalmasına rağmen Hz. Mu'âviye'nin faziletine dair rivayet nakletmemekte direnmiş olması, el-Hâkim'in bu hususta geri adım atmamış olması, dikkate değer bir tavır olarak yorumlanabilir.

Ayrıca el-Hâkim'in yaşadığı dönemin sosyo-politik olaylarına yakından bakıldığında, onun karşı karşıya kaldığı suçlamaların bu olaylardan bağımsız olmadığı görülebilmektedir. Zira el-Hâkim'in yaşadığı Hicrî 4. ve 5. asırlarda Nisâbü'r, Horasan ve Mâverâunnehir bölgeleri, değişik dinî ve fikrî hareketliliklerin yoğun olduğu, bundan dolayı da mezhebî kimliklerin bazen siyasi denge arayışları çerçevesinde manipüle edildiği veya kullanıldığı bir coğrafyadır. Bu dönemdeki Nisâbü'r ve Horasan bölgesinde Sünnî ulema tabakasının Hanefîler ve Şâfîîler şeklinde iki ana kesimden oluştuğu söylenebilir. Ne var ki dönemin siyasi ve dinî yapısına bakıldığında Şâfîîlik ve Hanefîlik fikhî mezhep kimliğini aşan, iki ayrı itikadî tarafı da ifade edebiliyordu.<sup>121</sup> Dolayısıyla Gazneli Sultan Maḥmūd, Şîî, İsmâîlî ve Mu'tezilî fikirlere karşı Sünnîlik'e destek verirken, dolaylı olarak Hanefî olan Kerrâmîlere de destek vermiş olmaktadır.<sup>122</sup> Çünkü Kerrâmîlerin daha çok mücadele ettikleri kesim Şîîler idi ve onların Gazneli Sultan Maḥmūd tarafından Şîî tehdide karşı bir denge unsuru olarak konumlandırıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Gaznelilerin siyasi rakibi ve hasmı olan Buveyhîler, Horasan'da ve Nisâbü'r'da Mu'tezile'ye ve Şîilik'e destek vermekteydiler. Nisâbü'r'da Şâfîî birinin, Şîî olmasa bile Ehl-i Beyt

<sup>121</sup> Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), s.78.

<sup>122</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).

vurgusunu ön plana çıkartması dahi,<sup>123</sup> onun, Hanefî-Kerrâmîler tarafından Şîilikle/Râfîdîlikle itham edilmesine kolaylıkla imkan sağlayabilmekteydi.

Üstelik el-Hâkim'in Hz. Mu'âviye'nin faziletiyle ilgili rivayet nakletmesine yönelik baskılara dair es-Sulemî'den aktarılan bilgileri de bu sosyo-politik arka plandan bağımsız düşünmemek gerekmektedir. Es-Sulemî'nin bizzat şahit olduğu bu olay eğer doğru ise, el-Hâkim'in karşısındaki muhalif grubun Kerrâmîler olması muhtemelen tesadüfi değildir ve el-Hâkim'in dönemindeki mezhebî çatışmayı ve psikolojiyi yansıtmaya yönüyle önemli ipuçları taşımaktadır. Belli ki el-Hâkim henüz hayatta iken, Kerrâmîler, onu evinde muhasara ve baskı altına alacak kadar yakından takib ediyorlardı. Bu mücadelede Kerrâmîlerin, el-Hâkim'in Şîî olup olmadığını Mu'âviye üzerinden test etmeye, tabir yerindeyse, onu köşeye sıkıştırmaya kalkışmış olmaları anlamlıdır. Kerrâmîler muhaliflerinin Şîî olup olmadıklarını sorgularken Hz. Mu'âviye'nin faziletini bir turnusol kağıdı gibi kullanmış olmaları çok muhtemeldir. El-Hâkim'in bu psikolojik harpte onlardan neden hazzetmediği de az çok anlaşılır gözükmektedir.

Bu noktada şu ihtimalin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir: el-Hâkim aslında kendisini hiçbir zaman Şîî olarak kabul etmedi ve esasında Sünnî yaklaşıma sahip olduğunu göstermeye çalışıyordu. Fakat diğer taraftan kendisinde Ehl-i Beyt ve Hz. 'Alî sevgisi çok belirgindi ve onun bu sevgisi, muhaliflerine karşı yürüttüğü mücadelesini zorlaştırıyordu ve bu noktada ikna ediciliğini zayıflatıyordu. Kerrâmîler ise olayı “şayet iddia ettiğin gibi Şîî değil isen, Hz. Mu'âviye'nin faziletleriyle ilgili hadisler nakledersen, böylece senin Şîî olmadığına ikna oluruz” raddesine getirmiş oldukları düşünülebilir. Böyle bir zeminde el-Hâkim'in, söz konusu 'anlamsız' baskı ve talepleri nedeniyle onların isteklerine boyun eğmemeye çalışması kuvvetle muhtemeldir. Bu yönüyle el-Hâkim'in “İçimden gelmiyor, içimden gelmiyor!” ifadesinin, “Hz. Mu'âviye'nin faziletiyle ilgili hadisler çok zayıf, bu yüzden ben bu tür hadisleri rivayet edemem” anlamında olmadığı söylenebilir. Aksine bu son sözyle, “Ben bu Kerrâmîlerin tehdit, baskı ve dayatmalarıyla hareket etmem; onlar istedi diye Hz. Mu'âviye'nin faziletleriyle ilgili hadis yazacak veya rivayet edecek biri değilim!” demek istemiş olması daha makul gelmektedir. Onun bu tavrının anlaşılmasında Hanefî Kerrâmîlere karşı el-Hâkim'in Şâfîî bir kadı olduğu gerçeği de ayrıca dikkate alınmalıdır.

<sup>123</sup> Üstelik bu durum sadece el-Hâkim'e özgü de değildir ve Ehl-i Beyt vurgusunun Şafîî gelenekte İmâm eş-Şâfî'î'den itibaren var olduğu, bunun özellikle Sufî Şafîîlerde daha da belirgin hale geldiği bilinmektedir. Ne var ki bunu doğrudan bir Şîilik olarak nitelendirebilmek mümkün değildir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, ss.62-67.

## KAYNAKÇA

- el-'Acemī, Ḥasen 'Abdullāh. *İrşādu'l-Ḥā'ir ilā Şihhati Hadīsi't-Ta'ir* (<http://www.h-alajmi.com/catalog.php?catid=36>).
- el-Ācurrī, *Su'ālātu Ebī 'Ubeyd el-Ācurrī Ebā Dāvūd Suleymān b. el-Eş'aş es-Sicistānī*. Tah. 'Abdul'azīm 'Abdul'alīm el-Bestevī. Beyrut: Mu'essesetu'r-Rayyān, 1997.
- Aḥmed b. Ḥanbel. *Min Kelāmi Aḥmed b. Ḥanbel fī 'İleli'l-Hadīs ve Ma'rifeti'r-Ricāl*. Tah. Şubḥī el-Bedrī es-Sāmerrā'ī. Riyad: Mektebetu'l-Ma'ārif, 1409.
- Aksu, Ali. "Kerbela Literatürü," Alim Yıldız (ed.), *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, 3 c. (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010) içinde, c.2, ss.341-376.
- el-'Amīdī, Şāmīr Hāşim Ḥabīb. "Tārīḫu'l-Ḥadīs ve 'Ulūmihi," *Turāşunā* 47-48 (1417 H) ss.194-267.
- el-Bābulī, Ebū'l-Faḍl Hāfīzyān. *Ras'āl fī Dirāyeti'l-Ḥadīs*. 2 c. Kum: Dāru'l-Ḥadīs, 1424.
- Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.
- el-Elbānī, Muḥammed Nāşiruddīn. *Silsiletu'l-Eḥādīsi's-Şaḥīḫa ve Şey' min Fikhihā ve Fevā'idihā*. 4 c. Riyad, 1991.
- el-Emīn, Seyyid Muḥsin. *A'yānu's-Şī'a*. Hrz. Ḥasen el-Emīn. 11 c. Beyrut: Dāru't-Ta'āruf li'l-Matbū'āt, 1983.
- Güngör, Şeyma. "Maktel-i Hüseyin," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.27, ss.456-457.
- el-Ḥākīm en-Neysābūrī, Muḥammed b. 'Abdullah. *Feḍā'ilu Fāḫimetu'z-Zehra*. Tah. 'Alī Riḍā b. 'Abdullāh b. 'Alī Riḍā. Kahire: Dāru'l-Furḳān, 2008.
- , *Kitābu Ma'rifeti 'Ulūmi'l-Ḥadīs*. Tah. Mu'azzam Ḥuseyn. Medine: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, 1977.
- , *el-Medḫal ilā Kitābi'l-'İklīl*. Tah. Fu'ād 'Abdulmun'im Aḥmed. İskenderiye: Dāru'd-Da've, tsz.
- , *el-Medḫal ilā's-Şaḥīḫ*. Tah. Rabī' Hādī 'Umeyr el-Medḫalī. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1984.
- , *el-Mustedrak 'alā's-Şaḥīḫayn*. Tah. Muştafā 'Abdulkādir 'Aḫā, 4 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- , *Tārīḫu Neysābūr Ṭabakātu Şuyūḫi'l-Ḥākīm*. Tah. Māzin b. 'Abdurrahmān el-Buḫşālī el-Beyrūtī. Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 2006.
- el-Ḥaḫīb el-Bağdādī, Ebū Bekr Aḥmed b. 'Alī. *Tārīḫu Bağdād*. 19 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, tsz.
- İbn 'Asākīr, Ebū'l-Ḳāsim 'Alī b. Ḥasen. *Tārīḫu Medīneti Dimeşek*. Tah. Ebū Sa'īd el-'Amravī. 80 c. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1995-2000.
- İbn Ebī Ḥātīm, 'Abdurrahmān b. Muḥammed b. Ebī Ḥātīm er-Rāzī. *Kitābu'l-Cerḫ ve't-Ta'dīl*. 9 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1952.
- İbn Ḥacer el-'Asḳalānī, Aḥmed b. 'Alī. *Lisānu'l-Mīzān*. 6 c. Beyrut: Mu'essesetu'l-'A'lemī li'l-Matbū'āt, 1986.
- , *Ta'cīlu'l-Menfa'a bi-Zevā'idi Ricālil-'E'immeti'l-Erba'a*. Tah. İkrāmullāh İmdādu'l-Ḥaḫḫ. 2 c. Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1996.

- . *Tehzību't-Tehzīb*. Tah. Muştafā 'Abdulkādir 'Aṭā. 12 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Hıbbān, Ebū Hātim el-Bustī. *Kitābu'l-Mecrūhīn*. Hrz. Maḥmūd İbrāhīm Zāyed. 3 c. Beyrut, 1992.
- . *Kitābu's-Şikāt*. 9 c. Beyrut: Dāru'l-Fikr, [1988].
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. Ebū Bekr. *el-Furūsiyye*. Hrz. Semīr Huseyn el-Halebī. Tanta: Dāru's-Saḥābe, 1991.
- İbn Keşīr, Ebū'l-Fidā' İsmā'ıl b. 'Umer. *el-Bidāye ve'n-Nihāye*. Tah. 'Alī Şīrī. 14 c. Beyrut: Dāru İḥyā'i't-Turāşī'l-'Arabī, 1988.
- İbn Raceb, 'Abdurrahmān b. Aḥmed. *Zeylu Tabakāti'l-Hanābile*. Tah. 'Abdurrahmān b. Suleymān el-'Uşeymīn. 5 c. Riyad, 2005.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddīn Aḥmed. *Mecmū'u Fetāvā Şeyhi'l-İslām Aḥmed İbn Teymiyye*. Cem' ve tertīb: 'Abdurrahmān b. Muḥammed el-'Aşimī. 37 c. Riyad: Maṭābi'ur-Riyād, 1991.
- . *Minḥācu's-Sunneti'n-Nebeviyye fī Naḫdi Kelāmi's-Şī'ati ve'l-Kaderiyye*. tah. Muḥammed Raşād Sālim. 9 c. Riyād: Cāmi'atu'l-İmām Muḥammed b. Su'ūd el-İslāmiyye, 1986.
- İbnu'l-Cevzī, Ebū'l-Ferac 'Abdurrahmān. *el-İlelu'l-Mutenāhiye fī'l-Eḥādīşī'l-Vāhiye*. Tah. İrşādu'l-Ḥaḫḫ el-Eşerī. 2 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- . *Kitābu'd-Du'afā' ve'l-Metrūkīn*. Tah. Ebū'l-Fidā' 'Abdullāh el-Kāḫfī. 3 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- . *Kitābu'l-Mevḏū'āt*. Tah. 'Abdurrahmān Muḥammed 'Uşmān. 3 c. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1983.
- . *el-Muntazam fī Tārīhi'l-Umem ve'l-Mulūk*. Tah. Muḥammed 'Abdulkādir 'Aṭā ve Muştafā 'Abdulkādir 'Aṭā. 18 c. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnu'l-Cezerī, Muḥammed b. Muḥammed. *Ġāyetu'n-Nihāye fī Tabakāti'l-Ḳurrā'*. Hrz. Gotthelf Bergstraesse. 2 c. Beyrut, 2006.
- İbnu'l-Vezīr, Muḥammed b. İbrāhīm el-Ḳāsimī. *er-Ravḏu'l-Bāsim fī'z-Zebbi 'an Sunneti Ebī'l-Ḳāsim*. Tah. 'Alī b. Muḥammed el-'Umrān. 2 c. Mekke: Dāru 'Aleml-İlmiyye, 1419.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hâkim en-Nisâbü'rî," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.15, ss.190-193.
- el-Ḳazvīnī, Ebū Ya'lā Ḥalīl b. 'Abdullāh. *el-İrşād fī Ma'rifeti Ulemā'ı'l-Ḥadīs*. Tah. Muḥammed Sa'īd b. 'Umer İdrīs. 3 c. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1989.
- el-Kevārī, Ḥalīfe. *Cuz' fihī Tahrīcu Ḥadīşī't-Ṭayr*. Riyad, 2012.
- Kurtuluş, Rıza. "Arap Edebiyatında Kerbelâ," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.25, ss.272-273 ("Kerbelâ" maddesi içinde).
- . "Fars Edebiyatında Kerbelâ," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.25, ss.273-274 ("Kerbelâ" maddesi içinde).
- Kutlu, Sönmez. "Muḥammed b. Kerrām," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.30, ss.549-550.

- Lucas, Scott C. "Al-Hâkim al-Naysâbüri and the Companions of the Prophet: An Original Sunnî Voice in the Shî'î Century," Maurice A. Pomerantz ve Aram Shahin (ed.), *The Heritage of Arabo-Islamic Learning* (Leiden: Brill, 2015) içinde, ss.236-249.
- Ma'tûk, Huseyn. *el-İnşâf fi Mesâ'ili'l-Hilâf*. 2 c. Kuveyt, 2005.
- el-Milânî, 'Alî el-Huseynî. *Nefehâtu'l-Ezhâr fi Hulâsati 'Abakâti'l-Envâr*. 20 c. Kum: Merkezu Tahkîk ve Tercume ve Neşru Âlâ', 1381-1423.
- el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. 'Abdurrahmân. *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâ'î'r-Ricâl*. Tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 c. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1992.
- el-Mu'allimî, 'Abdurrahmân b. Yahyâ. *et-Tenkîl bi-mâ fi Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-Ebâ'îl*. Tah. Muhammed Nâşiruddîn el-Elbânî. 2 c. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1986.
- en-Nesâî, Aḥmed b. Şu'ayb. *Kitâbu's-Süneni'l-Kubrâ*. Tah. 'Abdulgaffâr Suleymân el-Bendârî & Seyyid Kesravî Ḥasen. 6 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- es-Seḥâvî, Ebû'l-Ḥayr Muhammed b. 'Abdurrahmân. *Fethu'l-Muḡîs bi-Şerḫi Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-İrâkî*. Tah. 'Alî Huseyn 'Alî. 4 c. [Beyrut?]: Dâru'l-İmâm eṭ-Ṭaberî, 1992.
- es-Sem'ânî, 'Abdulkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. Tah. 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî. Ḥaydarâbâd, 1962.
- es-Silefî, Ebû Ṭâhir el-Aşbahânî. *Mu'cemu's-Sefer*. Tah. 'Abdullâh 'Umer el-Bârûdî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- es-Subḥânî, Ca'fer. *Uşûlu'l-Hadîs ve Ahkâmuhu fi İlmi'd-Dirâye*. Beyrut, 2012.
- es-Subkî, Tâcuddîn Ebû Naşr. *Ṭabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*. Tah. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 c. Cîze, 1992.
- es-Suyûfî. *Tedribu'r-Râvî fi Şerḫi Takrîbi'n-Nevevî*. Tah. 'İzzet 'Alî 'Aṭiyye, Mûsâ Muhammed 'Alî. 2 c. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîsiyye, tsz.
- eş-Şâhrûdî, 'Alî en-Nemâzî. *Mustedrakâtu İlmi Ricâli'l-Hadîs*. 8 c. Kum: Mu'essesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.
- et-Ṭaberânî, Suleymân b. Aḥmed. *Maḳtelu'l-Huseyn b. 'Alî b. Ebî Ṭâlib*. Kuveyt: Dâru'l-Evrâd, 1992.
- et-Tehrânî, Ağâ Buzurg. *Ez-Zer'â ilâ Teşânifi's-Ş'â*. 25 c. Beyrut, 1983.
- et-Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ. *el-Câmi'u's-Şahîḫ*. Tah. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 5 c. Beyrut, 1987.
- et-Tusterî, Muhammed Taḳî. *Ḳâmûsu'r-Ricâl*. 12 c. Kum: Mu'essesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1410- 1424.
- el-'Uḳaylî, Muhammed b. 'Amr. *Kitâbu'd-Du'afâ'î'l-Kebîr*. Tah. 'Abdulmu'ṭî Emîn Ḳal'acî. 4 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.
- Uzun, Mustafa. "Kerbelâ: Türk Edebiyatında Kerbelâ," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.25, ss.274-275.
- el-Vādî'î, Muḳbil b. Hādî. *Ricâlu'l-Hâkim fi'l-Mustedrak*. 2 c. San'a, 2004.
- Yıldırım, Enbiya. *Sahih Hadis Bulunmayan Konular*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Yûzbekî, Râmî. *el-Vaḳdâ'un ve Ehâdîsuhum el-Mevḏû'a min Kitâbi'l-Ġadîr li's-Şeyḫ el-Emînî*. Kum: Merkezu'l-Ġadîr li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, tsz.



- ez-Zehebî, Muḥammed b. Aḥmed. *el-İber fî Ḥaberi Men Ğaber*. Tah. Muḥammed es-Sa'îd Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.
- . *Mizānu'l-İtidāl fî Naḫdi'r-Ricāl*. Tah. 'Alî Muḥammed el-Becāvî. 4 c. Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.
- . *el-Mu'cemu'l-Muḥtaşş bi'l-Muḥaddiṣîn*. Tah. Muḥammed el-Ḥabîb el-Heyle. Taif, 1988.
- . *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā'*. Tah. Şu'ayb el-Arna'ût ve Ḥuseyn el-Esed. 25 c. Beyrut, 1990.
- . *Tārīhu'l-İslām ve Veḥeyātu'l-Meşāhîr ve'l-A'lām*. Tah. 'Umer 'Abdusselām Tedmurî. 35 c. Beyrut, 1994.
- . *Tezkiratu'l-Huffāz*. 4 c. Beyrut: Dâru İhyā'i't-Turāşi'l-'Arabî, tsz.
- ez-Zerkeşî, Muḥammed b. 'Abdullāh. *en-Nuket 'alā Muḫaddimeti İbni'ş-Şalāh*. Tah. Zeynu'l-'Ābidîn b. Muḥammed Belāfrîc. 3 c. Riyad, 1998.

# Kur'an'da Allah'ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözün Maksudı Açısından Anlamak

KUTBETTİN EKİNCİ

Artuklu Üniv. İlahiyat Bilimleri Fak.

kutbettinekinci@gmail.com

## Öz

Yemin, Arap dilinin önemli te'kid üsluplarından biridir. Kur'an'ın indiği toplum, bu üslubu kullanıyordu. Kur'an'ın kullandığı yemin üslubu, indiği toplumun kullandığı yemin üslubuna uzak sayılmaz. Yemin, sözlü dile sahip olan Arap toplumunda muhatabını ikna etmek için bir belge niteliğindedir. Ama bu niteliği taşımayan yemin türleri de vardır. Bu makale, yeminin Arap toplumunda sık kullanılma sürecini ve mahlukat üzerine yemin etme nedenini araştırmaktadır. Kur'an'da Allah'ın mahlukata yemin etmesinin te'kid anlamı taşımadığını iddia etmektedir. Bu tür yeminlerin açık bir karîne olmadan cevapsız olarak kullanılması bu çalışmaya göre Kur'an'a özgü bir üsluptur. Bu makale cevapsız olarak kullanılan bu tür ifadelerin sebebini tespit etmekte ve Arap dili kurallarına göre bir çözüm önermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Yemin, Kur'an'da yeminler, te'kid, yeminin cevabı, Arap dili

## Abstract

### Understanding the Oaths Uttered on Things Other Than Allah in the Qur'an in Terms of Contextual Signification

Taking oath/swearing is one of the important ways of giving assurance in Arabic language. People of the dominantly oral culture in the Arab society during the time of the revelation of the Qur'an would use oath to reassure the addressees, and so oaths would serve as something of a document to convince the interlocutor. One may very well say that the Qur'an's ways of uttering oath are not far from those of the people of that society. However, there are also the kinds of oaths that are not of the same nature. This article investigates and offers an analysis about the possible reasons for taking oath on things other than God in the Qur'an. The present study argues that the oaths which Allah utters on creatures do not have an apodosis with the intention of providing assurance. It instead advances the idea that use of such oaths with no conclusions and semantic indicators is peculiar to the Qur'an. This article thus explores reasons for oaths without apodosis and, based on Arabic linguistic rules, proposes a solution as to how to understand these kinds of statements.

**Keywords:** Oath/swearing, oaths in the Qur'anic, *ta'kid*, apodosis in oaths, Arabic language

## Giriş

Kur'an'da kullanılan yeminler konusu, tefsirlerde ele alınmasının dışında da oldukça ilgi çekmiş, başta *aksāmu'l-Kur'ān* başlığıyla *ulūmu'l-Kur'ān* içinde işlendiği gibi klasik ve yeni çalışmalar konu hakkında hem müstakil hem de makale düzeyinde eserlere kaynaklık etmiştir. Klasik bir müstakil eser olarak İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *et-Tibyān fī Eymāni'l-Kur'ān*'ı en belirgin çalışmalardan biridir. Yeminler konusunda yapılan yeni çalışmalar da mevcuttur;<sup>1</sup> fakat bunların hepsini zikretmek çalışmanın kapsamı dışındadır. Okuyucular bu konuda yapılan yerli ve yabancı çalışmaların önemli bir kısmını ve kısa değerlendirmelerini Muhammed Coşkun'un "Aksamu'l-Kur'an-89/Fecr, 1-14. Ayet Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi-" adlı makalesinin girişinde bulabilirler.<sup>2</sup>

Biz bu makalede, şimdiye kadar yapılan çalışmalardan farklı olarak Kur'an'da mahlûkat üzerine edilen yeminleri sözün maksadı açısından ele alacağız. Evvela, yeminin nüzul dönemi Arap toplumunda sık kullanım gerekçesini tespit ettikten sonra yeminin kendi aslı görevinden sıyrılarak bu kültürde edebî bir üsluba dönüştüğünü ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonra, bilinenin aksine, bu tür yeminlerin te'kid amaçlı olmadığını göstereceğiz. Bunu da Araplarda görülmeyen ve fakat Kur'an tarafından açık bir karîne olmaksızın cevabı mahzûf olarak kullanılan yeminlere dayanarak gerekçelendireceğiz. Bu değerlendirmeler, sonuç itibariyle, bizi bu yeminlerin hitabının maksadının ne olduğunu anlamaya götürecektir.

<sup>1</sup> Yeminler konusuyla ilgili olarak Türkiye'de yapılan ilk çalışmalardan biri, Abdulkaki Turan'ın "Kur'an-ı Kerim'deki Yeminler (Aksamu'l-Kur'an)" (*Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), ss.97-114) adlı makalesidir. Kur'an'daki yeminlerden bolca örnek verdiği makalesinde Turan, birçok müfessirin görüşünü derlemiş ve Allah'ın nelere yemin ettiğini hem sınıflandırmış hem sayılarını tespit etmiştir. Yeni çalışmalar için başka bir örnek, Muhammed Muhtâr es-Selâmî'nin *el-Kasem fî'l-Luğa ve fî'l-Kur'ān* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999) adlı dört bölümden oluşan kapsamlı çalışmasıdır. Yazar, bu çalışmasının birinci bölümünde yeminleri Arap dili ve edebiyatında gramer açısından; ikinci bölümde ise Kur'an'da yeminin kısımlarını dilbilimsel ve belağat açısından ele almıştır. Üçüncü bölümde yeminler, genel fikhî hükümler açısından ve dördüncü bölümde de lian ve şahitlik gibi daha spesifik aile ve fert hukuku açısından incelenmiştir. Diğer yeni bir çalışma da Hüseyin Naşşâr'ın *el-Kasem fî'l-Kur'āni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 2001) adlı çalışmasıdır. Bu çalışma, *muşsem bih* (üzerine yemin edilen), yeminin üslubu, edebî açıdan yemin, yeminin amacı ve gerekçesi, *muşsem 'aleyh* (yemine konu olan), yeminin çeşitleri ve yeminin rükunleri gibi yemin unsurlarını ana başlıklar halinde, Kur'an'da yemin konusundaki erken dönemden günümüze kadar üretilen düşüncelerin bir değerlendirmesini yapmakta ve konuları genelde *i'cāzu'l-Kur'ān* açısından ele almaktadır. Bu noktada Kur'an'da yeminler konusunda yeni görüşler öne süren 'Abdulhamîd el-Ferāhî'nin *İm'ān fî Aksāmi'l-Kur'ān* (Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1349) adlı risalesini belirtmeden geçmemeliyiz. Bu risalede yazar, çalışmasının ana temasını, geleneksel görüşte Allah'ın mahlûkata yemin etmesinin gerekçesi olarak öne çıkan *ta'zîm*'i reddetmek üzerine bina etmiştir.

<sup>2</sup> Muhammed Coşkun, "Aksāmu'l-Kur'ān: 89/Fecr, 1-14. Ayetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), ss.37-68.

Arap dilinde yemin (*kasem*) ifadeleri, te’kid üslubunun en önemli unsurlarındandır. Şart-ceza cümleleri gibi kasem ifadeleri de iki cüzden (cümleden) oluşan bir ifadedir: yemin (*kasem*) cümlesi ve cevap cümlesi. Yemin cümlesi (*mukssem bihi*), üzerine yemin edileni; cevap cümlesi (*mukssem ‘aleyh*) ise kendisi için yemin edileni ifade eder. Yemin cümlesinin asıl amacı, cevap cümlesini (*mukssem ‘aleyh*) te’kid etmektir.<sup>3</sup> Bu nedenle yemin cümlesi, mütekellimin yüce gördüğü, değerli bulduğu, kutsadığı bir varlık üzerine icra edilmelidir. Örneğin, azabın hak olup olmadığına dair soru soran muhataplarına Kur’an, Peygamber’e “Rabbi adına” yemin etmek suretiyle, cevap cümlesini pekiştirip anlamını güçlendirerek onun hak olduğunu ifade etmesini istemektedir: وَيَسْتَبِثُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قَلَّ إِيَّيَّ وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ (Ve o (azap) doğru mu? diye senden haber almak istiyorlar. De ki, evet Rabbime and olsun ki o, gerçekten de doğrudur.)<sup>4</sup>

Kur’an’daki yeminler incelendiğinde görülecektir ki Allah’ın zatına yemin edildiği gibi Allah’ın dışındaki varlıklara, yani yaratılmışlara da yemin edilmiştir. Allah’ın dışında yemin edilen varlıklar da aslında yine Allah’a delalet eden ayetlerdir. Bunlar ya O’nun kelâmı olan Kur’an gibi lafzî ayetleridir veya gök, güneş, gece, gündüz gibi insan hayatını çevreleyen dış etkenler yahut da nefis, ömür gibi bizzat insanın ayrılmaz parçaları olan iç etkenlerdir ki bütün bunlar Allah’ın kevnî ayetleri olarak kabul edilir.

Yeminli ifadelerde mütekellimin maksadını merkeze alan mana, cevap cümlesi olduğuna göre yemin cümlesinin asıl görevi, cevap cümlesini pekiştirmektir. Yemin cümlesinin, cevap cümlesinden dolayı var olduğunu ifade etmekte bir sakınca bulunmamakla beraber, bu cümlelerin bize öğrettiği başka bir şey daha vardır ki o da üzerine yemin edilen şeyin mütekellim nezdinde yüce olduğu, bunun muhataba da yansıtılmak istendiği ve bu vesileyle muhatabın bunu önemsemesi gerektiği beklentisidir.

Kur’an’daki yemin üslubunun cevaplarını anlamamıza katkı sağlamak amacıyla, Araplardaki yemin üslubunun dilsel ve kültürel işlevlerini incelemek, bize bu konuda bir alt yapı oluşturabilir. Zira bir üslubu, dilin teorik gramer kuralları içinde değil de toplumun pratiğinde görmek ve böylece söz konusu üslubun kültürel bağlarını yakalamak amaçlanan çerçevede yapılması gereken işi kolaylaştırabilir. Kur’an’ın sözlü bir hitap olarak ortaya çıktığını göz önünde bulundurduğumuzda, toplumsal

<sup>3</sup> Celāluddīn ‘Abdurrahmān es-Suyūṭī, *el-İtkān fī ‘Ulūmi’l-Kur’ān*, tah. Muştafā Dīb el-Buġā (Beyrut: Dāru İbn Keşir, 1987), c.2, s.1048.

<sup>4</sup> 10/Yūnus:53.

pratiklerin ve kültürel bağların önemi sadece burada değil, ele alacağımız herhangi bir Kur'an üslubunun anlaşılmasında da ortaya çıkacaktır.

### **Araplarda Yemin**

Sözlü hitabın daha fazla geçerli olduğu dönemin Arap toplumunda kullanılan ve sıra dışı bir ifade biçimi olan yeminli cümleler, bir konuşmacı tarafından sarf edildiğinde, bu cümlelerin temel anlamı dışında ek olarak başka anlamların da muhataba iletilmek istendiğini belirtmemiz gerekir. Yeminli cümlelerin, muhatabı ikna etme çabasını temel aldığı bir gerçek olmakla beraber, bu durumun bu türden cümlelerin Arap dilinde çok olmasının ve bir üslup haline gelmesinin asıl nedeni olduğu söylenemez. Yeminli cümlelerin Arap dilinde, diğer dillerde, mesela Türkçe, Kürtçe, Farsça ve İngilizce'de olduğundan –bildiğimiz kadarıyla– kıyasa mahal bırakmayacak kadar fazla kullanılmasının nedenini sadece muhatabı ikna etme çabasına bağlayamayız. Çünkü diğer insanları da bir Arap gibi yeminlerle ikna etmek mümkündür. Diğer milletlere nazaran bir Arap, “kültürü gereği yeminlerle daha iyi ikna olabilir” diye bir düşünce ortaya atılabilir de bunun her yönüyle ikna edici bir yanıt olduğunu savunmak oldukça güçtür. Belki de Kur'an'ın indiği dönemde sahip oldukları “şifahî kültür” gereği Araplar, bu yeminlerle söze güç katmak için onu bir söz sanatı haline getirdiler. Çünkü toplumun kullandığı dil üzerinden hitap eden Kur'an, özellikle Mekkî ayetlerde –muhtemelen muhatapların dikkatini çekmek için– bu yeminleri edebî bir tarzda ve sık kullanmıştır.

İslam sonrası klasik Arap edebiyatının en önemli temel kaynağı olan Kur'an'ın, yeminli ifadeleri –hitap ettiği toplumda olduğu üzere– sık kullandığını ve onun bu üslubunun Arap cahiliyyesindeki kullanıma aykırı olmadığını söylemek mümkündür. Buradan yola çıkarak yeminin Kur'an'da sık kullanımını doğal karşılamak mümkündür. Asıl merak konusu olan şey, Arap toplumunun bu söz konusu yemin üslubunu sık kullanması ve bunun nedenleridir. Bu bağlamda, Arapların üzerine yemin ettiği nesnelere hakkında M. Faruk Toprak'ın “Klasik Arap Şiir ve Nesrinde En Sık Rastlanan Yeminler” adlı makalesini zikredebiliriz.<sup>5</sup> Ayrıca Hicrî 4. asırda yaşamış olan Ebü İshâk İbrâhîm en-Necîramî'nin *Eymānu'l-'Arab fî'l-Cāhiliyye* adlı eseri, Arap toplumunun yemini sık kullanma nedenine değinmiyor olsa da bu toplumun yeminleri hakkında malumat edinmek için önemli bir eserdir. Bu eser incelendiğinde görülen şudur: Cahiliyye Arapları, zaman zaman

<sup>5</sup> Arapların, üzerine yemin ettiği nesnelere hakkında daha fazla örnek için bkz. M. Faruk Toprak, “Klasik Arap Şiir ve Nesrinde en Sık Rastlanan Yeminler,” *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2:7 (2002), ss.73-82.

taptıkları putlar adına yemin etmişlerdir; ancak yeminlerinde en çok kullandıkları unsurların, Allah’ın zatı ve onun sıfatları olduğu net olarak göze çarpmaktadır. Onların yeminleri arasında onlar için hayatî önem taşıyan ve onları büyüleyen tabiat unsurlarını da görebiliriz. Adı geçen eserde en-Necîrâmî şöyle demektedir:

Arap kâhinler, göğe, suya, yere, havaya, nura, ışığa, karanlığa ve sair başka şeylere yemin ederlerdi. Onlarla ilgili haberlerde bunlar çokça mevcuttur.<sup>6</sup>

Araplar, suya, göğe ve yıldızlara yemin ederlerdi. Mesela, لا والسَّمَاء... لا ... والآيَاتِ... لا والطارقات... لا والراكعات... لا والسابحات...

(Hayır, göğe yemin olsun ki... Hayır, suya yemin olsun ki... Hayır, yönelenlere yemin olsun ki... Hayır, doğanlara yemin olsun ki... Hayır, rükû edenlere yemin olsun ki... Hayır, yüzenlere yemin olsun ki...) derlerdi. Burada yönelenler (السَّابِحَاتِ), doğanlar (الطَّارِقَاتِ), rükû edenler (الرَّكَعَاتِ) ve yüzenler (السَّابِحَاتِ)

kelimeleri yıldızları ifade etmektedir. Kur’an’ın Güneş ve Ay hakkındaki كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (Her biri bir yörüngede yüzmektedir)<sup>7</sup> ayeti bu anlamdadır.

أَبَ النَّجْمِ yıldızlar anlamındadır, çünkü yıldız batmaya yöneldiği zaman طَرَقَتِ النَّجْمُ tabirinden gelir. طَرَقَتِ النَّجْمُ kelimesi, yıldızlar doğduğunda söylenen طَرَقَتِ النَّجْمُ tabirinden gelir. طَرَقَتِ النَّجْمُ kelimesi de gök kubbenin ortasından ayrılan<sup>8</sup> yıldızlar için kullanılır.<sup>9</sup>

[Araplar,] yaratmasını ve kudretini ifade eden vasıfları öne çıkararak Allah’a yemin ederlerdi: لا وفاقی الاصباح وبعث الارواح (Hayır, sabahı yarana ve ruhları diriltene and olsun); لا والذی دحی الارض (Hayır, yeryüzünü döşeyene and olsun); لا والذی أخرج الماء من الحجر والنار من الشجر (Hayır, suyu taştan ve ateşi ağaçtan çıkarana and olsun); لا وربّ النور والظلام (Hayır, ışığın ve karanlığın rabbine and olsun); لا وربّ الحلّ والحرام (Hayır, helal ve haramın rabbine and olsun); لا والذی سجد له النجم والشجر (Hayır, ağaçların ve bodur otların secde ettiği and olsun); لا ورافعها بغير عمد (Hayır, onu (gökyüzünü) direksiz yükseltene and olsun)<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Ebü İshâk İbrâhîm b. ‘Abdullâh b. Muḥammed en-Necîrâmî, *Eymānu’l-‘Arab ft’l-Cāhiliyye*, tah. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb (Kahire: el-Maṭba‘atu’s-Selefiyye, 1343), s.32.

<sup>7</sup> 21/el-Enbiyâ:33.

<sup>8</sup> Bu ifadeyi, ‘göğün ortasından zevale (batışa) doğru meyleden’ anlamında kullandık. Orijinal ifade şöyledir: كيد السماء اذا زالت عن كيد السماء *es-Şihâh*’da كيد السماء ifadesinin ‘göğün ortası’ anlamına geldiği belirtilmektedir. Bkz. el-Cevherî, Ebü Naşr İsmâ‘îl b. Ḥammād, *es-Şihâh Tâcul-Luğa ve Şihâhu’l-‘Arabîyye*, tah. Aḥmed ‘Abdulğafūr ‘Atṭâr (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1987), c.2, s.530.

<sup>9</sup> En-Necîrâmî, *Eymānu’l-‘Arab*, s.24.

<sup>10</sup> En-Necîrâmî, *Eymānu’l-‘Arab*, ss.19-22.

Bildiğimiz başka dillerin aksine, Arap dilinde yeminin bir ifade biçimi olarak cümle yapılarının ve formlarının, Arap dilbiliminin doğuşuyla beraber onun bir konusu olarak incelenmiş olması, bizi, Arap toplumunda yeminin, te'kid dışında başka işlevler de üstlenmiş olabileceği düşüncesine götürmektedir. Çünkü bu durum bize yeminin o toplumda bir edebî üslup olduğunu göstermektedir. Arap kültüründe yeminin önemini anlaşılmaması, onun Arapça'da ifa ettiği fonksiyonu ve Kur'an'ın neden bu üslubu sık kullandığı konularında bize bir yol gösterici olabilir.

Kur'an'ın indiği dönemde Araplar arasında okuma yazma oranı çok azdı. İyi ve kötü günlerini, savaşlarını, barışlarını, ekonomik ve sosyal yaşamlarındaki etkinliklerini şiir ve hitabelerle dile getiren böyle bir toplum, kültürünü ancak sözel anlatımlarla sonraki nesillere aktarabilme imkânına sahip olabilirdi. Savaşlarda ve barışlarda, toplumun ekonomik ve sosyal hayatında, sözleşmeler ve anlaşmalar gibi insanların bir arada bulunmasından kaynaklanan sosyal yükümlülüklerin belli kurallar çerçevesinde yürüdüğü muhakkaktır. Sadece toplumsal değil, ticaret, evlilik, aile hayatı dostluklar gibi bireysel ilişkilerde de anlaşabilmek veya anlaşamamak önemlidir ve hakların tespiti için belli kuralların vazedilmesi zorunludur. Bu tür kayıtlar, yazının sözden daha önemli olduğu günümüzde bir sorun teşkil etmese de sözün daha geçerli olduğu şifahi kültüre sahip toplumlarda ispatlanabilme sorunuyla karşı karşıyadır. Gerçi Hudeybiye gibi büyük ve ciddi anlaşmalar şahitlerle birlikte yazıyla kayıt altına alınmasına rağmen, hayatın akışında toplumda gerek bireysel gerekse gruplar arasındaki anlaşmaların veya anlaşmazlıklarını kayıt altına alma sorunu, sözsöz yollarla çözüldü. Sözsöz yolların oturduğu temel, şahitler, yeminler ve hakemlerdi. Cahiliyye şairi Zuheyr'in şu mısraları okunduğunda Hz. 'Umer'in, şairin bu hukukî ifadelerini hayret ederek tekrarladığı rivayet edilmiştir:<sup>11</sup>

وَإِنَّ الْحَقَّ مَقْطَعَهُ ثَلَاثُ يَمِينٍ أَوْ نِفَارٍ أَوْ جِلَاءٍ

“Hakkın kesin ortaya çıkışı üçtür: yemin veya nifâr veya cilâ’...”<sup>12</sup>

Yazı toplumlarında belge ne kadar önemliyse, sözsöz toplumlarda da yemin ve şahitlikler o kadar önemlidir. İddiayı ispat etmede ve muhatabın güvenini sağlamada kaçınılmaz olarak başvuru yolu şahitlik ve yemindir. İndiği toplumun diliyle hitap eden Kur'an da bu yolu önemsemiş ve İslam

<sup>11</sup> Ebü 'Usmân 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, tah. 'Abdusselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), c.1, s.240.

<sup>12</sup> *Nifâr*: Bir anlaşmazlıkta muhakeme üzere bir hakeme başvurmadır. *Cilâ'*: Şüpheye yer bırakmayacak kadar açık delildir ki ne yemine ne de bir hakeme ihtiyaç duyar. Bkz. en-Necîramî, *Eymānu'l-'Arab*, s.28.

hukukunda şahitlik ve yemin, müddeiler için ispat yollarından biri olarak kabul edilmiştir. Şahitlerin olmadığı bazı durumlarda ise yemin, tek başına iddiaları ispat etme aracı olarak kabul görmüştür.<sup>13</sup>

Arap toplumunda yeminin hukuk davalarında önemli hale gelmesi, belki de günlük hayatlarında muhataplarıyla karşılaştıkları sorunları, yeminlerle destekleyerek halletme yoluna başvurmaları sebebiyle başladı. Çünkü sözlü bir toplumda muhatap açısından gaip olan bir şeyden söz edip onun güvenini sağlamanın tek yolu, muhatabıyla kendi arasında kutsallığı tescillenmiş veya yüceliği tartışmasız bir varlığı teminat olarak göstermektir. Başka memleketlerde şahit olduğu bir olayı anlatmak, orada hazır olmayan biri hakkında konuşmak, başından geçen bir olayı hikâye etmek, kendi inançlarından veya iddialarından bahsetmek, üzerindeki ithamları defetmek, bazı vaatlerde bulunmak gibi muhatap için gaybî olup onun şüphe duyabileceği durumlarda yemin, bir açıdan kaçınılmaz bir yoldur ve sözün doğruluğunun garantisidir. Yazılı belgedeki imza neyse, sözlü hitaplarda da yemin odur. ( يمين جلاء/حلفه جلاء ) “Ortaya çıkararak yemin” tabirleri,<sup>14</sup> bize o toplumun kültüründe yeminin gerçekleri ortaya çıkarma işlevine sahip olduğunu anlatmaktadır.

Araplarda yeminin ispatlayıcı bir delil olma özelliğini kazanması, ona manevi bir güç atfetmeyle ilişkili olmalıdır. Çünkü bir Arap için yemini bozmak veya yalan üzere yemin etmek, bela ve musibetlerin gelişine neden olabilir.<sup>15</sup> Yeminin kişiye yüklediği sorumluluk çok ağır olduğundan, Arap kültüründe “yemin” dağa benzetilmiştir.<sup>16</sup>

Yemin, taraflar arasında üçüncü bir olgunun şahadetini kabul etmektir.<sup>17</sup> Arap toplumunda yeminin çıkış noktası hakkında fikir edinmek ve onlar için ne anlam ifade ettiğini ortaya çıkarmak için, yeminin genelde müteradif/eşanamlısı olarak kullanılan *kasem*, *hilfe* ve *yemîn* sözcüklerinin sözlük anlamlarından yola çıkarak onların anlam nüanslarını belirlemek bize destekleyici fikirler verebilir. Yeminin, tarafların sorunlar karşısında birbirlerine sağladığı güveni, taraflarca üst bir değer atfedilen üçüncü bir olgunun şahadetiyle anlaşmayı (*teḥāluf*) gerçekleştirilmesi *hilfe*; tarafların anlaşma sırasında güç ve kuvveti sembolize eden sağ ellerin (*yemîn*) taraflarca birbirlerine çakılmasıyla anlaşmanın sonuçlanması,<sup>18</sup> böylece bu

<sup>13</sup> 5/el-Mā'ide:106-107.

<sup>14</sup> En-Necīramī, *Eymānu'l-'Arab*, s.27.

<sup>15</sup> Fāhrüddīn Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. 'Umer er-Rāzī, *Meḡāīḡu'l-'Ġayb* (Beyrut: Dāru lḡyā'i't-Turāḡi'l-'Arabī, 1420), c.28, s.159.

<sup>16</sup> En-Necīramī, *Eymānu'l-'Arab*, s.27.

<sup>17</sup> 'Abdulḡamīd el-Ferāḡī, *İm'ān fī Aksāmi'l-'Qur'ān* (Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1349), s.23.

<sup>18</sup> En-Necīramī, *Eymānu'l-'Arab*, s.29.



işin sağlam bir temele oturduğu ve taraflarca mutmain bir şekilde güvence altına alındığı anlamına gelmesi *yemîn*; ayırmak ve takdir edip düşünmek<sup>19</sup> gibi anlamlara sahip olduğu için tarafların kendisine düşen payı alıp üzerinde düşünmeye davet edilmesi nedeniyle *kasem* adını almış olması son derece makuldür. Bu nüanslardan yola çıkarak bu üç kelimenin bir yemindeki anlamsal görevlerini şöyle özetleyebiliriz: Muhatabına yeminli ifadeler kullanan bir konuşmacının, muhatabına güvence vererek anlaşmak istediğini (*hılfe*) ve bu anlaşmayı kuvvetli bir bağ (*yemîn*) ile sunduğunu ve aynı zamanda tarafların kendine düşen pay/görev üzerinde düşünmeyi (*kasem*) istediğini anlayabiliriz.

### **Kur'an'da Yemin**

Sadece te'kidi amaçlayan bir yemin üslubu olabilir mi? Ya da yeminiyle-cevabıyla bir yemin ifadesi te'kid üslubundan çıkabilir mi? Bize göre Kur'an, yemin konusunda, zaman zaman te'kid amacı taşımayan, bu üsluptan sıyrılıp vurguyu başka alanlara çeken bir ifade biçimini kullanmaktadır. Bunu şöyle açabiliriz:

Bir önceki başlıkta incelendiği gibi, Cahiliye döneminin kullandığı yemin örneklerine bakılırsa, Kur'an'ın kullandığı yeminlerin de aynı minval üzere olduğu Kur'an okuyucuları için anlaşılabilir değildir. Fakat bu, indığı dönemde muhataplarını kendisine hayran bırakan Kur'an'ın zaman zaman toplumda cari olan dil üslubunun dışına çıkmadığı anlamına gelmez. 91/eş-Şems suresinde görüldüğü üzere, yeminleri art arda sıralayıp yeminin cevabını söylememek gibi alışılmadık bir üslup buna iyi bir örnektir. Yine de Kur'an'ın yemini kullanma gerekçelerinin Arap toplumuyla uyumlu olduğu söylenebilir. İbn Kâyyim'e göre, Kur'an'da kendisi için yemin edilenler, yani *muksemun 'aleyh* (cevap) olanlar, herkesçe bilinmesi gereken imanın esaslarıdır. Bunlar, kimi zaman Tevhid, Kur'an'ın hak olduğu, Rasûl'ün hak olduğu ve Allah'ın ceza, mükâfat gibi vaatlerinin hak olduğu gibi konulardır; bazen de insan halleridir.<sup>20</sup> İbn Kâyyim'in belirtmiş olduğu yemine konu olan meseleler, muhatapların kültürüne uygun olarak onlar için somut olmayan ve ispata muhtaç gaybî meselelerdir. Arap toplumunda yemine konu olan şeyin muhatap için iddia/gaybî meseleler olması, Kur'an'da da yeminin bu paralelde kullanılması beklentisini doğurmaktadır. Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğu, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) O'nun rasûlü olduğu,

<sup>19</sup> Ebû'l-Faql Cemâlüddin Muḥammed Mukerram İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, tsz), bkz. قسم maddesi.

<sup>20</sup> Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Ebû Bekr İbn Kâyyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Eymân'il-Ḳur'ân*, tah. 'Abdullâh b. Sâlim el-Baḫâfî (Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâ'id, 1429), c.2, s.8.

ahiretin, yeniden dirilmenin, ceza ve mükâfatın muhakkak gerçekleşeceği gibi, muhataplar için birer iddia olan hususlar, Kur’an yeminlerinin temel konularını oluşturmaktadır.

Yukarıda, muhataplar arasında en çok ispata muhtaç meselelerde yeminin güven vermek amacıyla ortaya çıkıp zamanla edebî bir üslup haline gelmiş olabileceği ihtimaline işaret etmiştik. Ancak artık yemin üslûbunun, son aşamada Arap diltçileri tarafından belli kurallara bağlandığını biliyoruz. Buna göre kase ve cevap cümlelerinin, yemin ifadelerinin birer rüknü haline geldiğini belirtmeliyiz. Bu şu anlama gelmektedir: Yeminli ifadelerde, örneğin, cevabı bulamazsak, ya kanıt olması şartıyla onu mahzûf sayarız veya ifadenin eksik olabileceği hükmüne varırız. Arap dili gramerinde açıkça belirtildiği gibi, kelamdaki bir mahzûfun muhatap tarafından bilinmesi için muhatapın eline bir karîne verilmelidir. Öyle olmazsa, kelam anlaşılabilir olur.<sup>21</sup> O halde kase ve cevabı, karîne olması koşuluyla hazf edilebilir.<sup>22</sup> Böyle bir durumda karîne, muhatap, mahzûf olan şey hakkında bilgilendiren unsur olduğu için sözün anlaşılmasında sorun yaşanmaz. Mesela “Buyur ye!” diyerek yemeğe çağıran birine muhatapın “Kendisinden başka ilah olmayan Allah’a yemin ederim ki hayır” diye cevap vermesi gibi bir örnekte, buyur eden kişi, siyak karînesinden cevabın aslında “... hayır, yemem!” olduğunu bilir.<sup>23</sup> Yemin konusunda müstakil eseri olan İbn Kayyim ve Kur’an’da cevapları açıkça belirtilmeyen yeminli ifadelerin tefsirini yapan birçok müfessire göre, mahzûf olan cevaplar, tıpkı yukarıdaki örnekteki gibi siyak karînesiyle bilinebilmektedir. Ne var ki söz konusu surelerdeki karînelerin örnekteki gibi her zaman net karîneler olmadığını, örneğin 38/Şād suresindeki yeminin cevabını tespit edilmesi konusunda en az yedi görüşün ortaya çıkmış olmasından anlamak zor değildir.<sup>24</sup> Arap dili gramerinin oluşumunda önemli kaynaklardan biri olan Kur’an, zaruret olmadığı halde belağat nedeniyle zahiren gramerin hilafına davranmıştır. Zahirin hilafına olan bu kullanımlardan biri de yemin cevabının hazfidir.<sup>25</sup>

Kase ve cevap cümlesinden oluşan kombine yemin ifadelerinin Kur’an’ın özellikle Mekkî surelerinde etkileyici bir üslup sergileme amacı taşıdığı dikkatlerden kaçmamaktadır. 77/el-Murselât, 90/el-Beled, 95/et-Tîn,

<sup>21</sup> Ebû'l-Feth 'Uşmân İbn Cinnî, *el-Hasâ'îş*, tah. Muḥammed 'Alî en-Neccâr ([Kahire]: el-Mektebetu'l-İlmiyye, tsz), c.2, s.360.

<sup>22</sup> 'Abdullâh b. Yûsuf b. Aḥmed İbn Hişâm el-Enşârî, *Muğnî'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'arîb*, tah. 'Abdullaḥîf Muḥammed el-Ḥaḥîb (Kuveyt: et-Turâşu'l-'Arabî, 2000), c.6, s.515.

<sup>23</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân*, c.2, ss.13-14.

<sup>24</sup> Muḥammed Ṭâhir b. Muḥammed İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tûnis: ed-Dâru't-Tûniyye, 1984), c.23, s.203.

<sup>25</sup> Ebû 'Alî el-Ḥasen İbn Raşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fî Meḥâsini'ş-Şi'r ve Âdâbihi ve Nakdihi*, tah. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), c.2, s.277.

100/el-Ādiyāt, bu surelerden sadece birkaç tanesidir. Mekkî surelerde ardi ardına sıralanan düşündürücü kase cümlelerinin akabinde muhatap tarafından merakla beklenen cevap cümlesinin gelişi, son ve tamamlayıcı bir darbe gibi kalplere inip etkileyici biçimde şüpheyi izale ederek muhatabı eminliğin içine çekme çabasını taşır. Ne var ki bazı surelerde her zaman cevap cümlelerini göremeyebiliriz. İncelediğimiz kadarıyla müfessirlerin ekseriyeti tarafından cevabı mahzûf kabul edilen yeminleri barındıran sureler, 38/Şād, 50/Kāf, 75/el-Kiyāme, 79/en-Nāzi'āt, 89/el-Fecr ve 91/eş-Şems sureleridir.

Netice itibariyle, kullandığı yemin üslubu genel anlamda Arap dili gramerine teorik olarak uygun olsa da Kur'an'ın, cevabın ne olduğuna dair açık bir karine bırakmadan cevapsız yeminleri kullanması, toplumun kullandığı üslubun dışına çıktığı veya başka bir deyişle kendine özgü bir yemin üslubu seçtiği anlamına gelmektedir. 38/Şād, 50/Kāf, 75/el-Kiyāme, 79/en-Nāzi'āt, 89/el-Fecr ve 91/eş-Şems surelerinde görülmeyen yemin cevapları, ilk muhatapları açısından bir sorun teşkil etmiyor olsa bile müfessirlerin yaptıkları takdirler, gramer açısından kelamın tam olması için bir zaruret gereği olabilir. Fakat takdir edilenin neye göre tespit edildiği açıkça görülmediğinden ötürü böyle bir üslubun nedeni hâlâ merak konusu olmaya devam etmektedir.

Örnek olarak, 38/Şād suresindeki ilk ayetlere bakalım:

ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ ( ) بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ( ) كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ فَنَادَوا  
وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ

“Şād ve öğüt sahibi Kur'an'a and olsun! Ama aksine, küfredenler bir gurur ve ayrı duruş içindedirler. Onlardan önce nice kuşakları helak ettik, hemen çağırıştılar, ama kurtuluş vakti değildi artık.”<sup>26</sup>

ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ yemin ifadesinden sonra yemine konu olan şey, yani cevap beklenirdi, ancak sonra gelen ayet ifadeleri, gramer normlarına göre cevaba uygun bir formda olmadığı gibi anlam olarak da cevap niteliğinde değildir. Âlimlerin cevabın tespitine yönelik çabaları, çok sayıda görüş ayrılığını beraberinde getirmiş ve neticede çeşitli ihtimallerin cevap olarak takdir edilmesine yol açmıştır.<sup>27</sup> Karine net olsaydı, takdirler konusunda bu ihtilaflar ortaya çıkmazdı.

<sup>26</sup> 38/Şād:1-3. Ayet mealleri <http://mushaf.diyaret.gov.tr> (24/07/2015) web adresinde bulunan Diyanet işleri başkanlığının mealinden alınmıştır.

<sup>27</sup> Cevap takdirlerinin detayı için bkz. Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru 'l-Meşûn fi 'Ulûmi 'l-Kitâbi 'l-Meknûn*, tah. Ahmed Muhammed al-Harraf (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, tsz), c.9, s.346; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân*, c.2, ss.15-21.

Adı geçen surelerde yemine konu olan şeyin (cevap/*mu’ekked*) görünmemesi, Arap gramerininin te’kid üslubuna yüklediği fonksiyonlar açısından da tuhaftır. Gramere göre hazf, te’kide aykırı olduğu için te’kidli ifadelerde hazf uygun değildir.<sup>28</sup> Çünkü hazfın maksadı icâzdır (kısaltmadır); te’kidde ise bir ifadeyi pekiştirmek için başka bir ifadeye, yani pekiştirene ihtiyaç olduğundan, daha fazla açıklama gerekir. Bu nedenle te’kidli ifadelerde hazf uygun olmaz. Bu surelerde ise yemin ifadeleri olduğu halde kendisi için yemin edilen konu, yani te’kide konu olan ifade (cevap) hazf edilmiştir. Bu durum bizi Kur’an’ın, sonradan oluşturulan Arap dili normlarının zahirinin zaman zaman dışında kaldığı ve kendine özgü bir üsluba sahip olduğu düşüncesine götürmekle beraber, surelerdeki yeminlerin neden cevapsız zikredildiğine dair merakımızı giderici yeterli bir gerekçe teşkil etmemektedir. Arap toplumunun bu üslupla yani yeminin cevabını açık bir karîne olmadan hazf ederek kullandığına dair elimizde bir veri olmadığını düşündüğümüzde, bu merak katlanmaktadır. Acaba Kur’an bunu yapmakla neyi amaçlamış olabilir?

Yeminin, cevabını mahzûf olarak kullanan surelerden biri olan 89/el-Fecr suresinin ilk ayetlerinde muhatapların, yemin edilenler üzerinde düşünmeye davet edilmesi, Kur’an’ın amacını tespit etmede bize yardımcı olabilir.

وَالْفَجْرِ ( ) وَلَيَالٍ عَشْرٍ ( ) وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ( ) وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ( ) هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ

“Fecre, on geceye, çifte ve teke, gitmekte olan geceye andolsun! Bunlarda akıl sahibi biri için bir kase m var değil mi?”<sup>29</sup>

Burada yemin edilen dört unsur sıralandıktan sonra ifadenin tamamlanması için bir cevap gelmesi gerekirken, yani yemin edildiğine göre muhatap için ispat bekleyen ve te’kid edilmesi gereken meselenin zikredilmesi beklenirken, hiç beklenmedik bir şekilde “Bunlarda akıl sahibi olan için bir kase m var değil mi?” ifadesiyle, yemine cevap olan şeyi değil de muhataptan üzerine yemin edilenlerle ilgilenmesi talep edilmektedir. قَسَم (kase m) kelimesinin “yemin”, “ayırma k”, “bölme k” anlamlarının yanında “takdir edip düşünme k”<sup>30</sup> anlamına da geldiğini hatırlarsa k, “Bunlarda akıl sahibi biri için bir kase m var değil mi?” ifadesinin, akıl sahiplerini bu yeminleri değerlendirerek düşünmeye davet ettiği söylenebilir.

<sup>28</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâ’îş*, c.2, s.378.

<sup>29</sup> 89/el-Fecr:1-5.

<sup>30</sup> İbn Manzûr, *Lisânu ’l-Arab*, قَسَم maddesi.

فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ( ) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ( ) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ

“Yıldızların yerlerine and olsun ki –ve eğer bilerseniz, gerçekten bu büyük bir kasemdir– o hakikaten değerli bir Kur’an’dır.”<sup>31</sup>

Bu yemin ifadesinde yeminin cevabı açıkça zikredilmekle birlikte, ayetteki “ve eğer bilerseniz, gerçekten bu büyük bir kasemdir” ara cümlesi, yine yukarıdaki ayettekine benzer bir mesaj vermektedir. مَوَاقِعِ النُّجُومِ (yıldızların konumları) üzerine yeminin neden bu kadar yüceltildiği konusu, bazı müfessirler tarafından Allah’ın yüce kudretinin delillerinden olmasına ve sonsuz hikmetlerine bağlanırken,<sup>32</sup> Kur’an’da yemin edilen diğer varlıklar arasından مَوَاقِعِ النُّجُومِ’un yüceltilmesine muhtemelen tatminkâr bir gerekçenin bulunamaması nedeniyle kimi müfessirler tarafından bilinmeyen bir sır olarak telakki edilmiştir.<sup>33</sup> Kur’an’da kullanılan yemin üsluplarının niteliğini tespit etmek için bu iki ayet, grameri bir tarafa bırakarak meseleye sözün maksadı açısından bakmayı zaruri kılmaktadır. Bu da bizim Kur’an’da iki tür yemin şekliyle karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir.

Bunlardan biri, muhatabı te’min etme/güvence verme amacı taşıyan yemindir. Bu, genelde sosyal ilişkilerin doğurduğu ihtiyaçlarla, vaatlerle, iddialarla beraber anılan yemindir. Kişiler arasında yaşanan hukukî bir sorunda veya bir iddianın ispatında, taraflar arasında kutsallığı kabul edilmiş bir varlık adına –mesela Kur’an için konuşursak Allah adına– yemin edilerek muhatabına karşı güven sağlayan bir yemindir. Her şeyden önce, burada üzerine yemin edilenin sonsuz gücüne ve her şeye şahit olabilmesine inanılmaktadır. Mütekellim, bu vasıflara sahip bir varlığa dayanarak ve onu şahit göstererek muhatabına doğru konuştuğunu ve kendisinin güvenilir olduğunu aktarma çabasını dile getirir. Bu yönüyle yemin, ağırlıklı olarak anlaşmalarda, şahitliklerde, vaatlerde ve yöneltilen ithamları izale etmede kullanılır. Mütekellim bu güveni ancak kendi kutsalı üzerine yemin ederek sağlayabileceğini düşünür. Bu yemin türünde sözün maksadı, yemininin konusu/cevabıdır. Yemin edilen kutsal varlık, yemin cümlesinde sadece cevabın/konunun gerçekleşmesi hatırına yer alır. Yeminin cevabını/konusunu pekiştirmek üzere kurulduğu için bu yemin türü haklı

<sup>31</sup> 56/el-Vākī’a:75-77.

<sup>32</sup> Ebū’l-Kāsım Maḥmūd ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf ‘an Ḥaḳā’iki’t-Tenzil* (Beyrut: Dāru’l-Kitābi’l-‘Arabī, 1407), c.4, s.468.

<sup>33</sup> Ebū Ḥayyān Muḥammed b. Yūsuf el-Endelūsī, *el-Baḥru’l-Muḥīṭ*, tah. Şidkī Muḥammed Cemīl (Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1420), c.10, s.92. Buradaki orijinal ibare: وَفِي إِسْمَائِهِ تَعَالَى بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ سِرٌّ فِي تَعْظِيمِ ذَلِكَ لَا تَعْلَمُهُ نَحْنُ “Allah’ın yıldızların yerlerine yemin etmesinde, onun bu şekilde yüceltmesi konusunda bizim bilmediğimiz bir sır vardır.”

olarak Arap dilinde önemli te’kid üslupları arasında sayılmıştır ve bu tür yeminlerde hazf gerçekleşmemiştir. Kur’an’da bu yemin türünü Hz. Peygamber’in yanı sıra Müslümanların, münafıkların ve müşriklerin de kullandığına dair açık beyanlar vardır. Bununla ilgili ayetlerden birkaç örnek verelim:

وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

“Eğer gücümüz yetseydi, elbette sizinle beraber çıkardık diye Allah’a yemin edeceklerdir. Onlar kendilerini helâke sürüklüyorlar. Allah, biliyor ki onlar kesinlikle yalancıdır.”<sup>34</sup>

وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمُنْكَرٌ وَمَا هُمْ بِمُنْكَرٌ

“Kesinlikle sizden olduklarına dair Allah’a yemin ederler. Oysa onlar sizden değildir.”<sup>35</sup>

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا

“Eğer kendilerine bir mucize gelirse ona mutlaka inanacaklarına olanca güçleriyle Allah'a yemin ettiler.”<sup>36</sup>

İkinci bir yemin türü de muhatabı düşündürmeyi amaçlar. Muhatabın düşünmesini amaçlayan, edebî üslupta olan ve Allah dışındaki varlıklar adına yapılan bir yemindir. Bu tür, muhtemelen sosyal ilişkiler ihtiyacından doğan birinci yemin türünden –Arap dili gelişimi sürecinde– evrilerek bir edebî üslup halini almıştır. Sözün maksadı açısından bakarsak, burada mütekellim, yemin edilenleri kutsamaktan çok, muhatabına, onların, üzerinde düşünmeye layık yüksek bir değere ve çarpıcı özelliklere sahip olduğunu ve bununla hayatı anlamlandırmada başarıya götüren bir anlamın keşfedebileceğini iletmeyi amaçlar. Bu tür yeminlerde mütekellim, birinci yemin türünde olduğu gibi, yemin edilene dayanarak muhatabına karşı doğruluk ve güvenilirlik telkin etmeyi amaçlamaz. Amacın bu olmadığını Kur’an’ın وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ( ) وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ Kur’an’a and olsun ki, sen gönderilenlerdensin.”<sup>37</sup> ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ “Sad, zikir sahibi Kur’an’a and olsun...”<sup>38</sup> ve وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ( ) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ “Ha mim, açık olan kitaba and olsun...”<sup>39</sup> gibi ayetlerde müşrik olan muhataplarının asla inanmadığı

<sup>34</sup> 9/et-Tevbe:42.

<sup>35</sup> 9/et-Tevbe:56.

<sup>36</sup> 6/el-En’ām:109.

<sup>37</sup> 36/Yāsīn:1-2.

<sup>38</sup> 38/Şād:1.

<sup>39</sup> 43/ez-Zuhruf:1-2.

“Kur’an” üzerine yemin etmesinden rahatlıkla anlayabiliriz. Kur’an’ın Allah’ın kelamı olduğunu reddeden bir muhataba, Kur’an’a yemin etmenin büyük bir anlamı olmasa gerektir; ancak ona yemin etmekle onun üzerinde düşünmeye değer bir kelâm olduğu vurgusu iletilmiş olmaktadır. Zaten bu ayetlerde yemin edilirken Kur’an’a atfedilen *hakīm*, *z̄ī’z̄-z̄ikr* ve *mubīn* sıfatları bu yaklaşımı desteklemektedir.<sup>40</sup> Bu yemin türünde edebî özellikler ön plandadır. O nedenle sözün gücünün daha revaçta olduğu Mekke döneminde, edebî sunumuna güvenerek meydan okuyan ve yeni olduğu için şiddetle dikkat çekmek isteyen Kur’an, bu yemin türünü sadece Mekki ayetlerde kullanmıştır. Bu yeminler Kur’an’ın, Mekke döneminde muhataplarını tefekkür etmeye ve akletmeye davet ederek onları kendi öz akıllarıyla doğruyu bulmaya ikna etme çabasını anlatmaktadır. Kalem, yazılanlar, yazılı kitap, yıldızlar, gece, gecenin sessizliği, gökyüzü, nefis, sabahleyin, savaş atları, kıyamet günü ve daha birçok dikkat çekici varlıklar üzerine yemin eden Kur’an, Mekke’de zaten kullanılagelen bu yemin üslubuyla dikkatleri üzerine çekmeyi amaçlamış olmaktadır.

Bu yeminlerde Kur’an’ın vurgusunda merkeze oturan şeyin yemin edilenler olduğu ve bununla amaçlanan şey cevabın te’kidi olmadığı için bazen yemin cevabının ifadede yer almamasını anlamak mümkündür. Bu yeminler de birinci tür yeminler gibi yemin formatında oldukları için Arap dili gramerine göre cümle yapısı açısından şeklen te’kidli ifadeler arasında sayılabilirse de bize göre sözün maksadı bakımından bu yeminlerde cevabın te’kidinden çok, yemin edilenin kendisi amaç olmaktadır. O nedenle sözün maksadı açısından bu yeminleri te’kid üslubunda görmeyebiliriz.

وَالضُّحَىٰ ( ) وَاللَّيْلِ إِذَا يَجَىٰ ( ) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ

“Kuşluk vaktine ve sakinleştiği zamanki geceye and olsun ki, Rabbin seni bırakmadı ve darılmadı ...”<sup>41</sup> ayetine gramer açısından bakarsak, وَالضُّحَىٰ ( ) şeklindeki kombine yemin ifadesinin birinci kısmı olan yemin cümlesi, مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ise cevap cümlesidir ve aynı zamanda bu cevap, birinci kısım olan وَاللَّيْلِ إِذَا يَجَىٰ ( ) ile te’kid edilmiştir. Çünkü şeklen yemin normlarına uygundur. Bize göre ise sözün maksadı açısından bunun te’kidli bir ifade olduğu o kadar net değildir. Te’kidli ifade olarak telakki edersek, ayet, “kuşluk vaktini ve sakin gece”yi şahit göstererek Allah’ın,

<sup>40</sup> Öyle olmazsa, mütekellimin (konuşan kişinin), muhatabının inanmadığı bir değeri referans göstererek doğru söylediğine dair onu ikna etmeye çalışması beklenemez.

<sup>41</sup> 93/eç-Đuħā:1-3.

elçisini terk etmediği ve ona darılmadığı konusunda muhatabına teminat vermektedir. Bu sözü bir an için mütekellimi belli olmayan bir söz olarak sadece dil açısından incelediğimizde, üzerine yemin edilen ‘kuşluk vakti ve gecenin sakinliği’ bir güce ve şahitliğe sahip olmadığı için muhatabın, bu cevaptan mutmain olması zor gözükmemektedir. Birinci yemin türlerinde, mesela, *وَتَاللَّهِ لَا أَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ* (Allah’a yemin ederim ki, siz dönüp gittikten sonra taptıklarınıza muhakkak tuzak kuracağım)<sup>42</sup> ayetinde olduğu gibi, yeminin cevabı, yemin edilenin kutsal gücüne dayanarak kesinlik kazanmakta ve mütekellim de bu konuda emin oluşunu muhataba bildirmiş olmaktadır. Böylece bu durum mütekellimin maksadı olan te’kidi gerçekleştirmiş olmaktadır. Acaba aynı şekilde “kuşluk vakti ve sakin gece”ye yemin ederken, mütekellimin maksadı te’kid olabilir mi? Muhatap açısından, üzerine yemin edilenlerin böyle bir te’kid gücü var mı? Öyle görünüyor ki burada maksat, yemin edilenlere dikkat çekip<sup>43</sup> onlar üzerinde düşünmeyi sağlamak, böylece güzel ve dikkat çekici bir girişin akabinde söylenecek sözlerin içine muhatabı çekip onun üzerinde istenen tesiri bırakmaktır. Birinci yemin türlerinde mütekellim, doğru söylediğinin mesajını vererek muhatabın güvenini sağlamak suretiyle onu ikna etme yolunu seçerken, bu tür yeminlerde ise ilgi çekici, düşündürücü ve edebî bir üslupla muhatabı tefekküre sevk ederek kendi aklıyla ikna etme yolunu tercih etmektedir. Böylece te’kid formatında olan ama sözün maksadı açısından te’kid olmayan –teknik ifadeyle, lafzen te’kid olup manen te’kid olmayan– bu yeminli cümlelerde hazf yapılması hoş karşılanabilir. Asıl maksat sıralanan düşündürücü yeminlerin akabinde gelecek sözler olduğu için, bu sözlerin içinde cevap bulunabileceği gibi, 38/Şād, 50/Ķāf, 75/el-Ķiyāme, 79/en-Nāzi‘āt, 89/el-Fecr ve 91/eş-Şems surelerinde görüldüğü üzere, gramer olarak cevap niteliği olmayan sözler de gelebilir. Mütekellimin maksadı cevap olmayınca, cevabın ne olabileceği konusunda açık bir karîne bırakmadan cevabın hazf edildiğini gördüğümüzde oraya anlamı bozmayan her hangi bir cevap takdiri yapılabilir. Buradaki hazf, meçhul yapılarda mütekellimin maksadının “fail” olmadığı durumlarda yapılan hazfe benzetilebilir. *وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ* (Kur’an okunduğunda onu dinleyin)<sup>44</sup> ayetinde olduğu gibi maksat Kur’an’ın okunması olduğuna göre, kimin okuduğu artık önemli olmadığı için fail hazfedilmiştir. Gramer olarak oraya her hangi bir fail takdir edilebilir.

<sup>42</sup> 21/el-Enbiyā:57.

<sup>43</sup> ‘Āiše Muḥammed ‘Alī ‘Abdurrahmān Bintu’ş-Şātī’, *et-Tefsīru l-Beyānī* (Kahire: Dāru’l-Me‘ārif, tsz.), c.1, s.25.

<sup>44</sup> 7/el-A’rāf:204.



## Sonuç

Arap toplumunda yeminlerin sık kullanımı, onların sözsel bir toplum olmasından kaynaklanmaktadır. Yeminin Kur'an'da da sık kullanımı bu topluma hitap etmesinin doğal bir neticesidir. Çalışma konumuz olan nesnelere yemin, bize göre, te'kid amaçlı olan birinci tür yeminlerin evrilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bir kutsal üzerine yemin eden toplum, ona manevi güç ve değer atfetmektedir. Bu güç ve değer zamanla yaşamda önemli rol oynayan nesnelere ve olayların da kutsala benzetilmesi suretiyle yeminlerde yer almıştır. Sözsel bir toplum olan Araplarda söz gücünün oldukça önemli olması, insanları bu tür yeminleri söze güç katmak, edebî üslup elde etmek amacıyla kullanmaya sevk etmiştir. Bu üslup, muhatapı düşündürmeye yönelik en önemli hitap yollarından biridir.

Bize göre bu ikinci yemin türü dediğimiz nesnelere yemin, lafzen te'kid formunda olabilir, ama sözün maksadı açısından te'kid anlamı içermez. Bu yaklaşımla, maksadın te'kid olmadığı, ama şeklen te'kidli ifadelerde de hazfe imkân sağlayarak gramercilerin dile getirdiği te'kid ve hazf arasındaki uyumsuzluk sorununa bir çözüm önerisinde bulunmuş oluyoruz. Açık bir karîne olmadan bazı yerlerde bu yeminlerin cevapsız kullanılması, bunun bir te'kid amacı taşıyan üslup olmadığına önemli bir kanıttır. Diğer önemli bir kanıt da üzerine yemin edilenlerin, mütekellim ve muhatap açısından kutsal olmamalarıdır.

Ḳuss b. Sā'ide hitabesi dahil olmak üzere rivayet edilen Cahiliye dönemi ve Cahiliye sonrası döneme ait metinler üzerine yaptığımız incelemelerde ikinci tür dediğimiz düşündürücü tarzdaki yeminlerin karîne olmaksızın cevapsız kullanımına dair bir örneğe rastlamadık. Bu durum, bu tarz bir yeminin Kur'an'a özgü bir üslup olduğunu düşündürmektedir. Söz konusu metinleri incelememizde, bu tarz bir yemin üslubunun metinlerdeki varlığını gözden kaçırmış olma ihtimalimiz de olsa, aslında, bu metinlerde bu tarz yeminlerin olması veya olmaması Kur'an'ın bu tarz bir yemini kullandığı gerçeğini değiştirmemektedir. Kur'an'ın bu kullanımının zahiren Arap dili kurallarına aykırı gözükmesi, onun sözün maksadını öne çıkardığını ve bu üslupla muhatapı yemin edilenler üzerine düşünmeye davet etmeyi amaçladığının açık bir delilidir.

## KAYNAKÇA

- Bintu'ş-Şa'î, 'Ā'îşe Muhammed 'Alî 'Abdurrahmân. *et-Tefsîru'l-Beyânî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, tsz.
- el-Câhîz, Ebû 'Uşmân 'Amr b. Baħr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Tah. 'Abdusselâm Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- el-Cevherî, Ebû Naşr İsmâ'îl b. Hammâd. *eş-Sihâh Tâcul-Luġa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*. Tah. Aħmed 'Abdulġafûr 'Atfâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Coşkun, Muhammed. "Aksâmu'l-Kur'ân: 89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), ss.37-68.
- Ebû Hâyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî. *el-Baħru'l-Muħt*. Tah. Şidkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.
- el-Ferâhî, 'Abdulħamîd. *İm'ân fî Aksâmi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1349.
- İbn 'Āşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tûnis: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Uşmân. *el-Haşâ'îş*. Tah. Muhammed 'Alî en-Neccâr. [Kahire]: el-Mektebetu'l-İlmiyye, tsz.
- İbn Hişâm, 'Abdullâh b. Yûsuf b. Aħmed el-Enşârî. *Muġnî'l-Lebîb 'an Kutubi'l-'E'arîb*. Tah. 'Abdullaţîf Muhammed el-Ĥaţîb. Kuveyt: et-Turâşu'l-'Arabî, 2000.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekr. *et-Tibyân fî Eymân'il-Kur'ân*. Tah. 'Abdullâh b. Sâlim el-Baţâfî. Mekke: Dâru 'Ālemi'l-Fevâ'id, 1429.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fađl Cemâluddîn Muhammed Mukerram. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Şâdir, tsz.
- İbn Raşîk el-Kayravânî, Ebû 'Alî el-Ĥasen. *el-'Umde fî Meħâsini'ş-Şi'r ve Ādâbihi ve Naġdihî*. Tah. Muhammed Muħyiddîn 'Abdulħamîd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981.
- Naşşâr, Huseyn. *el-Kasem fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 2001.
- en-Necîramî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Abdullâh b. Muhammed. *Eymânu'l-'Arab fî'l-Câhiliyye*. Tah. Muħibuddîn el-Ĥaţîb. Kahire: el-Maţba'atu's-Selefiyye, 1343.
- er-Râzî, Faħruddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Umer. *Mefârihu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, 1420.
- es-Selâmî, Muhammed el-Muħtâr. *el-Kasem fî'l-Luġa ve fî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1999.
- es-Semîn el-Ĥalebî, Aħmed b. Yûsuf. *ed-Durru'l-Meşûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. Tah. Aħmed Muhammed al-Ĥarraţ. Dimeşq: Dâru'l-Kalem, tsz.
- es-Suyûfî, Celâluddîn 'Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Tah. Muştafâ Dîb el-Buġâ. Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1987.

- Toprak, M. Faruk. “Klasik Arap Şiir ve Nesrinde En Sık Rastlanan Yeminler,” *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2:7 (2002), ss.73-82.
- Turan, Abdalbaki. “Kur’an-ı Kerim’deki Yeminler,” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), ss.97-114.
- ez-Zemaḥşerī, Ebū’l-Ḳāsim Maḥmūd. *el-Keşşāf ‘an Ḥakā’iki’t-Tenzil*. Beyrut: Dāru’l-Kitābi’l-‘Arabī, 1407.

Kur’an-ı Kerim Meali. <http://mushaf.diyaret.gov.tr> (24/07/2015)

# İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türkiye'deki İnanç Gruplarına Bakışı

SELMAN YILMAZ  
Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi  
selman2e@hotmail.com

## Öz

İlahiyat fakültesi öğrencileri, dinî ilimlerle ilgili yoğun bir teorik ders yükü almakla birlikte, gerçek hayatta yaşanan din konusunda yeterli tecrübeye sahip değildir. Bu durum, dinî azınlıklar ve Alevilik konularında daha fazla göze çarpmaktadır. Bu makalede Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dinî azınlıklara ve Alevilere bakışı ele alınmıştır. Yaklaşık 350 öğrenci ya bir Alevi kurumuna veya kiliseye giderek katılımlı gözlemlerde bulunmuş ve gözlemlerini rapor olarak yazmışlardır. Bu çalışmada söz konusu raporlar üzerinden öğrencilerin algıları ve bu algıların oluşumuna etki eden faktörler incelenmiştir. Öğrenci algılarının şekillenmesinde yaşayan dinî inançlarla ilgili teorik bilgilerin eksikliğinin ve pratik bilgi boyutunun yoksunluğunun her aşamada etkili olduğu anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İlahiyat, Ankara İlahiyat, dinî azınlıklar, Alevilik, Türkiye'de Hıristiyanlar, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri, din algısı.

## Abstract

### Divinity Faculty Students' Look at the Faith Groups in Turkey

Students of the faculties of Divinity in Turkey take intensive theoretical course loads regarding religion and religious sciences; however, their experiences with different religions in real life are very limited. This situation becomes more visible when it comes to the issues concerning religious minorities and Alevi communities. This article offers an empirical study on the perception of religious minorities and Alevi communities among students at the Faculty of Divinity of Ankara University. For this study, approximately 350 students visited either an Alevi institution or a Christian church and conducted participant observations and reported them. Based on these reports, the perceptions of students and reasons thereof are evaluated in this article. It is understood that the lack of theoretical knowledge and of real life experience concerning faith groups are the most prominent factors influencing the perceptions of the students.

**Keywords:** Faculty of Divinity, religious minority, Alevi, Christians in Turkey, Religion and Ethics course, perception of religion.

## Giriş

“Türkiye’de Dinî Hayat” isimli bir araştırma eseri başlığı görseniz içerisinde neler bulabileceğinizi düşünürsünüz? Tecrübelerimiz, bu çeşit bir eserde, “inanç, ibadet ve toplumsal hayatta din” başlıkları altında Türkiye’de İslamî dinî yaşayışının inceleneceğini söylemektedir. Bu genel yaklaşım, İslam’ın haricindeki dinleri ve İslam içerisinde oluşan farklılaşmaları görmemizi engellemektedir.

Bu çalışmamızda, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Alevilik’e ve dinî azınlıklara bakışı incelenmektedir. İslam dışı inanç grupları ile İslam’ın altındaki bir inanç grubunun aynı başlık ve çalışma altında birleştirilmesinin nedenleri sorgulanabilir. Bu durumun hem pratik, hem de metodolojik nedenleri bulunmaktadır.

Öncelikle pratik olan nedene bakarsak, öğrencilerin Alevilik ve dinî azınlık algısı, yaptıkları katılımlı gözlemlerin raporlarının incelenmesi yoluyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Vermiş olduğumuz Bilimsel Araştırma Yöntemleri dersinde öğrencilere uygulamalı bir ödev verilmiş, nitel araştırma yöntemleri altında *katılımlı gözlem* konusu çerçevesinde öğrencilerimizden dinî bir grupta katılımlı gözlem gerçekleştirmeleri istenmiştir. Ödevin öğrenciler açısından daha ilgi çekici olabilmesi için, katılımlı gözlemi kendilerini nispeten daha uzak hissedebileceklerini düşündüğümüz dinî gruplarda uygulamaları istenmiştir. Öğrencilerin dinî gruplarla irtibat sağlayabilmeleri için, kurumsal bir kimliğe sahip dinî grupları seçtik. Bu sebeple, cemaatler veya tarikatlar gibi grupları değil, kurumsal altyapıları olan dinî azınlık (kilise ve sinagog) ve Alevi gruplarda (vakıf/dernek/cemevi) katılımlı gözlem gerçekleştirebilecekleri söylenmiştir. Bu uygulamanın öğretici etkisi görülünce, aynı gözlem ödevi Din Sosyolojisi dersinde de uygulanmış ve dolayısı ile bu makalenin konusu öğrencilere verilen ödevlerin pratik bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Alevileri ve dinî azınlıkları aynı başlık çerçevesinde incelemenin metodolojik altyapısına gelecek olursak, farklı dinlerden olsa bile bu inanç grupları sayı olarak ana-akım dinî inanç mensuplarına göre küçük kalmaktadırlar. Bu sebeple, yaşadıkları sorunlar benzerlik içermektedir. Bunlar, inançların uygulanması, toplumsal baskı, tüzel kişilikten mahrum olma, ibadethane, dinî düşüncenin yeni nesle aktarılması, dinî eğitim, din görevlisi yetiştirme, taşınmaz malların statüsü ve ayrımcılık başlıkları altında toplanabilir. Alevi Vakıfları Federasyonu tarafından Alevilerin sorunlarına

yönelik olarak hazırlatılan bir rapor<sup>1</sup> da Alevi ve dinî azınlık sorunlarını aynı başlık altında değerlendirmiştir. Aleviler kendi sorunlarının dinî azınlıklar ile benzerlikler taşıdığını düşünmektedirler. Bu sebeplerle farklı inanç gruplarının aynı makale çerçevesinde değerlendiriliyor olması metodolojik olarak da uygun gözükmemektedir.

Dinî azınlık ve Alevilik konuları, yukarıda saydığımız sorunlar çerçevesinde hem siyasi hem de toplumsal gündemde uzun yıllardır kendilerine yer bulmaktadırlar. Alevi gruplar, “din mütehasısları yetiştirme” amacı ile kurulan İlahiyat fakültelerinin, “sadece Sünni-Hanefî din öğretisini temsil ettiğini” iddia etmektedirler. Dini, halka ve gelecek nesillere anlatacak olan İlahiyat fakültesi öğrencilerinin farklı inanç grupları hakkındaki algıları bundan ötürü önemli hale gelmektedir. Bu çalışma, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Alevilik ve dinî azınlık algısını incelemektedir. Konumuz öğrencilerin algısına yöneldiği için, Alevilik ve dinî azınlık hakları akademik literatür anlamında derin bir analize tabi tutulmamış ve genel bir hatırlatma bilgisi ile yetinilmiştir.

### **Alevilik**

Anadolu’da 11-16. yüzyıllar arasında oluşmaya ve gelişmeye başlayan Alevilik,<sup>2</sup> aynı coğrafyadaki Müslüman nüfusun çoğunluğunun Sünni olmasından dolayı kapalı bir toplum yapısı arz etmiştir. Bunun sonucunda Alevilik’i tanımlamada çok farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu farklılığın Alevi grupların kendi tanımlarında da bulunması dikkat çekicidir.

Alevi grupları inceleyen araştırmalarda, Alevilik’i tanımlaması istenilen katılımcıların cevaplarının geniş bir yelpazeye yayıldığı görülmektedir. Yapılan alan araştırmaları incelendiğinde, Alevilik’i İslam dışı bir inanç sistemi olarak tanımlayanların oranının % 2-10 arasında değiştiği; hayat tarzı, düşünce biçimi ve kültür eksenli yapılan tanımların % 23’e kadar ulaştığı görülmektedir. Geri kalan yüzdelik dilimler, İslam altında toplansa da bunlarda da İslam’ın özü, mezhep, tarikat gibi farklı tanımlar yer

<sup>1</sup> Rapor için bkz. Özge Genç, *Türkiye’de İnanç Grupları: Sorunlar ve Taleplere Yönelik Yeni Bir Çerçeve*, 2011.

<sup>2</sup> Alevilik’in belli bir kurucusunun olmaması, tarihi süreç içerisinde Bektaşî, Kızılbaş, Rafizi vb. farklı dinî grupları tanımlama için kullanılması, senkretik bir yapı arz ettiğini ve göçebe unsurlar tarafından oluşturulduğunu belirten literatürün bulunması gibi sebeplerle, Alevilik için, Türklerin Anadolu’ya gelmesinden itibaren şekillenmeye başladığını ve Osmanlı zamanında bunu tamamladığını ifade etmek için Alevilik’in oluşum ve gelişim tarihi 11-16. yüzyıllar arası seçilmiştir.

almaktadır.<sup>3</sup> Bu çerçevede yapmış olduğumuz alan araştırmaları<sup>4</sup> da farklı tanımlamaların sürdüğünü göstermektedir.

Yapılan farklı tanımlar, Alevi grupların sorunlarını anlamayı ve bu sorunlara çözüm getirmeyi zorlaştırmaktadır. Recep Kaymakcan'ın 750 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeniyle yaptığı çalışma, Alevilik'i tanımlama konusunda benzer bir kafa karışıklığının öğretmenler arasında da var olduğunu göstermektedir. Kaymakcan'ın anketine katılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin % 88'i, okullarda Alevilik'in öğretilmesini desteklemektedir. Bununla birlikte Alevilik'in ne olduğu konusunda aralarında büyük bir ayrım görülmektedir. Ankete katılanların % 24'ü Alevilik'i bir yaşam biçimi, % 22'si siyasi bir oluşum, % 19'u Şia'nın bir kolu, % 15'i mezhep, % 11'i tarikat, % 1'i farklı bir din olarak tanımlamakta, % 1'i de bir fikirlerinin olmadığını beyan etmektedirler.<sup>5</sup> Bu durum, okullarda Alevilik'i öğretmekle görevli öğretmenlerin, Alevilik konusunda derin bir görüş ayrılığı yaşadığını göstermektedir. Bu öğretmenlerin Alevilik'i ne derece doğru bir şekilde öğretebileceği ise sorgulanması gereken ayrı bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bu farklı cevaplar İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Alevilik konusundaki yeterliliklerinin gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Alevilik konusundaki farklı değerlendirmeler sadece yurt içi ile sınırlı değildir. Avrupa Birliği ilerleme raporlarını incelediğimizde, uluslararası kuruluşların da Alevilik'i değerlendirirken bir karmaşa yaşadıkları görülmektedir. 2003 yılındaki İlerleme Raporu, Alevilik'i 'Sünni olmayan

<sup>3</sup> Ali Aktaş'ın 1600 Alevi ile yaptığı araştırma sonuçlarına göre: % 10 İslam dışı, % 43 İslam altında bir mezhep, % 17 yaşam biçimi, % 16 kültür, % 10 tarikat ve % 3 diğer tanımları kullanmıştır; bkz. Aktaş, "Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açından Değerlendirilmesi," *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim 1998)* (Ankara: Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 1999); Şuayip Özdemir ve İsmail Arıcı'nın 600 Alevi ile yaptığı araştırma sonucuna göre: % 36 İslam'ın bir parçası, % 29 kültür, % 18 mezhep, % 12 düşünce biçimi ve % 7 İslami bir yorum çerçevesinde tanımlamıştır; bkz. Özdemir & Arıcı, *Alevilerin Din Hizmeti Beklentileri: Malatya Örneği* (İstanbul: Arı Sanay Yay., 2011); Bülent A. Ünal'ın 250 Alevi ile yaptığı araştırmada sadece % 2 civarında katılımcı kültür veya felsefe tanımını seçmiştir; bkz. Ünal, *Türkiye'de Günümüz Aleviliği Üzerine Bir Araştırma* (İzmir: Acme, 2001); Ramazan Uçar'ın 400 Alevi ile yaptığı araştırma sonucuna göre: % 10 İslam dışı tanımlamasında bulunmuştur; bkz. Uçar, *Sosyolojik Açından Alevilik-Bektaşilik: Abdal Musa Tekkesi Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Aziz Andaç Yay., 2006); Recep Cengiz'in 300 Alevi ile yaptığı araştırma % 42 tarikat, % 23 İslam'ın özü, % 23 düşünce biçimi ve % 12 mezhep türü etrafında tanımlamalarda bulunmuştur; bkz. Cengiz, "Çamiçi Beldesinde Dini Hayat: Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma" (Yayınlanmamış doktora tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ, 2000).

<sup>4</sup> Selman Yılmaz, "State, Politics, and Religion: Effects of Political and Social Change on the Relationship Between State and Religion in Turkey, 2002-2012," (Doktora tezi, University of Pittsburgh, Pittsburgh, PA, 2013).

<sup>5</sup> Recep Kaymakcan, *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri: Yeni Eğilimler* (İstanbul: DEM, 2009).

Müslüman toplum’ şeklinde tanımlamıştır. 2004’de bu ifade ‘Aleviler hala Müslüman azınlık olarak kabul edilmemektedir’ şeklini almıştır. 2005 Raporu ‘azınlık’ kelimesini kullanmayı bırakmış ‘Sünni olmayan Müslüman Alevi toplumu’ ifadesini tercih etmiştir. ‘Azınlıklar’ kelimesi raporda geçse de sıfat olarak Aleviler için kullanılmamıştır. 2006 Raporu ‘Sünni-olmayan’ ifadesinden vazgeçmiş, ‘Müslüman Alevi toplumu’ ifadesini tercih etmiştir. Bundan sonraki yıllarda bütün tanımlar düşürülmüş ve sadece ‘Aleviler’ denilerek hiçbir tanım yapılmadan bu grup ile ilgili sorunlar zikredilmiştir.

Alevilik’in tanımlanmasıyla ilgili benzer zorluklar, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) kararlarında da görülmektedir.<sup>6</sup> Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerine, nüfus cüzdanlarındaki din hanesine ve cemevlerinin statüsüne karşı açılan davalarda AİHM’nin ‘Alevilik inancı’ gibi aidiyet içermeyen tanımlar seçmeye özen gösterdiği görülmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, Alevilik’i İslam altında tasavvufî bir yorum ve anlayış olarak tanımlamaktadır.<sup>7</sup> Adalet ve Kalkınma Partisi hükümetlerinin Diyanet’in tanımını esas aldığı görülmektedir. Hükümet tarafından 2009-2010 yıllarında yapılan Alevi Çalıştayları da, bu tanım ve çerçeveleme konusuna bir açıklık getirememiştir. Çalıştaylar için hazırlanan Nihai Rapor, Alevilik’in tanımlanmasının tamamen Alevilerin uhdesinde olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>8</sup> Raporun bu sonucu, güzel bir temenni olmakla birlikte pratik bir çözüm sunamamaktadır.

Toplumda var olan Alevilik algısı, Diyanet’in algısı, hükümetin algısı, din konusunu çalışan akademisyenlerin algısı ve Alevi grupların Alevilik algısı birleşince bu konuya dışarıdan bakanların doğru bir Alevilik algısına ulaşmaları zorlaşmaktadır. Bunun yansımalarını İlahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde de görmekteyiz. Alevilik konusuna ilgili olan bir akademisyen olarak, öğrencilerimizin bu konuda birincil elden bilgi alabilmelerini sağlamak için, öğrencilerimizden bir Alevi gruba giderek katılımlı gözlem yapmalarını ve gözlemlerini bir rapor olarak yazmalarını istedik.

Öğrencilerimizin büyük çoğunluğu bir-iki yıl içerisinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni veya Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı birimlerden birinde görevli bir personel olarak Alevilik’le ilgili sorulara muhatap olacak ve kendilerinden Alevilik’i anlatmaları beklenecektir. İlahiyat fakültelerinde Alevilik konusu genel itibarı ile ihmal edilmekte,

<sup>6</sup> Mesela bkz. AİHM Başvuru No: 32093/10, Karar: 2 Aralık 2014.

<sup>7</sup> AİHM Başvuru No: 32093/10.

<sup>8</sup> T.C. Devlet Bakanlığı, *Alevi Çalıştayları Nihai Raporu* (Ankara: Başak Matbaa, 2010), s.189.



Mezhepler Tarihi dersleri altında incelenen farklı İslamî ekoller genel olarak tarihi süreçleri içerisinde incelenmekte olup güncel konulara girilmemektedir. Mezhepler Tarihi derslerinde okutulan ders kitapları Ehl-i Sünnet (İnançta Mâturîdîlik ve Eş'arîlik, amelde Hanefîlik, Malikîlik, Şafi'îlik ve Hanbelîlik), Şîlik (İmamiyye Şiası, Zeydîlik, İsmailîlik, Dürzîlik ve Nusayrîlik), Yezidîlik, Vahhabîlik, Bahaîlik ve Kadıyanîlik gibi farklı İslamî ekolleri incelemekle birlikte, Alevilik konusu kendine ancak ekler bölümünde yer bulmaktadır. Alevilik konusunun ele alınabileceği seçmeli derslerden biri olan Çağdaş İslami Akımlar dersi, küresel ölçekli İslamî hareketleri incelediğinden Alevilik konusuna bakmamaktadır. Yine seçmeli ders olarak okutulan Türkiye'de Dini Akımlar dersinde de öğretim elemanlarının dinî cemaat ve tarikatler üzerine yoğunlaştığı, Alevilik'le ilgili özel bir ilgileri yoksa bu konuyu işlemedikleri anlaşılmaktadır. Öğretmenlik programlarında Din Eğitimi ile Kültürlerarası Din ve Ahlak Öğretimi derslerinde Alevilik'in nasıl öğretime konu edilebileceği sadece bir haftanın konusu olarak bulunmaktadır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Alevilik'le ilgili seçmeli ders bulunmamaktadır. Son birkaç yılda aralarında Marmara, İstanbul, Karadeniz Teknik, Ondokuz Mayıs ve Necmettin Erbakan'ın da bulunduğu birkaç üniversitenin İlahiyat fakültelerinde seçmeli Alevilik-Bektaşilik dersinin müfredata eklenmeye başlandığı görülmektedir. Bu derslerin toplam kaç fakültede açıldığı ve kaç öğrencinin bu dersleri seçtiği ile ilgili istatistiki bir veri henüz bulunmamaktadır.

Katılımlı gözlem ödevi sayesinde öğrencilerin bu konulardaki eksikleri giderilmeye çalışılmış, öğrencilerin ödevden edindikleri tecrübelerin de bu makale ile akademik hayata kazandırılması amaçlanmıştır.

### **Dinî Azınlıklar**

Dinî azınlıkların Türkiye'de % 1'den daha küçük bir grubu temsil etmesi, önemli bir siyasi ve ekonomik güce sahip olmamaları sebebiyle, bu gruplar üzerinde toplumsal ve siyasi ilgi oldukça kısıtlıdır. Resmî olmayan kayıtlara göre Türkiye'de 60 bin Ermeni Ortodoks, 20 bin Musevi, 20 bin Katolik, 20 bin Süryani Ortodoks, 3 bin Rum Ortodoks, 2 bin beş yüz Protestan, 2 bin Süryani Katolik, 2 bin Ermeni Katolik, beş yüz Ermeni Protestan ve üç yüz Keldani Katolik bulunmaktadır.<sup>9</sup>

1923 Lozan Barış Antlaşması ile dinî azınlıkların hakları güvence altına alınmış olsa da (Madde 37-44), Osmanlı'nın son döneminde başlayan parçalanma hareketleri ile dinî azınlıklara karşı oluşan olumsuz algıların

<sup>9</sup> AB İlerleme Raporu (2004), s.35.

izleri günümüze kadar devam etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti’nin dinî azınlık olarak sadece Ermeni, Rum ve Musevi cemaatleri kabul etmesi, diğer dinî grupların Lozan ile sağlanan haklardan yararlanmalarını engellemiştir. Bu küçük dinî gruplar, resmî olarak tanınan kurumsal bir kimlikleri olmaması sebebiyle oluşan olumsuzluklar için şikâyetlerini dile getirmektedirler.<sup>10</sup>

Dinî azınlıkların, Cumhuriyet’ten beri hem demografik hem de ekonomik küçülme yaşamaları, Cumhuriyet’in ilk yıllarında var olan tehdit algısının yıllar içerisinde kaybolmasını sağlamıştır. Bunun tek istisnası 2000’li yılların başında çokça gündeme gelen misyonerlik hareketleridir. Aslında misyoner hareketlerin çoğunun Türkiye’deki Hıristiyanların çok küçük bir kısmını oluşturan Protestan mezhebi merkezli olduğu unutulmamalıdır.<sup>11</sup> 1990’lı yılların sonlarında akademik çevrelerce ele alınan, 2000’lerin başında Milli Güvenlik Kurulu’nun gündemine giren, 2005’te Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hazırladığı hutbelerde halkın misyonerlik faaliyetlerine karşı uyarılmasıyla birlikte toplumun geneline yayılan misyonerlik konusu, yaklaşık 10 yıllık zaman diliminde sıkça gündeme gelmiştir. Ancak, Hıristiyanlık’a geçen kişi sayısının resmî dokümanlara sadece birkaç yüz kişi olarak yansımaları,<sup>12</sup> resmi olmayan araştırmalarda<sup>13</sup> da tahminlerin birkaç bin kişi seviyesinde gerçekleşmesi, misyonerliğe karşı oluşan tepkileri birkaç yıl içerisinde yok denilecek seviyeye kadar düşürmüştür.

### Yöntem

2014-2015 eğitim-öğretim yılı Güz ve Bahar ile 2015-2016 eğitim-öğretim yılı Güz dönemlerinde; “Bilimsel Araştırma Teknikleri” ve “Din Sosyolojisi” derslerinde, 5 farklı sınıfta bulunan yaklaşık 350 öğrenciden, bir Alevi cemevi/vakıf/kültür merkezine veya kilise/sinagog gibi bir azınlık ibadethanesine giderek katılımlı gözlem yapmaları ve gözlem sonuçlarını raporlaştırmaları istenmiştir. Katılımlı gözlem ödevi, dönem başlarında öğrencilere verilmiş ve hazırlanan raporlar, vize haftasında toplanmıştır. Öğrencilerin hemen hemen tamamı bu ödevi tamamlamıştır.

<sup>10</sup> S. Yılmaz, “State, Politics, and Religion ...”

<sup>11</sup> T.C. İçişleri Bakanlığı, *TBMM Tutanak Dergisi* 75 (23 Şubat 2005, Dönem 22, Yasama Yılı 3), ss.467-468; Sinan Zavalı, “Türkiye’de Hıristiyan Olan Müslümanlar: Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma (1990-2010),” (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011), s.450.

<sup>12</sup> 1997-2004 yılları arasında İslam’dan Hıristiyanlık’a geçen kişi sayısı 338, Musevilik’e geçen kişi sayısı 6’dır. Aynı dönemde Hıristiyanlık’tan 214, Musevilik’ten 14 kişi de İslam’a geçmiştir. Ayrıca din hanesi boşken İslam dinini yazdıran 4 kişi bulunmaktadır. Bu sayılar yetkili resmi makamlara başvurarak din değiştirdiğini beyan eden kişileri kapsamaktadır. T.C. İçişleri Bakanlığı, *TBMM Tutanak Dergisi* 77 (08 Mart 2005, Dönem 22, Yasama Yılı 3), s.130.

<sup>13</sup> Zavalı, “Türkiye’de Hıristiyan Olan Müslümanlar ...,” s.451.

Öğrencilerden, kendi hazırladıkları beş soruyu, gittikleri yerlerde beş kişiye sormaları istenmiş; bu soruların hazırlanması ve seçimi tamamen öğrencilerin inisiyatifine bırakılarak herhangi bir yönlendirme yapılmamıştır. Öğrencilere, soru hazırlarken ve katılımcılara soruları yöneltirken dikkat etmeleri gereken kurallar öğretilmiş, gidecekleri gruplar hakkında merak ettikleri ve öğrenmek istedikleri veya ilginç buldukları her şeyi sorabilecekleri belirtilmiştir. Bu çerçevede siyasi soru sormaktan kaçınmaları, yönlendirici, rencide edici, küçük düşürücü, alaya alıcı soru sormamaları, tartışmaya girmemeleri noktasında uyarılar yapılmış; sadece gözlem ve bilgi edinme amaçlı orada buldukları belirtilmiş, saygılı davranmaları vb. konular defaatle hatırlatılmıştır.

Öğrencilere, Alevilerin ve dinî azınlıkların güncel problemlerini öğrenmeleri adına, Alevi Vakıfları Federasyonu tarafından 2011 yılında hazırlatılan *Türkiye’de İnanç Grupları: Sorunlar ve Taleplere Yönelik Yeni Bir Çerçeve*<sup>14</sup> isimli yaklaşık 30 sayfalık raporu okumaları tavsiye edilmiştir. Bunun yanında öğrencilerin, Alevi inanç ve ibadetleri hakkında ön bilgilerini artırmak amacıyla, Ramazan Uçar’ın hazırladığı “Alevilik-Bektaşılık”<sup>15</sup> isimli bir kitap bölümünü okumaları da tavsiye edilmiştir.

Rapor hazırlama aşamasında, öğrencilerden ortalama bir sayfalık giriş yazarak bu bölümde, gözlem yapacakları dinî grupları seçme nedenlerini belirtmeleri, ziyaret öncesinde bu grup hakkında neler düşündüklerini yazmaları istenmiştir.

Sonraki bölümde, soruları ve bunlara verilen cevapları değerlendirmeleri, raporun sonunda ise yaklaşık bir sayfalık genel değerlendirme yazmaları istenmiştir. Bu bölümde, öğrencilerin beklentileri ile gözlem sonrası görüş farklılıklarını irdemişlerdir. Raporun sonuna ise ziyaret ettikleri mekânda çekilmiş birkaç fotoğrafın konulması istenmiştir.

Beş sorunun beşer kişiye sorulmasının zorunlu tutulması ve alınan cevapların uzun olması sebebiyle yazılan raporların çoğu, istenilen 5 sayfalık zorunlu yazının üzerine çıkmıştır. Birçok öğrenci yazılan rapor ve fotoğrafların dışında gittikleri gruplardan aldıkları broşür tarzı dokümanları da raporlarının sonuna eklemiştir.

Hazırlanan rapora ek olarak öğrencilerden, dönem sonunda kimlik bilgilerinin bulunmadığı “Katılımlı Gözlem Geri Bildirim Formu”

<sup>14</sup> Özge Genç, *Türkiye’de İnanç Grupları: Sorunlar ve Taleplere Yönelik Yeni Bir Çerçeve*.

<sup>15</sup> Ramazan Uçar, “Alevilik-Bektaşılık,” N. Akyüz ve I. Çapçıoğlu (ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yay., 2012) içinde, ss.539-558.

doldurmaları istenmiştir. Bu anket formu 4 sınıfın öğrencilerine uygulanmıştır. Bu sayede, öğrencilerin ödev raporlarında kimlik bilgileri bulunduğu için söylemekten çekinebilecekleri hususlar ile ilgili de bilgi toplanması amaçlanmıştır. Öğrencilerin hazırlayacağı sorular ve gözlemlerini nasıl raporlaştıracakları ile ilgili –kendilerini kısıtlamama adına– bir standart belirlememiş olmamız sebebiyle bu geri bildirim formları ile gözlemlerin kategorize edilmesi sağlanmıştır. Ankete 4 farklı sınıftaki 253 öğrenci katılmıştır. 75 öğrencinin bulunduğu bir sınıfa zaman darlığı nedeniyle anket uygulaması yapılamamıştır.

Katılımlı gözlem yapan öğrencilerimiz, 2014-Güz dönemi 3. Sınıf Yaygın Din Öğretimi (YDÖ), 2014-Güz 4. Sınıf İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği (İDKAB), 2015-Bahar 2. Sınıf İDKAB, 2015-Güz 4. Sınıf İDKAB ve 2015-Güz Dünya Dinleri (İDD) programlarında bulunan öğrencilerden oluşmuştur (Tablo 1).

2014-Güz İDKAB-4 ve 2015 Bahar İDKAB-2 öğrencileri gidecekleri dinî grubu seçme konusunda serbest bırakılmıştır. Bu öğrencilerin çoğunluğunun katılımlı gözlem için kiliseyi tercih ettikleri görülmektedir (136 kişi). Alevi gruplara giden öğrenci ise kısıtlı kalmıştır (27 kişi). Hiçbir öğrencimiz Yahudi kurum veya ibadethanesine gitmemiştir. Diğer sınıflara tercih hakkı verilmemiş ve hepsinin Alevi bir grupta gözlem yapması istenmiştir (Tablo 1).

**Tablo 1 Katılımlı Gözlem Yapan Öğrenci Sayısı**

Yıl	Program	Alınan Ders	Alevi Kurumları	Kilise
2014 Güz	YDÖ - 3	Din Sosyolojisi	66	-
2014 Güz	İDKAB - 4	Araştırma Yöntemleri	24	64
2015 Bahar	İDKAB - 2	Din Sosyolojisi	3 (anket yok)	72 (anket yok)
2015 Güz	İDKAB - 4	Araştırma Yöntemleri	89	-
2015 Güz	İDD - 4	Din Sosyolojisi	11	-
<b>Toplam</b>			<b>193</b>	<b>136</b>

Öğrencilerimiz 20’nin üzerinde farklı Alevi vakfı/derneği/cemevi ziyaretinde bulunmuşlardır. Bunların hemen tamamı Ankara’da bulunmaktadır. Kendi memleketlerinde bu araştırmayı yapmak istediklerini beyan eden birkaç öğrenciye de izin verilmiştir. Birer öğrenci araştırmayı

Çankırı, Malatya, Tokat ve Zonguldak'ta yapmışlardır. Yapılan kilise ziyaretleri de 10 farklı kilisede gerçekleştirilmiştir.

Hazırlayacakları sorular konusunda yönlendirme yapılmayan öğrencilerimiz, ziyaret ettikleri dinî gruplara 100'ün üzerinde farklı soru yöneltmişlerdir. Öğrenci yönelimlerini belirleyebilmek için sorular inanç, ibadet, toplumsal sorunlar ile kurum ve gelenekler başlıkları altında kodlanmıştır.

Öğrencilere araştırma sırasında yaşadıkları güçlükler sorulmuş, bunlara da 40'ın üzerinde farklı cevap verilmiştir. Öğrencilerin yaşadıkları güçlükler de iki başlık altında toplanmıştır: gözlemden bağımsız ve gözlem sırasında oluşan güçlükler.

Verilerin fazlalığı araştırma sonuçlarını sağlıklı değerlendirebilmek için rapor ve cevapları kategorileştirmeyi zorunlu kılmaktadır. Öğrencilerin cevapları yüzdeler dilimlere haline getirildiğinde, yüzdeler dilimlerin küçük olması ve hepsinin küsuratlı rakamlara dönmesi okuyucuyu yoracağı için Alevi gruplarda gözlemde bulunup ankete katılan 190 öğrencinin 100'ünün cevapları esas alınmıştır. Bu uygulama sadece açık uçlu sorular için kategorilerin oluşturulmasında kullanılmıştır. Bu şekilde her bir öğrenci yüzde 1'lik bir dilimi temsil edecektir. Makalemiz bu yöntemle açık uçlu sorular için tam yüzdeleri bulmayı değil, genel eğilim ve temayülleri yansıtmayı hedeflemektedir. Gözlem raporlarının 3 bin sayfa üzerinde yer tutması sebebiyle aksi bir iddia zaten pratik olarak mümkün değildir. Değerlendirilen anket formları 2014 Güz YDÖ öğrencilerinin tamamı (66 kişi), 2014 Güz İDKAB öğrencilerinin tamamı (24 kişi), 2015 Güz İDD öğrencilerinin tamamı (11 kişi) ve 100 sayısına ulaşmak için 2015 Güz İDKAB öğrencilerinden rastgele 2 kişinin seçilmesi ile oluşturulmuştur.

Kiliseye giden öğrencilerden ankete katılanların sayısı 64 olduğu için orada herhangi bir müdahalede bulunulmamıştır.

### **Araştırma Bulguları**

#### **Alevilik ile İlgili Sorular**

Öğrencilerimiz gittikleri gruplara soracakları sorular bakımından tamamen özgür bırakılmışlardır. Kendilerinin ilgilendiği, öğrenmek istedikleri, merak ettikleri konuları sorabilecekleri belirtilmiştir. Kendi hazırladıkları 5 soruyu, 5'er kişiye sormaları istenmiştir. Kişi ve soru sayısını tamamlamada birçok öğrencinin zorlandığı görülmüştür. Öğrencilerin sordukları soruların açık uçlu olması sebebiyle yaptıkları görüşmeler uzayabilmiş, diğer sorulara geçmede ve başka şahıslara ulaşmada

zorlandıkları anlaşılmıştır. Öğrencilerin yönelimlerini daha kolay anlayabilmek için sordukları sorular kategorize edilerek inanç, ibadet, toplumsal sorunlar ile kurum ve gelenekler başlıkları altında toplanmıştır:

### *İnanç*

Öğrencilerin sordukları soruları 100 öğrenci üzerinden değerlendirirsek, en fazla sorunun Alevilik’i anlamaya yönelik olduğu görülmektedir. 41 öğrenci Alevi ilkeleri, inanç esasları, Alevilik’in ne olduğu, ilk ortaya çıkışı, temeli, temel esasları, Anadolu Aleviliği gibi Alevilik’le ilgili genel bilgi edinmeyi amaçlayan sorular sormuşlardır. 21 öğrenci, daha fazla ayrıntıya girerek Alevilik’in İslam’ın altında yer alıp almadığını, bir din, mezhep veya tarikat olup-olmadığını öğrenmek istemiştir.

Alevilik tanımı ve inançlarıyla ilgili diğer soruların oranları daha düşük kalmıştır. Hz. Ali’nin yeri ve önemi ile ilgili 11, Alevilerin dinî kaynakları ile ilgili 5 öğrencinin sorusu bulunmaktadır. Yine 5’er kişi Alevilik’in katılımcıların hayatındaki önemini ve ahiret inançlarını öğrenmek istemişlerdir. Diğer sorular ise 1-3 kişi tarafından sorulmuştur. Bunlar: Allah inancı, Ehl-i Beyt, Hz. Muhammed, son peygamber, İslam tanımı, ayrıca Alevilik inancının nedeni, Şiilik ile karşılaştırma, kimlerin Alevi olduğu ile ilgili başlıklar altında toplanabilir.

### *İbadetler*

İbadetler ile ilgili en yoğun soru namaz ile ilgili olup, 28 kişi tarafından sorulmuştur. Bunu 27 kişi ile cem takip etmektedir. 13 kişi semah, 11 kişi Muharrem, 11 kişi Ramazan orucu ile ilgili sorular sormuştur. İbadetlerin saz ve türkü eşliğinde yapıldığını gören öğrencilerden 6’sı, bunların ibadetlerdeki yerini öğrenmek istemişlerdir. 7 kişi ibadet sıklığını, 6 kişi kıblenin insan olmasının ne demek olduğu ve neden dede önünde secde benzeri eğilmenin gerçekleştiğini soru olarak yöneltmişlerdir. 5 kişi gençlerin ibadetlere olan ilgisini; 4’er kişi de ibadetlerde kadın-erkek beraber bulunmasını, Alevilik’teki günahları ve hac ibadetini öğrenmek istemişlerdir. Diğer sorular ise (1-3 kişi) Hızır orucu, Aşure, başörtüsü, ibadet özgürlüğü, bayanların cem idare etmesi ve miraç ile ilgili sorulardır.

### *Toplumsal Sorunlar*

Toplumsal sorunlarla ilgili genel sorular 19 kişi tarafından sorulmuştur. Sünnilik’e bakış açısı, çatışma ve komşuluk 14 kişi; toplumsal baskı, dışlanma, özgürlük, rahat hissetme ile ilgili sorular 8 kişi tarafından öğrenilmek istenmiştir. 6’şar kişi devletten olan beklentiler ve yeni nesle Alevilik’in aktarılması gibi konular ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi

çerçevesinde sorular sormuştur. 4'er kişi hükümet baskısı ve günlük siyaset ile ilgili konularla Diyanet'in Alevi çalışmalarını sormuştur. Bunların yanında, daha az oranda sorulan sorular şunlardır (1-3 kişi): Alevi açılımı, hükümetten beklentiler ve İlahiyat fakülteleri ile ilgili konular.

### *Gelenek ve Kurumlar*

Alevi gelenekleri ve kurumları ile ilgili sorulara gelecek olursak, en fazla soru 23 kişi ile dedelik hakkında sorulan sorulardan oluşmaktadır. Cemevleri ile ilgili sorular 10 kişi tarafından sorulmuştur. En yoğun sorulardan birinin 8 kişi tarafından sorulan Atatürk'le ilgili bir soru olması dikkat çekicidir. Öğrencilerin ibadethane içerisinde yoğun bir şekilde Atatürk fotoğrafı görmeleri dikkatlerini çekmiş ve öğrenciler bunun nedenini öğrenmek istemişlerdir. 4-6 kişi Alevilik'in kollarını ve Alevi grupları, 12 temel esası, 40 kapı 40 makam ile musahiplik anlayışını, cami-cemevi projesini ve derneklerinin amacını sormuştur. 3 öğrenci Alevilerin neden tavşan eti yemediklerini öğrenmek istemişlerdir. Bunların dışında 30'un üzerinde farklı soru da 1-2 öğrenci tarafından sorulmuştur. Bu sorular yukarıda oluşturduğumuz inanç, ibadet, toplumsal sorunlar ile kurum ve gelenekler başlıkları altına girmediği ve sadece 1-2 kişi tarafında sorulduğu için buraya eklenmemiştir.

### **Alevi Gruplarla Yapılan Araştırma Sırasında Karşılaşılan Güçlükler**

Öğrencilerimizin (100 öğrenci baz alınmıştır) yaklaşık yarısı araştırma sırasında genel anlamda bir zorluk yaşamadıklarını belirtmiştir. Bir çok öğrenci karşılaşılan güçlükler sorusuna 1-2 madde yazsa dahi, genel anlamda araştırmanın iyi geçtiğini belirtmiştir. Öğrencilerin yaşadıkları güçlükler, gözlemden bağımsız ve gözlem sırasında oluşan güçlükler olarak iki başlık altında toplanabilir.

#### **a. Gözlemden Bağımsız Olarak Oluşan Güçlükler**

##### **a.1. Ulaşım**

Öğrencilerin en büyük şikâyetinin gidecekleri yeri bulma konusunda yoğunlaştığı görülmektedir. 28 öğrenci adresi bulmada ve ulaşımında sıkıntı yaşadığını belirtmiştir. Bazı kurumların internet adreslerinin bulunmaması, internetteki adres bilgilerinin yanlış olması ve toplu-taşıma ile güçlükle ulaşılabilen yerlerde olması konularında öğrenciler sıkıntı yaşadıklarını belirtmişlerdir. Mesela, bir öğrenci gittiği Hüseyin Gazi Cemevi'nin yeri hakkında "Sora sora Bağdat bulunur derler ya. Biz de öyle yaptık. Ama

Bağdat’a gitsek daha kolay bulurduk herhalde. Tabiri caizse ‘dağın başında’ diyebilirim” serzenişinde bulunmuştur. (İDKAB, 4. Sınıf, Erkek)

### **a.2. Gidilen Mahalle ve Fiziki Ortam**

Öğrencilerimizin çoğunluğunun bayan olması kendilerini bu konuda zorlamıştır. Özellikle kış aylarında yapılan gözlemlerde öğrenciler, hava karardıktan sonraki saatlerde bu mahallerde bulunmanın tedirginliğini yaşamışlardır. Gidilen kurumların önündeki sahipsiz köpekler, mahallenin duvarlarında yazılan bazı ifadeler de öğrencilerimizin bir kısmını tedirgin etmiştir.

Bu atmosferi daha iyi resmetmek için birkaç kız öğrencinin yaşadığı bir olayı zikretmek uygun olabilir: Tuzluçayır Cemevi’ne giden bu öğrenciler cemevinin yerini bulamayınca mahallede gördükleri çevik kuvvet polis ekibine adres sormuşlardır. Polisler birkaç başörtülü bayanın cemevi adresi sormasını garipsemişler, asayişlik bir olaya yol açabilir kaygısıyla kendilerine neden cemevine gitmek istediklerini sormuşlardır. Öğrenciler ödev kapsamında orayı ziyaret etmek istediklerini belirtmişlerdir. Yine de öğrencilerin hem mahalle, hem de cemevindeki güvenlikleri konusunda şüpheleri bulunan polis amiri yanlarına sivil polis vermeyi teklif etmiştir. Öğrenciler bunu kabul etmeyip yine kendi imkanları ile cemevine ulaşmışlardır.

Fiziki anlamda kötü bir ortamdan bahseden 2 öğrencimiz olmuş, bunlardan biri yemekhane bölümündeki gürültü sebebi ile yapılan sohbeti dinleyemediğini belirtmiştir. Diğer öğrenci ise gittiği ortamın çok kirli olduğunu ve hiç rahat edemediğini ifade etmiştir.

### **a.3. Ailevi Kaygılar**

Öğrencilerin cemevine gitmesine ailelerinde de karşı çıkanlar olmuştur. Her 100 öğrenciden 1’i bu konuda güçlük yaşadığını, babasının kendisine izin vermek istemediğini belirtmiştir. Bu konunun da yine güvenlik kaygısı ile yaşandığını düşünmekteyiz. Aynı kaygının kilise ödevini yapan öğrencilerin ailelerinde oluşmaması ise dikkat çekicidir.

### **a.4. Zaman Sıkıntısı**

Öğrencilerden gittikleri grupların ibadetlerini de gözlemlemeleri istenmiştir. Zaman uyuşmazlığı sebebiyle birçok öğrencinin bunu gerçekleştiremediği görülmüştür. Muharrem ayına rastlayan ziyaretlerde bazı öğrenciler cem izleme imkanı bulamamışlardır. Bu konuyu yaşadıkları zorluklar arasında değerlendiren öğrenci sayısı 6’dır. Matem sebebi ile semah yapılmadığını öğrenen öğrenciler, bu duruma şaşırılmışlardır: “Hz.



Hüseyin'in katledilmesinden dolayı matem var diyerek semah yapmadılar. Şaşırılmıştık. Semah ibadet ise neden matemli olduklarında yapmıyorlar diye düşündüm.” (YDÖ, 3. Sınıf, Bayan)

### **a.5. Önyargılar ve Önceki Grupların Olumsuz Tecrübeleri**

14 öğrenci, gitmeden var olan tedirginliklerini, sahip oldukları önyargıları, soru sormada yaşadıkları çekingenliği ve bayan olarak erkek cemaat arasında kendilerini rahat hissedememelerini, sorun olarak dile getirmişlerdir. Bu tedirginliklerin kilise ödevini yapan öğrenciler arasında, çok daha az olması dikkat çekicidir (64 öğrenciden 3 kişi). Bu konuda bir bayan öğrencinin hislerini paylaşalım:

“Biz 5 kız arkadaş gitmiştik ve ilk vardığımızda içeride ortalama 50 yaş civarında 30 kişi kadar, neredeyse tamamı bıyıklı ve esmer, bir erkek grubuyla karşılaştık. Kapıdan içeri girmeye bile tereddüt ettim. Keşke yanımızda erkek arkadaşlarımızla gelseydik diye düşünmeden kendimi alamadım. O kadar erkeğin içine girmek, hele böyle bir ortamda kesinlikle istemiyordum. Ama bu ödevi de yapmak zorundaydım ve bir daha böyle bir ortam bulma veya gelme şansım olmayabilirdi. Bu tereddütlerle ve onların bizi içeriye buyur etmeleriyle kapıdan girdik.” (YDÖ, 3. Sınıf, Bayan)

Bir başka öğrenci ise daha önce giden arkadaşlarının yaşadığı kötü tecrübelerin, kendisini tedirgin ettiğini belirtmiştir.

### **a.6. Gözlemin Uzun Vakit Alması**

2 kişi, son sınıf öğrencileri için bu ödevin ağır olduğunu, hem ziyaretin hem de bunu raporlaştırmanın çok vakit aldığını, ödevi faydalı bulmakla birlikte 3. sınıf öğrencileri için daha uygun bir ödev olabileceğini belirtmiştir.

Aslında buraya kadar olan zorlukların gidilen cemaati tanımama kaynaklı olduğu, ortama girildikten sonra bir rahatlama olduğu anlaşılmaktadır. Bundan sonra sıralayacağımız konular ise gözlem sırasında ortaya çıkan olumsuzluklar olarak kaydedilebilir.

### **b. Gözlem Sırasında Oluşan Güçlükler**

#### **b.1. Öğrencilerin İnançlarının Küçümsenmesi**

12 öğrencimiz Sünnilik'e ağır eleştiriler getirildiğini, inançları ile alay edilip saygısızlık yapıldığını, baskı ve düşmanlık hissettiklerini belirtmişlerdir. Öğrencilerden birkaçının bu konudaki yorumu dikkat çekicidir: “Bu gözlemi gerçekleştirmeden önce Sünnilerin Alevilere karşı önyargılı olduklarını düşünüyordum. Gözlem sırasında fark ettim ki Alevilerin Sünnilere olan önyargısı çok daha büyükmüş” (İDKAB, 4. Sınıf,

Bayan). Bu tür olumsuz algıların kilise ödevini yapan öğrenciler arasında çok daha az hissedilmesi de yine dikkat çekicidir (64 öğrenciden 2 kişi).

### **b.2. Rahatsız Edici Tavrılar**

7 öğrenci rahatsız edici ve provoke edici tavrılar, bakışlar, ima ve laf dokundurmalardan bahsetmiştir. 1 öğrenci grubun aralarında “gizli gizli” konuşmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Hatırlatmak gerekir ki birçok öğrenci cemaat üyesi 1-2 kişinin olumsuz tavrılarından bahsetse de bu kişilere diğer cemaat üyelerinin müdahale ettiklerini rapor etmişlerdir. Bu olumsuzluklar da kilisede gözlem yapan öğrenciler arasında daha düşük kalmıştır.

### **b.3. Niyet Sorgulama**

5 öğrenci niyetlerinin sorgulanması, “neden geldiniz, okul mu bura?” türü serzenişlere muhatap olma ile gözlem yaptıkları grubu eleştirmeye gitmişler gibi karşılanmaları konularında rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir. 2 öğrenci “Ajan bunlar” ithamına maruz kalmıştır.

### **b.4. İnançları Savunma Çabası**

4 öğrenci, sorularına, inançlarını ispat etme, düşüncelerini savunma ve empoze etme biçiminde verilen cevapların, rahatsız edici olduğunu belirtmiştir.

### **b.5. Yetersiz ve Konu Dışı Cevaplar**

Konuşacak kişi bulmada zorlanma, sorulara verilen cevapların uzunluğu, soruyu cevaplayabilecek düzeyde dinî bilgiye sahip olmayanlar ile karşılaşılması, sorulara konu dışı cevap verilmesi, net cevap verilmemesi, cevapların çelişkiler içermesi, konuyu siyasete çekme ve soruya soru ile cevap verilmesi (Sünniler bu konuda ne yapıyor) gibi cevaplar ile ilgili konularda, her bir başlık için en az bir öğrenci olmak üzere 15 öğrenci sorun yaşadığını ifade etmiştir.

### **b.6. Ortamda Yapılacak Doğru Davranışı Tespit**

1-2 öğrenci de şu sorunları dile getirmiştir: Gruba karşı nazik olma çabalarının kendilerini yorması; ‘cem’de dedeye selam vermediği için tepkiyle karşılaşma, “okunmuş” ikramı reddedemeyip yeme, yaşlı amcaların ne dediğini anlayamama, ortamdan hissedilen manevi huzursuzluk, ibadetlerine “zorla” katılma, çektikleri fotoğraflar ve aldıkları kayıt için tepki görme.

Bir öğrenci de yaşadığı olumsuzlukları belirtmeden “kaç gün kendime geledim” ifadesiyle tecrübelerinin kötü olduğunu belirtmiştir. Sınıfta

aldığımız geri-bildirimlerde de bir kız öğrenci dedenin makamında kendilerine secde ettirildiğinden, bunun kendisinde çok büyük travma yarattığından bahsetmiştir. Alevi gruplara giden ilk grup öğrencilerin sınıf anlatımlarında daha fazla olumsuz duruma rastlanırken, sonraki gruplar tarafından anlatılan olumsuz durumların azaldığı anlaşılmaktadır. Bu durum üzerinde, öğrencilerin daha önce bu ziyaretleri gerçekleştiren arkadaşlarından edindikleri bilgiler sayesinde, kendi gözlemleri sırasında ne ile karşılaşacaklarını bilmelerinin etkili olduğu düşünülmektedir. İlk bakışta farklı aylarda aynı mekânı ziyaret eden öğrencilerimize cemaatin alıştığı ve daha hoşgörülü oldukları şeklinde yorumladığımız bu durumun, incelediğimiz anket sonuçlarında bu şekilde tezahür etmediği görülmektedir.

Değerlendirmeye tabi tutmadığımız anket formlarında da öğrencilerin benzer tecrübeler paylaştıkları görülmekle birlikte, 3 farklı durum daha tespit edilmiştir.

#### **b.7. Önceki Grupların Oluşturduğu Olumsuz Ortam**

Bir öğrenci kendinden önce aynı grubu ziyaret eden öğrencilerin grup üzerinde olumsuz bir hava bıraktığını, bunun da kendilerine yansındığını söylemiştir.

#### **b.8. Güncel Problemler**

Diğer öğrenci 10 Ekim 2015’de Ankara Tren Garı önünde meydana gelen ve 100’ün üzerinde kişinin ölümüne neden olan patlama olayı sonrasında ziyaretini gerçekleştirdiğini, bu patlamanın olumsuz bir ortam oluşturduğunu belirtmektedir.

#### **b.9. Kurumların Öğrenci Raporlarını Görmek İstemeleri**

Birkaç öğrenci ziyaret ettikleri kurumların kendilerinden hazırlayacakları raporu görmek istediklerini belirtmişlerdir. Öğrencilerimizden iletişim bilgileri alınmış, bu durum bazı öğrencilerimizde tedirginlik oluşturmuştur (Bu olayı yaşadıkları güçlükler altında yazan sadece bir öğrenci bulunmaktadır). Bu durumdan rahatsız olduklarını bize belirten öğrenciler için ziyaret ettikleri kurum başkanı tarafımızca aranmış, öğrencilerimizin endişeleri giderilmeye çalışılmıştır.

#### **b.10. Yeterli Bilgi Birikimine Sahip Olmama ve Sadece Gözlem İçin Orada Bulunma**

Son olarak öğrencilerimizin ziyaret ettikleri dinî gruplar hakkında, bilgi birikimlerinin az olmasından kaynaklanan sebeplerle de zorlandıkları görülmüştür. Öğrencilerimizin gittikleri yerlerde sadece katılımlı gözlem

için bulunmaları, Sünni akideye yönelik eleştirilere cevap vermelerini engellemiştir. Bu durum da birçok öğrenci tarafından dile getirilmiştir.

Dile getirilen bu olumsuzluklarla birlikte, öğrencilerimizin yarısı herhangi olumsuz bir durumla karşılaşmadıklarını belirtmişlerdir. Sınıf konuşmalarında öğrencilerin çoğu herkesin güler yüzlü olduğunu vurgulamış, aynı söylemlerin öğrencilerin raporlarına ve bu yönde bir soru olmamasına rağmen Katımlı Gözlem Geri Bildirim Formu’na da yansıdığı görülmüştür. Öğrencilerimizin bu durumu tasvir ederken Aleviler için “insan canlısı” gibi sıfatlar kullanmaları dikkat çekicidir. Yapılan gözlemin önyargıları kırma adına faydalı bir mahiyet arz ettiği, kendileri için güzel bir tecrübe ve anı olduğunu belirten birçok öğrenci olmuştur. Özellikle Muharrem ayında bu ziyaretleri gerçekleştiren öğrencilerimiz iftarlara davet edilmiş, bazıları bunlara iştirak etmiştir. Evlerine davet edilenler ve “siz de bizim kızımızsınız” türünde taltifler alanlar olmuştur.

Kilise gözlemini yapan öğrencilerin bazı konularda daha az olumsuzlukla karşılaştığını yukarıda belirtilmiştir. Bununla birlikte, kilise gözlemi yapan öğrencilerin yaklaşık yarısı herhangi bir güçlük yaşamadıklarını belirtmişlerse de Alevi gruplara nazaran kilise mensubu kişiler için öğrencilerin kullandığı övgü ifadeleri daha azdır. Bu farklılaşma üzerinde, cemaat mensuplarınca öğrencilere gösterilen ilginin etkili olduğu düşünülebilir.

### **Hıristiyanlık ile İlgili Sorular**

Bu bölümde ankete katılan 64 öğrencinin cevapları esas alınmıştır. Öğrencilerin soruları inanç, ibadet, toplumsal sorunlar ile kurum ve gelenekler başlıkları altında toplanmıştır.

#### *İnanç*

Öğrencilerimizin gittikleri kiliselerde Türklerle karşılaşınca, bu kişilerin “ne zaman Hıristiyan olduklarını”, “Hıristiyan bir aileden mi geldikleri, yoksa sonradan mı Hıristiyan olduklarını”, “Hıristiyanlık ile ne zaman ve nasıl tanıştıklarını” merak ettikleri görülmektedir. En yoğun soru bu konularda gelmiştir (26 kişi). Yine aynı konu ile ilgili sayılabilecek şekilde 10 kişi Hıristiyanlık’ı seçme nedenlerini sormuştur. 16 öğrenci Hıristiyanlık ile İslam’ın karşılaştırılmasını, 13 kişi de Hıristiyanlık ile diğer dinlerin karşılaştırılmasını istemiştir.

Hıristiyanlık’taki mezhepler de ilgi çeken konulardan olmuştur. 11 öğrenci mezhepler ve mezhep çatışmaları ile ilgili sorular yöneltmişlerdir. 5

öğrenci Protestan kilisesi mensuplarına neden özel olarak Protestanlık mezhebini seçtikleri sorusunu yöneltmiştir.

9 kişi, Hz. İsa'nın ölümü, kime dua edildiği ve Hz. İsa'nın dünyaya geri gelmesi gibi, Hz. İsa/Mesih inancıyla ilgili; 6 kişi, İncil sayısı, İncil'in oluşumu, muhtevası, değişip-değişmediği ve hangi İncil'in esas alınması gerektiği gibi Kutsal Kitap ile ilgili sorular sorarken; 6 kişi Teslis, 4 kişi Tanrı inancı hakkında soru sormuştur. 4 kişi Kur'an-ı Kerim'e bakış, 3 kişi de peygamberlik, peygamberler ve son peygamber gibi konuları merak etmiştir.

İnançla ilgili konularda 1-2 kişi tarafından sorulan sorular: Hz. Muhammed'e bakış, Hıristiyanlık nedir, kutsal nedir, ilahilerde geçen "Rab" kim, insanın yaşama amacı, dinî emir ve yasaklar, aslı günah ve nasıl Hıristiyan olunur gibi konularda gelmiştir.

#### *İbadetler*

İbadet zamanı, mekânı, zorunlu ibadetler, günlük ibadetler, ibadete hazırlanma ve ibadetlerden alınan huzur vb. genel konular 19 kişi tarafından sorulmuştur. Tövbe ve günah çıkarma ile neden Protestanlık'ta günah çıkarmanın olmadığı konularını 5 kişi merak etmiştir. 4'er kişi belli bir kiblelerinin olup olmadığını ve dua konularını sormuştur. 3 kişi kilisede neden mum yakıldığını öğrenmek istemiştir. 1-2 kişi tarafından sorulan sorular, haccın farklı mekânlarda yapılabilmesi, vaftiz, ayinin neden Türkçe yapıldığı, neden toplu ibadet yapıldığı, ibadet sıklığı, örtünme, ahlak, ayinin neden Pazar günü olduğu, ayindeki ilahi ve müzikler, ekmek-şarabın dindeki yeri, özel gün ve dinî bayramlar, bayanların ayin yönetmesi gibi konulara yönelmiştir.

#### *Toplumsal Sorunlar*

Toplumsal konular ile ilgili sorular, en yoğun şekilde 16 kişi ile Türkiye'de bir Hıristiyan olarak yaşarken baskı olup olmadığı, toplumun kendilerine bakışı ile toplumsal ve ailesel tepkilere yönelmiştir. 15 kişinin sorusu da benzer bir şekilde Müslüman bir toplumda yaşamının sıkıntıları, dinlerini gizleme gereği duyup duymadıkları ve genel toplumsal sorunlar hakkındadır. 6 kişi Türkiye'de bir Hıristiyan olarak yaşamının getirdiği avantaj ve dezavantajları öğrenmek istemiştir. Bu üç soru grubu bir arada değerlendirildiğinde, öğrencilerin yarıdan fazlasının Hıristiyanların Türkiye'de yaşadığı toplumsal sorunlarla ilgili konuları merak ettiği görülmektedir.

10 öğrenci, Türkiye’de verilen din eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri, üniversitelerde Hristiyanlık ile ilgili kürsülerin açılması ve çocuklarına verilecek din eğitimi ile ilgili konularda soru yöneltmiştir.

6 öğrenci, dinlerinin sosyal hayattaki yeri ve önemini öğrenmek istemiştir. 5 öğrenci Müslümanlardan beklentilerinin neler olduğunu sormuştur. 3 kişi Hristiyanlık’ın gelişip-gelişmediği konusunda soru yöneltmiştir. 1-2 kişi tarafından sorulan sorular, sosyal yardımlaşma, dinlerarası diyalog, devletten beklentiler, devlet baskısı, Adalet ve Kalkınma Partisi hükümetine bakış, mühtedi sayısı, tanıtım faaliyetleri, Avrupa’daki Müslümanların karşılaştığı zorluklar ve Türkiye’de inanç özgürlüğü gibi konularda gelmiştir.

### *Gelenek ve Kurumlar*

Hristiyan gelenek ve kurumları hakkında sorulan sorulara bakacak olursak, 12 öğrenci kilise ile ilgili sorular yöneltmiştir. 4 öğrenci kilisenin giderlerinin nasıl karşılandığını, devlet katkısı olup-olmadığını sormuştur. 3 öğrenci kilisede gördükleri haç ve ikonların anlamını, 1 öğrenci ise gittiği kilisede hiçbir resim ve heykel göremeyince bu farklılığın nedenini sormuştur. Bunlarla beraber 1-2 öğrencinin sorduğu sorular, bağışların ne için toplandığı, Hatay ilinin önemi, rahiplerin evlenmemesi, rahiplerin dinî eğitimi ve boşanma gibi konulardadır. Bunların dışında 20’in üzerinde farklı soru da 1-2 öğrenci tarafından sorulmuştur. Bu sorular yukarıda oluşturduğumuz inanç, ibadet, toplumsal sorunlar ile kurum ve gelenekler başlıkları altında ele alınacak türde olmadığı ve sadece 1-2 kişi tarafından sorulduğu için buraya eklenmemiştir.

## **Hristiyan Gruplar ile Yapılan Araştırma Sırasında Karşılaşılan Güçlükler**

Ankete katılan 64 öğrencinin yaklaşık yarısı araştırma sırasında genel anlamda bir zorluk yaşamadığını belirtmiştir. Birçok öğrenci karşılaşılan güçlükler hakkındaki soruya 1-2 madde yazmakla birlikte genel anlamda araştırmanın iyi geçtiğini belirtmiştir. Alevi gruplarla karşılaştırma sağlama amacıyla burada da öğrencilerin yaşadıkları güçlükler gözlemden bağımsız ve gözlem sırasında oluşan güçlükler olarak iki başlık altında toplanacaktır.

### **a. Gözlemden Bağımsız Olarak Oluşan Güçlükler**

#### **a.1. Ulaşım**

Alevi kurumlarını ziyaret eden öğrencilerde olduğu gibi en büyük şikâyet, 16 kişiyle, gidilecek yeri bulma konusunda gelmiştir.

### **a.2. Fiziksel Ortam**

Fiziksel ortam konusunda Alevi kurumlara göre daha fazla şikâyet bulunmaktadır. 4 öğrenci ayın boyunca yer olmadığı için ayakta kalmak zorunda kaldıklarını, 2 öğrenci (ikinci bir ayının hemen başlaması sebebiyle oluşan) sesten dolayı görüşmelerinin sağlıklı geçmediğini, 2 öğrenci fiziksel ortamın kötü olduğunu, 1 öğrenci de gittiği mahalleden dolayı tedirginlik yaşadığını belirtmiştir.

Öğrencilerin ayakta kalma ile ilgili şikâyetleri dikkatimizi çekmiş, hazırladıkları raporlar bu yönde incelenmiştir. Raporlarda ayakta kalma konusundan sadece bir öğrencinin bahsettiği görülmüştür. Azize Tereza Kilisesi'ne gittiği anlaşılan öğrenciye girişte görevli tarafından o günün özel bir gün olması hasebiyle oturacak yer olmadığı özür dilenerek ifade edilmiş, bununla birlikte dilerlerse ayını ayakta dinleyebilecekleri söylenmiştir (İDKAB, 4. sınıf, Erkek). Öğrencimizin toplu fotoğraf çekildiği arkadaş grubundan anladığımız kadarıyla o gün orada en az 8 öğrencimiz bulunmuştur.

### **a.3. Terör Tehdidi**

Kiliseye giden gruplarda dikkatimizi çeken bir husus da öğrencilerin kilise mekânlarında sivil polis ile karşılaşmalarıdır. Ekim 2014'te Azize Tereza Kilisesi'ne giden 4 kişilik bir bayan öğrenci grubu, terör saldırısı olabileceği endişesi ile polislerin bu mekânda önlem aldığından bahsetmiştir: "Kilisenin bahçesine girdiğimizde bizi iki polis karşıladı ve bizden kimliklerimizi göstermemizi istediler. Daha sonra bize gelme sebebimizi sorudular. Bu kadar titiz davranmalarının sebebinin IŞİD terörü olduğunu söylediler" (İDKAB, 4. sınıf, Bayan). Aynı kiliseye farklı bir haftada giden erkek bir öğrenci grubu ayının sonunda elindeki telsizden sivil polis olduğunu düşündükleri bir kişi ile karşılaştıklarını belirterek bu durumu olumlu olarak yorumlamıştır: "Devletimizin diğer dinlere bu kadar saygılı olması ve güvence sağlaması beni çok onurlandırdı doğrusu" (İDKAB, 4. sınıf, Erkek). Öğrencilerin, polis tarafından kimliklerinin ve niyetlerinin sorulması veya gördükleri sivil polisler ile ilgili olumsuz bir açıklama getirmemeleri dikkat çekicidir.

### **a.4. Yeterli Türkçe Bilinmemesi**

Alevi kurumlarda karşılaşılıp Hıristiyan gruplara ait mekânlarda ortaya çıkan bir başka sorun ise öğrencilerin mülakat yapacakları kişilerin Türkçe yeterlilikleri ile ilgili olmuştur. 5 kişi görüştükleri kişilerin Türkçe'yi zor konuştuklarını belirtmiştir. 1 kişi de ayın İngilizce gerçekleştirildiği için

anlayamadığını belirtmiştir. Bazı öğrenciler, gittikleri kilisede ayinin İngilizce olması sebebiyle İngilizce bilip bilmediklerinin sorulduğunu, bilmeyenlere eşzamanlı tercüme dinleyebilecekleri kulaklık ve cihaz verildiğini belirtmişlerdir.

#### **a.5. Gözlemin Uzun Vakit Alması**

Ulaşım ve sorular ile ilgili konular dışında en yoğun şikâyet ödevin uzun sürmesi ile ilgili olmuştur. 6 öğrenci ayin/ödev/raporlaştırmanın uzun sürmesinden şikâyet etmiştir. 2 öğrenci bu ödevin son sınıf öğrencileri için yoğun olduğunu belirtmiştir. Yine 2 öğrenci, ödevin kendileri için zaman kaybı olduğunu, yapmaları gereken işlere zaman ayıramadıklarını ifade etmişlerdir. Bu şikâyetlerden birini öğrencilerin kendi ifadeleri ile paylaşırsak:

Pastör bizi çok bekletti, sıkıldık, namazı kaçırdık. Yakında cami yoktu. Ayin çok uzundu. Kilise şarap kokuyordu, rahatsız olduk. Kilise ayini sadece Pazar günü yapılabildiği için dershanemize [KPSS için olan] gidemedik ve dersleri kaçırdık. Kilise uzaktı, bir sürü yol gittik. Bu ödevin son sınıfta bu kadar yoğunken değil de ara sınıflarda verilmesi gerektiğini düşünüyorum (Anket no. 91).<sup>16</sup>

#### **a.6. Önyargılar**

Farklı bir ortama gittikleri için endişe duyduklarını belirten öğrenci sayımız 64’te 3’tür. Benzer bir endişeyi Alevi grupları ziyaret edenlerin daha yoğun yaşaması dikkat çekicidir (100 kişide 15 kişi). İncelediğimiz raporlar göstermektedir ki aslında hemen her öğrenci bu ödevi aldığı anda belirli bir heyecan, tedirginlik, çekingenlik ve korku yaşamıştır. Yaptığımız ankette bu endişelerini dile getirenlerin, bu durumun yoğunluğuna işaret ettiği düşünülebilir. Ayrıca, kiliseye giden öğrencilerin hepsine gidecekleri dinî grubu seçme hakkı verildiğinden dolayı, Alevi kurumları ile ilgili endişeleri bulunan öğrenciler, kiliseye gitmeyi tercih etmiş olabilirler. Alevi kurumlarına giden öğrencilerin büyük çoğunluğu, kendilerine seçme hakkı vermediğimiz öğrencilerden oluşmaktadır. Bu durumun, endişe duyduğunu belirten öğrenciler üzerinde etkili olduğu düşünülebilir.

#### **a.7. Toplum Baskısı**

Alevi grupların aksine, kilise gözlemi için ailesinden gitmemesi yönünde bir baskı gördüğünü belirten öğrenci bulunmamaktadır. Bununla birlikte,

<sup>16</sup> Son sınıf öğrencilerinin bu minvaldeki şikâyetleri değerlendirilirken Tablo 1’de görüldüğü üzere son sınıflara ödevin Güz dönemlerinde, dönem başında Eylül ayı içerisinde verildiği hatırlanmalıdır.



kilise için adres sorduklarında garipsenen ve “tuhaf” karşılanan öğrenciler olmuştur.

Ulus'ta Kurtuluş Kilisesi'nin yeri için adres sorduklarını belirten bir kız öğrenci, gözlemlerini şu şekilde ifade etmiştir:

“Gidiş esnasında yol tarifi için durdurduğumuz insanların tepkileri Hristiyanlara bakış açımızı ortaya koyuyor gibiydi. Orada ne işiniz var? Niçin oraya gidiyorsunuz? diye şaşırınlar, kilisenin yanı sıra camiye de tarif edenler oldu. Aslında bu bizden olmayanlara karşı ön yargılarımızı gözler önüne seriyordu.” (İDKAB, 2. sınıf, Bayan)

Batıkent'te Bereket Kilisesi'ne giden bir öğrencimiz de yaşadığı tecrübeyi şu şekilde dile getirmiştir:

Giderken yolda insanlara kilisenin yerini sorduğumda şaşırdılar. Aynı semtte olmalarına rağmen kilisenin yerini bilmiyorlardı. Bir amcaya sorduğumuzda [öğrencinin başörtülü olmasını kastederek] ‘bir kıyafetine bakıyorum, bir de sorduğun soruya’ diyerek şaşırdığını söyledi. Kilise önüne gittiğimde burası kilise biliyorsunuz değil mi? diyerek garipsediler benim kilisenin önünde bulunmamı. (İDKAB, 2. sınıf, Bayan)

Adres sorulan kişilerin gösterdikleri reaksiyonların, sadece apartman altlarında görece yeni kiliselere yönelmediği, Ankara'da tarihi geçmişi olan kurumlar için de benzer tepkilerin verildiği görülmüştür. Örneğin, Azize Tereza Katolik Kilisesi'nin adresini bulmak isteyen öğrencilerimizin aldığı tepkiler buna işaret etmektedir:

Yaşlıca bir taksiciye adresi sorduğumuzda yüz ifadesi değişti ve gayet sert bir şekilde ‘ne yapacaksınız bakim siz kiliseyi’ dedi. Ödevimiz olduğunu söyledik. Tarif etti ama ödevimiz de olsa gitmememiz gerektiğine inanıyor gibiydi... [adresini bulamayınca] bu kez de bir büfeye sorduk, kilisenin yakınında bir büfeydi ama bilmediğini söyledi. Sonra mahallenin eski muhtarı olduğunu söyledikleri biriyle karşılaştık ve ona sorduk. Taksici amcadaki aynı tavır onda da vardı. ‘Orada bir kilise var ama adını bilmiyorum. Sizin aradığınız mı bilemem’ dedi. Muhtarın da kilise hakkında hiçbir bilgisinin olmaması ilginçti. (İDKAB, 2. sınıf, Bayan)

Balgat'ta bulunan Ankara Uluslararası Protestan Kilisesi'ne (IPCA) giden bir öğrenci de benzer bir tecrübeden bahsetmiştir:

Kiliseye gitmek için dolmuşa bindim ve dolmuşçuya gideceğimiz kilisenin adını söyleyip oraya gelince bize haber vermesini istedim. Fakat dolmuş şoförü ve dolmuşta bulunan kişiler bunu çok garipsediler. Bir an için acaba yanlış bir şey mi yapıyorum diye düşündüm. Sonuçta ben tesettürlüydüm ve dış kıyafetim Müslümanlığın simgesiydi. Kiliseye gittiğimde oradaki

insanlar da acaba dolmuştakiler gibi garipseyecekler miydi? ... Yol boyu bunları düşündüm. Sonunda dolmuşçunun kilisede inecekler demesiyle kalp atışlarım daha da hızlandı. (İDKAB, 4. sınıf, Bayan)

Ankara’nın dört bir tarafındaki farklı kiliselere, farklı zamanlarda giden öğrencilerimizin, adres sorduklarında benzer kuşkulu bakışlarla karşılaşmaları dikkat çekicidir. Yukarıda belirttiğimiz üzere Alevi kurumlara giden öğrenciler bu çeşit bir tecrübe yaşamamışlardır.

## **b. Gözlem Sırasında Oluşan Güçlükler**

### **b.1. Öğrencilerin İnançlarının Küçümsenmesi**

Olumsuz Hıristiyan-Müslüman karşılaştırması yapıldığını belirten 2 öğrenci bulunmaktadır. Dinî düşüncelerin karşılaştırılması anlamında Alevi gruplara giden öğrenciler daha fazla güçlükle karşılaşmışlardır. 100 öğrenciden 12’si Alevilik-Sünnilik karşılaştırmasının olumsuz olduğunu belirtmiştir.

### **b.2. Yeterli Bilgi Birikimine Sahip Olmama**

Alevi gruplarda olduğu gibi, gidilen gruplar hakkındaki bilgi eksikliği de öğrencileri zorlayan konulardan olmuştur. 4 öğrenci bu durumdan bahsetmiştir. Bunlardan 3’ü ayinde ne yapıldığını anlayamadıklarını, eve dönünce internetten araştırma yaptıklarını, ancak ondan sonra yapılanların yerine oturmaya başladığını belirtmiştir.

### **b.3. Yetersiz ve Konu Dışı Cevaplar**

Sorulan sorularla ilgili sorunlar Alevi kurumlara giden öğrencilerde olduğu gibi bu grupta da yoğunlaşmaktadır. Alevi gruplarda sadece 1 kişi soru soracak kişi bulma konusunda sıkıntı yaşadığını belirtirken, kiliseye giden 9 öğrenci soru soracak kişi bulma konusunda sıkıntılarını ifade etmiştir. Ayinden sonra herkesin dağıldığını, soru sorulmasının istenmediğini (4 kişi), bazı soruların cevapsız bırakıldığını (3), özellikle Türk Hıristiyanların önyargılı olup savunmacı türden cevaplar verdiklerini (3), sorulan soru ile ilgisiz cevaplar verildiğini (1) ve soruların kendilerini sıkıştırmak için sorulduğunu düşünenlerin bulunduğunu (1) belirten öğrencilerimiz olmuştur.

### **b.4. Hıristiyan Olduğunu Gizleme**

Alevi gruplardan farklı olarak, 2 öğrenci konuştukları kişilerin isim vermek istemediklerini belirtmiştir. Alevi grupları ziyaret eden öğrencilerde bu yönde bir şikâyet olmamıştır.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Öğrencilerden görüştükları kişilerin isimlerini almaları istenmemiş ve görüşülen kişinin cinsiyet ve ortalama yaşını söylemeleri yeterli görülmüştür. Buna rağmen öğrencilerin çoğunun isim sorduğu görülmektedir. Bazı öğrenciler raporda gerçek isimler yerine müstear isim kullandıklarını belirtmişlerdir.

Kiliseye giden öğrencilerin yaşadığı önemli güçlüklerden biri de fotoğraf çekimiyle ilgili olmuştur. 64 öğrenciden 5'i bu konuda sıkıntı yaşadığını, kendilerine izin verilmediğini söylemişlerdir. Bunlardan bazıları telefonlarını oradaki cemaat üyesi bir kişiye vermiş, onların çektiği fotoğraflarla yetinmek zorunda kalmıştır. Alevi grupları ziyaret eden her 100 öğrenciden sadece 2'si bu konuda bir güçlükle karşılaşmıştır. Kilise gruplarında fotoğraf çekimine izin verilmemesinde, sonradan Hıristiyan olan kişilerin yaşadığı çekincelerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Mesela, bir öğrenci gittikleri kilisenin rahibinin fotoğraf çekimine izin vermeyip kendisinin iki kare fotoğraf çekerek bunu öğrencilere verdiğini belirtmiştir. Rahip, daha önce gazetecilerin ve diğer bazı kişilerin fotoğrafları farklı amaçlarla haber yaptıklarını söylemiştir (Anket no. 106, Ankara Protestan Kilisesi). Aynı kiliseye gittiği anlaşılan başka bir öğrenci de fotoğrafları pastörün<sup>18</sup> çektiğini ve e-posta ile kendilerine gönderdiğini belirtmiştir (İDKAB, 2. sınıf, Bayan).

Kurtuluş Kilisesi'ne giden bir grup öğrencimiz de “ibadet sırasında lütfen kamera çekimi yapmayınız. Hıristiyan olduğunun bilinmesini istemeyen kardeşlerimiz var” şeklinde uyarılmışlardır (İDKAB, 2. sınıf, Erkek).

İbadet esnasında yapılacak fotoğraf çekimlerinin cemaatin huzuruna zarar verebileceği unutulmamalıdır. Azize Tereza Kilisesi'ne giden öğrencileri de ibadet esnasında fotoğraf çekmemeleri konusunda uyarın din görevlisi, ayin öncesi ve sonrasında ‘kişiler kadrja alınmadığı sürece’ bunu yapabileceklerini belirtmiştir. Öğrencimiz, ibadet mekânlarının girişinde fotoğraf çekiminin yasak olduğunun belirtildiğini de raporuna eklemiştir (İDKAB, 4. sınıf, Bayan).

### **b.5. Sadece Gözlem İçin Orada Bulunma**

Öğrencilerimizin ziyaret ettikleri kurumlarda sadece katılımlı gözlem için bulunmaları, dinî inançlarına getirilen eleştirilere cevap vermelerini engellemiştir. 3 öğrenci yaşadıkları güçlükler arasında bu konuyu belirtmiştir.

### **b.6. Rahatsız Edici Tavırlar ve Çekingenlik**

Cemaatin öğrencileri “müjdelemeye” (tebliğ) çalışmaları (2 öğrenci), erkek bir öğrencinin bayanlarla konuşmaya çekinip sadece erkek cemaat ile iletişim kurması ve heyecan duyup ne soracağını bilememesi, yine aynı öğrencinin arkasında oturan bir cemaat üyesinin “sınırlı” tipli durmasından

<sup>18</sup> Öğrencilerin papaz, rahip ve pastör gibi Hıristiyan din adamlarını ifade eden kelimeleri eş anlamlı kullandıkları anlaşılmaktadır.

duyduğu çekingenlik bu başlık altında değerlendirilebilir. Bunların dışından 1-2 öğrenci tarafından zikredilen güçlükler şunlardır: Daha önce gidenlerin oluşturduğu olumsuz ortam, ayın sırasında not tutmanın zor olması ve cemaatin öğrencilerin niyetini sorgulayarak tedirginlik göstermeleri.

Yine hatırlatmak gerekir ki öğrencilerin cemaatle yaşadıkları güçlükler genellikle bireysel bir görünüm arz etmektedir ve az sayıda öğrenci tarafından tecrübe edilmiştir. Yaptığımız anket öğrencilere araştırma sırasında yaşadıkları zorlukları sorduğundan ve biz de bunları bu makaleye yansıttığımızdan dolayı, olumlu yorumlar yokmuş gibi bir algı oluşmamalıdır. Araştırmanın öğrenciler tarafından faydalı bulunup bulunmadığı ile ilgili kısmı, değerlendirme bölümünde gelecektir. Bu bölümü yine bir öğrencinin düşünceleriyle bitirirsek: “Bence bu ödev oldukça yararlıydı; yaşayarak öğrenmek önemli. Teşekkürler Hocam ...” (Anket no. 92, Azize Tereza Kilisesi, Ulus).

### **Değerlendirme**

Dinî azınlıklar ve Aleviler ile ilgili konular, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunluluğu ve içeriği, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın konumu, misyonerlik, azınlık vakıfları ve cemevlerinin statüsü gibi tartışmalar çerçevesinde yoğun olarak hayatımızda yer bulmaktadır. Bu inanç grupları yıllardır istek ve düşüncelerini hem toplumsal hem siyasi düzlemlerde dile getirmektedirler. Var olan toplumsal gerçeklik ise anlattıklarımızın karşımızdakinin anlayabildiği ile sınırlı kaldığıdır. Bu sınırı belirleyen önemli faktörlerden biri, kişisel ve toplumsal algılarımızdır. Yaptığımız bu nitel çalışma ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin incelediğimiz dinî gruplarla ilgili algıları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Öğrencilerin algılarının oluşmasında fakültede gördükleri teorik derslerin değil, kendi toplumsal çevrelerinden edindikleri bilgilerin belirleyici rol oynadığı anlaşılmaktadır. Bu durum iki problemliliğe işaret etmektedir: Birincisi, “din mütehasısları yetiştirme” amacı ile kurulan İlahiyat fakültelerinde Türkiye’de yaşayan dinî gruplar hakkında yeterli teorik bilginin verilmediğini göstermektedir. İkincisi ve daha önemlisi, verilen kısıtlı bilginin de tamamen teoride kaldığı ve sahaya inilemediği anlaşılmaktadır. Bu konuda bir öğrencinin düşüncelerini paylaşacak olursak:

Yıllarca Hıristiyanlığı bize kitaplarda okuttular, derslerde işlediler fakat hiç önemsememiştim. Ama gidip gördükten sonra onlar hakkında birçok şey

öğrendim ve bu öğrendiğim şeyleri asla unutmuyacağım. (İDKAB, 4. Sınıf, Bayan)

Öğrenci algılarının şekillenmesinde bilgi boyutunun eksikliği her aşamada etkili olmuştur. Teorik bilgilerin eksikliği ve pratik bilgi boyutunun yoksunluğu birleşince, öğrenciler katımlı gözlem için ziyarette bulunacakları kurumlara gitmede büyük bir tedirginlik yaşamışlardır. Sahip olunan önyargılarda bilgi eksikliği önemli bir yer tutmaktadır. Gidilen grupla ilk temastan itibaren önyargıların getirdiği tutumlar değişmeye başlamış görünse de karşılaşılan ufak sorunlar bile önyargıların oluşturduğu algıları doğrulamak için kullanılmıştır.

Bilgi eksikliği sebebiyle gözlenen davranışların yorumlanması zorlaşmış, özellikle Alevi grupların İslami inanç ve ibadet konularındaki düşünceleri öğrencilerde şok etkisi yaratmıştır. Hıristiyan mezhepleri arasındaki farklılıkların da öğrencilerimizin dikkatinde olmadığı anlaşılmaktadır.

### Öğrencilerin Algılarını Etkileyen Faktörler

#### a. Pratik Bilgi Düzeyinin Yoksunluğu

Katımlı gözlem ödevini yapan öğrencilerimizden Alevi gruplara giden öğrencilerin % 93'ü, kiliseye giden öğrencilerin de % 95'i gözlemde buldukları dinî grupların herhangi bir faaliyetine daha önce katılmadıklarını ifade etmişlerdir (Tablo 2). 253 öğrenciden sadece 17'si gittikleri grupları daha önceden de ziyaret ettiklerini belirtmiştir.

**Tablo 2:** Öğrencilerin Katımlı Gözleme Bakışı

	Alevi		Hıristiyan		Toplam
	Evet	Hayır	Evet	Hayır	
Gözlemde bulunduğunuz bu dinî grubun herhangi bir faaliyetine daha önce katılmış mıydınız?	14	175	3	61	253
Bu dinî grubu tanıma anlamında bu ödevi faydalı buldunuz mu?	184	5	58	6	253
Gelecek sene bu dersi alacak öğrenciler için aynı ödevin verilmesini tavsiye eder misiniz?	160	29	55	9	253

Öğrencilerin % 96’sı ziyaret edilen dinî grupları tanıma anlamında bu ödevi faydalı bulduğunu belirtmiştir (Tablo 2). ‘Okulda öğrendikleri teorik bilgilerin yeterli olmadığını’, ‘kendisinde farkındalık oluştuğunu’, ‘bu dinî gruplar derslerde işlenirken önemsemediğini, ancak gidip gördükten sonra asla unutmayacağını’, ‘yeni birçok şey öğrendiğini’ belirten çok sayıda öğrencimiz olmuştur. Hıristiyan grupları ziyaret edenlere nazaran Alevi grupları ziyaret eden öğrenciler arasında bu oranın bir miktar daha yüksek olduğu görülmektedir.

Öğrencilerimizin % 93’ü gittikleri dinî grubun daha önce herhangi bir faaliyetine katılmamış, yine % 96’sı bu ödevi faydalı bulmuş olsa da gelecek sene aynı dersi alacak öğrenciler için ödevin tekrar verilmesini tavsiye edenlerin oranı % 85’te kalmıştır (Tablo 2). Bu belirgin düşüşte bazı öğrencilerin yaşadığı olumsuz durumların etkisi olmakla birlikte, asıl etkenin, öğretici olsa bile öğrencilerin zahmetli ödevler yapma konusunda gösterdikleri isteksizlik olduğu düşünülebilir.

### **b. Önyargılar**

Öğrencilerin gözlem yapılan gruba karşı bakışları konusunda, beklentimizin dışında bir sonuçla karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Kişisel kanaatimiz ve literatürde bugüne kadar gördüğümüz genel eğilim, araştırmacıların katılımlı gözlem yaptıkları gruplara karşı olumlu tavırlarının arttığı yönündedir.<sup>19</sup> Öğrencilerin de bu konuda benzer bir eğilim göstermesini beklerken, bizi şaşırtan bir sonuçla karşılaştığımızı söylemeliyiz.

Öğrencilerimizin % 68’i gözlem yaptıkları grubun kendilerine karşı olumlu bir tavır sergilediğini belirtmiştir. % 26’sı grubun tavrını “kısmen olumsuz”, % 6’sı da “olumsuz” olarak tanımlamıştır. Bu oranlar Alevi gruplar aleyhine çok büyük bir artış göstermektedir. Hıristiyan grupların tavırları için “kısmen olumsuz” tanımlaması kullananların oranı % 11 seviyesinde kalırken, bu oran Alevi gruplar için % 31’e çıkmaktadır. Benzer şekilde ziyaret edilen grupların tavrını “olumsuz” olarak niteleme Hıristiyan gruplar için % 1.6, Alevi gruplar için % 7.4 seviyesinde gerçekleşmiştir (Tablo 3).

<sup>19</sup> Mesela bkz. Ahmet Yemenici, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları (Nitel Bir Çalışma),” *Toplum Bilimleri Dergisi* 8:15 (2014), ss.153-176.

**Tablo 3:** Öğrencilerin Gözlem Yapılan Gruba Bakışı

	Alevi			Hıristiyan			Toplam
	Olumlu	Kısmen Olumsuz	Olumsuz	Olumlu	Kısmen Olumsuz	Olumsuz	
Gözlem yaptığınız dinî grubun size karşı tavrını nasıl değerlendirirsiniz?	117	58	14	56	7	1	253
	Olumlu	Olumsuz	Etkilemedi	Olumlu	Olumsuz	Etkilemedi	Toplam
Yaptığınız gözlem bu dinî gruba karşı olan düşüncelerinizi nasıl etkiledi?	58	80	51	33	8	23	253

Yukarıda öğrencilerin araştırma sırasında yaşadıkları güçlükler kısmında öğrencilerin zikrettikleri olumsuz olayların karşılaştırılmasında da benzer bir eğilim göze çarpmaktadır. Alevi grupları ziyaret eden öğrenciler daha yoğun bir şekilde niyetlerinin sorgulandığını, ajan benzeri ithamlara maruz kaldıklarını, İlahiyat öğrencisi olduklarını söyleyince tepki aldıklarını ve çok ağır bir Sünnilik eleştirisi ile karşılaştıklarını belirtmişlerdi. Bütün bunlar öğrencilerin gözlemden sonraki düşüncelerini de etkilemiş görünmektedir.

Yaptıkları gözlemin ziyaret ettikleri dinî gruba karşı olan düşüncelerini nasıl etkilediği sorulan öğrencilerimiz, % 36 oranında “olumlu yönde etkiledi”, % 35 oranında “olumsuz yönde etkiledi” ve % 29 oranında “etkilemedi” cevabını vermişlerdir. Oranlar Alevi ve Hıristiyan gruplar için karşılaştırıldığında yine Alevi grupların aleyhine bir temayül ortaya çıkmaktadır. Yaptıkları gözlemin ziyaret edilen dinî grup hakkındaki düşüncelerini olumlu yönde etkilediğini belirtenlerin oranı Hıristiyan gruplar için yarıyı geçerek % 52 seviyesine ulaşmaktadır. Buna karşın bu oran Alevi gruplar için % 31 seviyesinde kalmaktadır. Ziyaret sonrası bakışlarının değişmediğini belirten öğrenciler Hıristiyan gruplar için % 36, Alevi gruplar için % 27 civarındadır. Ziyaret sonrası daha olumsuz bir düşünceye sahip olarak ayrılanlar, Hıristiyan grupları ziyaret edenler arasında % 13 düzeyinde çıkarken, Alevi gruplar için bu oranın % 42 seviyesinde gerçekleşmesi dikkat çekicidir (Tablo 3).

### c. İnançların ve İbadetlerin Kaynağının Sorgulanması

Pekâlâ, Alevi grupları ziyaret eden öğrenciler arasında neden bu kadar yüksek seviyede bir olumsuz etkilenme söz konusu olmuştur? Bu durumu sadece öğrencilerin yaşadıkları olumsuzluklar ile açıklamak mümkün değildir. 14’ü olumsuz, 58’i de kısmen olumsuz olmak üzere toplam 72 öğrenci Alevi grupların kendilerine karşı tavırlarında olumsuz bir durum olduğunu belirtmiştir. Buna karşın, yaptıkları gözlemin Alevi gruplara bakışlarını olumsuz yönde etkilediğini belirten öğrenci sayısı 80’e çıkmıştır.

Öğrenciler olumsuz bir tutum ile karşılaşmalar ve güler yüzle ağırlansalar da gördükleri ve duydukları bazı Alevi ibadet ve inançlarını, İslam şemsiyesi altına koymakta güçlük yaşamışlardır. Hıristiyan grupları ziyaret eden öğrenciler bazı inanç ve ibadetlere anlam veremese de en nihayetinde “onların dini” diyerek olumsuz bir tavır geliştirmemişlerdir. Mesela, Hz. Meryem ile ilgili bir soruya verilen cevaptan bahsedilen bir öğrenci “Biz gibi düşünmediği aşikar ve bu çok doğal” (İDKAB, 2. sınıf, Bayan) nitelimesinde bulunmuştur.

Buna karşın, Alevi grupların davranışlarını İslam ile temellendirmeleri, öğrencilerin salt bir gözlem yapıp bu davranışları anlama ile yetinmelerinin önüne geçmiş görünmektedir. Öğrenciler bazı inanç ve ibadetlerin İslam ile bağdaşamayacağını düşünerek, Alevi gruplara karşı daha olumsuz bir düşünceye yönelmiştir.

Öğrencilerimizin çoğunun Alevilik ile ilgili bilgilerinin kısıtlı olması, % 93’ünün Alevi bir grubun faaliyetine önceden hiç katılmamış olması da şaşkınlıklarını artırmış gibi görünmektedir. İslam’ın içeriğini en iyi derecede bildiğini ve belki de en doğru şekilde yaşadığını düşünen öğrenciler, İslam adına yapılan ve hiç görmedikleri ritüellerle karşılaşmışlardır. Bu durum kendilerinde bir rahatsızlık oluşturmuştur.

Öğrenciler kişisel tavırlar ve dinî düşünceleri ayrı ayrı ele almış görünmektedir. Genelde Alevilerin kişisel tavırları için olumlu tanımlamalar ağırlıktayken, dinî düşüncelerin yorumlanmasında olumsuz ifadeler dikkat çekmektedir. Bu duruma örnek olacak birkaç öğrencinin düşüncelerini paylaşacak olursak:

... onların katı, hoşgörüsüz, bencil ve tamamen batıl fikirlere sahip bir topluluk olduğunu düşünüyordum. Şu an bu fikirlerim değişti. O insanlar söyledikleri her şeyin altında insan sevgisine vurgu yapmaktaydılar. Bizi de çok iyi ve güler yüzle karşıladılar. Bir sorun olmadı. Sorularımıza itirazsız cevap verdiler. Bana göre en olumlu özellikleri bu oldu. Onlarla yaptığım



sohbetinde sadece toplumsal hayattaki davranış, hoşgörü ve insanlıkları gibi konulardaki izlenimlerim olumlu yönde değişti. Bununla birlikte diğer konulardaki düşüncelerini olumsuz ve mantık dışı buldum. Burada toplumun onları ötekileştirdiklerini düşünmüyorum. Hatta kendilerinin, kendilerini ötekileştirdiğini söyleyebilirim. (İDKAB, 4. sınıf, Bayan)

Gittikleri cemevine girerken klasik cami görünümünü dışında bir mekânla karşılaşan bir bayan öğrenci, bu durumu “bunlar duyacağımız ve göreceğimiz şeylerin de bizim için sıra dışı olacağını işaretleriydi” şeklinde tasvir edip sorduğu sorulara Dede'nin verdiği cevapları sıralamıştır: Kadın-erkek beraber ibadet konusunda, “Biz ibadetlerimizi kadınlarla beraber yaparız. Bu kapıdan girdiği an herkes birdir, candır”; namaz konusunda “Namaz Kuran’da salat olarak geçer ki o da dua demektir”; kible konusunda “Kâbe’yi insan yaptı, insanı ise Allah yarattı. Onun için biz Adem’e [insan] döneriz. O neredeyse yönümüz o’dur”; ibadetlerdeki saz konusunda “Saz, telli Kur’an’dır”; abdest konusunda “Sizin anladığımız, bildiğiniz gibi değil bizim abdestimiz, biz senelik abdest alırız. Abdest bedenen değil manen alınır. Kinden, gıybetten, küslükten, haksızlık yapmaktan vs. uzak durmakla, helallik dilemekle abdest olur. Cemaat üyeleri yılda bir birbirlerinden helallik dilerler”; oruç konusunda “Bizim orucumuz da sizinkine benzemez” cevabı alıp kendilerine verilen imsakiye tarzı bir kâğıtta 22-24 Ekim Mâsûm-u Pâk Orucu, 25 Ekim-5 Kasım Muharrem Orucu ve 6 Kasım Aşure+Kurban yazdığını belirtmiştir. Cemevinden ayrılırken sahip oldukları düşünceleri bu öğrenci şu şekilde dile getirmiştir:

Bütün bu anlatılanlardan sonra merakla şu soruyu sordum: Alevilik din midir? Mezhep midir? Bu soru, H. Bey’in pek hoşlanmadığı bir soru oldu, fakat anlatmayı oldukça sevdiği izlenimi bırakan H. Bey bu soruyu da cevapsız bırakmadı ...

Oradan ayrılırken, Cemevi’nde gördüklerimiz, H. Bey’in anlattıkları Aleviliğe bakış açımızı çok değiştirdi. Bizim İslam’dan anladığımız ile onların İslam dediği anlayış arasında bir uçurumun olduğunu fark etmiş olmanın şaşkınlığını yaşıyorduk.” (İDKAB, 4. sınıf, Bayan)

Bir başka öğrenci de gayet güler yüzle ve samimi bir şekilde karşılandıklarını ve herhangi bir sorunla karşılaşmayıp, tüm sorularının cevaplandığını belirtmiş, ancak öğrencinin Alevi inancını temellendirmeyeyle ilgili soruları artmış görünmektedir:

Alevilik hakkında biraz bilgim vardı. Ama bu kadar yakından tanıma imkanım olmamıştı. Alevi toplumunu artık daha iyi tanıdığımı

düşünüyorum. İlk başlarda haklarında olumlu düşüncelere sahip olsam da şu an bu düşüncelerim daha olumsuz. Ön yargılı değilim. Elbette saygı duyuyorum. ... İbadet diye yaptıkları bana çok değişik geldi. Onları da anlamaya çalışıyorum, inandıkları doğrultuda bir şeyler yapıyorlar ama yaptıkları bana çok ters geldi. Kendilerini İslam’ın altında görmelerine rağmen İslam’ın gerektirdiği bir takım kuralları kabul etmiyorlar. (İDKAB, 4. sınıf, Bayan)

Farklı bir cemevine giden bir öğrenci de güler yüzle karşılandıklarını, “Cemevine gelip bir çay içmemek olur mu?” denilerek çay eşliğinde sohbet edip sorularını sorduklarını belirtmiştir. Buradaki Dede’nin yapmış olduğu Alevilik tanımı da öğrencilerimizi şaşırtmış görünmektedir:

C. Dede beklediğim kadar yaşlı değildi. O da bizi en az kapıdaki görevli kadar güler yüzle karşıladı ve sohbet etmek üzere ibadet yerine geçtik. Genel çerçevede Aleviliğin tarihini ve bugüne gelene kadar ne tür sıkıntılardan geçtiğini, zaman içerisinde nasıl sayılarının düşüp asimile olduklarını, yönetimle ne tür sıkıntılar yaşandığını, Alevilik gibi birçok inancın toplum tarafından bilinmediğini, Aleviliğin merkeze insanı koyduğunu ve kiblelerinin insan olduğunu, Alevi doğulmadığını Alevi olunduğunu, bunun için on sekiz yaşını doldurmak gerektiğini, ikrar denilen denetleme sürecinde bir sene boyunca izlendiğini, Aleviliğin İslam’dan önce de var olduğunu, köklerinin İslam’a değil Şamanizm’e dayandığını, Sünnilerle aynı kültürden geldikleri için ortak noktalarının bulunduğunu, Şiilikle ortak noktalarının sadece Hz. Ali ve On iki İmam sevgisi olduğunu, Hak-Muhammed-Ali’nin bir bütün olduğunu ve bunun Hıristiyanlık’taki teslis inancı gibi olduğunu ... anlattı. (İDKAB, 4. Sınıf, Bayan)

Bu öğrencimiz de beklediklerinden daha iyi karşılandıklarını söylemekle birlikte Alevi inançlarını temellendirme noktasında bir kırılma yaşadığını belirtmiştir: “Alevilik algım ile ilgili iki kırılma noktası yaşadım. Bunun birincisi [Dede’nin] köklerinin İslam’a değil Şamanizm’e dayandığını söylemesidir. İkincisi de kiblelerinin Kâbe değil insan olmasıdır” (İDKAB, 4. Sınıf, Bayan).

Öğrencilerimizden biri randevu almak için aradıkları cemevindeki başkanın gayet samimi cevap verdiğini, tedirginlikleri azalmış bir şekilde mekâna gittiklerini belirtmiştir. Bu öğrencinin Alevilerin kişisel özellikleri ile inançları üzerine yaptığı gözlemlerdeki farklılık dikkat çekicidir:

Cidden çok güzel karşılandım. Lakin sorduğum bazı sorular [namaz, oruç ve hac] karşısında aldığım cevaplar karşısında dehşete düştüm ... Bu olumsuz düşüncelerim yanında insanlıklarına hayran kaldım. Lokma dedikleri şeyleri paylaşıyorlar. Sorduğumuz her soruya cevap vermeye çalışıyorlar. Ülkelerini çok seviyorlar. Ben böyle insanlara kötü diyemem. İnançları benden farklı olabilir lakin saygı duyulması lazım gelir. Belki bizim tepkimiz, onların yaptığı çoğu ibadet etkinliklerinin İslam'da yer almamasından ötürüdür. Ama onlar bizim kardeşlerimizdir. Dışlamaya katiyen hakkımız yoktur. (İDD, 4. Sınıf, Bayan)

Gözlem ödevini fakülteye farklı yıllarda giriş yapmış, farklı bölüm öğrencilerine vermiş olsak da öğrencilerin benzer tecrübeler yaşamış olması dikkat çekicidir. Fakülte bünyesinde Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları ile Dünya Dinleri bölümleri bulunmaktadır. Bu bölümlerin amacı öğrencilere dinin gerçek hayattaki uygulamaları hakkında daha geniş bilgi sunmaktır. Buna rağmen Alevi grupları gözlem sonuçlarında bu öğrenciler de diğer İlahiyat öğrencileri gibi şaşkınlık yaşamış görünmektedir:

Kendimi çok farklı hissettim ortamda. Sanki Müslümanlık içinde bir mezhep gibi değil de, daha çok kendi başına bir dinmiş hissi uyandırdılar bende. (YDÖ, 3. Sınıf, Bayan)

Son olarak Dünya Dinleri bölümünde okuyan bir öğrencinin de düşüncelerini paylaşarak bitirirsek: “Alevilerde eline, beline, diline hakim ol düsturu önemliymiş. Bu yönleriyle güvenilir insanlar. Ama inanç konuları sıkıntılı” (İDD, 4. Sınıf, Bayan).

#### **d. Ötekileştirmekten Kaçınma Çabası**

Bazı Aleviler, nazik bir dille “biz sizden farklı değiliz, bizi güzelliklerle anlatın” diyerek, bazıları da daha sert bir üslupla “eğer hakkımızda [olumsuz] konuşurlarsa dilleri kopsun” şeklinde ifade ederek öğrencilerden kendilerini güzel bir şekilde anlatmalarını istemişlerdir. Öğrenciler raporlarının bizden başkası tarafından okunmayacağını bilincinde tüm gözlem ve değerlendirmelerini raporlarına yansıtmış görünseler de olumsuz gözlemlerini aktarmanın güçlüğüne yaşamış görünmektedirler. Öğrencilerin çoğunluğu güler yüzle karşılanmış, kendilerine saatlerce vakit ayrılmış, ikramda bulunmuş, kimi araçla alınıp geri bırakılmıştır. Öğrenciler dinî grupların kendilerine karşı olan bu fedakarlıklarının bilincindedirler. Aynı şekilde, hem Hıristiyan hem de Alevi grupların toplumsal hayatta ötekileştirilmelerini de çoğu öğrenci bir sorun olarak zikretmiş ve bu durumu eleştirmiştir. Bütün bunlardan sonra öğrenciler gözlemlerindeki olumsuz

tarafları yazarken zorlanmış görünmektedirler. Yaptıkları olumsuz yorumların öncesine veya sonrasına konulan –dolayısıyla bir paragraftaki anlam bütünlüğünü bozan– tekrar niteliğindeki olumlu yorumlar için yaptığımız çıkarım bu şekildedir.

Ötekileştirmekten kaçınma çabası ile düşündüklerini olduğu gibi ifade etme arasındaki bu gelgitler Alevi grupları ziyaret eden öğrencilerin raporlarında özellikle dikkat çekmektedir. Mesela, ilk başta bu ödevi istemediğini belirten bir öğrenci, hem “İyi ki gittim” hem de “Keşke gitmeseydim” (İDD, 4. Sınıf, Erkek) diyerek gördüklerini bir yere oturtmada yaşadığı güçlüğü ifade etmiştir. Bir başkası, giderken duyduğu korkuyu dile getirip sonrasında çok güzel karşılandığını belirtmiş, hemen iki satır sonra kendisine karşı “nedenini bilmediği bir güvensizlik” hissettiğini rapor etmiştir. Alevilik’i nasıl tanımlayacağını bilemeyen öğrenci, düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: “Allah’ı ilah, Hz. Muhammed’i peygamber olarak kabul ediyorlar. Bu yönden bakınca evet bunlar İslam’ın içinden dediğim zamanlar oldu. Sonra İslam’a aykırı şeyleri görünce, yok bunlar İslam’ın dışında dediğim zamanlar da oldu.” Bu yorumlarının yanlış anlaşılması için “her Sünni İslam’ın getirdiklerini yerli yerince yapıyor, gerçek mümin biziz gibi bir kelime kullanamam ama Sünni ile Alevi’yi yan yana koyduğumuzda tabi ki Sünni derim” (İDD, 4. Sınıf, Bayan) şeklinde bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir

#### **e. Ağır Sünnilik Eleştirilerinin Etkileri**

Öğrencilerin algılarını olumsuz yönde etkileyen en önemli faktörlerden biri kendi doğrularına getirilen ağır eleştiriler olmuştur. Bu faktör hem Hıristiyan hem de Alevi gruplar için geçerli olsa da Alevi grupların bu konudaki etkisi çok daha ağırdır. Mesela, bir öğrencimiz başlangıçta karşılanışları ve kendilerine gösterilen misafirperverliğin hoşuna gittiğini, konuştuğu kişilerin sözleriyle Alevilerin hissettikleri küskünlüğün farkına vardığını ve ezildiklerini düşünmeye başladığını belirtmiştir. Ancak, Sünnilik’e gelen ağır eleştirilerden sonra –kendisinin saygı çerçevesinde, gittiği kurumda herhangi bir cevap vermediğini de ekleyerek– ağır bir Alevilik eleştirisinde bulunmuştur: “Ben Alevilerin yıllardır bir ezilmişlik duygusu hissettiğini sanıyordum, ama onların tek yaptığı duygu sömürsü imiş” (İDD, 4. Sınıf, Erkek).

#### **f. Öğrencilerin Olumsuz Tavırları**

Dinî grup ziyaretlerinde oluşan olumsuz durumlarda öğrencilerin de etkileri göz ardı edilmemelidir. Ödevi tamamlamak için yaklaşık iki aylık

süresi olan öğrenciler genelde ödevleri son haftaya bırakmakta, dolayısı ile yoğun bir şekilde aynı dinî kurumlara gitmektedirler. Öğrencilerimizden, 2-3 kişiden daha büyük gruplar halinde ziyarete gitmemelerini istememize rağmen, birbirinden farklı gruplar aynı mekânda aynı gün karşılaşabilmişlerdir. Öğrencilerin kendilerinden önce bu ödevi yapanlarla aynı yere gitme eğilimi, internetten yer bakılıp burada ilk çıkan sonuçlar arasındaki bir yere gidilmesi ve gidilebilecek toplam kurum sayısının kısıtlı olması, öğrencilerin yoğun bir şekilde aynı mekânlara gitmesine sebep olmuştur. Bazı cemaat üyelerinin ibadethanelerine dışarıdan ibadet harici bu kadar yoğun gelen gruplara karşı olumsuz tutum geliştirmeleri olasıdır.

Bu durumla ilgili bir Alevi kurumuna giden öğrencinin ifadelerine başvurursak:

Bizden önce bir grubun bizim gibi ödev yapmaya geldiğini öğrendik. Bu durumun bizim için bir avantaj olacağını düşünmüştüm ama öyle olmadı. Çünkü, cemaat artık kendilerine sorular sorulmasından rahatsız olmaya başlamış. Bir anda nereden çıktı bu insanlar, niye gelip fotoğraf çekiyorlar gibi sözler işittik. (YDÖ, 3. sınıf, Bayan)

Çok az da olsa gözlemin dışına çıkarak kendine tebliği vazife edinen, siyasi ve problem çıkarabilecek alanlarla ilgili soru soran öğrencimiz de olmuştur. Bu konuda bir öğrencinin kendi ifadelerine bakacak olursak: “Röportajları bitirince kiliseden hemen ayrıldım. Buraya kadar gelmişken belli oranda tebliğ vazifemi yapmam gerekiyordu” (İDKAB 2. sınıf, Erkek).

Olumsuz tavırlarda öğrencilerimizden kaynaklı olabilecek sebepleri belirtmekle birlikte, bu olumsuz durumların Alevi grupları ziyaret eden öğrencilerde Hıristiyan grupları ziyaret eden öğrencilere göre neden daha fazla gerçekleştiği bir kez daha düşünülmelidir. Bu olumsuzluğun oluşmasında Alevilerin olumsuz tepkilerinin etkileri ve Alevi-Sünni olsun tüm tarafların kırılganlıkları göz ardı edilmemelidir. Algıları daha olumlu hale getirmek için çok yönlü özeleştirme süreçlerinin işletilmesi gerekmektedir. Alevi gruplarda gözlem yapan bir öğrencinin sözlerini hatırlatarak bitirelim: “Bu gözlemi gerçekleştirmeden önce Sünnilerin Alevilere karşı önyargılı olduklarını düşünüyordum. Gözlem sırasında fark ettim ki Alevilerin Sünnilere olan önyargısı çok daha büyükmüş” (İDKAB, 4. Sınıf, Bayan).

### **g. Güncel Problemler**

Öğrencilerimiz bir dinî kurumu ziyaret ettiğinde buradaki cemaat üyeleri ile kendileri arasında samimiyet oluşacağını, daha sonra giden öğrencilerin

daha az sorunla karşılaşacağını düşünmüş olsak da bu durum gerçekleşmemiştir. İncelediğimiz raporlarda birçok öğrenci, ziyaret ettikleri dinî gruba önceden de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden bizim verdiğimiz ödevler sebebiyle giden öğrenciler olduğunu, bu sebeple rahat randevu alıp anlayışla karşılandığını belirtmiştir. Ancak, ankete verilen cevaplar, bu olumlu durumların henüz istatistiki bir fark yaratacak düzeye ulaşmadığını göstermektedir. 2015 Güz döneminde gözleme giden öğrenciler ile bir önceki sene gözleme giden öğrencilerin cevapları karşılaştırıldığında, öğrencilerin cemaat üyelerinin kendilerine karşı tavırlarında hissettiği “olumsuz” ve “kısmen olumsuz” durumlarda hiçbir azalma görülmemiştir. 2015 Güz döneminde ortaya çıkan en az iki etkenin de bu olumsuz algılar üzerinde etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde bazı Alevi kurumlar öğrencilerimize hazırladıkları raporları kendilerinin de görmek istediğini belirtmiş, kendilerinden kişisel iletişim bilgilerini almışlardır. Bu durum öğrencilerimizin bir kısmında tedirginliğe yol açmıştır. Ayrıca, 10 Ekim 2015’de Ankara Tren Garı önünde meydana gelen ve 100’ün üzerinde kişinin ölümüne neden olan patlamanın da Alevi gruplarda oluşturduğu gerginliğin öğrencilerimize yansıtıldığı anlaşılmaktadır.

#### **h. Her Alan Araştırmasında Karşılaşılabilecek Zorluklar**

Öğrencilerin araştırma sırasında yaşadıkları zorluklar değerlendirilirken bu durumun sadece dinî azınlık ve Alevi cemaatlerine münhasır olduğu düşünülmemelidir. Öğrenciler cami cemaatini kapsayan bir gözlem ödevi yapmış olsalardı, muhtemelen benzer birçok olayı tecrübe edeceklerdi. Bu durum bir Alevi dernek başkanı tarafından da öğrencilerimize hatırlatılmıştır:

Orada bulunduğumuz her dakika nezaketini, yardımını, desteğini esirgemeyen M. Bey’in, ayrılacağımız sırada içeriye girerken karşılaştığımız [birkaç kadın tarafından yapılan] tepkiyi hatırlatınca: ‘Eğer biz camiye gelmiş olsaydık, tekme tokat kovulurduk’ demesine çok şaşırđım. Biz de kendisine, girerken bize tepki gösteren birkaç kadın için ‘cahilce davrandılar, onlara aldırmayın’ dediğini hatırlatarak, camide de bu tarzdan birkaç kişi olabileceğini, o birkaç kişi yüzünden camilerden uzak durmamaları gerektiğini söyledik. (İDKAB, 4. Sınıf, Bayan, Tuzlucaıyır)

#### **i. Arkadaş Çevresi**

Gidecekleri dinî grubu seçme konusunda serbest bıraktığımız öğrencilerin çoğunun kiliseyi seçmesi, neden bu grubun diğerlerine göre

tercih edildiği üzerine düşünmemizi gerektirmiştir. 2014 Güz döneminde bu ödevi ilk verdiğimiz sınıfta bulunan 88 öğrenciden 64'ü Hıristiyan gruplara, 24'ü ise Alevi gruplara ziyarette bulunmuştur. Öğrencilerin bu tercihi ile ilgili raporlarının giriş ve değerlendirme kısımlarını incelediğimizde, birkaç öğrencinin yabancı filmlerde gördükleri Hıristiyanlık figürlerinin ve okul derslerinde teorik olarak gördükleri Hıristiyanlık inancı ile ilgili bilgilerin oluşturduğu meraktan bahsettikleri görülmektedir. Alevi bir kurumu seçme nedeninin toplumda Alevi bir kişi ile karşılaşma olasılığının Hıristiyan ve Yahudilere göre daha yüksek olduğunu, dolayısı ile Alevi insanlar hakkında bilgi sahibi olmanın daha fazla yarar sağlayacağı düşüncesi olduğunu belirten öğrenciler de olmuştur. Diğer öğrenciler arasında tercih sebepleri ile ilgili açıklama yazan olmamıştır.

2015 Bahar döneminde bu ödevi yapan 75 öğrenciye raporlarında seçtikleri dinî kuruma gitmelerinde etkili olan nedenleri de özellikle yazmaları gerektiği hatırlatılmıştır. Bu sınıf öğrencilerinin 72'si Hıristiyan grupları seçerken, sadece 3 kişi Alevi grupları seçmiştir. Öğrenciler, Hıristiyan kurumlara gitme nedenlerini geniş bir yelpazede dile getirmişlerdir: Hıristiyanlık'ı merak etme, dünyadaki en yaygın dinlerden biri olması, İslam'a göre de semavi dinlerden biri olması, yakınlarda kilise bulunması, sınıftan önceki grupların kiliseye gitmiş olmaları ve kendilerinin güler yüzle karşılandıklarını ifade etmeleri, kaldıkları devlet yurdunda karşılaştıkları yabancı uyruklu öğrenciler sebebiyle konuya ilginin artması, daha önce hiç Hıristiyan tanıdığıнын olmaması, takip ettiği yabancı dizilerde Hıristiyanlık unsurlarının sık kullanılması, öğretmen olunca Hıristiyan öğrencilerle karşılaşma ihtimali, başka bir dinin yaşayış biçimine duyulan merak, daha önce kilise ziyareti yaptığı için ortamı bilme, Hıristiyan arkadaşı olmak, Anadolu'da çok eskiden beri var olan bir din olması ve 'sevgi dini' söylemlerinin etkisi.

Gideceği dinî gruba karar verme konusunda seçici olmayıp arkadaş çevresine uyum sağlayanların oranı da yüksek gözükmektedir: "Kiliseye gitmemde özel bir amacım yoktu. Bütün arkadaşlar kiliseye gittiği için ben de kiliseye gitmeğe karar verdim" (İDKAB, 2. sınıf, Erkek).

Hiçbir öğrencimizin Yahudi kurumu ziyaret etmemesinde Ankara'da Musevi cemaati bulma konusunda yaşadıkları sıkıntıların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Mesela iki öğrenci açık bir sinagog bulamadıklarını dile getirmişlerdir:

İlk aklıma Yahudiliği araştırmak geldi. O sırada aldığım Dinler Tarihi dersinde Yahudilik konusunu işliyor olmamız bu kararımı etkiledi. İnternette Ulus Anafartalar caddesinde 750 yıldır faal olduğu yazılan yeri bulmaya gittim. Yolda adres sorduğum birkaç kişi sinagogun ne olduğunu dahi bilmediklerini söylediler. Sonunda yeri bulduğumda kapalıydı. Çevrede sorduğum kişiler sadece önemli bir iş adamı Yahudi ölürse açıldığını söylediler. Bunun üzerine kiliseye gitmeye karar verdim. (İDKAB, 2. sınıf, Erkek)

İnternette aynı kurumun ismini gören ve buraya ziyarete giden bir bayan öğrenci de bu kurumu açık bulamadığını belirtmiştir:

Kilise her yerde olduğu için sinagoga gitmek istedim. Musevilik hakkındaki bilgimiz de Hıristiyanlığa göre kısıtlı. Ulus’taki Musevi sinagoga gittim ama kapalıydı. Sadece cenazelerde ve özel günlerde açılıyormuş. Onun için kiliseye gittim. (İDKAB, 2. sınıf, Bayan)

7 öğrencimiz de Yahudiler hakkında olumsuz düşüncelere sahip oldukları için bu grubu tercih etmediklerini belirtmiştir: Hıristiyanların Yahudilerden daha sıcak geldiğini, Hıristiyanların daha yumuşak olduklarını, Yahudilerin daha katı ve dışarıya kapalı olabileceğini düşündüğünü, Yahudilerin ırkçı ve katı olduğunu, Yahudileri biraz milliyetçi gördüğünü, Yahudilik denilince aklıma İsrail devleti ve Müslümanlara yapılan işkencelerin geldiğini ve örgüt gibi yaşadıkları için çekindiğini belirten birer öğrencimiz olmuştur.

Alevi grupların tercih edilmeme nedenlerine gelecek olursak genel olarak öğrencilerin çoğunluğun kararına uyduğu anlaşılmaktadır. İlgisi bulunduğu halde, Alevi bir kuruma gidemeyişini bir öğrenci şu şekilde ifade etmiştir:

Aslında en başından beri cemevine gitmeyi düşünüyordum. Lisedeyken çevremde Alevi insanlar vardı. O zamandan kaynaklanan bir merak. Ama tek gitmeye çekindim. Gitmeyi düşündüğüm cemevi Sincan’da olunca da uzak olduğunu söyleyerek arkadaşlarımdan kimse gelmek istemedi. Kiliseye gitmeyi düşünen biri de yanına arkadaş bakıyordu. Onunla birlikte kiliseye gitmeye karar verdim. (İDKAB, 2. sınıf, Bayan)

Alevi grupların tercih edilmemesinde etkili olan diğer unsurlar şunlardır: Önceki giden grupların anlattıkları olumsuzluklar (3 öğrenci), Alevilik hakkında yeterli bilgi sahibi olmama (2), tartışma ortamı oluşabileceği düşüncesi (2), birkaç Alevi ile yaşanan kişisel olumsuzluk (1), Alevilere karşı olumsuz düşüncelere sahip olma (1), cem saatlerinin akşamdan sonra



olması (1) ve dış görünümü (sakal) dolayısı ile kabul edilmeyeceğini düşünme (1).

Bu inceleme sonucunda 75 öğrenciden sadece 3'ünün Alevi kurumları seçerken diğer 72 kişinin kiliseyi seçmelerinin ardında Alevilere karşı var olan bir önyargının etkili olmadığı anlaşılmaktadır.

#### **j. Manevi Huzur Hissetmeme**

Kilise ziyareti gerçekleştiren öğrencilerin hemen hepsi fiziksel olarak bekledikleri gibi bir kilise ile karşılaşmadıklarını ifade etmiştir. Bu durum öğrencilerin bir ibadethanede bulacaklarını düşündükleri manevi ortam algılarını etkilemiştir.

Bunun yanında öğrenciler kilisede gördükleri ibadetleri manevi açıdan tatmin edici bulmamışlardır. İbadetler sırasında Yaratıcı'ya yeterli saygının gösterilmediğini düşünen birçok öğrenci olmuştur. Yere düşürdüğü İncil'i ayağı ile sürükleyerek yanına çeken bir cemaat mensubu, bir öğrencimizin dikkatini olumsuz anlamda çekmiştir.

Kiliselerde müzik eşliğinde yapılan ibadetler sorgulanmıştır. Çalınan enstrümanlar sebebiyle ortamı bir düğün salonuna benzeten, dışarıdan o sesleri duyanın buranın bir ibadethane olduğunu düşünmeyip eğlence yapıldığını düşüneneğini yazan, gördüğü ortamı kiliseden çok toplantı ve eğlence merkezi şeklinde tasvir eden öğrenciler bulunmaktadır. Yalnız bu yorumlar Alevi gruplara yöneltildiği gibi ağır eleştiriler içermemektedir.

#### **k. Hak Din Algısı**

Kiliseye giden öğrencilerimiz sonradan Hıristiyan olan birçok kişi ile karşılaşmıştır. Birçok öğrencimiz bu kişilerin İslam'dan çıkmasından dolayı üzülüklerini dile getirmiş, o anki gözlemleri ile bu kişilerin İslam dışına çıkış nedenlerini açıklamaya ve bu duruma bir çözüm önerisi sunmaya çalışmışlardır.

Gittikleri kilisede aslında Müslüman olup oraya Hıristiyan olmak için gelen Müslümanlarla konuşup, onları bu yoldan vazgeçirmeye çalışan bir kişi ile karşılaşan öğrencilerimiz olmuştur. Başka bir kilisede "ben galiba Hıristiyan olacağım. Beni kurtar" diyen bir Müslüman ile karşılaşan öğrencimiz olmuştur.

#### **l. Olumlu Davranışlar**

Buraya kadar saydığımız öğrencilerin algılarını etkileyen faktörler, genel olarak algıları olumsuz yönde etkileyen durumlardı. Bunun yanında öğrencilere karşı gösterilen her türlü olumlu davranışın öğrencilerin algılarını olumlu yönde etkilediğini belirtmemiz gerekir.

Cemaat mensuplarının olumlu davranışlarının yanında, öğrencilerin gittikleri ortamda gözlemedikleri pozitif uygulamaları not ettikleri görülmüştür. Mesela, gittikleri kilisede çocukların özgürce hareket ettiğini ve kendilerine karışılmadığını ve çocuklar için ayrılmış özel bir oyun odasının olduğunu gören öğrencilerimiz, bu durumları olumlu olarak rapor etmiş ve camilerde de benzer uygulamaların olması gerektiğini belirtmişlerdir.

### **Sonuç**

Bir makalenin hacmine sığdıramayacak kadar çok materyal elde ettiğimiz bu araştırma, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dinî azınlıklara ve Alevilere bakışını ele almıştır. İlahiyat Fakültesi öğrencileri, dinî ilimlerle ilgili yoğun bir teorik ders yükü almakla birlikte, gerçek hayatta yaşanan din konusunda yeterli tecrübeye sahip değillerdir. Bu durum, dinî azınlıklar ve Alevilik konularında daha fazla göze çarpmaktadır.

2014 ve 2015 yıllarında derslerine girdiğimiz yaklaşık 350 öğrenciden dinî azınlık ve Alevi grupları ziyaret etmeleri, ibadetlerini gözlemlemeleri, cemaat mensuplarına ilgilendikleri ve merak ettikleri soruları sormaları ve bunu rapor halinde bize sunmaları istenmiştir. Ayrıca öğrencilere yaptıkları gözlemlerle ilgili kısa bir anket uygulaması yapılmıştır.

193 öğrenci bir Alevi kurumunu, 136 öğrenci de bir kiliseyi ziyaret ederek raporlarını bize sunmuştur. Öğrencilerimizin % 93’ü gittikleri dinî grubun önceki herhangi bir faaliyetine katılmamış ve % 96’sı ziyaret ettikleri dinî grubu tanıma anlamında ödevi faydalı bulduğunu bildirmiştir.

Bu durum İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din ilimleri konusunda uzmanlaşırken sadece teorik düzeyde bilgilerle yetinmek zorunda kaldıklarını, sahaya inemediklerini göstermektedir. Öğrencilerin hemen tamamı ziyarete gidecekleri kuruma adım atıncaya kadar endişe, tedirginlik ve korku yaşadığını belirtmiştir. Bu endişe ve tedirginliklerden dolayı, ancak birkaç öğrenci, dinî kurumlara tek başına gidebilmeye cesaret edebilmiştir.

Öğrencilerin çoğunluğu daha ziyaretlerinin hemen başında bu endişelerinin çoğundan kurtulmuşlardır. Hemen bütün öğrenciler ziyaret ettikleri kurumlarda iyi bir şekilde karşılandıklarını belirtmişlerdir. Bununla birlikte kendilerine karşı hoş olmayan tavırlardan bahseden öğrenciler de bulunmaktadır. Ancak öğrencilerimiz genel olarak olumsuz tavırları ziyarete gittikleri dinî grubun tamamına şamil etmeyip, münferit olaylar olarak zikretmişlerdir.

Öğrencilerimizin % 68'i gözlem yaptıkları grubun kendilerine karşı olumlu bir tavır sergilediğini belirtmiş; % 26'sı grubun tavrını "kısmen olumsuz", % 6'sı da "olumsuz" olarak tanımlamıştır. Bu oranlar Alevi gruplar aleyhine çok büyük bir artış göstermektedir.

Yaptıkları gözlemin ziyaret ettikleri dinî gruba karşı olan düşüncelerini nasıl etkilediğini sorduğumuz öğrencilerimiz, %36 oranında "olumlu yönde etkiledi", % 35 oranında "olumsuz yönde etkiledi" ve % 29 oranında "etkilemedi" cevabı vermişlerdir. Oranlar Alevi ve Hıristiyan gruplar için karşılaştırıldığında yine Alevi grupların aleyhine bir temayül ortaya çıkmaktadır.

Araştırmamızda en dikkat çekici husus Hıristiyan ve Alevi gruplara bakışta oluşan yukarıda bahsettiğimiz farklılaşmadır. Hıristiyan grupları ziyaret eden öğrenciler bazı inanç ve ibadetlere anlam veremese de en nihayetinde "onların dini" diyerek olumsuz bir tavır geliştirmemişlerdir. Buna karşın, Alevi grupların davranışlarını İslam ile temellendirmeleri, öğrencilerin salt bir gözlem yapıp bu davranışları anlama ile yetinmelerinin önüne geçmiş görünmektedir. Öğrenciler bazı inanç ve ibadetlerin İslam ile bağdaşamayacağını düşünerek Alevi gruplara karşı daha olumsuz bir düşünceye yönelmiştir. Öğrencilerimizin çoğunun Alevilik ile ilgili bilgilerinin kısıtlı olması, % 93'ünün Alevi bir grubun faaliyetine önceden hiç katılmamış olması da şaşkınlıklarının artmasına sebep olmuştur. İslam'ın içeriğini en iyi derecede bildiğini ve belki de en doğru şekilde yaşadığını düşünen öğrenciler, İslam adına yapılan ve hiç görmedikleri ritüellerle karşılaşmışlardır. Bu durum kendilerinde bir rahatsızlık oluşturmuştur.

Bütün bunların yanında, aynı ibadet merkezi ziyaret edilmiş olsa bile öğrencilerin hepsinin aynı düşüncelere sahip olmadığı, beklentilerin, ziyarete gidilen tarihin ve karşılaşılan kişilerin öğrencilerin algıları üzerinde büyük rol oynadığı göz ardı edilmemelidir.

Öğrencilerin yaptıkları katılımlı gözlemlerde benliklerini oluşturan sosyal ve kültürel çevrelerinden bağımsız bir gözlem yaptıkları düşünülemez. Bağımsız olarak yaptığımızı düşündüğümüz analizlerimizde, çoğu zaman geleneklerin, hakim kültürün ve toplumsal çevrenin etkilerinin ağırlığı bulunmaktadır. Yapılan çalışma öğrencilerin dinî azınlıklar ve Alevilerle ilgili algılarının genel toplumsal algı seviyesinde gerçekleştiğini göstermektedir. Bu durum alınan teorik bilgilerin yetersizliğine işaret etmekte ve ileride yapılacak nicel bir araştırma ile öğrencilerin dinî gruplar hakkındaki teorik bilgi düzeylerinin ölçülmesini gerektirmektedir.

## KAYNAKÇA

- Aktaş, Ali. “Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açından Değerlendirilmesi.” *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim 1998)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 1999.
- Cengiz, Recep. “Çamiçi Beldesinde Dini Hayat: Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma,” Yayınlanmamış doktora tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2000.
- Genç, Özge. *Türkiye’de İnanç Grupları: Sorunlar ve Taleplere Yönelik Yeni Bir Çerçeve*. Byy, 2011.
- Kaymakcan, Recep. *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri: Yeni Eğilimler*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2009.
- Özdemir, Şuayip ve İsmail Arıcı. *Alevilerin Din Hizmeti Beklentileri: Malatya Örneği*. İstanbul: Arı Sanay Yayınları, 2011.
- T.C. Devlet Bakanlığı. *Alevi Çalıştayları Nihai Raporu*. Ankara: Başak Matbaa, 2010.
- Uçar, Ramazan. *Sosyolojik Açından Alevilik-Bektaşilik: Abdal Musa Tekkesi Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006.
- Uçar, Ramazan. “Alevilik-Bektaşilik,” Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012) içinde, ss.539-558.
- Ünal, Bülent A. *Türkiye’de Günümüz Aleviliği Üzerine Bir Araştırma*. İzmir: Acme, 2001.
- Yemenici, Ahmet. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları (Nitel Bir Çalışma),” *Toplum Bilimleri Dergisi* 8:15 (2014), ss.153-176.
- Yılmaz, Selman. “State, Politics, and Religion: Effects of Political and Social Change on the Relationship Between State and Religion in Turkey, 2002-2012.” Yayınlanmamış doktora tezi, University of Pittsburgh, the Dietrich School of Arts and Sciences, Pittsburgh, ABD, 2013.
- , “Cultural Muslims: Background Forces and Factors Influencing Everyday Religiosity of Muslim People,” *Journal of History, Culture and Art Research* 3:3 (2014), ss.1-19.
- Zavalsız, Sinan. 2011. “Türkiye’de Hıristiyan Olan Müslümanlar: Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma (1990-2010)” Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011.
- Avrupa Birliği İlerleme Raporları. 1998-2015.  
<http://www.ab.gov.tr/index.php?p=46224>
- Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi. Başvuru No: 32093/10, Karar: 2 Aralık 2014.  
[http://hudoc.echr.coe.int/tur#{"itemid":\["001-158584"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/tur#{)
- Lozan Barış Antlaşması. 1923. <http://www.mfa.gov.tr/lausanne-peace-treaty-part-i-political-clauses.en.mfa>

- T. C. İçişleri Bakanlığı. *TBMM Tutanak Dergisi* 75 (23 Şubat 2005), Dönem 22, Yasama Yılı 3.  
<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d22/c075/tbmm22075062.pdf>
- . *TBMM Tutanak Dergisi* 77 (08 Mart 2005), Dönem 22, Yasama Yılı 3.  
<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d22/c077/tbmm22077067.pdf>

# 1980'lerden Günümüze İslamcı Müziğin Sosyolojik Analizi

CEMAL ÖZEL  
Fatih Üniv. İlahiyat Fak.  
cemal.ozel@fatih.edu.tr

## Öz

Bu çalışmada, marş, ezgi, yeşil pop olarak da bilinen ve bir döneme damgasını vurmuş müzik türünün sanat sosyolojisi açısından analizi yapılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla, ilk olarak müziğin sosyolojik olarak nasıl ele alınabileceği üzerine durulmuştur. İkinci olarak, söz konusu dönemde en çok iz bırakan müzisyenlerin eserleri biçim ve içerik açısından incelenmiştir. Son olarak da, bir dönem bu tür müzikleri takip edenlerin şimdilerdeki müzik zevk ve tercihleri araştırılmıştır. Araştırma sonuçları, müzik zevki ve tercihlerinin toplumsal gelişmelerden bağımsız kalamadığını, sanatsal faaliyetlerin dindarların ihtiyaçlar hiyerarşisinde önemli bir yer tutmadığını ve sosyal tabakalaşma ile müzik tercihi arasında anlamlı bir ilişkinin var olduğunu göstermektedir. 1980'lerden günümüze dindar kesimin yaşadığı dönüşümünü anlamak için verimli bir içerik sağlayan İslamcı müzik, yeni bir şey üretmekten ziyade, aynı şeyi hisseden insanların duygularına tercüman olma vazifesi yüklenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Sanat Sosyolojisi, İslamcı Müzik, Türkiye, Toplumsal Değişim, Dindarlık.

## Abstract

### A Sociological Analysis of Islamist Music Since 1980s

This article offers an analysis of a type of music which is known as march, *ezgi* or green pop, and which once left its mark in Turkey since 1980s from the viewpoint of sociology of art. To that effect, we first focus on how to evaluate music from a sociological perspective. Secondly, we examine works of most remarkable musicians of the period in terms of their musical form and lyrics. And finally we present the results of investigation about the current music preferences of those who listened to this kind of music during that period. Our findings reveal that the music preferences of individuals are not independent of social development and change, that there is a meaningful relationship between social stratification and music preferences, and that artistic activities do not occupy an important place within the religious people's hierarchy of needs. It is also pointed out that Islamist music, which provides us with a productive content to understand the transformation the religious people have experienced since 1980s, only served to express the sentiments of the like-minded people rather than produce something new.

**Keywords:** Sociology of Art, Music, Islamist Music, Turkey, Social Change, Religiosity.

## Giriş

Toplumsal yapıyı oluşturan kurumlar, özünde bireylerin temel ihtiyaçlarına cevap vermek üzere ortaya çıkmış ve gelişmişlerdir. Sosyolojik olarak bir kurumdan bahsediyorsak, o kurumun toplumun temel ihtiyaçlarından birini gideren fonksiyonlar üstlendiğini kabul ediyoruz demektir. Ekonomi, siyaset, aile gibi temel fiziksel ihtiyaçları gideren bir nitelik taşımadığı için, sanatı temel toplumsal kurumlardan saymak zihinlerimize alışık gelmeyen bir durumdur. Klasik sosyoloji metinlerinde edebiyat, müzik, resim gibi sadece sanata dair çalışmaların olmaması<sup>1</sup> bu algıyı güçlendirmektedir. Bugün bile toplumsal kurumlar hakkında tartışıldığında sanat ilk akla gelenler arasında değildir. Belki de bu yüzden Türkiye’de sanat sosyolojisi, akademik camianın öncelikli inceleme konularından biri olmamıştır. Oysa sosyolojik araştırmalar, toplumun estetik ihtiyacına cevap veren bir kurum olarak sanatın<sup>2</sup> siyaset, ekonomi, din gibi diğer kurumlarla sıkı bir etkileşim halinde olduğunu göstermektedir.

Sesleri kulağa hoş gelecek şekilde tertip etmek veya sesler vasıtasıyla estetik bir tesir ve heyecan meydana getirebilme sanatı<sup>3</sup> olarak tanımlayabileceğimiz müziğin sanat dalları arasında özel bir yeri vardır. O, en eski sanat dallarından biridir. Müzik insanla doğmuş, toplumla şekillenmiştir. Tarihi süreç içerisinde yaşanan bolluktan, yokluktan, yasaklardan, din, inanç ve düşünce sistemlerinden, kısacası her olaydan etkilendiği için, aslında “en toplumsal” sanatlardan biri kabul edilmektedir. Tercih ettiğimiz müzik, zevklerimiz kadar özlemlerimizi, duygularımızı ve hayallerimizi de yansıtır. Müzik insanları harekete geçiren, birleştiren bir etkiye sahiptir. Bugün hayatın hemen her alanda müziğin etkisine şahit olmaktayız. Toplumsal yapıda en çok paylaşılan sanat eserleri müzik alanından çıkmaktadır. Araştırmalar dünyanın pek çok yerinde müzik için harcanan para ve zamanın her geçen gün yükselmekte olduğunu göstermektedir. Örneğin, 1970’lerde plak satışları dünya genelinde yaklaşık 1 milyar adet iken, 1990’larda kaset satışları 1,5 milyara, 2000’li yıllarda ise CD satışları 2,5 milyara ulaşmıştır. Müzik endüstrisinin toplam kazancı 1984’ten 2001’e gelindiğinde 3 kat artmış ve yaklaşık 40 milyar dolara

<sup>1</sup> Mahmut Kubilay Akman, “İçtimai Bir Müessese Olarak Sanatın İşleyişi: Sanat Sosyolojisi’nin Fikri Dairesi İçinden Bir Analiz,” *KTÜ SBE Dergisi* 6 (2013), s.146.

<sup>2</sup> Sanatın bir kurum olarak mı, yoksa kültürel bir bileşen olarak mı değerlendirileceği tartışmalı bir konudur. Bu çalışma, doğrudan-teorik bir müzik araştırması olmadığından tartışmalara girilmemiştir. Makalede sanatın kurum olarak değerlendirilmesi, onun toplumun estetik ihtiyacını gideren bir işlev üstlenmesiyle ilişkilidir.

<sup>3</sup> Feyha Talay, *Müsiki Tarihi* (İstanbul: Orhan Mete ve Ort., 1959), s.3.

ulaşmıştır.<sup>4</sup> Günümüzde sadece dijital müzik endüstrisinin yıllık gelirin 15 milyar dolar olduğu tahmin edilmektedir.<sup>5</sup>

Din ve dindarlık üzerine yapılan çalışmalar, Türkiye’de her geçen gün popüler hale gelmektedir. Ancak yapılan çalışmaların içeriğine baktığımızda araştırmaların daha çok din-siyaset ilişkileri bağlamında ele alındığını görmekteyiz. Din sosyolojisi disiplini çerçevesinde dindar kesimin müzik zevki ve tercihleri üzerine yapılan çalışmalar ise yok denecek kadar azdır.<sup>6</sup> Bunu görmek için İlahiyat veri tabanlarına bakmak yeterlidir.

Türkiye üzerine çalışan sosyal bilimciler, toplumun 1980’lerden itibaren yepyeni bir zaman dilimine girdiği hususunda hemfikirdirler. Sonuçları hemen her düzeyde gözlemlenebilen bu değişim dalgasından dindar kesim de etkilenmiştir. Serbest piyasa ekonomisi, yeni Müslüman orta sınıfları ortaya çıkarmış, ortam da bu sınıfların düşünce ve değerlerinin rahatça tartışılmasına ve yayılmasına imkân tanımıştır. Bu yeni sınıfların talepleri de farklı olmuş, neticede yeni İslamî üsluplar, pratikler, üretim tarzları ve tüketim kalıpları oluşmuştur. Bu süreçte İslam/Müslümanlar doğal olarak kamusal alanda daha görünür hale gelmişlerdir. Bazı alanlarda, örneğin medya, siyaset, ekonomi ve eğitimde, bu görünürlük artarak devam ederken bazı alanlarda eski heyecanını ve üretkenliğini yitirmiş gözükmektedir. Ezgi, marş, yeşil pop olarak da adlandırılan, ancak çoğu yapımcının özgün müzik adlandırmasını tercih ettiği İslamî müzik bunlardan biridir.

Bu araştırmanın öncelikli amacı söz konusu müzik üzerinden, bir dönemin estetik anlayışının sosyolojik analizini yapmaktır. Nasıl oldu da müziğin dinî hükmünün oldukça tartışmalı olduğu bir dönemde böyle bir tür müzik ortaya çıktı ve bu kadar popüler olabildi? Dindar gençler neden bu müziğe ilgi duydular ve dinlerken neler hissettiler? Bu tür müziğin, ortaya çıktığı dönemle ilişkisi nedir ve o dönemi nasıl yansıtmaktadır? Bunlar, cevabını aramaya çalıştığımız sorulardan bazılarıdır.

Araştırmanın odaklandığı bir diğer mesele, dindar kesimin müzik zevki ve tercihlerindeki değişim ile bu değişimin nedenleri ve sonuçlarıdır. Bu çerçevede cevabını aramaya çalıştığımız sorulardan bazıları şunlardır: O dönemlerde bu tür müzikleri dinleyenler şimdilerde hangi tür müzikleri takip

<sup>4</sup> Jacques Attali, *Gürültüden Müziğe, Müziğin Ekonomi-Politiki Üzerine*, çev. Gülüş G. Türkmen, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005), s.137.

<sup>5</sup> <http://www.ifpi.org/global-statistics.php> (20.07.2015); Müzik endüstrisine dair istatistikler için bkz. [www.ifpi.org](http://www.ifpi.org); [www.mu-yap.org](http://www.mu-yap.org); [www.riaa.com/index.php](http://www.riaa.com/index.php).

<sup>6</sup> Örnek çalışmalar için bkz. Hakkı Taş, “Melodies of Resistance: Islamist Music in Secular Turkey,” *Social Compass* 61 (2014), ss.368-383; Barış Erdal ve Üzeyir Ok, “Müzik Tercihinde İnanç Biçimlerinin Rolü,” *The Journal of Academic Social Science Studies* 5:3 (2012), ss.59-74.



etmektedirler? Varsa, değişimin nedenleri nelerdir? O dönemlerde bolca eser üreten müzisyenler bugün neden aynı hızda ve popülerlikte eser verememektedirler? Neden çoğunlukla hâlâ eski eserleri öne çıkmaktadır? Çoğunluğu dindar kişilerce yönetilen belediye organizasyonlarının dışında bu müzisyenlerin sivil konserleri neden yeterli kalabalığı toplayamamaktadır? Değişimin İslamcılık düşüncesi, zihinsel sekülerleşme ve popüler kültürle ilişkisi var mıdır ve varsa, hangi düzeydedir?

Çalışma dâhilinde ilk olarak, sanatsal faaliyetlerin nasıl ele alınabileceğine dair bir sanat sosyolojisi denemesi yapılmaktadır. Bu bağlamda sanatın siyaset, ekonomi ve din gibi diğer toplumsal kurumlarla etkileşimi ele alınmaktadır. Sonrasında, 1980 sonrası Türkiye’de yaşanan toplumsal değişimler ve bu değişimlerin dindar kesimin müzik alışkanlıklarına etkisi incelenmektedir. Ayrıca yapılan anket ve mülakatların sonuçları değerlendirilmiştir. Sonrasında söz konusu dönemde en popüler sanatçılara ait eserlerin biçim ve içerik analizleri yapılmıştır. Araştırma, sonuç ve değerlendirme kısmıyla sona ermektedir.

### **Metodoloji**

Bu çalışma, birbiriyle bağlantılı iki kısımdan oluşmaktadır. Bu nedenle farklı metodlardan yararlanılmıştır. 1980’lerin ortalarından başlayıp 2000’li yıllara kadar devam eden bir süre içerisinde, dindar gençlerin tercih ettiği ve takipçileri tarafından marş, ezgi olarak adlandırılan müzik türünün sosyolojik analizinin yapıldığı bölümde dokümantasyon tekniğinden yararlanılmış; sanatçıların eserleri, yazıları, gazete ve TV’lerdeki söyleşileri esas alınmıştır. Ayrıca sanatçıların 2014 ve 2015 yılında verdiği bazı konserler takip edilmiştir. Analizi yapılacak eserler anketle belirlenmiş, en çok tercih edilen sanatçılar ve eserleriyle sınırlandırılmıştır.

Bu çalışmada incelenmeye çalışılan diğer bir nokta, o dönemlerde söz konusu müzikleri takip eden kişilerin günümüzdeki müzik tercihlerini ortaya çıkarmak, yaşanmışsa değişimin nedenlerini anlamaya çalışmaktır. Bunun için de hem anket hem de görüşme tekniği uygulanmıştır. Araştırmanın amacı kendilerine açıklanmış toplam 84 kişiye anket uygulanmış; katılımcılar arasından 12 kişiyle ayrıca mülakatlar yapılmıştır. Görüşülen kişilerin ortak özellikleri, kendilerini dindar olarak tanımlamaları ve gençliklerinde söz konusu müzikleri takip etmiş olmalarıdır. Katılımcılar kartopu tekniği ile yakın çevreden ve bu müziğin takipçileri tarafından internette oluşturulmuş formlardan sağlanmıştır. Çalışma, bir dönem

araştırması olduğundan, katılımcılar yaşları 30 ila 45 arasında değişenlerden seçilmiştir.

Mülakatlar için sorular daha önceden hazırlanmış olmakla birlikte, görüşmelerin akışına göre yeni sorular eklenmiştir. Bu yönüyle çalışmada yarı-yönlendirilmiş/yapılandırılmış görüşme tekniğinin kullanıldığı söylenebilir. Anketlerdeki sorular sabittir.

Görüşmenin ilk bölümü, görüşülenleri demografik açıdan tanımayı amaçlayan sorulardan oluşmaktadır. Bu çerçevede yaş, meslek, aile bireylerine ait bilgiler, arkadaş çevreleri, aldıkları eğitim, destekledikleri siyasî partiler, takip ettikleri gazete, televizyon ve internet siteleri, dinî yaşamları, serbest zaman etkinliklerine dair sorular sorulmuştur.

Ardından katılımcılara gençliklerindeki müzik zevki ve tercihleri hakkında sorular yöneltilmiştir. O dönemde takip ettikleri sanatçılar ve eserleri, bu tercihin sebepleri, söz konusu müziği dinlediklerinde hissettikleri, müziğin dinî hükmü hakkında o günlerdeki kanaatleri öğrenilmeye çalışılmıştır.

Son olarak katılımcılara bugünlerdeki müzik zevki ve tercihlerine dair sorular yöneltilmiştir. Hangi tür müzikleri dinledikleri, müzik zevklerini belirleyen faktörler, gençliklerinde takip ettikleri müzik türleriyle hâlihazırdaki ilişkileri, varsa değişimin nedenleri, müziğin dinî hükmü hakkında hâlihazırdaki kanaatleri, Kur'an-ı Kerim dinleme alışkanlıkları, diğer dinî müziklerle olan ilişkileri, günümüzdeki dindar gençlerin müzik tercihleri hakkındaki düşünceleri anlaşılmaya çalışılmıştır.

### **Teorik Altyapı Denemesi: Bir Sanat Eseri Nasıl Okunmalıdır?**

Gazetelerde yer alan haberlere göre, New York'taki ünlü bir müzayedede evinin düzenlediği açık artırmada, İspanyol ressam Pablo Picasso'nun "Les femmes d'Alger, Version O" (Cezayirli Kadınlar, Versiyon O) adlı tablosu, 179.365 milyon dolara satılarak, açık artırmayla satılan en pahalı tablo olmuştur. Aynı müzayedede İsviçreli ressam-heykeltıraş Alberto Giacometti'nin "İşaret Eden Adam"ı da 141,3 milyon dolara satılarak en pahalı heykel sıfatını kazanmıştır.<sup>7</sup> Başka bir araştırmaya göre ise en pahalı 10 tablonun piyasa değeri yaklaşık 2 milyar doları bulmaktadır.<sup>8</sup> İnsanlar bir tabloya neden bu kadar yüksek rakamları öderler? Bazılarına göre bu durum tamamen ekonomik gerçekliklere dayanıyor. Yani bu ödemeleri, sanatsal

<sup>7</sup> [http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/05/150512\\_picasso\\_rekor](http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/05/150512_picasso_rekor) (22.07.2015).

<sup>8</sup> <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/northamerica/usa/11596376/The-ten-most-expensive-paintings-in-history.html> (22.07.2015).

kaygılardan ziyade yatırım niyetiyle yapılmış olarak; eserleri de zenginlerin oyuncağı olarak düşünebiliriz. Ancak benzer durumlar mütevazı bütçeli yapımlar için de geçerli değil midir? Örneğin, bir toplumda herkesin beğenerek dinlediği bir şarkı, bir başka toplumda neden aynı değeri görmez? Hatta bir eser aynı toplum içerisinde bile neden herkeste aynı duyguları uyandırmaz?

Bu örnekler ve sorular bizi sanat eseri ile toplum arasında göz ardı edilemez bağı bulmaya zorluyor.<sup>9</sup> Sosyolog Herbert A. Bloch'a göre, bir sanat eserinin sosyolojik açıdan değerlendirilmesinde, eserin niçin üretildiğinin, söz konusu eserin aynı sanat türündeki diğer yapıtlarla nasıl bir ilişki içerisinde olduğunun, niçin belli bir tarihsel dönemde kabul gördüğünün veya reddedildiğinin, içinde bulunulan kültür içerisinde ne tür değerleri ifade ettiğinin çözümlenmesi gerekmektedir.<sup>10</sup> Biz de bu bölümde araştırmanın verilerini yorumlamakta yararlanacağımız görüşlere yer vererek bir sanat sosyolojisi kurmayı deneyeceğiz.

Bütün bilimlerin olduğu gibi sanat sosyolojisinin de entelektüel kökleri çok eskilere, eski Yunan düşüncesine dayandırılmaktadır. Sanat sosyolojisi açısından temel problem sanat ve sosyal yapı arasındaki karmaşık ilişkinin çözümlenmesidir. Bu açıdan baktığımızda, sanatı doğanın bir taklidi olarak kabul eden ve varlığı anlamlandırdığı, eğitici olduğu, haz verdiği ve boş zamanları değerlendirdiği için faydalı bulan Aristo ile; asıl olan ideanın taklidi olarak insanları gerçeklerden uzaklaştırdığından dolayı zararlı bulan Platon'u ilklerden saymak mümkündür. 18. yüzyıla kadar, sanat-toplum ilişkilerini inceleyen çalışmaların çoğunda felsefi yönün ağır bastığı söylenebilir. Sanatın sosyal yapı içerisindeki yerini, fonksiyonlarını ve diğer kurumlarla etkileşimi sistematik olarak sorgulayan çalışmalara 19. yüzyıl sonlarından itibaren rastlanmaya başlamıştır.<sup>11</sup>

Sanat sosyolojisi, sanatsal üretim etkinliği ve kurumsal belirleyenleri üzerine çalışmalar yapan bir disiplindir.<sup>12</sup> Sanatı sosyal açıdan ele alan çalışmalarda değişik bakış açılarına göre fonksiyonalist, etkileşimci, mantıkî,

<sup>9</sup> Araştırmalar müzik beğenileri ile sosyo-ekonomik koşullar arasındaki ilişkilerin varlığına işaret etmektedir. Örnek çalışmalar için bkz. Karl F. Schuessler, *Musical Taste and Socio-Economic Background* (New York: Arno Press, 1980); Fatma Odabaşı, "Türk Toplumunda Müzik ve Eğlence Anlayışı ile Din Duygusu Arasındaki İlişki: İstanbul Örneği," (yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2001); Ünal İmik, "Sosyal Statünün Müziksel Beğeniye Etkileri," (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 2007).

<sup>10</sup> Herbert A. Bloch, "Towards the Development of a Sociology of Literary and Art-Forms," *American Sociological Review* 8:3 (1943), s.314.

<sup>11</sup> Demet Ulusoy, *Sanatın Sosyal Sınırları* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2005), s.14.

<sup>12</sup> Janett Wolff, *Sanatın Toplumsal Üretimi*, çev. Ayşegül Demir (İstanbul: Özne Yay., 2000), s.134.

felsefi-estetik, tarihi, bilimsel ve bütüncül gibi pek çok yaklaşımlar geliştirilmiştir. Alanın önde gelen isimlerinden Demet Ulusoy ise nedensel, anlatımcı ve hikâye edici olmak üzere üç tip yaklaşımdan bahseder. Nedensel yaklaşım, sanat eserlerinin içinde buldukları sosyal koşullar tarafından belirlendiğini veya onların sonuçları olduğunu ileri sürmektedir. Marx, Hauser, Taine, Weber ve Durkheim bu yaklaşımın temsilcileri kabul edilir. Örneğin Marx'a göre toplumsal ilişkiler üretici güçlere sıkı sıkıya bağlı olduğu gibi<sup>13</sup> sanat eserleri de, maddi nesnelere gibi, egemen üretim şekli tarafından belirlenmektedir. Sanat tercihleri de sınıf pozisyonuna ve o sınıfın dünya görüşlerine göre farklılaşmaktadır. Örneğin, İngiliz köylüsü halk şarkılarından zevk alırken, aristokratlar bu tür müziği küçümserler. Sanatsal zevk, sanatçıları destekleyen tabakanın karakterine göre değişir. Başka bir ifadeyle sanatçıların sınıf pozisyonu ile kullandığı temalar, semboller ve tercihler arasında bir paralellik vardır.<sup>14</sup>

İndirgemeci olmakla eleştirilse de Marx'ın analizleri ekonominin sanata olan etkisini vurgulaması bakımından dikkate değerdir. Marxist sosyolojiye yakın entelektüeller de çözümlenmelerinde çıkış noktası olarak bu ön-kabulü izlemişlerdir. Örneğin Hauser'e göre, her sanat eserinin biçim ve stili bir sınıfın diğer sınıflarla olan mücadelesi sonucunda belirlenir. Ona göre, bir sanat akımı olarak Klasisizm, egemen elit sınıfın kendi sosyal ve ekonomik pozisyonunu sağlamlaştırma çabalarının sonucu olarak gelişmiştir. 18. yüzyılın ikinci yarısında ise yeni bir orta sınıf –burjuva– ortaya çıkmıştır. Bu yeni sınıfın bireyciliğe olan tutkusu saray sanatının –Barok ve Rokoko– çökmesine, burjuva sanatının doğmasına neden olmuştur. Hauser'e göre bu yeni orta sınıf Batı Avrupa'da önderliği eline geçirmemiş olsaydı, 18. yüzyılın soylu çevreleri eski estetik anlayışlarından vazgeçmezlerdi.<sup>15</sup> Weber ise bir sosyal kurum olarak sanatın kaynağını, bir diğer sosyal kurum olan dine bağlayarak aralarındaki etkileşimi açıklamaya çalışmıştır. Dinin sanatsal ifadenin motor gücü olduğunu ve sanatsal aktiviteleri harekete geçirdiğini ileri süren Weber'e göre sanat, dinin enstrümantal bir alt kurumu görünümündedir. Ancak, entelektüel gelişmenin (rasyonelleşme) sonucunda, bu nedensel bağ kırılır; sanat otonomlaşır ve kendini inşa eden değerler

<sup>13</sup> Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam (Ankara: Sol Yayınları, 1999), s.109.

<sup>14</sup> Demet Ulusoy, "Sanat Sosyolojisinde Temel Yaklaşımlar," *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10:1 (1993), ss.248-250.

<sup>15</sup> Arnold Hauser, *Sanatın Toplumsal Tarihi*, çev. Yıldız Gölönü (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), s.61.

dizisini elde etmeye başlar. Artık bu aşamadan sonra üretilen sanat eserleri dinden elde edilebileceklerden oldukça farklılaşmıştır.<sup>16</sup>

Sanatı sosyolojik açıdan ele alan yaklaşımlardan ikincisi, anlatımcı yaklaşım olarak isimlendirilmektedir. Bu bakış açısında sanat eserleri, içinde buldukları sosyal şartların anlatımcıları veya yansımaları olarak görülür. Madame de Stael, Sorokin ve Antal bu yaklaşımın temsilcileri arasında sayılabilir. Örneğin Madame de Stael, bir toplumun edebiyatının, yaratıldığı dönemde geçerli olan politik inançlarla uyum içinde olduğunu ileri sürer.<sup>17</sup> Sorokin'e göre de her sanat çeşidi, içinde bulunduğu kültür tipinin, zihniyetin bir ürünüdür, onun bir yansımasıdır.<sup>18</sup> Frederick Antal da benzer bir yaklaşımla, sanat eserlerindeki biçim ve içerik farklılaşmasının, dönemin sanatlarını himaye eden farklı sosyal grupların taleplerini yansıttığını düşünür. *Florentine Painting and its Social Background* adlı çalışmasında belirli bir dönemde aynı bölgede –Floransa– birbirinden farklı stillerin nasıl meydana çıktığını sorgular. Antal, sanatçıların hür olmadıklarını ve büyük oranda ünlü aileler, soylular gibi patronlar tarafından himaye edildiklerini, çoğunlukla bedel karşılığı ve sipariş üzerine kendilerine verilen konu üzerine çalıştıklarını tespit eder.<sup>19</sup> Sonuç olarak, Antal'a göre, sanat eserleri, onları himaye eden sosyal grupların ihtiyaçlarını ve taleplerini yansıtmaktadır.

Kısaca ilk iki yaklaşımı benimsemiş düşünürler, sanatın, içinden çıktığı toplumu/sosyal tabakayı yansıttığını veya toplumun/sosyal tabakanın imajını doğrudan doğruya üretilen sanatta görmenin mümkün olduğunu düşünmektedirler.

Sanatı sosyolojik bakımdan açıklamaya yönelik üçüncü yaklaşım ise hikâye edicidir. Bu bakış açısında sanat eserleri ve sosyal koşullar arasında tek bir ilişki türü veya boyutu aranmaz: Her özel sanat eseri için, ilk etapta sosyal ve ekonomik gerçekliklerle başlayan ve sonunda bir sanat eserinin ortaya çıkışı ile biten “bir” hikâye anlatılır. Bu yaklaşım, bütüncül genellemeler yapmaması ve nihaf kesin hüküm içermemesi yönüyle diğer iki yaklaşımdan ayrılır ve bu özelliğiyle daha modern sayılır.

Bu çalışmada tüm bu yaklaşımlardan faydalanılmakla birlikte, bir dönem çalışması olması itibarıyla, hikâye edici yaklaşım esas alınmıştır.

<sup>16</sup> Max Weber, *Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1993), s.223.

<sup>17</sup> Ulusoy, *Sanatın Sosyal Sınırları*, s.19.

<sup>18</sup> Pitirim Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1972), ss.172-176.

<sup>19</sup> Frederick Antal, *Florentine Painting and its Social Background* (Boston: Harvard University Press, 1986), s.28.

Sanat sosyolojisi hakkındaki genel yaklaşımlar, özelde müzik sosyolojisi için de geçerlidir. Hangi yaklaşımı esas alırsak alalım, sanatın, sanat eserinin sosyal yapıdan bağımsız olmadığı/olamayacağı gerçeğiyle karşılaşmaktayız. Sanatın-müziğin sosyal yapıyla etkileşimi diğer sosyal kurumlar üzerinden gerçekleşmektedir. Bu kurumların başında da siyaset gelmektedir. Çok eski devirlerden günümüze siyasî kurumlarla müzik arasında her daim yakın bir ilişki olmuştur. Müzik, sanat dalları arasında insanları etkileme gücüne en fazla sahip olanıdır. Siyasî gücü elinde bulunduranlar, müziğin bu avantajını kullanmak istemişler, kendilerini öven müzisyenleri desteklemiş, onları ödüllendirmişlerdir. Özellikle otoriter rejimlerde bu ilişki daha net görülebilir. Örneğin Naziler, sosyalizmi en güzel bir biçimde anlatacak bestecilere ödüller ve resmi statüler verirdi. Türkiye’de de cumhuriyetin ilk dönemlerinde müzik politikalarına doğrudan müdahalelerin olduğunu, örneğin klasik Türk müziğinin kültür politikalarından çıkarılarak, eğitimden hatta radyo yayınlarından dahi kaldırıldığını ve yerine Batı müziğinin getirildiğini görüyoruz.<sup>20</sup> Müziği kontrol etme politikası sonraki yıllarda da devam etmiştir. Bir araştırmaya göre 1968-1972 yılları arasında denetime gönderilen 2394 şarkıdan 950’si yayınlanabilir bulunmuştu.<sup>21</sup> Siyaset ve müzik arasındaki ilişki sonraki dönemlerde biçim değiştirerek devam etmiştir. Örneğin, popüler şarkılar seçim şarkısı yapılarak mitinglerde kullanılmıştır. Bazı şarkılar parti sloganları haline bile gelmiştir. Bugün siyasî partiler, her dönem, bazı müzisyenleri milletvekili olarak meclise taşımaya devam etmektedir. Devlet sanatçılığı unvanı da siyasetten bağımsız düşünülemez.

Öte yandan, müzik aracılığı ile devletin ya da toplumun beğenilmeyen yönlerine karşı koyuş da yaşanmaktadır. Bu durumda akla ilk gelen tür protest müziktir.<sup>22</sup> Dünyanın hemen her yerinde görülen bu eğilim Türkiye’de ilk olarak 1970’lerde Cem Karaca, Fikret Kızılok gibi müzisyenlerle başlamış, sonrasında Zülfü Livaneli, Ahmet Kaya, Grup Kızılırmak gibi çoğu sol eğilimli sanatçılarla 1980’lerden 1990’ların sonlarına kadar hayli popüler olmuştur. Bazılarına göre, arabesk de protest bir müzik türüdür. Amerika’da, Rock müziğin ortaya çıkmasında zencilerin eşitliğine dair ideolojik tartışmaların tesiri olduğu iddia edilmiştir.<sup>23</sup> Sonraki

<sup>20</sup> Seda Bayındır Uluskan, *Atatürk’ün Sosyal ve Kültürel Politikaları* (Ankara: ATAM, 2010), s.362.

<sup>21</sup> Fırat Kutluk, *Müzik ve Politika* (Ankara: Doruk Yayıncılık, 1997), s.73.

<sup>22</sup> Halil Turhanlı, *Müzik ve Muhalefet* (İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 1996), s.13.

<sup>23</sup> Simon Frith, *The Sociology of Rock* (London: Constable, 1978), s.207.

bölümlerde detaylıca ele alınacağı üzere, ezgi-marş türü özgün İslamcı müzikler de protest müzik bağlamında ele alınabilir.

Müziğin ciddi bir biçimde etkileşim halinde olduğu bir diğer toplumsal kurum ekonomidir. Genel kaniya göre 19. yüzyıldan önceki dönemlerde müzisyenler kendilerini maddi açıdan destekleyen elitlere doğrudan bağımlıydılar. Bugün ise bağımlılık şekil değiştirmiştir: kapitalizm ve gelişen teknoloji sayesinde devasa bir endüstri haline gelen müzikte artık serbest piyasa ekonomisinin kurallarına bağımlılık söz konusudur. Sanatsal üretim ve faaliyetler gelişmelerden etkilenmiş, sanat üreticisi ile tüketici arasındaki ilişkiler farklılaşmıştır.<sup>24</sup> Bugünlerde başarılı müzik demek, çok daha geniş kitlelere ulaşabilen müzik demektir. Bunun için, daha çok satabilmek adına pazarlama stratejileri geliştirilmekte ve hatta bunlar, örneğin müzikle birlikte sunulan görseller, müziğin önüne bile geçebilmektedir. Sanat piyasası sanatçıyı özne olmak-yok olmak ikilemiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Zira ekonomik getirisi olmayan müzik türlerinin, pazarlaması yapılamayan eserlerin ve müzisyenlerin piyasada tutunma şansları yoktur ve bu gerçek, müzik-ekonomi ilişkisini gayet net yansıtmaktadır. Sosyal medya ve internet, geçici şöhret imkânı sağlasa da kalıcı olmak hâlâ piyasa koşullarına bağlıdır.

Müziğin etkileşim halinde olduğu bir diğer kurum dindir. Din ve müzik, her ikisi de üstünlükler evrenine açılmayı gaye edinir.<sup>25</sup> Din, müziğin beğenilip sanat eseri olarak değerlendirilmesinde veya meşru kabul edilip edilmemesinde önemli bir otoritedir. Din, müzik için hem zengin bir kaynak hem de ciddi bir engel teşkil etmektedir. Müziğin doğuşu ile ilgili varsayımların çoğu dinle ilişkilidir. Pek çok eski kültürde müziğin tanrıların hediyesi olduğuna inanılırdı.<sup>26</sup> Jacob Adlun'a göre müzik, ilk insan olan Âdem ile birlikte var olmuştur. Tevrat'a göre ise müzik, Hz. Âdem'in büyük oğlu Kâbîl'in soyundan gelen Lemek'in (Lâmek) oğlu Yuval (Yübâl) tarafından bulunmuştur.<sup>27</sup> Bazı eski İbranî kaynaklarına göre müzik, kardeşleri tarafından atıldığı kuyuda yetişen ve esen rüzgârın etkisiyle ses çıkarmaya başlayan kamışlardan yaptığı çalgılardan çıkardığı ezgilerle yaslı yüreğini serinletmeye çalışan Yûsuf tarafından bulunmuştur. Eski Hintlilere göre Parajapati, Indra ya da Vishnu tarafından; Eski Mısırlılara göre Osiris

<sup>24</sup> Wolff, *Sanatın Toplumsal Üretimi*, s.24.

<sup>25</sup> Muhammed Kutub, *İslam Düşüncesinde Sanat*, çev. Akif Nuri (İstanbul: Fikir Yayınları, 1974) ss.17-18.

<sup>26</sup> Ali Uçan, *İnsan ve Müzik: İnsan ve Sanat Eğitimi* (Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 1996), s.42.

<sup>27</sup> Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, 4:18-21.

tarafından; eski Cermenlere göre ise Wotan tarafından bulunmuştur.<sup>28</sup> Bu görüşler mitolojik ve biraz da hayal ürünü olarak görülse de müzik ve din arasında yadsınamaz bir ilişkinin hep var olageldiğini göstermesi açısından önemlidir.

Pek çok dinî kültürde kutsal metinlerin özel bir tarzda okunması geleneği vardır. Müzik, sağladığı duygusal yoğunluk sayesinde dinî duyguların idrak edilmesine ve güçlendirilmesine yardımcı olmaktadır. Eski Roma’da kazanılan zaferleri kutlamak için düzenlenen törenlerde tanrılara ilahiler söyleyerek teşekkür edilirdi. *Hymn* olarak adlandırılan Budist şarkıları Japon halkı tarafından müzik değil ibadet olarak telakki edilirdi.<sup>29</sup> Kırgızlarda, hasta iyileştirme, yağmur duası gibi dualar, ilahiler eşliğinde toplu halde yapılır, Tibet’in dinî törenlerinde Lama ilahileri kullanılırdı. Şamanizm’de müzik, ruhlarla bağlantı kurmak için bir çeşit dinî ayin şeklinde kullanılmıştır. İlahî dinlerde de müzik ve din ilişkisi başlangıcından beri hep iç içe olmuştur. Yahudilik’te Mezmurları ve ilahileri okuyan Levililer adlı bir topluluk vardır. İlk dönemlerde dinî müzik ibadetlerde mevcuttu. Ancak Mabet’in yıkılması müzik konusundaki tutumların değişmesine yol açmış, örneğin, *şofar* dışındaki müzik aletleri yasaklanmıştır.<sup>30</sup> İlk Hıristiyan misyonerler ilahilerden faydalandılar. Dinî müzik, kilise ayinlerinde Latince bilmeyenler için bir motivasyon aracı olarak kullanılmıştır.<sup>31</sup>

İslam’da ise müzik konusunda çeşitli ve çelişkili görüşler ileri sürülmüştür. Müziğin dinî hükmü çalışmanın sınırları dışında bırakıldığı için detaylara girmeyeceğiz. Ancak kabaca bakıldığında bir tarafta müziği bir bilim olarak (*hendese-i şavt*) benimseyenler olduğu gibi, her türlüşünü haram sayanlar da olagelmıştır.<sup>32</sup> Esasen dinî atıflı bu tartışmalar, müzik faaliyetlerini engelleyemese de dinî ve ahlakî açıdan kontrol altında tutulmasını sağlamıştır. Müziğe en fazla tasavvuf ehlinin ilgi gösterdiğini söyleyebiliriz.

<sup>28</sup> Feyzan Göher, “Müziğin Toplumsal İşlevi: Müzik, Siyaset, Din ve Ekonomi,” *Müzik Kültürü ve Eğitimi* (Ankara: Fayton Tanıtım Yay., 2009), c.1, s.310.

<sup>29</sup> Mitsuri Saito, “Japon Dini ve Bu Dinin Japon Müziğine Etkileri Üzerine Kısa Bir Tanıtım,” *Folklor/Edebiyat* 21 (2000) (Mistik Müzik Özel Bölümü), s.142.

<sup>30</sup> Cengiz Batuk, “Din ve Müzik: Dinler Tarihi Bağlamında Din - Müzik İlişikisine Genel Bir Bakış Denemesi,” *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), s.54.

<sup>31</sup> Cavidan Selanik, *Müzik Sanatının Tarihsel Serüveni* (Ankara: Doruk Yayıncılık, 1996) ss.10-31.

<sup>32</sup> Tartışmalar için bkz. Lois L. Faruki, *İslam’a Göre Müzik ve Müzisyenler*, çev. Ü. Taha Yardım (İstanbul: Akabe Yayınları, 1985); Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müsiki ve Sema* (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005); Pehlül Düzenli, *İslam Kültür Tarihinde Müsiki* (İstanbul: Kayhan Yay., 2014).



### **Müminin Müzikle İmtihanı: 1980 Sonrası Toplum, Din ve Müzik**

1980'ler ve sonrası Türkiye'de aşırılıkların görüldüğü, zıtlıkların bir arada yaşandığı yıllardır. Dışarıda bir yandan komünist bloğun dağıldığı yani siyasî alternatiflerin çökmesiyle siyasal açıdan tekilleşen; öte yandan kolay seyahat, medya, TV ve internetin yaygınlaşmasıyla kültürel açıdan çoğullaşan bir dünya karşımıza çıkmıştır. İçeride ise askerî darbenin etkisiyle bir yandan “siyasal söz” bastırılırken, kitle iletişim araçlarının da tesiriyle her türlü “sivil söz” patlaması yaşanmıştır.<sup>33</sup> Modernitenin temel göstergeleri sanayileşme, kentleşme ve burjuvanın yükselişi bu dönemde daha da hız kazanırken, Batıdaki post modern eğilimler de takip edilmiştir.

Yaşanan bu değişimlerde en büyük dönüştürücü faktörün uygulamaya konulan piyasa ekonomisi olduğu söylenebilir. Piyasa ekonomisinin adem-i merkezîyetçi tesirini göz önünde tutarsak, 1980'lerden sonra en önemli dönüşümlerden birinin kamusal alanın devletten özerkleşmesi olduğunu söyleyebiliriz. Esasen çok partili hayata geçiş, sanayileşme hamleleri, kitle iletişim araçlarının çeşitlenmesi gibi örneklerle görüleceği üzere bu yöndeki gelişmeler 1950'lerde başlamış, 1980 sonrası daha da netleşmiştir. Ekonomik düzeyde başlayan özerkleşme diğer alanlara da yansımıştır. Bu kopuş önemlidir, zira devlet ve ideolojisi, yıllarca sadece ekonomik hayatımızı düzenlemekle kalmamış, anlam dünyamızı şekillendirmede de başrol oynamıştı.

Bir diğer gelişme ise, insanların kolay ve bol para ile tanışmış olmalarıdır. Para, içinde yaşanan zamanı değerli hale getirir. Nitekim öyle de olmuş, 1960'ların ve 1970'lerin geleceğe ve kolektif bilince dayalı ütopyaları, keskin ideolojik söylemleri düşüşe geçmiştir.<sup>34</sup> Müzik zevki ve tercihleri de bu değişimden bağımsız kalamadı; önce devlet denetiminden çıktı, sonrasında piyasaya “tâbi” oldu. Zıtlıklar ve aşırılıklar bir arada yaşandı. Toplum, askerî darbenin ardından ahlakî gerekçelerle Bülent Ersoy'a sahne yasağının getirildiğine şahit olurken, ardından her gün yeni bir pop yıldızıyla tanıştı, ilginç olduğu kadar tuhaf ve müstehcen şarkı sözleri ve klipler üretildi.

1980'ler ve sonrası yaşanan bu açılımlardan dindar kesim de etkilenmiştir. 1980'lerin ortalarında Asr-ı Saâdet'i konu alan bant tiyatrolarında def çalınarak söylenen parçalarla başlayan İslamî müzik serüveni, enstrüman kullanılmadan icra edilen Arapça *neşid*lerden ezgi-

<sup>33</sup> Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi* (İstanbul: Metis Yay., 1993), s.16.

<sup>34</sup> Nilüfer Göle, *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine* (İstanbul: Metis Yay., 2011), s.7.

marşlara, şiirlerden senfonik ilahilere kadar çeşitlilik gösteren geniş bir repertuar üretmiştir. Bu dönemde üretilen ve dindar kesimin ilgi duyduğu İslamî müzikleri birkaç farklı kategoride sınıflandırabiliriz.

İlk kategori, eğlence müziğinin tam karşısında duran ve toplumda neredeyse tüm dindarlara hitap edebilme kapasitesine sahip tasavvuf müziğidir. Bir mûsikî tarzı olarak ele alınıp gelişmesi daha çok Osmanlı kültür ve medeniyeti çerçevesinde şekillenen tasavvuf mûsikîsi, tekke mûsikîsi olarak da bilinir ve “cehrî zikir yapan tarikatların zikirleri esnasında daha çok ritme dayalı, bazen bir veya birkaç enstrümanın iştirakiyle ortaya çıkan mûsikî” şeklinde tarif edilebilir. Tekke mûsikîsi formları genelde Mevlevî ayini, ilahi, mersiye, durak, *şuğul*, nefes biçiminde sıralanabilir. İlahi başta olmak üzere mevlid, mi’raciyye, na’t, kaside, *tevşîh* ve mersiye gibi formlar ise hem camide hem tekkede kullanılmıştır.<sup>35</sup> Söz konusu formların ortak konusu din/İslam olduğundan, tasavvuf mûsikîsi biçimsel değişikliklere uğrasa da her daim var olmuştur. Günümüzde tasavvuf mûsikîsi, enstrüman kullanmayan ilahi gruplarından uluslararası düzeyde kabul görmüş müzisyenlere kadar değişik tarz ve eğitime sahip kişilerce icra edilmektedir. Klipler çekilerek müzik kanallarında gösterilmesi ve İslamî gelenekten gelmeyen müzisyenlerce senfoniler eşliğinde seslendirilmesi tartışmalara neden olsa da tasavvuf mûsikîsi günümüzde popülerliğini sürdürmektedir.

İkinci kategori, daha çok milliyetçi eğilimlere sahip kitleye hitap eden müzik türüdür. Tartışmalı olsa da rağbet gördüğü kitlenin dindarlardan oluşması, eserlerin içerik açıdan dinî söylemlerle uyumlu olması, en azından aykırı olmaması, bu tür müziğin İslamî kategoride ele alınmasını mümkün kılmaktadır. Başlangıçta ozanlık geleneğinden gelen sanatçılarla başlayan, sonraları genç müzisyenlerin de dâhil olduğu bu akımın önemli isimleri arasında Ozan Arif, Mustafa Yıldızdoğan, Uğur Işılak, Hasan Sağındık, Esat Kabaklı, Osman Öztunç sayılabilir. Bu müzik türü günümüzde popülaritesini ve üretkenliğini bir hayli yitirmiş görünmektedir.

Bu dönemde dindar kesimin rağbet ettiği bir başka tür, sözsüz/enstrümantal müziktir. Hasan Cihat Örtör, Ömer Faruk Tekbilek, Yedi Karanfil, Yansımalar, Kervansaray dindar kesimin de ilgisini çeken albüm ve müzisyenlerdendir. Yabancı sanatçı ve müzikler de özellikle üniversite gençliği arasında bir hayli popüler olmuştur. Enstrümantal eşliğinde seslendirilen şiirler de dindar kesimin ilgisini çeken eserler

<sup>35</sup> Nuri Özcan, “Tekke Mûsikîsi,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.40, s.384.

arasında yer almaktadır. İbrahim Sadri, Senai Demirci, Dursun Ali Erzincanlı, Engin Noyan, Uğur Arslan bu kategoride ilk akla gelenlerdir. Bunun dışında Recep Tayyip Erdoğan ve Muhsin Yazıcıoğlu gibi siyasî liderlerin de şiir albümleri bulunmaktaydı. Şiirlerin bestelendiği de olmuştur. O yıllarda hayli popüler olan bu tarzın en bilinen örnekleri Fethullah Gülen'e ait şiirlerin bestelenmesiyle oluşan eserlerdir. Hafif müzik eşliğinde seslendirilen dualar ve Esmâ-i Husnâ albümleri de bu kategoride değerlendirilebilir. Tüm bu kategoriler araştırmanın kapsamının dışında bırakılmıştır, çünkü böyle bir girişimin makale boyutlarında bir çalışmanın hacmini açacağı muhakkaktır.

Söz konusu dönemde dindar kesimin itibar ettiği son kategori ise tüm bunların dışında kalan ve daha çok ezgi-marş olarak bilinen müziklerdir. Dönemin hiç şüphesiz en popüler dinî müziği olan bu türün en bilinen temsilcileri Ömer Karaoğlu, Eşref Ziya Terzi, Taner Yüncüoğlu, Aykut Kuşkaya, Abdülbaki Kömür, Mustafa Demirci, Mehmet Emin Ay'dır. Ayrıca pek çok grup vardır. Sonraki bölümlerde üzerinde detaylıca durulacağı üzere, herhangi bir müzik geleneğine yaslandığını söylemenin zor olduğu bu tür, bir "dönem müziği" olarak görülebilir. Zira tasavvuf mûsikîsi gibi tarihsel boyuta, geleneksel ve korunması gereken bir forma ve içeriğe sahip değildir; geçmişten ziyade 'an'a ve geleceğe odaklanmaktadır. Dinî müzik nitelemesi bile tartışmalıdır; zira dinî olmaktan çok siyasî bir içeriğe sahiptir. Araştırmanın ana kategorisini bu tür müzik oluşturmaktadır.

### **Örneklem Grubuna Dair Bazı Bulgular**

Bu çalışmanın bir dönem çalışması olduğu belirtilmişti. Bu doğrultuda, anket ve mülakatla görüşlerine başvurduğumuz kişilerin tamamı 1985-2000 yılları arasında 15-25 yaş aralığında yer almış kişilerden oluşmaktadır. Ayrıca, araştırmamızın dindar kesime yönelik olduğunu belirtmiştik. Nitekim görüşlerine başvurduğumuz kişilerin tamamı, kendilerini hem gençliklerinde hem de şimdilerde dindar olarak görmektedirler. Veriler de bu ifadeleri desteklemektedir. Araştırmaya katılanlar, örneğin, geçerli bir mazeret olmadığı sürece günlük namazlarını aksatmamaya gayret göstermekte, düzenli olarak Kur'an okumakta ve dinlemektedirler. Ayrıca kendilerini Müslüman toplumların dertleriyle ilgilenmek zorunda hissetmekte ve gidişattan sorumlu görmektedirler. Tamamının hayatında ya aileden ya da kurumlardan alınmış bir din eğitimi bulunmaktadır.

Takip edilen medya organları sorusuna "genel olarak tümünü takip etmeye çalışıyorum" cevabı verilse de gazetelerden Yeni Şafak, Yeni Akit,

Milli Gazete, Star, Zaman, Diriliş Postası; televizyon kanalları arasında Kanal 7, Ülke TV, 24 TV, STV öne çıkmıştır. Adı geçen gazete ve TV'lerin internet sitelerinin yanında dunyabizim.com, dunyabulteni.net ve gercekhayat.com.tr adlı internet sitelerinin öne çıktığı görülmüştür. Fehmi Kuru, Ahmet Taşgetiren, Ali Bayramoğlu, Abdurrahman Dilipak, Abdulkadir Selvi, İbrahim Karagül, Akif Emre, İbrahim Tenekeci, Ahmet Kekeç takip edilen yazarlar arasında yer almaktadır.

Dine yönelik olumlu tutum siyasî tercihlere de yansımıştır. Şu ana kadar hiçbiri kendi ifadeleriyle, “dine faydasının dokunmadığını” düşündükleri siyasî partilere destek vermemiştir. Geçmişte RP, FP; şimdilerde AK Parti açık bir biçimde destek görmektedir.

Müzik zevki ve tercihleriyle ilgili verilere gelince; araştırmaya katılanların tamamının gençliklerinde ezgi-marş türü müzikle yoğun bir biçimde ilgilenenlerden oluştuğunu belirtmiştik. Ömer Karaoğlu ve Eşref Ziya Terzi açık ara öne çıkan ve iz bırakan sanatçılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu isimleri sırasıyla Aykut Kuşkaya, Taner Yüncüoğlu, Abdülbaki Kömür, Mehmet Emin Ay, Mustafa Demirci takip etmiştir. Ayrıca Grup Kıvılcım, Grup Genç ve Grup Yeniçağ o dönem takip edilen gruplardandır. *Kalksam ve Dirilsem, Bir Güneş Doğuyor, İlk Cemre, Gökyüzü Depremleri, Selam İmam Hatiplim, Kar Çiçekleri* adlı albümler aradan geçen zamana rağmen rahatlıkla hatırlanmaktadır. Başka eserleri akla gelmese de Yıldırım Gürses'in seslendirdiği “Fetih Marşı”nın da hâlâ hatıralarda yer etmekte olduğu görülmüştür.

Ancak dindar kesimin sadece dinî içerikli müzikle ilgilendiği yargısı doğru değildir. Örneğin, 84 katılımcıdan 34'ü, gençliklerinde sadece dinî içerikli müzik ve Kur'an-ı Kerim'le yetindiklerini ifade ederken, geri kalanlar başta türkü olmak üzere, arabesk, pop hatta yabancı müzik dinlemekte olduklarını belirtmişlerdir. Hâlihazırda sadece dinî içerikli müzikler ve Kur'an-ı Kerim'le yetindiklerini söyleyenlerin sayısı ise 4'tür.

Katılımcıların müzik tercihleri ile müziğin dinî hükmü hakkındaki kanaatleri paralellik arz etmektedir. Örneğin, 84 katılımcıdan 41'i, gençliklerinde, dinî içerikli müziğin dışındaki tüm müzikleri sakıncalı bulduğunu belirtmiştir. Bugünlerde sadece 11'i hâlâ bu kanaati taşımaktadır. Çoğunluk, mahzurlu saymayı, kadın sesi, günaha davet gibi “zararlı” niteliklerle sınırlandırmaktadır. Katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu ‘yumuşama’ müzik hakkında yapılan gündelik tartışmalar kadar, yaşanan sekülerleşme süreçleriyle de ilgili olmalıdır.

Söz konusu müziğin tercih edilme nedenleri arasında salt müzik kaygılarının yer aldığını söylemek zordur. Öne çıkan nedenler arasında en önemlisi, eserlerin düşünce ve idealleri yansıttığına olan inançtır. Ayrıca, katılımcıların bazı ifadelerinden, söz konusu müziklerin, günah sayılması nedeniyle şarkı dinleyemeyenler için, müzik ihtiyacının giderilmesinde meşru bir sığınak vazifesi gördüğü anlaşılmıştır. Katılımcıların gençliklerindeki müzik tercihlerinde ‘ortam’ faktörünün; hâlihazırdaki tercihlerinde ise ‘kalite’ ve ‘kişisel’ zevklerin öne çıkması, Türkiye’de toplumun –ve tabi ki dindarların– kolektif kimlikten bireyciliğe uzanan hikâyesini anlatması bakımından ilgi çekici bir veridir.

Dindar kesimin müzik zevk ve tercihlerinde ciddi değişimler yaşanmakta olduğu, söz konusu müziğe verilen desteğin düştüğü görülmektedir. Çoğunluk yeni yapımları takip etmemekte, eski eserleri ise “denk gelirse” dinlemektedir. Bilgisayar, cep telefonu, tablet, ipod gibi depolama araçlarında –Kur’an-ı Kerim hariç– ilahiler dâhil dinî içerikli müziklerin tüm müziklere oranı hiç bir katılımcıda % 25’i geçmemiştir. 84 katılımcıdan 76’sı, gençliklerinde söz konusu sanatçılara ait kasetlerden en az 1 adet satın almış, 44’ü en az 1 kez konsere gitmişken, son 5 yılda albüm alanların sayısı 6, konsere katılanların sayısı 11’de kalmıştır. Konserlerdeki düşüşte yaşın ilerlemesine bağlı olarak, katılımcıların verdikleri cevaplardan anlaşıldığı kadarıyla, zaman bulamama ya da canlı müziğe ilginin azalması gibi tesirler de söz konusu edilebilir. Bu arada tüm konserlerin, belediyelerce düzenlenen Ramazan şenliklerindeki ücretsiz halk konserleri olduğunu belirtelim. Bununla birlikte katılımcılar o günleri hâlâ “hayırla” ve “özlemle” yâd etmekte, günümüz dindar gençliğinin müzikle arasını fazla “dünyevî” bulmaktadırlar.

## **İslamcı Müziğin Sosyolojik Analizi**

### **Tanımlama Problemi**

İslamcı müzik üzerine yapılacak tartışmalara, belki de tanımlama problemiyle başlamak gerekir. Bu dönemde yapılan müziğin hangi tür sayılacağı tartışmaları, aslında bir nevi turnusol kâğıdı vazifesi görmektedir. Zira müzikte tür, amacı gösteren kısa yollardan biridir. Örneğin, kendinizi halk müziği sanatçısı olarak görüyorsanız, “halk” için eserler üretirsiniz. Söz konusu İslamcı müzik için o dönemde öne çıkan adlandırmanın ezgi ve marş olduğunu görmekteyiz. Görüşlerine başvurduğumuz katılımcılar da bu adlandırmayı tercih etmişlerdir. Bugünlerde ise bu müziğin takipçileri tarafından kurulan internet forumlarında ‘marş’ın kullanımı azalırken, ‘ezgi’

kullanılmaya devam etmektedir. Kullanılan enstrümanların pop müziğini andırması, biçim olarak pop müziğine benzemesi nedeniyle kullanılan “yeşil pop” tabiri bu müziğe “dışarıdan” bakanların ya da gelişmeleri olumsuz bulanların tercih ettikleri bir adlandırmadır.<sup>36</sup> Müzisyenler ise yaptıklarını ‘özgün müzik’ olarak tanımlama eğiliminde olmuşlardır. Örneğin, Grup Genç’in üyelerinden Murat Polat, kendi içinde kaygısı olan bir müzik yaptıklarını söylemekte ve “İlla yaptığımız müzikle ilgili bir isim verilecekse bunun adı özgün müziktir. Çünkü farklı alanlardan sentezlere sahip bir formu var” demektedir.<sup>37</sup> Eşref Ziya Terzi de aynı isimlendirmeyi tercih etmektedir. Nitekim Terzi’nin, belediyelerce düzenlenen konserlerinde de ‘özgün müzik konseri’ afişleri kullanılmaktadır. ‘Anadolu rock’ı, ‘tematik müzik’ gibi adlandırmaların yanında, yaptıklarını doğrudan ‘İslamî müzik’ olarak tanımlayan sanatçılar da vardır.<sup>38</sup> Söz konusu müzik, içerik ve amacına binaen ‘protest’ bir tür olarak da değerlendirilebilir. Ancak Karaoğlu bu tanımlamayı kabul etmemekte ve yapılan müziği “aksiyoner müzik” olarak görmektedir.<sup>39</sup>

Bu tanımlamaların hepsinde doğruluk payı vardır. Bununla birlikte başına getirilecek “İslamcı” sıfatının daha yerinde olacağı kanaatindeyiz: “İslamcı özgün müzik,” “İslamcı protest müzik,” “İslamcı aksiyoner müzik” gibi. Zira sanatçıların ve görüştüğümüz kişilerin ifadelerinden anladığımız kadarıyla İslamcılık bir üst amaç gibi durmaktadır.

### **Amaç Problemi: Kardeş, Mesele Müzik Değildi!**

Tanımlama problemindeki zorluklar bizi amaç tartışmasına götürmektedir. Dindarlar, özellikle gençler bu müziği niçin dinlediler, bunun için neden para ve zaman harcadılar?

Bu hususta söylenebilecek en kesin yargı, meselenin asla sadece müzik olmadığıdır. Dinleyiciler için amaç kendini bulmaktır. Görüşlerine başvurduğumuz kişilerin tamamına yakını önceliklerinin salt müzik-sanat olmadığını açıkça belirttiler. Onlara göre bu müzik heyecanlarına, hislerine tercüman oluyordu. Ayrıca amaç bazen maddi, bazen de manevi destektir. Özellikle bazı albümler bu amaca hizmet ediyordu. Örneğin, okuduğu şiir

<sup>36</sup> “Yeşil pop” kavramını ilk kullanan kişinin dindar kimliği ile bilinen gazeteci Sadık Albayrak olduğu iddia edilir. Eşref Ziya Terzi bunu gaflet olarak değerlendirmekte ve Albayrak’ın bu düşüncesinden vazgeçtiğini belirtmektedir. <http://www.haber7.com/roportaj/haber/660069-iki-donum-noktamiz-erbakan-ve-gulen> (12.05.2015).

<sup>37</sup> <http://www.yenisafak.com/ramazangel/sanat-allahi-bulmaktir-275876> (15.05.2015).

<sup>38</sup> <http://gencdergisi.com/1716-marjinal-olan-biz-degiliz-yasadigimiz-sikintilara-kayitsiz-kalanlardir.html> (01.05.2015).

<sup>39</sup> <http://www.timeturk.com/tr/2010/06/20/medya-bizi-islamciyiz-diye-disladi.html> (01.05.2015).

nedeniyle mahkûm olan Recep Tayyip Erdoğan'ın, tam da o sıralar çıkardığı *Bu Şarkı Burada Bitmez* adlı şiir albümü, pek çok kişi tarafından hem maddi hem de manevi destek amacıyla satın alınmıştı.

Sanatçılar için ise amaç “söyleyeceklerini” söylemekti. Karaoğlu'na göre, uğraşların temelinde, “bize ait duyarlılıkları olabildiğince paylaşma ve eğlence beklentisini dinlenceye dönüştürme” vardı.<sup>40</sup> Terzi'nin benzetmesiyle, müzik eşliğinde makale okumak gibi bir şeydi yapılan. Sanat ikinci, üçüncü plandaydı; hatta bazen hiç önemli değildi. Mantık estetiğe baskın gelmekteydi. Amatörlük bestelere, albüm kapaklarına yansımakta, ayrıca sanatçıların imajlarında, kıyafetlerinde ve konserlerde de gözlemlenmekteydi. Örneğin, ilk albüm kapaklarının çoğu basit birer illüstrasyondan ibarettir. Karaoğlu, yaptıkları müziğin icrası, fıkı, felsefesi yetmezmiş gibi tanıtımının bile kendilerine kaldığından yakınır.<sup>41</sup> Başlangıçta, çoğunun kafasında bu işte profesyonel olma düşüncesi yoktu. Özellikle gruplar, ‘kurulmuş’ bir gruptan ziyade, belirli şartlar sonucu ‘ortaya çıkmış’ izlenimi vermektedirler. Örneğin, Grup Yürüyüş, Irak'ın işgali süreci ve Filistin'deki intifada nedeniyle ABD ve İsrail karşıtı mitinglerde, başörtüsü eylemlerinde bir süre sahne aldıktan sonra profesyonelleşmişlerdi.<sup>42</sup> Bu yönüyle müzisyenler aynı zamanda birer aktivist olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Örneğin, bu müziğin sembol isimlerinden Ömer Karaoğlu, Gazze ablukasını delmek için yola çıkan Mavi Marmara gemisinin yolcularındandı.

Amacın sadece müzik olmadığını, ideolojik yanın ağır bastığını dönemin konserlerinden de anlayabiliriz. Hareketli melodilere rağmen, hem müzisyenler hem de izleyiciler açısından konserlerde bariz bir ciddiyet hâkimdir. Konserler, Terzi'nin “müzik eşliğinde makale okumak” benzetmesine uymaktadır. Çoğu konser, gerçek anlamda konser değildir; bir toplantı, gösteri, program veya belediye şenliklerinin öncesinde veya sonrasında, Karaoğlu'nun benzetmesiyle, ‘çerez’ niyetine gerçekleştirilmektedir.

Grup Genç'in solistlerinden İzzet Okumuş'un sözleri aslında bu müziğe yüklenen misyonu özetlemektedir: “Bir şairin kalemini eline alıp söze dokunduğu andaki ciddiyeti neyse, bir müfessirin bir ayeti tefsir ederkenki ciddiyeti, edebi neyse, bizim de sanatla, şarkı söylemekle ilişkimiz bu

<sup>40</sup> Ömer Karaoğlu, *Sahne Geri(cisi)'nden Bir Vaaz Bir Diyalog* (İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2011), s.86.

<sup>41</sup> Karaoğlu, *Sahne Geri(cisi)'nden Bir Vaaz Bir Diyalog*, s.42.

<sup>42</sup> <http://www.timeturk.com/tr/2012/06/26/direnenlerin-muzigini-yapmaya-calisiyoruz.html> (15.05.2015).

duruma gelmek durumundadır. Bizim için şarkı söylemek, sadece şarkı söylemek değil, bir yaşam biçiminin yansımasıdır.<sup>43</sup>

### **Eserlerin Biçim ve İçerik Açısından Analizi**

Müzisyenlerdeki altyapı eksikliği, ekonomik yetersizlikler, estetik kaygıların öncelikli olmaması ve ideolojik yaklaşımlar, çok farklı biçimlerde eserlerin üretilmesine neden olmuştur. Bazı eserler biçim olarak askerî marşları andırmaktadır. Nitekim Bosna ve Çeçen milli marşları albümlerde yer almış, İran'daki devrim marşları form olarak kullanılmıştır. Grup Genç'in ilk albümü *Şehadet Vakti*'nde İran devrim marşlarına ait formlar açık bir biçimde görülmektedir. Dindar kesimin Osmanlı Mehter marşlarına ilgisini de bu bağlamda ele alabiliriz.

Kullanılan enstrümanlar müzisyenlere göre çeşitlilik göstermektedir. Ancak asıl değişiklik zamana bağlı olarak yaşanmıştır. Örneğin, ilk yapımlardan bant tiyatrolarında, sadece def-saz kullanılırken, sonraları enstrümanların zenginleştiğine şahit olmaktayız. Ayrıca incelenmeyi hak eden üsluptaki bu gelişim, hayatın basit organizmalardan türeyerek çeşitlenmesine benzemekte; sadelikten zenginliğine, tek seslilikten çok sesliliğe uzanan bir yolculuğunu andırmaktadır.

Eserlerin bir kısmı dönemin müzisyenleri tarafından yazılırken, bir kısmı da İslamî geleneğin önemli isimlerine ait şiirlerin bestelenmesiyle oluşturulmuştur. Bu noktada, şiirleri için özel albümler yapılan Fethullah Gülen'in yanı sıra, Necip Fazıl'ın özel bir yeri olduğunu, en fazla onun şiirlerinin bestelendiğini görüyoruz. Nurullah Genç, Sezai Karakoç, İbrahim Sadri, Cahit Zarifoğlu, Mehmet Akif Ersoy, Ziya Gökalp, Mehmet Akif İnan, Asaf Halet Çelebi de eserleri bestelerde kullanılan şairler arasında yer almaktadır. Bazı eserlerin hem biçim hem de içerik olarak mevcut şarkılardan, özellikle protest nitelikli sol eserlerden esinlendiği görülmektedir.

Eserlerin ana dili Türkçe'dir. Az da olsa Arapça ve Kürtçe eserlere de rastlanmaktadır. Bazı Türkçe eserlerde ise Arapça cümleler aralara serpiştirilmiştir. Eserlerde Arapça kökenli sözcükler yer alsa da genel olarak basit, sade bir dil kullanılmıştır. Bu yönüyle söz konusu müzikler, tasavvuf mûsikîsi karşısında, ağdalı bir üsluba sahip divan edebiyatına karşılık sade bir dilin kullanıldığı halk edebiyatına benzetilebilir. Tasavvuf mûsikîsinin önde gelen isimlerinin bu tür müziğe yönelttiği "estetik" kaynaklı eleştiriler bu benzetmeyi desteklemektedir. Kullanılan bu sade dil, amaçla da ilgilidir.

<sup>43</sup> <http://www.yenisafak.com/ramazangenel/sanat-allahi-bulmaktir-275876> (12.05.2015).



Bu tür müziği yapanlar, bu işi salt sanat için yapmadılar, amaç müzik aracılığıyla tebliğdi.

Bazı ayet, hadis ve dinî metinler sloganlaştırılarak ya da nakarat olarak bestelerde kullanılmıştır. Ömer Karaoğlu'na ait “La ilahe İllallah”, Eşref Ziya Terzi'nin seslendirdiği İbrahim Paksoy'a ait “La ilahe İllallah”, Aykut Kuşkaya'nın “Allahu Ekber”, İbrahim Tanrıkulu'na ait “Allah Allah”, Grup Genç'e ait “Slogan” adlı eserler bu özellikleriyle öne çıkan örneklerdendir. Ayrıca eser aralarında *Fe eyne tezhebün, İnnā fetahnā, İnnā lillāhi ve innā ileyhi rāciūn* gibi dinî metinlerden alıntılara, besmele, hamdele, Esmâ-i Husnâ ve tekbirlere ve dua kalıplarına bolca rastlanmaktadır.

Söz konusu eserlerin içeriğine baktığımızda, her yönüyle içinde bulunduğu dönemi yansıttığı görülmektedir. Örneğin, o dönemlerin İslamî uyanışına paralel olarak dışa açık, duyarlı, sorumluluk sahibi, kolektif kimliği öne çıkaran, devrimci ve heyecanlı bir üslup hâkimdir.

Her sanat eserinin, bir ifade edici içeriği (*expressive*-maddi yön) bir de anlam içeriği (manevî yön) vardır.<sup>44</sup> Bir eserin ifade edici içeriği (formu, görsel yanı) evrensel ve kalıcı olabilir. Oysa anlam içeriği daha yereldir ve zamanla sınırlıdır. Bu nedenle herhangi bir sanat eserinde, ‘form’dan ziyade içeriğe odaklanmakta yarar vardır. Söz konusu müziğe bu ilkedен hareketle yaklaştığımızda kullanılan kelimeler önem kazanmaktadır. Eserlere bu açıdan baktığımızda ideolojik nitelik hemen karşımıza çıkar. Sadece albüm isimleri bile bunu hissettirir: *Bir Güneş Doğuyor, Gün Batıdan Doğmadan, Muhabbet Eriyiz, Zor Sevda, Çağıldı, Adı İçin Yaşamak, Sızı, Azade, Doğ Ey Güneş, Kalksam ve Dirilsem, Uyan Artık, İlk Cemre, Umut Sancısı, Adı İçin Yaşamak, Gökyüzü Depremleri, Yüreklere Yürüdük-Fecre Doğru, Ah Şehadet, Şehadet Vakti, Yarının Adı Umut*, vb. –bu liste uzatılabilir. Benzer durum eser isimleri ve içerikleri için de geçerlidir. Mağduriyet, şehit, şehadet, cihat, mücahit, zulüm, zalim, tâğût, isyan, işgal, direniş, dava, kardeş, dost, muhabbet, küfür, kurtuluş, zafer, sabır, özgürlük, benlik, iman, ümmet, gurbet, inkılab, kulluk, sevda, yürek, söz, umut, hasret, ölüm, melek, dağ, güneş, dua, anne, aşk, cennet en sık kullanılan kelime ve temalardandır.

Eserlerde ana temayı Müslüman toplumların yaşadığı mağduriyet ve mazlumiyetin oluşturduğu söylenebilir. Ulusal sınırları aşan ancak İslam dünyasıyla sınırlandırılmış bir kaygı, heyecan ve söylem hemen göze çarpmaktadır. İçeride yaşanan ekonomik dengesizlikler, şehirleşme, eğitim

<sup>44</sup> Hanna Deinhard, *Meaning and Expression: Toward a Sociology of Art* (Boston: Beacon Press, 1970), s.6.

sorunları, hatta başörtüsü yasakları bile dışarıda yaşanan problemlerden daha az eserlere yansımıştır. Dışarıdaki problemlere vurgu yapmak, belki de daha kolay ve daha az risk içeriyordu. İçerideki problemlerde de fakirlik, eğitimsizlik, ahlakî yozlaşmalardan ziyade siyasal ve sosyal baskıların öne çıkarıldığı görülür. Öteki ve yaşanan sorunların kaynağı bellidir: Batı, emperyalist ve işgalcidir. İsrail karşıtlığı açıktır.

O yıllardaki ideallerden biri, Türkiye'deki ama daha çok dünyadaki Müslümanların sorunlarına kayıtsız kalmamak, çözüm aramaktır. Bunun için de fedakârlık ve vefakârlık gerekir. İnsan için fedakârlığın en üst seviyesi canın feda edilmesi, yani şehitlik. Şehitlik olgusu, çok açık bir şekilde işlenen konuların başında gelmektedir ve tüm sanatçıların eserlerinde yer almaktadır.<sup>45</sup> Eşref Ziya Terzi'nin "Selam", "Şehadet Uykusu", "Ana Ben Şehadet İsterim"; Taner Yüncüoğlu'nun seslendirdiği "Şehitler Ölmez"; Ömer Karaoğlu'nun "Şehit Tahtında"; Grup Genç'in seslendirdiği "Şehadet Çağrısı" dönemin en popüler eserlerindedir. "Ey Şehit" adlı eserde geçen "hayat, iman ve cihat, alnımızın yazısı" görüşmeye katılanların unutamadığı ve sloganlaştırdığı dizelerdendir.

İslam medeniyetinde özel yeri olan Endülüs, Şam, Bağdat, Mekke, Medine ve Kerbela, adına eserler üretilenler arasındadır. Eşref Ziya Terzi'nin "Söyle İstanbul" ve "Beyazıt Meydanında"; Aykut Kuşkaya'nın "Ah İstanbul" ve "Süleymaniye" eserlerinde olduğu gibi İstanbul için de yapılmış eserler vardır. 1990'larda İslam coğrafyasında önemli hadiselerin yaşandığı şehir ve bölgelerden Filistin ve özellikle de Kudüs'ün istisnai bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Kudüs'ün Yahudi işgali altında olduğu vurgulanmakta, direniş yüceltilmektedir. Aykut Kuşkaya'nın "Esir mi Olurdu Mescid-i Aksa"; Ömer Karaoğlu'nun "Gökyüzü Depremleri" ve "Kudüs"; Eşref Ziya Terzi'nin Senai Demirci ve Fatih Ulaş'la birlikte seslendirdiği "Bir Filistin Gerçeği"; Taner Yüncüoğlu'nun "Endülüs'ten Kudüs'e"; Grup Genç'in "Anadolu'dan Filistin'e", "Kudüs Bizimdir" (Arapça), "Filistin İlahisi", "Mescid-i Aksa" ve "Gazze"; Grup Kıvılcım'ın "Filistin'de Ölmek", yapılmış onlarca eserlerden bazılarıdır. Filistin ve Kudüs pek çok eserde dolaylı olarak da yer almaktadır. Ömer Karaoğlu'nun Mavi Marmara için yazdığı "Şahit Ol Akdeniz!" bu çerçevede yapılmış son eserler arasında değerlendirilebilir.

<sup>45</sup> Şehitler ve şehitlik için özel albümler yapılmıştır. *Şehitler Kervanı* adıyla bir albüm serisi hâlâ devam etmektedir. 6-7 Eylül 2014 olaylarında hayatını kaybedenler için yazılan eserlerin de bulunduğu 10. albüm 2014 yılında çıkmıştır.

Bosna’da yaşanan trajedi de eserlerde yer bulmuştur. Abdulkaki Kömür, *Ah Bosna* adıyla bir kaset çıkarmıştır. Ömer Karaoğlu’nun “Oy Yüreğim” ve “Bosna’ya Ağıt”; Aykut Kuşkaya’nın “Bosnada bir Çocuk”; Taner Yüncüoğlu’nun “Sabahsız Bosna”; Grup Kıvılcım’ın “Bosna” adlı eseri bilinen eserlerdendir. Grup Kıvılcım, Bosna savaşındaki Türkiyeli ilk şehit Selami Yurdan için “Selami’ye Özlemle” adlı eser yapmıştır. Yine bu dönemde, SSCB’nin dağılmasıyla Çeçenistan’ın verdiği bağımsızlık mücadelesi ve bu uğurda verilen şehitler, işlenen konular arasındadır. Grup Kıvılcım’ın seslendirdiği “Çeçen Dansı” ve “Çeçen Milli Marşı”; Taner Yüncüoğlu’na ait “Çeçen Destanı” ilk akla gelenlerdendir. Afganistan’da mücahitlerin Ruslara karşı verdiği mücadele de destanlaştırılmıştır. Taner Yüncüoğlu’nun Hindikuş dağlarını anlattığı “O Dağlarda” adlı eseri dönemin en çok bilinenleri arasındaydı.

Irak’ın ABD tarafından işgali ve sonrasında yaşananlar da eserlerde yer almıştır. Eşref Terzi’nin “Bağdat” adlı eseri yapıldığı dönemde çok ses getirmişti. Grup Genç’in “Yanıyor yine Bağdat, yanmasın şehirler diye” başlayan “Irak Ellerde” adlı eseri de iz bırakanlardandır. Keşmir, Angola, Cezayir, Moro, Hama eserlerde adı geçen ve mağduriyeti seslendirilen, mücadelesi yüceltilen alanlarındandır. Örneğin, dönemin en popüler eserlerden “Bir Güneş Doğuyor” ezgisi Cezayir’de FIS’in iktidarının engellenmesi üzerine yazılmıştı.<sup>46</sup>

Türkiye’de dindarların duyarlı olduğu hususlardan Ayasofya’nın ibadete kapalı oluşu da eserlerdeki yerini almıştır. Eşref Ziya Terzi’nin “Ayasofya” adlı eserinde

Aylar yıllar geçti hâlâ ağlarsın,  
Artık yaşlarını sil Ayasofya,  
O mahzun halinle yürek dağlarsın,  
Fethin sembolüsün bil Ayasofya

...

İsteriz müminler sende cem olsun,  
Haktan hakikatten her gün dem olsun,  
Kuduz köpeklere varsın yem olsun,  
Sana uzatılan dil Ayasofya,  
Fatih’in vakfını tutarız müze,  
Torunuyuz deyip çıkarız düze,  
Gün gelir bu hesap sorulur bize

...

<sup>46</sup> <http://www.haber7.com/roportaj/haber/660069-iki-donum-noktamiz-erbakan-ve-gulen> (05.05.2015).

sözleriyle Ayasofya'nın ibadete kapalı oluşu eleştirilir. Ayasofya hakkında başka sanatçılara ait eserler de vardır. Dindarların maruz kaldığı ayrımcılıklar, haksızlıklar özellikle başörtüsü yasakları da eserlerde yer almıştır. Grup Genç'in "Örtü Uğruna"; Taner Yüncüoğlu'nun "Başörtüsü"; Eşref Ziya Terzi'nin "Ağlama Karanfil" akılda kalan eserlerdendir.

Her müziğin hedef kitlesi olur. İmam Hatip Lisesi gençliğinin, bu müziğin ana hedef kitlesini oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz. Nitekim İmam Hatip Lisesi camiası için yazılmış eserlere rastlamaktayız. Grup Selika tarafından seslendirilen "İmam Hatip Marşı" bu alandaki ilk eserlerdendir. Mehmet Emin Ay'ın 1994 yılında çıkardığı ve tamamı İmam Hatip nesline ithaf edilen eserlerden oluşan *Selam İmam Hatiplim* adlı albümü o dönemde bir hayli ilgi görmüştü.

Sistem eleştirisi ve tavsiyeler de eserlerin ana temalarındandır. Ancak toplumsal ve siyasal ortam sanatçıları kinayeli bir dil kullanmaya zorlamıştır. Abdülbaki Kömür'ün "Kınasın Dünya" adlı eseri bu dönemde yöneltilen sistem eleştirilerinin özeti gibidir. Kömür, müzik eşliğinde seslendirdiği şiirinde yeni dünya düzeninden eğitim sistemine, kapitalizmden işçi sorunlarına neredeyse tüm yozlaşmalara değinir. Örneğin,

... Yenedünya düzenleri planlasın emperyalistler. Geyik muhabbetiyle geçirsın ömrünü aydınlar ...

... Kuyrukta bekletilsin emekli emekliliği boyunca. Bürokratlar başsağlığı dilekleri yetiştirsın grizulara kurban giden işçilerin ardından ...

... Komaya girsın sarhoşlar ayyaşlar. Macit oynaşını gezdirsın banka kredisiyle aldığı Mercedes'le. Figen kanişini beslesın Avrupa patentli it yavruyla. Genelevler dolup taşsın, o...lardan alınan vergilerle okullar açılsın yollar, köprüler, barajlar yapılsın İmamların maaşları ödensın öyle mi?

... İnsancılıktan dem vursın köy enstitüsü kılıklı anti demokratlar ...  
Rüşvet alsın kodamanlar ...

Kömür'ün eserini farklı kılan şey, eleştirilerini Müslüman toplumlara da yöneltmesidir.

... Kınasın dünya, kınasın Hicaz Müftüsü, conileri çağırsın bir milyar Müslüman'ın kıblegâhını korumaya. Sazlı sözlü petrol dolar âlemler yapılsın kutsal topraklar üzerinde. Esirgesın iyiler, şeyhler kuruşlarını hayır için.

Fetva üretsin nabız şerbeti niyetine fetva makamları, sultanların gölgesinde gölgelensin, hurma yemenin kırk bin faziletini, kırk bin ciltlik kitaplarda anlatsın, şerhini düşsün icabında, öyle mi?

... Devlet başkanının alnı secdeye deyiormuş bir ülkenin bana ne, kardeşlerim gömülürken topluca mezara, ölümün, işkencenin envai çeşitleri uğruyorken can evlerine, faiz oranları düşüyormuş başka bir ülkede, bana ne. Kardeşlerim çocuklarını babasız, eşlerini dul bırakıp, dağlarda bir kavgaya tutuşuyorlarken ölümüne, bir ülkede esanslar artık alkolsüz üretiliyormuş kime ne. Yetimler, öksüzler, dullar, şehit anaları, şehit babaları inna lillahi ve inna ileyhi raciun hükmüne razı olurken, rızk endişesini ellerinin tersiyle kenara itmiş onca yoksulluğa rağmen, şeker bayramları hararetle kutlanıyormuş bir ülkede hâlâ, kime ne ...

Örnekler çoğaltılabilir: Eşref Ziya Terzi, “Geleceğiz” adlı eserinde “Düzenin bozuk çarkları, dikkat etmesin yutmasın seni” sözleriyle dış tehlikelere vurgu yaparken; “Kalksam ve Dirilsem”de “İçimdeki benliği tek tek eritsem” diyerek nefis muhasebesine çağırır. “Ağlama Karanfil” adlı eserinde “Aldırma söylenen o sözlere/Sen dağıt etrafa mis kokunu/Umudu, sevgiyi, özlemlerini ve hasretleri” sözleriyle umut verme gayretindedir. Grup Yeniçağ, Necip Fazıl’ın “O Erler ki” şiirindeki “İçine nefis sızan ibadetlerin/ Birbiri ardınca kazasındalar/ ...Bir an yabancıya kaysa gözleri/Biz ömür gözyaşı cezasındalar” sözleriyle gençlere model çizmeye çalışır. Güftelerde Müslüman kimliği inşa edilmeye çalışılırken bir ötekileştirme de göze çarpar. Dünyanın aldaticılığına uyarılar vardır. Asıl arzulanması gereken yer ahirettir. Örnek alınacaklar bellidir. Bu müzik türünü diğer müzik türlerinden ayıran en önemli özelliklerden biri de ‘aşk’ın tanımında yatmaktadır. Burada aşk ilahî olanadır, beşerî olana değildir. Dindar gençlerin de âşık olabileceği ihtimali pek düşünülmemiştir.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Entelektüel düzeyde sanatla uğraşmanın en zor yanı, bir sanat eserinin nesnel olarak tanımlanamıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bir sanat eseri doğal değil, sosyal olarak atıfta bulunulan değer yargıları taşımaktadır. Sanatçı, ne kadar özgürlük ve özgünlük peşinde koşarsa koşsun, eserlerinin oluşum nedeni hatta nedenleri vardır. İşte bu nedenle sanat sosyolojisinin öncelikli görevi, neyin sanat olup olmadığını betimlemek değil; neyin niçin, nasıl ve ne zaman sanat olarak betimlendiğini açıklamaktır.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Ulusoy, *Sanatın Sosyal Sınırları*, s.8.

Bu ilkeden hareketle, bir sanat nesnesini çözümlemek için ilk adım, eserin ortaya çıktığı, geliştiği ve kabul gördüğü dönemi anlamak olmalıdır. Bu açıdan baktığımızda, 1980 sonrası Türkiye'sini anlamadan söze başlamamak gerekir. 1980'ler ve sonrası dindar kesimin dışa açıldığı, kendisinde olmayan, kendisine ait olmayan pek çok şeyle tanıştığı/tanışmak zorunda kaldığı, akabinde bu yeni şeylere nüfuz etme çabası içine girdiği bir zaman dilimine tekabül eder. 1980'li yıllara kadar bu tür şeylerden uzak duran/durmak zorunda bırakılan dindarlar, bu dönemden itibaren bu 'yeni' şeylerin üstüne cesaretle gitmeye başlamış, dışarıdan aldıkları 'form'a kendilerinden bir şeyler katarak bir nevi onları islamîleştirmiştir. Örneğin, ilk İslamî bankacılık sistemi kurulmuş, özel kolejler açılmıştır. İslamcı müziğin ortaya çıkışını da bu bağlamda ele alabiliriz. "Form dışarıdan, içerik bizden" usulüyle yapılan İslamcı müzik, Batılı herhangi bir şeyin –ki burada formdur— alınıp islamîleştirilmesine benzemektedir. Yapımcılar da takipçiler de eleştirenler de bunun farkındadır aslında; bu tür müzik üzerine yapılan tartışmalar hep bu çerçevede gerçekleşmektedir. Böyle bir usul, bu tür müziğin kimseye yaranamamasına neden olmuştur: Dinî duyarlılıktan yola çıkanlar, dinî kaygılarla 'form'u gerekçe göstererek sakıncalı bulurken, seküler kesim ise İslamcı içeriği nedeniyle uzak durmuştur.

Orta Asya'dan getirilen dans ve müzik kültürünün içerik değişimine uğratarak, tasavvuf mûsikîsine dönüştürülmesinde de benzer bir sürecin yaşandığını söyleyebiliriz.

İslamcı müzik, biçimi, içeriği ve daha da önemlisi dönüşümleriyle, 1980'lerden günümüze dindar kesimi anlamak için oldukça verimli bir içerik sağlamaktadır. Bu bağlamda bir "dönem müziği" olarak ele alınabilir. Bourdieu sosyolojisinin kavramlarıyla konuşursak, söz konusu müziğin yapımcıları, ürettikleriyle kendilerine bir alan (*habitus*) oluşturdular elbette; ancak daha ziyade, oluşmuş bir yaşam alanının müziğini yaptılar. Başka bir ifadeyle, söz konusu İslamcı müzik, sanatçılardan ziyade 'zaman'dan doğdu. Sanatçılar toplumu (dindar kesimi) takip ettiler, ürettikleriyle toplumun aynası oldular. Karaoğlu'nun, kendisine yöneltilen 'Nerede o eski marşlar?' sorusuna "Demek artık marş söyletmiyorsunuz bize" şeklinde cevap vermesi bu bağlamda okunabilir.

Fonksiyonları açısından ele aldığımızda İslamcı müziğin yeni bir şey, bir sanat eseri üretmekten ziyade, aynı şeyi hisseden insanların duygularına tercüman olma vazifesi yüklendiğini söylemek mümkündür. Bu müzik, 1980 sonrası her açıdan giderek çeşitlenen Türkiye'de, farklılık ve aidiyet

duygusunun yerleşmesine hizmet etmiştir. Bu işlev, sanatçıların amaçlarında, takipçilerin de tercih gerekçelerinde açıkça belli olmaktadır.

Araştırma, sosyal tabakalaşma ve müzik tercihi arasında anlamlı bir ilişkinin varlığını iddia eden teorileri de doğrulamaktadır. Her sanat eseri, içinden çıktığı sosyal gruplara ilişkin varsayımları, yargıları açık veya örtük bir biçimde içinde barındırır. Bu açıdan baktığımızda, İslamcı olarak nitelendirebileceğimiz müzik türü, İslamcı olarak kabul edilen kesimce takip edilmiş, desteklenmiş ve dönüşüme uğratılmıştır. Tüketim endüstrisi ve modern reklamcılık stratejileri bile bu müziğin tüm toplumca kabullenilmesini sağlayamamıştır.

Tarihin her döneminde sanat-siyaset arasında bir etkileşim olmuştur. Sanatsal faaliyetler, hüküm süren politik inanç ve kabullerle çoğu kez uyum içerisinde olurlar. İslamcı müzikte de bu etkileşimi ve uyumu siyasal İslamcılık üzerinden görmekteyiz. İslamcılık'ın ne tür bir hareket olduğu elbette tartışmalıdır; onun Batılılaşma süreçlerine bir tepki olarak da ortaya çıktığını söyleyenler olduğu gibi, Batıdan tercüme edilmiş İslamî bir proje olarak değerlendirenler de vardır. Türkiye özelinde ele alırsak, 1980 sonrasında İslamcılık düşüncesinin popülerleşmesinin dinseliliğin artmasından ziyade, yeni bir siyasî stratejinin geliştirilmesiyle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. İşte İslamcı müzik, tam da bu noktada, siyasal İslamcılık düşüncesinin popülerleşmesi bağlamında ele alınmalıdır. Şöyle ki: Sanat sosyolojisinin verileri, siyasetin sanatı kontrol altında tutma gayretlerinin sanatın fonksiyonunu ve üretkenliğini daralttığını göstermektedir. Benzer kural, sanatın siyasete bağımlı olması durumunda da geçerlidir. İslamcı müziğin başına gelen de budur: Yapılan müzik tüm dindarlara hitap edemedi, hitap ettiği kitle nitelik açısından değiştikçe ve sayıca azaldıkça müziğin fonksiyonu ve üretkenliği azaldı. Siyasal İslamcılık'ın muhalefetten iktidara geçiş süreci –sadece siyasal açıdan bir açıdan iktidarı kastetmiyorum– özünde protest tutumu da barındıran İslamcı müziğin alanını daraltmış, fonksiyonunu işlevsiz hale getirmiştir. Bu daralma son zamanlarda çıkan –aslında çıkamayan– albümlerin içeriğinde de gözlemlenebilir. Bugün İslam dünyasındaki mağduriyetin, mesela Suriye'de yaşananların veya Ayasofya'nın ibadete kapalı oluşunun müziği aynı tarz ve içerikte yapılırsa –muhtemelen– öncelikle kendi hedef ve destekleyici kitlesi hoşnutsuzluk duyacaktır. Görüşlerine başvurduğumuz katılımcıların bir kısmında gözlemlenen bu durum, müziğin yapımcılarınca da

dillendirilmektedir.<sup>48</sup> Söz konusu müzik artık İslamcı siyasetçiler tarafından da yeterince destek görememektedir. Örneğin, Türkiye’de siyasî partiler her dönem bazı sanatçılara jest yaparak onları milletvekili listelerine alırlar. Ancak bu müziğin sembol isimlerden hiç birisine şu ana kadar böyle bir muamelede bulunulmadı. Üstelik bu yönde talepleri de olduğu halde başkaları tercih edildi.<sup>49</sup> Oysa Terzi’nin de işaret ettiği gibi İslamcı müzik bir dönemler oldukça kullanılıyordu. R. Tayyip Erdoğan’ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı adayı olduğu yıl mitinglerde Terzi’nin “Bir Güneş Doğuyor” adlı eseri kullanılıyordu. Önce Terzi konser veriyor, sonra Erdoğan konuşma yapıyordu. Şimdilerde ise Saadet Partisi bile “Fark Var” adlı rap tarzında bir müzikle oy toplamaya çalışıyor. Bu tür müzik artık belediyeler nezdinde temsil ediliyor görünmektedir. Dahası, bu müziğin devam etmesi AK Partili belediyelerin desteğine bağlıdır. Zira sanatçılar kendi organizasyonlarıyla yeterli kitleye ulaşamamakta ve sivil konserler ver-e-memektedir. Başlangıçtaki sivil gayretlerin, desteklerin bugünlerde belediye konserlerine kalmış olması İslamcı müzik birikimi adına üzerinde durulması gereken bir durumdur.

Ancak meselenin dindarların estetik algılarıyla da ilişkisi vardır. Araştırma süresinde yaptığımız görüşmelerden anladığımız kadarıyla, sosyal ve sanatsal faaliyetler –özellikle para harcamayı gerektirenler– dindarların ihtiyaçlar hiyerarşisinde çok da önemli bir yer tutmamaktadır. Genelleme yapmak elbette doğru değil, ancak dindar kesimin sanat anlayışı, yeni bir şeyler üretmekten ziyade eskilerle övünmekten ibaret görünmektedir.

İslamcı müziğe ilginin azalmasında, dijital müziğin gelişmesiyle, müzik piyasasında yaşanan daralmaların ve yayınlanmasında yıllarca hiçbir sakınca görülmeyen eserlere 28 Şubat sürecinde uygulanan sansürün de tesirini göz ardı edemeyiz.

Araştırma İslamî müzikteki biçim ve içerik değişimlerini de göz önüne sermektedir. Fonksiyonalist teoriye göre, her kurumsal unsur diğer parçalara bağlıdır ve herhangi bir parça değiştiğinde az çok diğer parçaları da etkiler. Ekonomi, siyaset vs. alanındaki değişimler kültür ve sanat algılarımızı etkilemektedir. Yani söz konusu müziğin zaman içerisinde dönüşüme uğraması anlaşılabilir bir şeydir. Ayrıca, Georg Simmel’in de vurguladığı

<sup>48</sup> Eşref Ziya Terzi, “Lüks hayat yaşarken ilahi söylemem ikiyüzlülük olur,” [http://www.zaman.com.tr/pazar\\_luks-hayat-yasarken-ilahi-soylemem-ikiyuzluluk-olur\\_831180.html](http://www.zaman.com.tr/pazar_luks-hayat-yasarken-ilahi-soylemem-ikiyuzluluk-olur_831180.html) (05.07.2015).

<sup>49</sup> Eşref Ziya Terzi, “Bi Milletvekili bile olmadık,” <https://twitter.com/esrefziya/status/151371675479453696> (05.07.2015).



gibi, taklitçi ya da teleolojik,<sup>50</sup> hangi sâiklerle yola çıkılırsa çıkılsın, sanatın temel motifleri bir kez yaratıldıktan sonra, bu formların neye dönüşeceği meselesi artık elimizde değildir. Kurumsal kimlikler zamanla ağır basmaktadır. İslamî müzikler için de böyle olmuştur. Başlangıçta, tebliğ maksadıyla ortaya çıkan sade eserler, zamanla müzik piyasasının kurallarına tâbi olmuşlardır. Bu çerçevede meseleye popüler kültür açısından da bakabiliriz. Nihayetinde, her çağın kendisine ait bir melodisi olur ve toplum ne ise, ne istiyorsa, sanatın, sanatçının da ona göre şekillenmesi söz konusudur. Burada göz ardı edilmemesi gereken, dönüşümün hangi yönde olduğu, ilk yapımlarla son yapımlar arasındaki farktır. Bu noktada kolektif kimlikten bireyselliğe, katı ideolojik tutumdan toplumsal uyuma doğru bir süreç gözlemlenmektedir.

Araştırma, dindarların müzik zevki ve tercihlerindeki değişimi de açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Bugün müziğin dinî hükmü, artık tek bir referansa göre değerlendirilemeyecek kadar geniş bir yelpazede ele alınmaktadır. Bu durum, müziğin dinî kurum ve otoritelerce kontrolünü zorlaştırmaktadır. Dahası, dindar kesimde yaşanmakta olan iç sekülerleşme tüm hızıyla devam etmektedir. Yani, müzik tercihlerindeki değişimler sadece siyasal İslamcılık'ın serüveni üzerinden değil, sekülerleşme teorileri çerçevesinde de ele alınmalıdır. Günümüz dindar gençliğinin müzik zevk ve tercihleri üzerine yapılacak derinlikli saha çalışmaları değişimin anlaşılması noktasında daha sağlıklı değerlendirmeler yapmamızı sağlayacaktır.

## KAYNAKÇA

- Akman, M. Kubilay. "İçtimai Bir Müessese Olarak Sanatın İşleyişi: Sanat Sosyolojisi'nin Fikri Dairesi İçinden Bir Analiz," *Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2013), ss.145-156.
- Antal Frederick. *Florentine Painting and its Social Background*. Boston: Harvard University Press, 1986.
- Attali, Jacques. *Gürültüden Müziğe, Müziğin Ekonomi-Politigi Üzerine*. Çev. Gülüş Gülcügil Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Batuk, Cengiz. "Din ve Müzik: Dinler Tarihi Bağlamında Din - Müzik İlişkinine Genel Bir Bakış Denemesi," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), ss.45-70.
- Bilici, Ebru Nida. "İslâmî Gençlik Kabuk Değiştiriyor," *Aksiyon* 276 (2000), ss.32-39.
- Bloch, Herbert A. "Towards the Development of a Sociology of Literary and Art-Forms," *American Sociological Review* 8:3 (1943), ss.313-320.

<sup>50</sup> Georg Simmel, "Fashion," *American Journal of Sociology* 62:6 (1957), s.543.

- Deinhard, Hanna. *Meaning and Expression: Toward a Sociology of Art*. Boston: Beacon Press, 1970.
- Düzenli, Pehlül. *İslam Kültür Tarihinde Müsiki*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- Erdal, Barış ve Üzeyir Ok. “Müzik Tercihinde İnanç Biçimlerinin Rolü,” *The Journal of Academic Social Science Studies* 5:3 (2012), ss.59-74.
- Faruki, Lois Lamia. *İslam’a Göre Müzik ve Müzisyenler*. Çev. Ü. Taha Yardım. İstanbul: Akabe Yayınları, 1985.
- Frith, Simon. *The Sociology of Rock*. London: Constable, 1978.
- Göher, Feyzan. “Müziğin Toplumsal İşlevi: Müzik, Siyaset, Din ve Ekonomi,” *Müzik Kültürü ve Eğitimi*. 2 c. Ankara: Fayton Tanıtım Yayınları, 2009.
- Göle, Nilüfer. *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Gürbilek, Nurdan. *Vitrinde Yaşamak: 1980’lerin Kültürel İklimi*. İstanbul: Metis Yayınları, 1993.
- İmik, Ünal. “Sosyal Statünün Müziksel Beğeniye Etkileri,” Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 2007.
- Karaoğlu, Ömer. *Sahne Geri(cisi)’nden Bir Vaaz Bir Diyalog*. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2011.
- Kutluk, Fırat. *Müzik ve Politika*. Ankara: Doruk Yayıncılık, 1997.
- Kutub, Muhammed. *İslam Düşüncesinde Sanat*. Çev. Akif Nuri. İstanbul: Fikir Yayınları, 1974.
- Marx, Karl. *Felsefenin Sefaleti*. Çev. Ahmet Kardam. Ankara: Sol Yayınları, 1999.
- Odabaşı, Fatma. “Türk Toplumunda Müzik ve Eğlence Anlayışı ile Din Duygusu Arasındaki İlişki: İstanbul Örneği,” Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2001.
- Özarlan, Sevinç. “Ney Mümin Değil, Gitar da Gâvur,” *Aksiyon* 469 (2003), ss.64-66.
- Özcan, Nuri. “Tekke Müsiki,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.40, ss.384-385.
- Saito, Mitsuri. “Japon Dini ve Bu Dinin Japon Müziğine Etkileri Üzerine Kısa Bir Tanıtım,” *Folklor/Edebiyat* 21 (2000) (Mistik Müzik Özel Bölümü), ss.141-144.
- Schuessler, Karl F. *Musical Taste and Socio-Economic Background*. New York: Arno Press, 1980.
- Selanik, Cavidan. *Müzik Sanatının Tarihsel Serüveni*. Ankara: Doruk Yayınları, 1996.
- Simmel, Georg. “Fashion,” *American Journal of Sociology* 62:6 (1957), ss.541-558. ----- *Bireysellik ve Kültür*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Sorokin, Pitirim. *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Talay, Feyha. *Musiki Tarihi*. İstanbul: Orhan Mete ve Ort., 1959.
- Taş, Hakkı. “Melodies of Resistance: Islamist Music in Secular Turkey,” *Social Compass* 61 (2014), ss.368-383.
- Turhanlı, Halil. *Müzik ve Muhalefet*. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 1996.
- Uçan, Ali. *İnsan ve Müzik: İnsan ve Sanat Eğitimi*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 1996.

- Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Müsiki ve Sema*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Uluskan, Seda Bayındır. *Atatürk'ün Sosyal ve Kültürel Politikaları*. Ankara: ATAM, 2010.
- Ulusoy, M. Demet. *Sanatın Sosyal Sınırları*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2005.
- . "Sanat Sosyolojisinde Temel Yaklaşımlar," *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10:1 (1993), ss.247-259.
- Weber, Max. *Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993.
- Wolff, Janett. *Sanatın Toplumsal Üretimi*. Çev. Ayşegül Demir. İstanbul: Özne Yayınları, 2000.

<https://twitter.com/esrefziya/status/151371675479453696> (05.07.2015) (Eşref Ziya Terzi).

<http://gencdergisi.com/1716-marjinal-olan-biz-degiliz-yasadigimiz-sikintilara-kayitsiz-kalanlardir.html> (01.05.2015).

[http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/05/150512\\_picasso\\_rekor](http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/05/150512_picasso_rekor) (22.07.2015).

<http://www.haber7.com/roportaj/haber/660069-iki-donum-noktamiz-erbakan-ve-gulen> (12.05.2015).

<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/northamerica/usa/11596376/The-ten-most-expensive-paintings-in-history.html> ( 22.07.2015).

<http://www.timeturk.com/tr/2012/06/26/direnenlerin-muzigini-yapmaya-calisiyoruz.html> (15.05.2015).

<http://www.timeturk.com/tr/2010/06/20/medya-bizi-islamciyiz-diye-disladi.html> (01.05.2015).

<http://www.yenisafak.com/ramazangenel/sanat-allahi-bulmaktir-275876> (15.05.2015).

[http://www.zaman.com.tr/pazar\\_luks-hayat-yasarken-ilahi-soylemem-ikiyuzluluk-olur\\_831180.html](http://www.zaman.com.tr/pazar_luks-hayat-yasarken-ilahi-soylemem-ikiyuzluluk-olur_831180.html) (05.07.2015).

[www.ifpi.org/global-statistics.php/index.html](http://www.ifpi.org/global-statistics.php/index.html)

[www.mu-yap.org](http://www.mu-yap.org)

[www.aykutkuskaya.com](http://www.aykutkuskaya.com)

[www.grupgenc.com](http://www.grupgenc.com)

[www.marmaramuzik.com](http://www.marmaramuzik.com)

[www.riaa.com/index.php](http://www.riaa.com/index.php)

## İslam Öncesi Dönemde Kâbe'deki Resimler\*

GEOFFREY R. D. KING  
School of Oriental and African Studies  
University of London

Terc. AYŞE ERSAY YÜKSEL  
Ankara Üniv. İlahiyat Fak.  
aersay@ankara.edu.tr

Yaklaşık M.S. 608'de, Mekke'nin en kutsal mabedi olan *Kâbe/Beytullâh*, tütsü yakmakta olan dikkatsiz bir tapınmacının sebep olduğu yangında tamamen yanmış ve Kureyşli yöneticiler onu tekrar inşa etmek zorunda kalmıştır.<sup>1</sup> İşte yaklaşık 608'de yeniden inşa edilmiş olan bu Kâbe, yaklaşık M.S. 624'te el-Bağara suresinin<sup>2</sup> nazil olması ile İslamiyet'te umumi ibadetin kıblesi olmuştur. Ve yine yaklaşık 630'da Peygamber Muhammed'in muzaffer bir şekilde Mekke'ye girmesinin ardından putperest pratiklerin tüm izlerinden temizlenmiş olan da aynı Kâbe'dir.<sup>3</sup>

Fetih esnasında, Kâbe'nin içindeki resimlerin ve heykellerin yok edilmesi, Peygamber'in kabul edilemez olarak gördüğü her şeyi etkilemişti. Mekke'nin baş erkek tanrısı olan Hubel'in bir heykeli Kâbe'den dışarı çıkarılarak, Kâbe'nin içindeki ve çevresindeki diğer pagan tanrıları gibi, imha edilmiştir.<sup>4</sup> Bu heykellerden başka Kâbe'nin içerisinde aynı zamanda

\*Çevirisi sunulan makale, "The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba" başlığı ile *Muqarnas* cilt. 21, *Essays in Honor of J. M. Rogers* (2004), ss.219-229'de yayınlanmıştır. Yazardan tercüme izni yayıncı kuruluş vasıtasıyla alınmıştır.

<sup>1</sup> Bu tarihlemenin gerekçesi İslam kaynakları tarafından oluşturulan geleneksel kronolojiden türemiştir. Erken dönem hadisçilerinden ez-Zuhrî (ö.124/742), Kâbe'nin inşasını Peygamber'in Medine'ye hicretinden on beş yıl öncesine tarihler. Ez-Zuhrî'nin metninin bir çevirisi için bkz. M. J. Kister, "The Campaign of Hulubân: A New Light on the Expedition of Abraha," *Le Muséon* 78 (1965), s.427. Peygamber Mekke'den ayrılmadan önceki yüzyılda Batı Arabistan'daki olayların kronoloji problemleri üzerine bkz. L. I. Conrad, "Abraha and Muḥammad: Some Observations Apropos of Chronology and Literary *Topoi* in the Early Arabic Historical Tradition," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50:2 (1987), ss.225-40.

<sup>2</sup> Kur'an 2/el-Bağara:142-44, 149-50.

<sup>3</sup> İslam öncesi Mekke ve Kâbe'deki ritüeller üzerine bir tartışma için bkz. U. Rubin, "The Ka'ba: Aspects of Its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), ss.97-131.

<sup>4</sup> İbnü'l-Kelbî, *The Book of Idols (Kitâb al-Asnâm)*, Arapça'dan İngilizce'ye çeviren N. A. Faris (Princeton: University Microfilms International, 1952), s.23.

resimler, ne olduğu açıklanmamış süslemeler (*hilye*), para ve bir çift koçboynuzu vardı. Bu koçboynuzunun Peygamber İbrâhîm'in, oğlu Peygamber İsmâîl yerine kurban ettiği koça ait olduğu söylenir.<sup>5</sup> Bu resimlerin çoğu silinmiştir. Koçboynuzu ise 683'e kadar varlığını sürdürmüştür.

Cahiliyye devrinden kalan resim ve heykellerin kaldırılması ile birlikte Kâbe, İslamiyet'te namazın kıblesi olmayı sürdürmesinin yanında şimdi hac ibadetinin de merkezî bir parçası haline gelmiştir. Emevilerin, Kutsal şehirde 64/683 yılında İbnu'z-Zubeyr'i kuşattıkları vakit Kabe'yi mancınıklarla döverken, duvarlarını yıkıp ateşe vermelerinden sonra Kabe, 'Abdullâh b. ez-Zubeyr'in onu tekrardan inşa etmesine kadar Kureyş'in yönetimi altında edindiği formda kalmıştır. Bu 683 tarihi, 630'da İslamiyet'in gelmesinden sonra Kâbe'de kalmaya devam etmiş olan tüm resimlerin nihai yok edilme tarihidir. Eğer 630 tarihi, Kâbe'deki resimler için *terminus ante quem* yani mümkün olan son tarih ise, Kureyş'in binayı tamamen yenilemesi gerçeği de buradaki resimlerin hiç birinin, yaklaşık 608'den önceye ait olamayacağını açık şekilde ortaya koyar.

El-Ezrakî, Kureyşliler tarafından Kâbe'nin tekrar inşa edilmesini çevreleyen olayların bazı detaylarıyla kaydeder. O zaman Mekke'de bulunan bir yabancı olan Bâkûm er-Rûmî, Kureyşliler tarafından Kâbe'yi yapmakla görevlendirilen bir mimar ve marangozdu. Bazen onun (Bâkûm'un) ahşapları Kâbe'nin yeniden inşasında kullanılan, batmış bir Bizans gemisinin ustası olduğu söylenmiş ve bir Kıpti ya da Etiyopyalı olarak tanımlanmıştır.<sup>6</sup> Onun Rûmî olarak nitelenmesi, ustanın Bizans İmparatorluğu'nun içinden bir yerden olduğunu gösterirken, o İmparatorluğun dışında bir yerde, belki de Bizans dünyası ile ilişki içinde olan Kızıldeniz kıyılarında yaşayan biri de olabilirdi.<sup>7</sup>

K. A. C. Creswell, Littman'ın görüşünü aktararak, "Bâkûm" isminin etimolojisini Amharic [Habeşçe] formdaki "Habakkuk" ile aynı görmüş ve

<sup>5</sup> El-Ezrakî, *Ahbârü Mekke ve mâ Cā'e fihâ mine'l-Āsâr*, ed. R. S. Malhas, 4. baskı (Mekke, 1403/1983), c.1, s.166. Serjeant, Güney Arabistan'da kutsal kimselerin türbelerine ve evlerin kapılarına zafer hatırası olarak asılan dağkeçisi (*ibex*) boynuzunun zafer hatırası olarak kullanıldığını kaydeder. Bu makalenin yazarı da Yemen'de türbelere değişik kemikler koyma âdetini görmüştür. Yemen Tihâme'si üzerinde Muḥā yakınlarında Mevzi'de Muhammed 'Alî Ebū Sa'd'ın türbesine testere balığının testeresi ve başka büyük balık kemikleri koyulmuştu. Bunun bu türbeye has olmadığı görülmektedir. Kâbe'deki koç boynuzlarını, muhtemelen, dikkat çekici, saygıdeğer veya zafer sembolü olan boynuz ve kemiklerin kutsal mekanlara bırakılması bağlamında görmek gerekmektedir.

<sup>6</sup> A. J. Wensinck & J. Jomier, "Ka'ba," *Encyclopaedia of Islam*, yeni edisyon (bundan sonra *Eİ*).

<sup>7</sup> A. F. L. Beeston, Yemen'in yöneticisi Ebrehe'nin, önceleri, Etiyopya'da Aksum'un limanı Adulis'te sakin bir Bizans tüccarının kölesi olduğuna dikkat çeker; bkz. "Abraha," *Eİ*. Bizanslı ya da Rûmî olarak tanımlanan insanlar özellikle de Adulis gibi ticari yerleşim yerlerinde sık sık mülteci olarak yaşayabilirlerdi.

her ikisi de Bākūm'un Etiyopyalı olduğu görüşünü benimsemişlerdir<sup>8</sup>. Ayrıca bu konuda Kâbe'nin tekrar inşasına yardım etmek için Habeşistan'dan bir mimarın gittiğine dair bir Habeş anlatısı da vardır<sup>9</sup>. El-Ezrakī şu rivayeti kaydetmiştir:

Bākūm er-Rūmī [Kureyş'e] şöyle dedi: “Kâbe'nin çatısını düz mü, yoksa eğimli mi istersiniz?” “Biz, Rabbimizin (*rabb*) evininin düz olmasını tercih ederiz.” O [anlaşılan el-Ezrakī'nin büyükbabası Aḥmed b. Muḥammed el-Ezrakī] dedi ki: “Böylece onlar onu düz yaptılar ve içine iki sıra halinde altı sütun (*de'ā'im*) koydular: [Siyah] Taşın olduğu kuzeydoğu (*şāmī*) köşeden (*şakk*) güneybatıdaki (*yemānī*) köşeye kadar her bir sırada üçer tane sütun vardı. Onlar [Kâbe'nin] dış yüksekliğini tabandan tavana kadar on sekiz gez (*zīrā'*) uzunluğunda yaptılar. Daha önce [Kureyş öncesi Kâbe'de] bu yükseklik dokuz *zīrā'* idi. Kureyşliler üst kısma bir dokuz *zīrā'* daha ekledi.<sup>10</sup> Ve onlar onu yukarıdan aşağıya taş (*medemāk*) ve ahşap sıralar ile inşa ettiler ve on altı taş sırası (*medemāk*) ve on beş ahşap sırası bulunuyordu. Onlar taştan suyu dışarı akıtan su oluşunu/çörtene (*mīzāb*) tamir ettiler ve *şāmī* köşeye, arka tarafa (*zahrahā*) çıkmak için ahşap basamaklar yerleştirdiler. Kâbe'nin tavanını, iç duvarların yüzeylerini ve sütunlarını süslediler. Onlar sütunların üzerine peygamberlerin (*el-enbiyā'*) resimlerini, ağaç resimleri ve melek resimleri (*el-melā'ike*) koydular. Bunun yanı sıra, burada İbrāhīm Ḥalīlurrahmān Peygamber'i fal oklarıyla temsil eden, 'İsā b. Meryem'in ve onun annesinin [yani Jesus ve Mary] resimleri, meleklerin (*el-melā'ike*) (onlara selam olsun) resimleri de bulunmaktaydı. Mekke fethedildiği gün Peygamber (sav) Kâbe'nin içine girdi ve (kuzeni) el-Faḍl b. el-'Abbās b. 'Abdulmuḥtalib'i Zemzem suyu getirmesi için gönderdi. Daha sonra bir kumaş istedi ve bu resimlerin silinmesini emretti ve böylece resimler tamamen yok edilmiş oldu.<sup>11</sup>

Taş ve ahşabın münavebeli kullanımı ile (oluşan) yapı tarzı uzun zaman önce K. A. C. Creswell tarafından tartışıldığından beri yapının inşa tekniğinin kökeni tartışmaya açık kalırken, yapının mahiyeti öyle değildir (aşağıdaki ek kısmına bakınız). El-Ezrakī, bu sistemi on altı sıra ahşap ve on beş sıra taştan oluşan münavebeli sistem şeklinde açıklığa kavuşturur. Bu inşa tekniğine göre uçları yuvarlatılmış ahşap kirişler, köşelerde birbirleriyle bağlanıp kilitlemiş olup Etiyopya'da “maymun kafası” (tekniği) olarak

<sup>8</sup> K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture* (Oxford, 1969), c.1, pt. 1, ss.1-5.

<sup>9</sup> SOAS'ta Sanat ve Arkeoloji Bölümü'nden Dr. Niall Finneran'a bu noktaya ve ayrıca bu makalede başka yerlerde geçen Etiyopya üzerine yapılmış son yayınlara benim dikkatimi çektiği için teşekkür borçluyum.

<sup>10</sup> Bir *zīrā'* yaklaşık olarak 50 cm olarak hesaplanırsa, yaklaşık 608'de bina neredeyse 9 m yükseklikte olmaktadır.

<sup>11</sup> El-Ezrakī, *Aḥbāru Mekke*, c.1, s.165. El-Ezrakī tarafından muhafaza edilen diğer daha az dakik versiyonlar, Zemzem suyunun kullanıldığından bahsetmeksizin, resimlerin silindiği ya da kazındığı referansını tekrar etmektedirler.

adlandırılır.<sup>12</sup> Kâbe'nin içerisinde düz tavanı desteklemeye hizmet eden üçerli iki sıra halinde dizilmiş toplamda altı sütun bulunmaktaydı. Ahşaba gelince, bu malzemenin cinsinden bahsedilmez. Ama onun bir gemiden elde edilmiş olması, bize bu ağacın, muhtemelen, Arabistan sahillerinde geleneksel gemiler için normal bir inşa malzemesi olan tik ağacı olduğu yolunda bir ipucu verir. Tik ağacı, daha sonraları, İslam ilk yıllarında Mekke'de ve Medine'de, Mescid-i Haram'ın ve Mescid-i Nebevî'nin çatılarının üçüncü halife 'Usmân b. 'Affân tarafından yenilenmesi sırasında da kullanılmıştır.

Kâbe'nin duvarları ve sütunları, doğrudan taş ve ahşap yüzeye uygulanması çok zor olan resimler taşıdığı için, sıva ile kaplanmış olmalıydı. Biz hâlâ eski Cidde'de ve Kızıldeniz kıyılarında başka yerlerdeki mercan binalar üzerinde ve bazen de Yemen ve Suudi Arabistan'ın dağlık arazilerindeki taş bina mimarlığında kalın sıva kullanımıyla karşılaşmaktayız.<sup>13</sup>

Kâbe binasının iç kısmının tamamı ya da büyük bir kısmı resimli süsleme ile kaplı iken, dış kısmında hiç bir resim yoktu, bunun yerine *kisve* denilen bir örtü ile kaplanmıştı. Bu örtünün kökeninin Yemen'e ait olduğu söylenir. Bu örtü, ilk kez Mekke'ye İslam'ın gelişinden önceki bir zamanda Yemenli Tubba' Es'ad Ebü Karib el-Ĥimyerî adlı kimse tarafından getirilmiştir.

Az önce gördüğümüz gibi, el-Ezrakî, Mekke fethedildiği gün Peygamber'in Kâbe'deki resimleri yok etme emrini verdiğini belirtmişti. Fakat el-Ezrakî'nin atıfta bulunduğu birkaç kaynak da, Peygamber'in talimatıyla 'İsâ b. Meryem ve annesinin resimlerinin imha edilmediğini ifade eder:<sup>14</sup>

Suleymân [b. Mūsâ eş-Şāmî] 'Aṭā' b. Ebî Rabāḥ'a şöyle demiştir: "Beyt'teki (yani Kâbe'deki) şeytanların ('*afārīt* idollerin) temsillerini (*temāšīl şuver*) kim yok etti? "O da şöyle cevap verdi: "Bilmiyorum. Tek bildiğim, o iki resim ['İsâ b. Meryem ve Meryem] haricindeki tasvirlerin yok edilmiş olduğudur. Ben onları [kalanları] ve onların imha edilmesini gördüm." İbn Curayc ise şöyle demiştir: "Daha sonra 'Aṭā' planda çizdiği altı sütunun taslağına döndü ve dedi ki: 'İsâ ve annesinin temsilleri, selam onların üzerine olsun, Kâbe'ye girdiğimizde, doğrudan giriş kapısının önündeki sıranın ortasında yer alıyordu. Büyük babam [Aḥmed b. Muḥammed el-Ezrakî], Dāvūd b. 'Abdurrahmân'dan naklen bana şöyle

<sup>12</sup> Cidde ve Kızıldeniz'in kıyılarındaki diğer yerlerde mercan ve ahşap evlerde çok benzer şeyler görülür. Bkz. S. Munro-Kay, *Aksum: An African Civilisation of Late Antiquity* (Edinburgh, 1991), s.140.

<sup>13</sup> G. R. D. King, *The Architectural Tradition of Saudi Arabia and Its Neighbours* (London, 1998), ss.32-51. Ayrıca bkz. ss.10-12, 17-32, 51-55, 111-112.

<sup>14</sup> El-Ezrakî, *Aḥbāru Mekke*, c.1, s.167.

dedi: “Amr b. Dīnār şöyle aktardı: ‘İsā b. Meryem ve onun annesinin bir [resmi], temsiller tahrip edilmeden önce Kâbe’nin içerisinde bulunuyordu.”

Dahası, el-Ezrakī dedesi kanalıyla Dāvūd b. ‘Abdurrahmān’a dayanarak İbn Curayc’dan, o Suleymān b. Mūsā’dan, o da Cābir b. ‘Abdullāh’tan şöyle rivayet eder: Peygamber Kâbe’deki resimleri muhafaza etmiş ve Mekke’nin fethi sırasında ‘Umer b. el-Ḥattāb’a Kâbe’ye girip resimleri yok etmesini emretmişti.<sup>15</sup> Burada aynı zamanda Peygamber’in, İslam öncesi dönemin ibadetlerinin göstergeleri ortadan kaldırılıncaya kadar Kâbe’ye girmeyi reddettiğini belirten bir kayıt da vardır. Bu rivayet, Peygamber’in ‘İsā b. Meryem ve annesinin resimlerini koruduğuna dair rivayet ile çelişkili imiş gibi görülebilir. Bununla beraber bu rivayet, Kâbe’nin içindeki taşınabilir putlar çıkarılana kadar Peygamber’in içeri girmekten imtina etmesi anlamına da gelebilir. Yani duvar ve sütun üzerinde buldukları için taşınabilir olmayan bu duvar resimlerinin Kâbe’den çıkarılması aynı şekilde mümkün olmamaktaydı. Faḍl b. el-‘Abbās’ın, Peygamber’in sahabelerinin, resimleri<sup>16</sup> silmede kullanması için Zemzem kuyusundan su getirmesini konu alan rivayet de bunu ima etmektedir. Sahabenin, Kâbe’nin içindeki diğer her şeyi silmesine izin verirken, Peygamber, Meryem oğlu İsa’nın ve annesinin resmini korumak için onların üzerinde bulunduğu sütunun üzerine kollarını koymuştur.<sup>17</sup> Bu rivayet, aslında Peygamber’in, resimlerin varlığına rağmen Kâbe’ye girdiğini göstermektedir.

### **Kâbe’deki Resimlerin Malzemeleri**

El-Buḥārī resimlerin taşınabilir olduğunu ima eden “böylece onlar [iki] resmi çıkardı” (*fe-ahrajū şūratey*) ifadesini kullanır. Fakat el-Ezrakī’nin Mekkeli kaynakları Kâbe resimlerinin binanın duvarları ya da sütunları üzerinde olduğunu, onların yakılmak ya da kırılmak için dışarı taşınmasından ziyade yukarıda gördüğümüz gibi silinerek yok edildiğini ısrarla bildirir. El-Buḥārī, resimlerin yok edilmesi ile Kâbe’den heykellerin kaldırılmasını birleştirmiş olabilir.

Yukarıda açıklandığı üzere muhtemeldir ki Kâbe’nin iç duvarları siva ile kaplanmıştı ve bu sıvaların da üzerlerinde resimler bulunmaktaydı. Peygamber’in Kâbe’deki resimlerin Zemzem kuyusundan çekilmiş suda ıslatılan bir bez ile silinip yok edilmesini emrettiği söylenir.<sup>18</sup> Bu suyun resimleri silmek için yeterli olması bu resimlerin maddesinin su bazlı olduğunu kuvvetle gösterir.

<sup>15</sup> El-Ezrakī, *Aḥbāru Mekke*, c.1, s.167.

<sup>16</sup> G. R. D. King, “The Sculptures of the Pre-Islamic Haram at Makka,” W. Balland & L. Harrow (ed.), *Cairo to Kabul: Afghan Studies Presented to Ralph Pinder-Wilson* (London, 2002) içinde, ss.144-50.

<sup>17</sup> El-Ezrakī, *Aḥbāru Mekke*, c.1, s.165.

<sup>18</sup> El-Ezrakī, *Aḥbāru Mekke*, c.1, s.165.



Evlerin içini resimleme uygulamaları hâlâ güney Hicaz'ın dağlık bölgelerinde ve *uşāş* denilen kulübelerde, ki 1970'lerde hâlâ Arabistan'ın Kızıldeniz kıyılarında bulunmaktaydı, devam etmektedir. İslam öncesi Kâbe'nin içinde resimler hakkındaki bilgimiz, güneybatı Arabistan'daki bu süsleme geleneğinin çok eski tarihlere gittiğini akla getirmektedir.<sup>19</sup> Bununla birlikte günümüzde yapılan bu resimlerde yağ bazlı endüstriyel boyalar kullanılmakta olup, bu tür resimler 7. yüzyılda Kâbe'de bulunan resimlerden çok daha fazla suya dayanıklıdır.

### Ağaçlar

El-Ezrakī, Kâbe'yi süsleyen ağaç resimleri hakkında, onların var olduğu dışında hiç bir şey söylemez. Sana'daki el-Ḳalīs Katedrali'nin duvarlarında bulunan mozaik dekorasyonun bir parçası ağaç resimlerinden (*şūratu ş-şecera*) oluşur.<sup>20</sup> Sonradan ağaç resimleri, Ḳubbetu'ş-Şahra'da, Medine'de Mescid-i Nebevi'de ve Şam Ulu Camii'nde Emevi devri mozaik süslemesinde önemli bir öge olarak görülecektir. El-Ezrakī tarafından kaydedilen rivayetler, İslamlaştırılmış Kâbe için uygun olmadığını düşündüğü diğer resimlerin yanında ağaç resimlerinin de yok edildiğini ima eder.

### İsā b. Meryem ve Onun Annesi

İsā b. Meryem ve onun annesi Meryem'in resmi ile ilgili el-Ezrakī, dedesine dayanarak şu bilgileri verir, ki onun kaynağı Dāvūd b. 'Abdurrahmān, İbn Curayc'ın şöyle dediğini söyledi: Suleymān b. Mūsā eş-Şāmī, 'Atā' b. Ebī Rabāh'a sordu:

“Ben *Beyt*'te (Kâbe'de) Meryem ve İsā'nın resminin (*timşāl*) olduğunu duydum.” ‘Atā’ şöyle dedi: “Evet, burada bir Meryem ve onun kucığında oturan oğlu İsā'nın süslenmiş (*muzevvekan*) bir temsili vardı.”<sup>21</sup>

Metin oldukça açık olarak Meryem'in, kucığında İsā ile gösterildiğini işaret etmektedir ki bu İsā'nın çocuk olduğuna delâlet eder. “Kucığında” (*fī hijrihā*) terimi oldukça belirgindir ve güçlü bir biçimde Meryem'in oturmuş olduğunu ima eder. Her ne kadar Bizans ikonakırcılığının meydana getirdiği tahribat ve eski resimlerin yeniden yapılması, o zamanlardan günümüze kadar gelen resimlerin sayısını azaltmış olsa da, Hıristiyan sanatının sonraki zamanlarında evrensel hale gelen, bu kucığında İsā ile oturan Bakire ikonografisi, yedinci yüzyıla gelinceye kadar Hıristiyan topraklarında çoktan yaygınlık kazanmıştı. Mısır Saḳḳāra'da çocuğunu tutan Bakire (Virgin)

<sup>19</sup> King, *Architectural Tradition*, ss.60-64, 111.

<sup>20</sup> R. Serjeant & R. Lewcock, *Sanā: An Arabian Islamic City* (London, 1983), s.45; ve G. R. D. King, “Some Christian Wall-Mosaics in Pre-Islamic Arabia,” *Proceedings of the 12th Seminar for Arabian Studies* 10 (1980) içinde (ss.37-43), s.38.

<sup>21</sup> El-Ezrakī, *Aḥbāru Mekke*, c.1, s.167.

figürü apsiste<sup>22</sup> görülürken, bugün Berlin'in Staatliche Müzesi'nde olan, Mısır'daki Medînetü'l-Feyyûm'da bulunan 4. asra ait oturmuş bir Bakire figürü vardır.<sup>23</sup> Bir Bakire ve oğlu figürü, yaklaşık 5. ya da 6. asra tarihlenen, bugün Moskova'daki Puşkin Müzesi'nde bulunan İskenderiye Vakayinamesi'nde papirüs yapraklarında görülmektedir.<sup>24</sup> Şu an Monza'da Katedral Collegiale'nin Hazinesinde bulunan, Filistin'den getirilmiş olan bir hacı şişesi (*ampulla*) üzerinde Bakire ve oğlu figürü aynı poz<sup>25</sup> ile bulunmaktadır. Ve yine şu an British Müzesi'nde bulunan Suriye-Filistin menşeli bir fildişi pano üzerinde yine 6. asra tarihlenen İsa'nın doğumu sonrasında gelen müneccimleri, oturan Bakire ve oğlu ile tasvir eden sahnede de aynı poz vardır.<sup>26</sup> Daha geniş Hıristiyan dünyasında, aynı ikonografiye, 817-824 tarihleri arasında yapılmış Roma'da Santa Prassede'de San Zeno Şapel'inde Bakire ve oğlunu konu alan mozaiklerde rastlanır (Resim 1). Kâbe'de gördüğümüz Meryem ve onun kucağındaki İsa figürleri işte bu resimlerle aynı aileye ait görünmektedir.

Çok daha erken tarihlerden kalma, oturmuş Meryem figürünün, adak olarak sunulan bir su mermeri panosunda (Resim 2) işaret edilen Güney Arabistanlı bir prototipi vardır. M.S. 1. yüzyıla tarihlenen, ve halihazırda British Müzesi'nde bulunan ve Ghalilat hatununun bu panelinin *musned* yazıyla yazılmış kitabesinde şöyle denilmektedir: “Bu, Mafaddat'ın kızı Ghalilat'ın resmi ve onu kıran kimseyi Attar kahretsin!”<sup>27</sup> Ghalilat ud gibi bir enstrüman çalmaktadır fakat pozu ve enstrümanı tutuş biçimi kuvvetli biçimde kucağında çocukla oturan Bakire'yi akla getirir. Bu Ghalilat panosu, Bakire ve çocuk resminin bir öncüsü olan, Mısır'daki Isis'i Osiris'in annesi olarak resmetme geleneğinin Yemenliler tarafından bilindiğini gösterebilir.

<sup>22</sup> A. Grabar, *Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 c. (Paris, 1946), c.2, pl. lvii.2.

<sup>23</sup> P. du Bourguet, *L'Art copte* (Paris, 1967), s.92, res.25.

<sup>24</sup> A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of Its Origins* (Londra, 1980), pl. 64 ve s.321.

<sup>25</sup> D. Talbot Rice, *Byzantine Art* (Harmondsworth: Penguin [Pelicanseries], 1968), s.51.

<sup>26</sup> Grabar, *Christian Iconography*, s.320; Grabar, *Martyrium*, c.2, s.liv.1.

<sup>27</sup> BM WA S.O.C. 125041.



Res. 1. Bakire ve Çocuk. Mozaik, 817–24.  
Santa Prassede, (Fot. G. King)



Res. 2. Mafaddat'ın kızı Ghalilat, 1.yy.  
British Museum (Fot. G. King)

Buna ilave ilginç bir bilgi parçası, el-Ezrakî'den elde edilmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, Kâbe'deki resimler aynı zamanda peygamberlerin (*el-enbiyâ*) ve meleklerin (*el-melâîke*) –ki melekler el-Ezrakî tarafından iki kez zikredilmiştir– figürlerini de içermektedir. Bu Peygamber resimlerinin gerçekte, İsa'nın havarileri ya da İsa ve Meryem'le ilişkili diğer figürler olması mümkündür. Sina dağındaki St. Katherina Manastırı'nda bulunan erken dönem 7. asır başlarında yapılmış bir Bakire ve İsa ikonası, kucığında İsa ile oturan Meryem, etrafını saran melekler ve azizleri göstermektedir.<sup>28</sup>

Ayrıca her ne kadar sonradan tekrar boyanmış olma ihtimaline olsa da, 7. asra tarihlenen Mısır'da Bāvīt'teki apsis resimleri, Bakire ve Çocuğu havariler ile birlikte tahta çıkmış olarak gösterir.<sup>29</sup> Daha da güneyde Nubye'deki Hıristiyan Kiliselerinde erken tarihlerden beri resimler (özellikle de apsiste bulunanlar) İsa'yı diğer figürler ile birlikte gösterirler. Nitekim 8. asırdan 10. asra kadar Nobatia ve Dongola'daki apsis resimlerinde İsa'nın, bazen Meryem ile ve her zaman yanında havarileri ile resimleri bulunur. Bu resimler, Mekke'ye en yakın Hıristiyan merkezlerden biri olan, Kâbe'deki İsa ve Meryem resimlerinin ikonografisinin ve belki de üslubunun kaynağı olması muhtemel bulunan 6. asır Aksum'unun kaybolmuş resimlerinin yapısı

<sup>28</sup> E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making: Mainlines of Development in Mediterranean Art, 3rd-7th Century* (Londra, 1977), res.210.

<sup>29</sup> Grabar, *Christian Iconography*, s.134, pl.324.

ile ilgili bize bir yol gösterebilir. Peygamber 622'de Medine'ye gitmek için Mekke'den ayrılmadan önce bu resimlere aşina olduğu için bunları tanımış olabilir miydi? Eğer öyleyse, bu, Kabe'deki bu resmin yapılma tarihini yaklaşık 608 ile 622 arasına yerleştirir. Alternatif olarak, Peygamber gençliğinde kuzeydeki Buşrâ'yı ziyaretinde ya da daha düşük bir ihtimalle, 630 yılında Eyle'den Hıristiyan bir lideri kabul ettiği yer olan Bizans'ın eski bir garnizon şehri olduğu anlaşılan Tebük'ü ziyaret ettiğinde böyle bir resmi görmüş olabilir.<sup>30</sup>

Peygamber kuşkusuz Hıristiyan resimlerini gören insanları tanıyordu. Onun bazı eşleri ve bazı sahabiler, 615'te Mekke'den ayrıldıktan sonra Habeşistan'a (Etiyopya) ilk göç eden muhacirler (*muhâjirün*) olarak orada geçici olarak kaldıkları süre boyunca Hıristiyan sanatına aşina olmuşlardır. Peygamber ölüm döşeğinde iken onun eşi Umm Hâbibe, Aksum'da St. Mary Zion Kilisesi'nde gördüğü resimleri ona anlatmıştır.<sup>31</sup>

İslam öncesi olmuş bir olayın hanım kaynağı Esmâ' bt. Şıkr tarafından aktarılan nadirattan olan ilginç bir ifade el-Ezrakî tarafından muhafaza edilmiş olup, [bu rivayet] Kureyş devrindeki Kâbe'de bulunan bu 'İsâ ve Meryem resminin, Peygamber Muhammed'in yanı sıra, 7. asır başlarında yaşayan Hıristiyanlarca kolaylıkla tanınabilir olduğunu gösterir. Bu, - muhtemelen yaklaşık 608 sonrası ve 630 öncesindeki - İslam öncesi yapılan bir hacc bağlamında geçen aşağıda anlatılan şu olayda görülür. el-Ezrakî şöyle nakleder: İbn Şihâb'a göre,

Esmâ' bt. Şıkr şöyle dedi: Ğassân'dan bir kadın Arapların [pagan] haccı esnasında hac yaptı (*hiccete fî hacci'l-'arab*) ve Kâbe'deki Meryem resmini gördüğünde şöyle dedi: Annem ve babam üzerine yemin ederim ki sen Araplara aitsin.<sup>32</sup>

Bu, Peygamber'in imha ettirmediği bu resimdeki figürlerin kimliğinin bağımsız bir teyidi gibi gözükmektedir. Ğassânlı kadının dikkatini harekete geçiren bu Meryem figürünün Araplara benzemesine mi yoksa bu kadının, Hicaz Araplarının, Mekke'nin en kutsal mabedi içinde saygı duyulan bir Meryem resmine sahip olmalarına mı şaşırdığı açık değildir. Suriye ve çevresinde kiliseleri ve mabedleri yayılmış olan Hıristiyanlık'ın Ğassânlı

<sup>30</sup> Ayrıca Peygamber Medine'de Necrân'dan gelen rahipler heyetini kabul etmişti ve Dümetu'l-Cendelli Hıristiyan prensi Ukeydir de Peygamber'in huzuruna gelmişti. Ama bu olaylar onda bu heyetkilerin taktıkları haçlardan daha fazlasını görme imkanı oluşturmamıştır. Aynı durum Tebük'te ona gelen Eyle heyetinin lideri için de geçerlidir.

<sup>31</sup> Muslim, *Şahîh*, ter. A. Zidan & D. Zidan (Cairo, n. d.), c.1, s.268. Habeşistan'a göç eden muhacirlerden biri olan 'Ubeydullâh b. Caşş, Aksum'da iken Hıristiyanlık'a dönmüştür.

<sup>32</sup> El-Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, c.1, s.169.

Araplar arasında etkisinin derinliği bilindiğinden Ğassanlı kadının Bakire resmine tanınmış olması kesinlikle beklenebilecek bir durumdur.<sup>33</sup>

Başka bir açıdan, Ğassanlı bir kadının, Ğassânîlerin resmi dininin uzun süredir Hıristiyanlık olması sebebiyle, yani yaklaşık 608–630 yılları arası gibi geç bir tarihte nasıl olup da Hicaz'daki pagan bir mabedi ziyaret ettiği ilginç bir konudur. Fakat bu kadın, Ğassânîler arasında pagan inanca saygısı olan tek kimse değildir. Hicaz'da Kudeyd'deki el-Muşellel mabedinde pagan tanrıçası Menât'ın hazinesi, Ğassânîlerin prensi el-Hâriş b. Ebî Şemir'in bu idole/puta adadığı iki kılıca sahipti. Al- Hâriş 567'de Hayber'e yapılan bir seferin başındaydı ve o anlaşıldığı kadarıyla Hicaz'da olup bitenlerle çok yakından ilgiliydi.<sup>34</sup> O bir Hıristiyan olmasına rağmen, Menât'a hediye sunmakla ilgili herhangi bir çekince duymamıştır: Çünkü büyük olasılıkla eski pagan alışkanlıkları henüz ölmemişti. Yine de el-Hâriş'in bu davranışında diplomatik bir âmil de olabilirdi. Ğassânîler Kureyş'in hâkimiyeti altında bulunan Mekke'de ticari mevcudiyetlerini devam ettirmişlerdi ve belki de onlar bu nedenle Mekke mabedlerine saygı göstermeyi buna değer olarak görmüşlerdi.

### İbrâhîm ve İsmâ'îl Peygamberler

El-Ezrakî Kâbe'deki resimler arasında bulunanlar arasında İbrâhîm ve İsmâ'îl peygamberleri gösteren bir başka resim olduğunu söyler. İbrâhîm bu resimlerde yaşlı bir adam (*şeyhan*) olarak gösteriliyordu. El-Ezrakî tarafından muhafaza edilmiş başka bir rivayette ise hem İbrâhîm hem de İsmâ'îl ellerinde oklar tutar bir şekilde resmedilmiştir.

Kur'an özellikle fal oklarını reddeder ve Kur'an'da anlatıldığı şekliyle İbrâhîm'in inancını karakterize eden şeyin putperestliği reddetmesi olması, ne İbrâhîm'in, ne de onun oğlu İsmâ'îl'in bir resimde yasaklanmış bir pratik ile ilişkilendirilmesinin Peygamber Muhammed'in görüşünde bütünüyle kabul edilemez kılar. El-Mâ'ide suresinde oklarla fal çekmeyi reddeden şu ayet gayet açıktır:

Ey iman edenler,  
Sarhoş edici şeyler ve kumar,  
[dikili] taşlar (bağlanma)  
Ve fal okları (*el-ezlâm*)  
Şeytan işi bir iğrençliktir.  
Bu tür (pisliklerden) kaçınmın,

<sup>33</sup> Mekke'de, bir kabristanları olmasını anlamlı kılacak sayıda yeterince Hıristiyanın ya da Hıristiyan ziyaretçinin olduğu görülmektedir (J. S. Trimmingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times* [Londra ve New York, 1979], s.260). Onların inançlarının pagan Kureyş liderlerine ve onların sanatına nasıl bir etki yaptığını belirlemek ise mümkün görünmemektedir.

<sup>34</sup> İbnu'l-Kelbî, *Book of Idols*, s.13.

Ki kurtuluşa eresiniz.<sup>35</sup>

Aynı sure, oklarla fal çekmeyi, yasaklanmış diğer pek çok pratikle beraber de listeler:<sup>36</sup>

(Etleri) fal okları çekerek

Bölüşmek de (yasaklanmıştır):

Bunlar fisktır [Allah’ın yolundan uzaklaşmaktır].<sup>37</sup>

El-Ezrakî’ye göre:<sup>38</sup>

... Şihâb (dedi) ki: Peygamber (sav) fetih günü Kâbe’ye girdi ve orada meleklerin (*melâ’ike*) bir resmi ve başka resimler vardı. Ve o, İbrâhîm’in resmini gördü ve şöyle dedi: “Allah, [İbrâhîm’i] fal okları ile kehanette bulunan (kutsal) yaşlı adam (*şeyhan yestağsimu bi’l-ezlâm*) biçiminde temsil edenleri helak etsin.” Sonra o Meryem’in resmini gördü ve ardından onun üstüne elini koyarak şöyle dedi: “Meryem resmi haricinde Kâbe’de ne kadar resim varsa silin.”<sup>39</sup>

El-Buhârî (d.256/870) olayı aşağıdaki şekilde kaydeder:

İbn ‘Abbâs’ın şöyle söylediği rivayet edilmiştir: “Peygamber Mekke’ye geldiğinde Kâbe’nin içinde hâlâ putlar (*el-âlihe*) olduğu için oraya girmeyi reddetti. O, onların kaldırılmasını emretti ve onlar kaldırıldılar. İnsanlar, oklar tutan İbrâhîm ve İsmâ’îl’in resimlerini dışarı çıkardı (*fe-emera bihâ fe-uhricet, fe-aħracû şuratey İbrâhîm ve İsmâ’îl fi eydihimâ el-ezlâm*) ve Allah’ın elçisi şöyle dedi: Allah bu insanları yok etsin. Vallahi, onlar ne İbrâhîm’in ne de İsmâ’îl’in oklarla fal çekmediklerini çok iyi biliyorlardı.” Sonra o Kâbe’ye girdi ve onun köşelerinde “Allah en büyüktür” dedi ama orada namaz kılmadı.”<sup>40</sup>

El-Ezrakî Peygamber’in aynı şekilde benzer şeyleri söylediğini ve öfkeyle şunları belirttiğini nakleder: “Allah onları (İbrâhîm ve İsmâ’îl’i) bu şekilde tasvir edenleri) helak edecektir, zira onlar asla oklarla fal bakmadılar (*lem yestağsemâ bi-l-ezlâm*).<sup>41</sup>

T. Fahd tarafından, İslam öncesi dönemde Mekke’de İbrâhîm’in bir şekilde Hubel’e dâhil edildiği görüşü ileri sürülmüştür.<sup>42</sup> Çünkü okla

<sup>35</sup> Kur’an 5/el-Mâ’ide:90. [Burada metnin orijinalinde ayet numarası aynı surenin 93. ayeti olarak verilmiştir. Fakat metinde paylaşılan meal 90. ayetin mealidir. (çev. notu)]

<sup>36</sup> Kur’an 5/el-Mâ’ide:3. [Burada metnin orijinalinde ayet numarası aynı surenin 4. ayeti olarak verilmiştir. Fakat metinde paylaşılan meal 3. ayetin mealidir. (çev. notu)]

<sup>37</sup> “Oklarla kura çekme” A. Y. Ali’nin önerdiğinden daha iyi bir tercüme olabilir. Arberry çevirisinde “fal oklarıyla bölme/taksim etme” şeklinde geçer.

<sup>38</sup> El-Ezrakî, *Aħbâru Mekke*, c.1, ss.168-69.

<sup>39</sup> El-Ezrakî, *Aħbâru Mekke*, ss.165-66; 169.

<sup>40</sup> Al-Buhârî, *Mukhtaşar Şahîh*, İngilizce çev. A. Zidan ve D. Zidan (Cairo, n.d.), s.406.

<sup>41</sup> El-Ezrakî, *Aħbâru Mekke*, c. 1, s.166.

<sup>42</sup> T. Fahd, “Hubal,” *EF*.

kehanette bulunmak, Hubel kültünün merkezi bir yönünü oluşturduğu ve Hubel'in heykeli Kâbe'nin içinde durduğu için şu makul görünmektedir ki Kâbe'nin içindeki ok taşıyan figürlerden biri, aslında İbrâhîm değil de Hubel'di. Eğer gerçekten oklarla temsil edilen kutsal yaşlı adam figürü Hubel idiyse, bu durumda ikinci figürün İsmâ'îl olarak belirlenmesine hiç gerek kalmamaktadır. Ama onun kimi temsil etmiş olacağı belli değildir.

Resimlerdeki figürlerin kimliğini tanımlama ile ilgili bu nokta ve Peygamber'in onları anlaması önemlidir ve bu durum resimlerin tarihlerini belirleme konusunda daha kompleks bir yorumu katkı sağlayabilir. Eğer gerçekten o Mekke'nin en büyük erkek putu olan ve bizim ok kehaneti ile özdeşleşmiş olarak bildiğimiz Hubel putu idiyse niçin Peygamber elinde oklar tutan figürün İbrâhîm olduğunu düşünmüş olmalıdır? Bir Mekkeli olarak, Peygamber'in Kâbe'de Mekke'nin en önde gelen pagan tanrısının resminin kime ait olduğunun farkında olması beklenebilir. Ve yine onun, onlara [Kureyş'e] karşı çıkmada zayıf olduğu dönemde, -yani 622'de hicret için Mekke'den ayrılmadan önce- Kureyşlilerin, Mekke *Harem*'ine doldurdıkları putları iyi bilmesi gerekirdi. O, Müslüman toplumun peygamberi olmasına rağmen, teolojik açıdan bilgili bir Mekkeli olarak, her ne kadar onların inanç sistemlerine şiddetle karşı çıksa bile, büyük olasılıkla pagan Kureyş'in inançlarının dair detaylı tecrübelerle sahipti. Onun Medine'de geçirdiği yıllarda bütün batı Arabistan boyunca paganizmin mabetlerini yok etmesi dair rivayetler, Peygamberin Hicaz cahiliye kutsal mekanları ve kültürleri hakkındaki bilgisini gösterir. Eğer o daha uzak bölgelerdeki mabetleri ve onların ibadet ritüellerini biliyorsa, elbette ki onun çok uzun süre yaşadığı Mekke'de olanlar hakkında daha detaylı bilgiye sahip olması gerekirdi.

Bir kimse İbrâhîm'e ait olduğu söylenen resmin Peygamber'in 622'de Mekke'den ayrılmasından sonra yapılmış olduğunu iddia edebilir. Hâl böyle olsaydı, Peygamber'in onu ilk kez 630'da görmüş olması ve elinde oklar bulunan bu resim aslında Hubel'i temsil ettiği halde onu İbrâhîm'e ait olarak yorumlamaması gerekirdi. Biz aslında hiçbir zaman bu durumun cevabını bulma ihtimaline sahip değiliz ve daima bu konuda spekülasyon alanının içinde kalmaya mahkum olacağız. Fakat eğer oklarla tasvir edilmiş yaşlı adam figürü gerçekten de 622 ile 630 yılları arasında resmedilmiş ise, o zaman bu durum, Kâbe'deki resimlerin, el-Ezraķî'nin ima ettiği üzere yaklaşık 608'de tek bir süsleme girişiminin ürünü olmasından ziyade, Kâbe tekrar inşa edildikten sonra aşama aşama çoğaldığına bir kanıt oluşturabilir.

### **Kâbe'deki Resimlerin Kökenleri**

Biz Kâbe resimlerinin kendilerini kaybetmemize rağmen, 'Īsā b. Meryem ve Meryem resmi hakkında -çok genel bir anlamda-, onu Hıristiyan

dünyasındaki Bakire ve Çocuk’un çağdaş resimleri bağlamına yerleştirmeye çalışmak için yeterli bilgiye sahibiz. Fakat İbrâhîm ve İsmâ’îl resimleri için mesele çok daha zordur.

Biz İbrâhîm’in (ya da Hubel’in) fal oklarına sahip yaşlı bir adam olarak resmedildiğini biliyoruz. Yaşlı ya da sakallı bu adam resimlerine Bizans ile ilgili sanat eserlerinde bol miktarda rastlasak da fal okları ile tasvir edilen resimlere rastlamayız. Her ikisi de Ravenna’da olan Ortodoks vaftizhanesinde (440–520) ve Aryan Vaftizhanesi’nde (yaklaşık 520) bulunan Vaftizci Aziz Yahyâ’nın resimleri, yine Ravenna’daki San Vitale Bazilikası’nda yer alan 6. asra ait İbrâhîm figürleri, Sina’daki St. Katherina Manastırı apsisindeki peygamber figürleri ve Bizans ile ilişkili sanatlarda havarilerin ve kilise büyüklerinin geleneksel temsillerinin hepsi, *şeyhan* şeklinde adlandırılabilir. *Şeyhan* figürleri aynı zamanda Emeviler’in Kuşayr ‘Amra’daki seküler resimlerinde tamamen farklı bir bağlamda açıkça görülür. Bu figürler görünüşe bakılırsa bizim pek bilmediğimiz eski bir Suriye geleneğinden gelmektedir. Fakat Bizans ve Emevi sanatındaki bütün bu figürler kutsal/ulu, yaşlı iken ve *şeyhan* olarak tasvir edilebilecekken, onlardan hiç biri, Kâbe’deki bu tasvirlerden bilebildiğimiz tek görsel sıfat olan oklar ve kehanetle ilişkilendirilemediği için, burada onları İbrâhîm/Hubel resmiyle irtibatlandırarak hiçbir şey yoktur.

İster ‘İsâ ve Meryem, ister İbrâhîm ve İsmâ’îl ve isterse ağaçlar olsun, Kâbe’deki resimlerin herhangi birinin özel üslubu hakkında herhangi bir tahminde bulunmak için oldukça az bilgiye sahibiz. Bu nedenle, Kabe resimlerinin olası esin kaynağı ya da kökeni tartışması onları çizen ya da yapan sanatçıların kökenini gösteren sağlam bir sonuca varmaksızın sadece onların mümkün olan çağdaş benzerlerini zikretmekten ibaret olabilmektedir. Üstelik Kâbe resimleri bir bütün olarak Arabistan ve Yakın Doğu’dan günümüze ulaşabilmiş resimlerin sayıca çok az olduğu bir zaman dilimine tesadüf etmektedir.

Qaryetu’l-Fâv ve Şebve’deki kazılarda bulunan resimler M.S. 1. asrın başlarında güney Arabistan’da dolaşan motifler hakkında fikir vermesine rağmen, Arabistan içinde, Yemen’de Şan’â ve Nocrân Hıristiyan mozaik ve resimleri hakkında bilgimiz bütünüyle yazılı kaynaklara dayalıdır. Doğu Arabistan’daki ve Körfez’deki Hıristiyan resimleri hakkında ise hiçbir şey bilmiyoruz.

Bizans İmparatorluğu’nda, ikonoklazm furyası, 726’dan önceye tarihlenen ikonlar ve diğer eserlerin çoğundan bizi mahrum ederken, Sasani dünyasında, Nestürî veya değil, resimler tam bir kayba uğramıştır. Biz bu dönemden günümüze kalan herhangi bir türde freski görmek için İtalya’ya bakmak durumundayız. Sonradan tekrar boyanmaları, Mısır, Nubye ve



Etiyopya'daki<sup>43</sup> erken Hıristiyan duvar resimlerinin çoğunun yok olmasına katkı sağlamışken, Suriye ve Filistin'de, 3. asrın Dura Europos\* resimleri ile 8. asır Emevi resimleri ve duvar mozaikleri arasında günümüze kadar gelen önemli duvar resimleri yoktur. Sina Dağı'ndaki St. Catherine Manastırı, bu dönemden kalma mozaiklerinin ve ikonlarının korunması ve kalitesi bakımından tektir.

Erken 7. asırda Yakın Doğu'da dolaşan motiflerin çeşitliliği, iyi korunmuş oldukça eklektik Kuşayr 'Amra'daki (712'den sonra) konu çeşitliliği ile vurgulanmıştır. Fakat motiflerin bizzat bu zenginliği, Suriye'de geç devir antik seküler resim sanatı hakkında ne kadar bilgisiz olduğumuzu hatırlamamıza yardım eder. Belki de Kâbe'deki elinde oklarla fal çeken yaşlı adam figürü, bölgede oldukça yaygın bir motifti, fakat Yakın Doğu'da İslam'dan hemen önceki döneme ait resimlerin bu şekilde kaybedilmesi yüzünden bu konuyu ispat edebilecek hiçbir vasıtaya sahip değiliz.

Kâbe'de kullanılan ikonografinin göz ardı edilemeyecek bir kaynağı resimli kutsal metinlerdir; çünkü İslam öncesi Arabistan'da bazı bağlamlarda kitapların dolaştığına dair müphem de olsa deliller vardır. Bu konuda en çok veri sunan İslam öncesi şiirinin imgeleminde yer alan, kitaplara yapılan atıflardır. Bu şiirlerin Arap dinleyiciler için öneme sahip olması için, bir şair "kitap" terimini kullandığında dinleyicilerin aklına bazı anlamlı şeyler geliyor olmalıydı. Kur'an da Peygamber henüz daha Mekke'de olduğu zamanlarda vahyedilen ilk surelerde, yapraklara (*şuhuf*) yazılı metinler anlamında kitaplara dair bilgiyi yansıtır.<sup>44</sup> Bundan, Mekki sureleri işitenlerin *şühūf*ün ne olduğu hakkında bazı fikirlere sahip oldukları sonucu çıkartılabilir. Mekke'de olduğu farz edilen bu kitapların nereden geldiği sorusu, tıpkı Kâbe'deki resimlerin öncüllerini Mekke'nin ötesindeki fresklerde ya da mozaiklerde arama girişimlerimizde olduğu gibi bize aynı ihtimaller çeşitliliğini sunar: ve Kureys'in ticari bağlantıları göz önünde

<sup>43</sup> Erken dönem Hıristiyan Etiyopya resimleri kaybolmuştur. Pagan kraliçe Godwit yaklaşık 1000 senesinde Tigre'ye baskın düzenlemiştir ve bunun abidevi yapılar üzerinde yıkıcı bir etki yapmış olduğu görülmektedir. Onun tarafından yok edilmemiş eserler, Etiyopya'yı fethedip altı asır önce başlayan yıkımı tamamlayan Aḥmed Gran b. İbrāhīm'in 16. yüzyıldaki tahribatına maruz kalmıştır. Dahası, kurtulan bazı duvar resimleri, onları tamamen ortadan kaldıran sonraki resimlerle değiştirilmiştir. Daha kuzeyde, Nubye, Etiyopya'nın kaybolmuş resimleri hakkında bazı fikirler verebilir. Ama orda bile, Nobata'da, Fares'te, Qasr Brim'de ve Eski Dongola'da bugüne kadar gelebilmiş en eski örnekler yaklaşık 8.-10. yüzyıllara tarihlenmektedir ve dolayısıyla Kabe resimlerini etkilemiş olabilecek kaybolmuş Etiyopya eserlerinden bir miktar daha geç bir döneme aittirler.

\* Dura-Europos 3. yüzyılda Roma ve Part imparatorluğu sınırları arasında yer alan küçük bir kentti. Günümüzün Suriye sınırları içinde bulunan kent M.S. 256 yılında Partlılar tarafından işgal edilmeden terk edildi Dura Europos'un geriye kalan binalar arasında ise en ilginç olanı şüphesiz bugüne kadar keşfedilen en eski ev kilisesi kalıntısıdır. Arkeolojik kazılardan anladığımız kadariyle bu ev 233 ve 256 seneleri arasında aktif bir kilise cemaati tarafından kullanılmıştır. (çev. notu)

<sup>44</sup> Kur'an 53/en-Necm:36-37; 87/el-A'lâ:18-19, Mūsâ ve İbrāhīm'in *şuhuf*una (sayfalar, yazılı metinler) atıfta bulunur.

tutulursa, akla ilk gelen yerler bir kez daha Filistin, Suriye, Mısır, Yemen ve Etiyopya olmaktadır.

Mekke’de ve Batı Arabistan’da her ne türlü sanat dolaşım içinde olursa olsun, Kureyş’in ticaret bağlantısının, onları resimlerin, mozaiklerin ve resimli kitapların çok olduğu bölgelere götürdüğü ve bu yerlerden herhangi birinin Kâbe’deki Kureyş resimleri için model ya da ilham kaynağı sağlamış olabileceği de dikkate alınmalıdır. Kureyş’in kış ve yaz kervanları –biri Yemen’e diğeri de Suriye’ye (giden)– ve Peygamber’in dedesi ‘Abdulmuṭṭalib zamanından beri Etiyopya ile olan ticari bağlantıları, Mekkelilere, içinde Bakire ve Çocuğun da bulunduğu resimlerle karşılaşma için çok sayıda fırsat sağlamıştır. Filistin’e yapılan ziyaretlerin delili, Hâşim b. ‘Abdulmenâf’ın İslam öncesi dönemde Gazze’de ölmüş olmasıyla sağlanabilir. Aynı zamanda Peygamber’in küçük bir çocuk iken güney Suriye’de Buṣrâ’yı ziyaret ettiği ve ‘Amr b. el-‘Āş’ın da İslam öncesinde Mısır’a gittiği söylenmektedir. Bu şartlar altında, Mekkelilerin, Kâbe’deki resimlerin seçiminde etkilenmiş olabilecekleri resimleri görme konusunda pek çok ihtimaller ortaya çıkmaktadır.

Kâbe’nin mimarı Bākūm’un Etiyopya ya da Mısır ile ilgisi olması gerçeği, Mekke resimlerinde bu iki bölgeden birinin resim geleneğinin etkisi ihtimalini destekler. Kayıtlarda Bākūm’un ustalık alanı olarak sadece mimarlık ve marangozluk yönüne atıf yapılmasına ve ressamlıkla ilgili hiçbir bahis geçmemesine rağmen; onun [Kabe’nin inşasına] dâhil olması resimlerde Bākūm’un kendi memleketinden etkilenilme ihtimalini destekleyen şartlar sunmaktadır. Bununla beraber, şayet Kâbe’deki resimler binanın tamamlanmasından hemen sonra üretilmediyse ve hiç olmazsa bazıları zamanla eklene eklene oluşturulduysa, böyle bir iddia daha zayıf hale gelecektir.

Mısır ve Etiyopya, Kâbe resimleri için muhtemel kaynak adayı olmakla birlikte, Mekke’nin etkilenmiş olabileceği, çok az bilinen bir tesir kanalı da Arabistan’ın kendi iç resim geleneğidir. El-Belāzurī tarafından muhafaza edilmiş, el-Ḥasen b. Şāliḥ’ten aktarılan ve meseleyi daha açık hale getiren bir rivayet, erken devirdeki Müslümanların Necrân kiliselerindeki resimlerle karşılaştıklarını gösterir. Buna göre, Peygamber Necrân Hıristiyanları ile yaptığı bir anlaşmada onların resimlerinin (*emsile*) korunmasını şu şekilde taahhüt etmekteydi: “Ne onların önceden sahip oldukları konum, ne de onların dinsel ibadetleri ve tasvirleri değiştirilecektir.”<sup>45</sup> Her ne kadar Kureyş’in, Necrân ve onların İslam öncesi Hıristiyan resimleri hakkında ne bildiklerini belirleyemsek de, buna rağmen Kureyşlilerin, güneybatı

<sup>45</sup> El-Belāzurī, *Kitābu Futūḥi l-Buldān*, çev. P. K. Hitti, *The Origins of the Islamic State* (New York ve London, 1916), s.100.

Arabistan'ın büyük bir kervan şehri olduğu için Necrân'ı ziyaret etmesi mümkün görünmektedir. Onlar Şan'â'daki mozaiklerle süslenmiş büyük el-Kalıs kilisesinden kesinlikli haberdar idiler.

Mekkelilerin güney Arabistan'da var olan ve bugüne kadar gelebilmiş birkaç resimle veya onların ait olduğu geleneklerle ilgili, –eğer bir şeyler biliyorlarsalar– ne bildikleriyle ilgili bizim hiçbir malumatız yoktur. Benim haberdar olduğum kadarıyla, bunlardan yayınlanmış olanların tamamı, Haçramevt'teki Şebve kazılarında ve Suudi Arabistan'da er-Rub'u'l-Hâli'nin batı ucunda yer alan Karyetu'l-Fāv'dan elde edilmiştir. Aden Milli Müzesi'nde<sup>46</sup> bulunan Şebve resmi 3. asra tarihlenmektedir ve kraliyet sarayından gelmiştir. Resim, klasisizmin ya da en azından geç devir antikitenin izlerini taşıyan oldukça iyi betimlenmiş elbisesi olan bir figürün büyük gözlü yüzünü göstermektedir. Karyetu'l-Fāv kazılarında bulunmuş olan daha çok çeşitlilik arz eden bir grup, 4. asırdan daha önceki bir devre tarihlenmekte<sup>47</sup> olup şimdi Riyad'da Kral Suud Üniversitesi'ndeki Arkeoloji Müzesi'nde sergilenmektedir. Karyetu'l-Fāv resimlerinin A. R. al-Ansary tarafından ilk olarak yayınlanmasından bu yana aynı kazı alanında daha fazla şeyler de bulunmuştur.

Şebve ve Karyetu'l-Fāv, beraberce İslam öncesi Arap resim geleneğinin varlığını göstermek için günümüze gelebilmiş tek delil olmayı sürdürür ve eksik olarak basılmasına rağmen, Kâbe'deki duvar resimlerinin yapılmasından önceki yüzyıllarda Arabistan'daki resmin doğası hakkında emsalsiz bilgiler sağlar.

Karyetu'l-Fāv'daki duvar resimleri farklı ellere ve muhtemelen farklı dönemlere işaretle üslûpsal çeşitlilik arz eder. Karyetu'l-Fāv resimleri arasında yayınlananların en iyisi tam değildir; ve her iki tarafında, belki mekânsal olarak daha geride olan fakat muhtemelen daha düşük bir statüde bulunan iki küçük figürün eşlik ettiği bir adamın yüzünü göstermektedir.<sup>48</sup> Bu resimde bir üzüm salkımı ve bir asma dalı, arka planın bir kısmını oluşturur. Resim, -konunun tahminine izin veremeyecek kadar yetersizdir, fakat daha küçük olan figürün sağ tarafında, *musned* yazıyla (Güney Arabistan kitabelerinde kullanılan yazı türü) “Zky” ismi yazılmıştır. Genç görümlü Zky'in yüzü fazlasıyla kırmızı tonda olup, kıvrırcık saçları, büyük ve vurgulu gözleri, vurgulu düz burnu ve ince bir şekilde betimlenmiş

<sup>46</sup> W. Daum (ed.), *Yemen: 3000 Years of Art and Civilization in Arabia Felix* (Innsbruck and Frankfurt/Main, 1988), s.94. 1994'teki iç savaştan sonra kuzey Yemen kuvvetleri tarafından Aden Müzesi yağmalandığı için onların sonraki akıbetinin ne olduğunu bilmiyorum.

<sup>47</sup> Başlangıçta bölge M.S. 2 ila 5. yüzyıla tarihlenirken, Suudi ekip tarafından yapılan sonraki araştırmalar Karyetu'l-Fāv'daki yerleşimin erken dördüncü yüzyılın ötesine gitmediği sonucuna ulaştı (Dr. Asem Bargouthi'den aldığım bilgi).

<sup>48</sup> A. R. al-Ansary, *Qaryat al-Fau: A Portrait of Pre-Islamic Civilisation in Saudi Arabia* (Londra, 1982), ss.27, 136-37.

bıyıkla çerçevelemiş dolgun dudakları vardır. Kısa bir sakal çenesinin etrafını dolaşmaktadır.

Maalesef, Karyetu'l-Fāv ve Şebve'de dolaşımında olan resimlerin benzerlerinin Mekke'de ya da Batı Arabistan'ın başka bir yerinde yapıldığını var saymak için çok az şey bilmekteyiz. Daha da ötesi, Şebve ve Karyetu'l-Fāv tasvirleri için verebileceğimiz en son tarih (*terminus ante quem*) (sırasıyla 3. asır ve en geç dördüncü asrın başları) ile Mekke'nin görünüşe göre nispeten refah içinde bir şehir olarak yükseldiği 6. asır arasında dikkate değer bir zamansal boşluk vardır. Bu durum halihazırda Karyetu'l-Fāv ve Şebve ile kaybolan Kabe resimleri arasında herhangi bir bağlantı olup olmadığını kanıtlama çabasında bizi güvensiz bir zeminde bırakmaktadır.<sup>49</sup>

### **Kâbe ve Arabistan Bağlamı**

Eğer Kâbe geçekten İslami geleneğin ısrarla üzerinde durduğu şekilde Kureyş'in yönetimi altında Pan-Arap bir mabed olsaydı, o en azından zenginlik açısından diğer komşu pagan mabetleri ile benzerlik arz etmesi gerekirdi. Bildiğimize göre, Kâbe'nin özel bir hazinesi (*māl*) vardı. Hubel'in okları ile fal baktıranlar, Hubel'in oklarının sahibine 100 dirhemlik bir bağış yapıyorlardı ve bu şekilde o bir çeşit gelire sahipti. Kureyş'in Kâbe ve oradaki tanrılar üzerine dindarâne harcamaları, Hubel heykelinin kaybolan kolunu tamir ederken kullanılan altında, Kabe'nin örtüsünün bağışında ve M.S. 608'de bir bütün olarak mabedin tekrar inşası projesinde kendisini göstermektedir.

Tā'if'deki, el-Lāt, Menāt ve Hubel'in, görünüşe göre, ana haremî veya Tebâle'deki Zū'l-Halaşa'nın haremî gibi Arabistan'da bulunan erken 7. asrın diğer pagan mabetlerindeki süsleme hakkında detaylı hiçbir bilgiye sahip olmadığımız için Kabe'deki boyalı süslemenin ne kadar tipik bir süsleme olduğunu değerlendiremeyiz. Dahası, peygamberin emirleri üzerine bazı mabedlerin yıkılması kayıtları, onların göreceli zenginliğini işaret ederken, İslam öncesi Batı Arabistan'daki büyük zenginliği neyin oluşturduğunu hesaplamak zordur.

Kuşkusuz, Kureyş'in Kâbe ile ilgili olarak yaptıklarının doğası, mutlak anlamda büyük giderleri olduğu göstermez; aslında Kureyş'in, bütün ticari faaliyetlerine karşın, himayelerindeki Kâbe'nin güzelleştirilmesi için sınırlı kaynaklara sahip olduğu anlaşılıyor. Kureyş'in elindeki en iyi imkanlarla

<sup>49</sup>Arabistan resim geleneği, Medine'nin doğusundaki er-Rabeze'deki kazılarda görüldüğü üzere devamlılık gösterir. Bu makalenin yazarının 1980'lerin ortalarında yaptığı kazılarda ince yazıtlı resimler ve "Sasanî" boncukları ortaya çıkmıştır. Bunlar erken Abbasi dönemi gibi görünen veya -fazla muhtemel olmasa da- belki geç Emevî döneme ait bir bağlamdaydılar. Bir dükkan olması muhtemel bir yer etrafında bulunan diğer basit figüratif resimler Abbasisler zamanına aittir, muhtemelen 9.-10. yüzyıllara tarihlenmektedir. Bunlar hâlâ yayınlanmamıştır.

yapılmış olan, Kâbe'nin yaklaşık 608'de yeniden inşa edilmesinin, mütevazı bir iş olduğu izlenimi edinilmektedir. Bu imkanların sınırı, Kızılderiz'in kıyısında Şu'aybe'de tesadüfen batmış bir Bizans gemisinin ahşabının kullanılmasında kendini gösterir. Kâbe'nin içindeki süslemelerde ucuz, boya malzemesinin kullanılması, benzer bir ekonomik yaklaşımı gösterir. Ve hatta onların önemli tanrısı Hubel tamire ihtiyacı olan zarar görmüş bir heykel olarak temsil olunur. Kabe'deki ihtişamlı hediyelerin artması İslami devre kadar olmamıştır; bu, fetihle birlikte İslam tarafından kazanılan zenginliklerden olmuştur.

Diğer yandan, Kureyş yabancı *Rūmī* usta Bākūm'u istihdam ederek, Kabe'yi mümkün olduğunca sağlam bir tarzda inşa etmek için elinden gelenin en iyisini yapmış görünmektedir. Aksum'da duvar örgüsünde taşın ahşap kirişlerle münavebeli olarak uygulaması, özellikle 6. asrın aristokratik ve dini mimarisinde kullanılmış gibi görünmekte olup Kâbe'nin de bu yöntemle inşa edilmesi bizzat *Beyt*'in yüksek konumu göstermektedir. Fakat yine de ahşap özellikle ithal edilmek yerine eski malzeme yeniden kullanılmıştır. Yüksek konuma sahip Arabistan yapılarında resim kullanımı Şebve'deki kraliyet saraylarındaki duvar resimleriyle, ve Kuşayr 'Amra, Hırbetu'l-Mefcer ve Kaşru'l-Hayr el-Ġarbī'deki Emevi resimleriyle paralellik gösterir.

Erken 6. asırda Arap Yarımadası'ndaki bütün diğer kutsal mekânların ulaşamayacağı bir şaşaalı süsleme standardı ortaya koyan, Ebrehe'nin Şan'ā'da, el-Ġalīs'te yaptırdığı büyük katedrali ölçeğinde bir üretim yapacak kaynaklar, yaklaşık 608 yılında Mekke'de hiçbir şekilde mevcut değildi. Yeni Kâbe'nin süslemeleri ve resimleri, Kureyş'in, kendi güçleri yettiğinde, Kâbe'nin olabildiği kadar gösterişli bir görünüşe kavuşması isteğinin bir sonucu imiş gibi gözüküyor. Ama Kureyş Ebrehe'nin el-Ġalīs tapınağı için Bizans imparatorundan temin ettikleri mozaiklere ulaşma imkânından yoksun olduğu için, geç antik dünyanın diğer bölgelerinde bulunan maddi durumları daha zayıf olanların yaptığı gibi Kâbe'nin duvarlarını süslemek için ucuz ve hızlı boya malzemelerine başvurdu. Emevi düşmanları kuzeydeki her yeri kontrolleri altında tutarken, Hicaz'da tecrit edilen İbnu'z-Zubeyr, yetmiş küsur yıl sonra bile, Emevilerin Kâbe'yi 683'te bombardımanından ve yıkımından sonra Mekke'deki Harem Camiinde kullanmak için Şan'ā'daki katedralin duvarlarından mozaikleri söküp alırken el-Ġalīs'in ihtişamının hâlâ farkındaydı. Fakat bu, Mekke'nin mozaik lüksünü elde etmeyi ilk arzuladığı andı: Süslü el-Ġalīs'in Yemen'de kendilerine büyük bir rakiplik taslamalarına ne kadar içerlemiş olurlarsa olsunlar, yaklaşık 608 yılında mozaikler Kureyş'in kapasitesinin ötesindeydi. Mekke'ye sıkıştırılmış- İbnu'z-Zubeyr, sadece el-Ġalīs mozaiklerini yeniden kullanmaya muvaffak oldu: Çünkü Emeviler tarafından İslam dünyasının

diğer bölgeleriyle iletişimi kesilen Mekke'nin kaynakları hâlâ oldukça sınırlıydı.

Mekke'deki resim geleneği İslam'ın gelmesi ile bitmiştir. Oleg Grabar'ın iddiasına göre Mekke'deki duvar resimleri zengin sosyal elitler ile ilişkili olduğu için resim sanatı Mekke'den Medine'ye göç eden Peygamber'e eşlik eden Müslümanlar olan muhacirlerin (*muhâjirün*) bir kısmını oluşturan düşük ekonomiye sahip grup tarafından teveccüh görememiş olabilir. İslam'ın aşırı lüks harcamaları onaylamadığı Kur'an ayetleri ile netleşmişti ve Peygamber de binaların gösterişli bir biçimde süslenmesinden hoşlanmıyordu. Böylesi şartlar altında İslam'ın ilk yıllarının, Mekke'de resim sanatının sürdürülmesi veya yeniden canlandırılması için pek fazla fırsat vermediğini görmek zor olmayacaktır. Bununla beraber, Kureyş'in bu duvar resmi zevki, Bilâdu'ş-Şâm'da Emevi torunları vasıtasıyla çok daha büyük bir ölçekte tekrar zuhur edecekti.

Daha büyük bir referans bölgesi, Suriye ve Filistin'deki Emevi halifelerine her ne üslup değişikliği verirse versin, Emevilerin duvar boyalarına yönelik arzusunun köklerinin, onların, haklarında yaklaşık 608'in Kâbe'sinin dekoratif şeması hakkındaki yetersiz bilgilerimiz vasıtasıyla haklarında çok az malumatımız olan Kureyşli aristokratik ailelerinin eserlerine dayandığı ileri sürülebilir.

## EK



Resim 3: Aksum'dan bir stel (Roma) (Fot. G. R. D. King).

Kâbe’de taş ve ahşabın münavebeli kullanıldığı inşa tekniği, Aksum’da taklit eser olarak 6. asra ait iki dikili taşta hala korunmuştur (numara 1 ve 3): Central Stelae Park’ta ve Roma’da Aksum dikili taşında (no.2) (res.3). Bu tekniğin ayrıca diğer erken Etiyopya şehirlerindeki<sup>50</sup> Sheba’nın Sarayı olarak bilinen Dungur Sarayı (6. yüzyıl), Enda Semon (M.S. 4. yüzyıl), Enda Mikâel (yaklaşık M.S. 4. yüzyıl) ve Taaka Maryam’i (muhtemelen 6. yüzyıl) de içeren binalarda kullanıldığı görülmektedir.<sup>51</sup> Aksum’daki katedralin varsayımsal bir rekonstrüksiyonu, 16. asırda İslam adına Etiyopya’nın büyük kısmını fetheden Hararlı bir Somali Aḥmed Gran b. İbrâhîm tarafından yok edilmeden önce nasıl görüldüğü göstermek için yapılmıştır. Bu rekonstrüksiyon binanın münavebeli taş kullanımı ve ahşap dizisini tekrar ortaya koyar. Bu tekniğin günümüze kadar gelmiş diğer örnekleri Debra Damo’da (6. yüzyılda kurulmuş, müteakiben tekrar inşa edilmiştir) ve tek parçalı taklit eser olarak Lalibela’daki Giorgis Kilise’sinde (13. yüzyılda tekrar inşa edilmiş olan, fakat büyük ihtimalle daha eskiden yapılmış olan) varlığını sürdürür.

Münavebeli taş ve ahşap sıraların oluşturduğu yapı tekniğinin aynıyla ayrıca Batı Arabistan’da yirminci yüzyıla kadar Cidde, Mekke ve diğer yerlerde karşılaşılır. Hâlihazırdaki bilgilerimize göre bu tekniğin gelişiminde ve kullanımında öncelik sırasının, Kızıldeniz’in Afrika ya da Arabistan kıyılarının hangisinden olduğunu bilmemiz zor görünmektedir. Ama şuna şüphe yoktur ki bu teknik Kızıldeniz’in her iki kıyısında da görülmektedir.<sup>52</sup> Bu anlamda, yaklaşık 608’in Kâbe’si, yapısını, Kızıldeniz’in kıyısal bölgelerinin karşılıklı olarak iç içe geçmiş kültürel ortamından kazanmış bir binadır.

<sup>50</sup> Bkz. D. R. Buxton & D. Matthews, “The Reconstruction of Vanished Aksumite Buildings,” *Rassegna di Studi Etiopici* 25 (1974), ss.53-76; ayrıca E. Littmann ve diğerleri, *Deutsche Aksum-Expedition* (bundan sonra DAE) (Berlin, 1913).

<sup>51</sup> E. Littmann, DAE, c.2, ss.107-121. DAE, Enda Semon, Enda Mikâel, and Taaka Maryam’i tasvir eder. Taaka Maryam büyük oranda 1930’daki İtalyan işgali sırasında yıkılmış iken, Dungur kazıları yayımlanmamıştır. Bkz. D. Phillipson, *Ancient Ethiopia* (London, 1998), s.31.

<sup>52</sup> G. R. D. King, “Creswell’s Appreciation of Arabian Architecture,” *K. A. C. Creswell and His Legacy*, ed. O. Grabar, *Muqarnas* 8 (1992), ss.94-102.

## Muhammed Hamidullah'ın *Şahîfetu Hemmām b. Munebbih* Adlı Eserinin Bazı Çevirileri Üzerine Bir Kritik

BÜNYAMİN ERUL  
Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi  
berul65@hotmail.com

Farklı bir kültüre ait olan bir metni bir dilden diğer bir dile çevirmenin ne denli zor olduğu ehline malumdur. Eğer bu metin, kutsal kitaplardan veya asırlar öncesine ait dinî-edebî bir metin ise, anlamada ve aktarmada birçok problem yaşanmaktadır. Söz gelimi klasik Arapça bir metin, bir Batı diline çevrilince, dinî metinde bulunan bazı kelime veya kavramların tam karşılıklarının bulunamaması, meramın aktarılmasını zorlaştırmaktadır. Bunda mütercimim kendi alanı dışında bir metni çevirmesi de olumsuz rol oynamaktadır. Bu yazıda ele alacağımız çeviride olduğu gibi bir de eser, Arapça'dan önce Fransızca'ya, sonra Fransızca'dan İngilizce'ye, İngilizce'den de Türkçe'ye çevrilmişse, bu durumda hatalar katlanarak artmakta ve “çevirinin çevirisinin çevirisi” gibi garip bir durum ve birçok hatalar ortaya çıkmaktadır.

Ülkemizde son yıllarda bilhassa Kur'an çevirileri üzerine bir hayli ilmî tartışma ve kritikler yapıldığı halde, maalesef aynı çaba hadis kitaplarının çevirileri üzerine yapılmamıştır.<sup>1</sup> Hâlbuki hadis çevirilerindeki problemler, Kur'an çevirilerinden daha fazladır. Zira Kur'an çevirilerinde, en azından siyak-sibak gibi bir avantaj söz konusudur. Hadislerimiz ise parça parça ibarelerden oluşmaktadır ve bir hadisin bağlamının bilinmemesi onun doğru anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bu konuda Nebi Bozkurt'un “Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Uyulması Gereken Kurallar,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), ss.211-281; 2007'de Konya'da tertiplenen “Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü” adlı sempozyumunda sunduğum “Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik” adlı bildiri (Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü -Sempozyum- (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008), ss.212-237) anmak gerekir.

<sup>2</sup> Bünyamin Erul, “Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik,” s.212.



Genellikle ülkemizde alan uzmanları fazla çeviri yapmadıkları gibi, orijinal kaynakları kullandıklarından piyasadaki çevirileri de pek okuyup incelemeyiz. Okuyucuların çoğu da çevirilerdeki hataları tespit edemedikleri için birçok çeviri mevcut hatalarıyla yıllarca tekrar tekrar basılmaya devam eder. Şayet aynı konuda bir çalışma<sup>3</sup> yapmasaydım, aşağıda değerlendireceğim çeviriden ve hatalarından ben de habersiz olacaktım.

Biz bu eleştiri yazımızda merhum M. Hamidullah tarafından kaleme alınan, önce Arapça'dan<sup>4</sup> Fransızca'ya,<sup>5</sup> sonra Fransızca'dan İngilizce'ye,<sup>6</sup> daha sonra da İngilizce'den de *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm ibn Münebbih* adıyla Türkçe'ye çevrilen kıymetli bir eserini değerlendireceğiz. Sözü ettiğimiz eser, dilimize Kemal Kuşçu tarafından çevrilip neşredilmiş (İstanbul, 1967), daha sonra Mesut Karaşahan'ın sadeleştirilmesiyle Beyan Yayınları tarafından yeniden basılmıştır (İstanbul, 2004). Çalışma, hadis ve ilim-kültür tarihi açısından önemli bir eserdir. Kitabın ilk kısmında Hz. Peygamber'in eğitim politikası, yazıya verdiği önem, ilk yazılı vesikalar, İslam ile birlikte yazının ve okuma-yazma bilenlerin çoğalması ve bir yazı medeniyetine geçilmesi gibi konular ele alınmıştır. Ardından hadislerin yazılması, ilk yazılı hadis sahifeleri ve Hemmâm b. Munebbih'in *Şahîfe*'si üzerinde durulmuştur. Ardından bu *Şahîfe*'de yer alan 138 hadis, Arapça metinleri verildikten sonra çevrilmiştir. Beyan Yayınları'nın bu baskısında merhum Hamidullah Hoca'nın el-Buhârî'nin eserinin Fransızca çevirisindeki hataları göstermek üzere yazdığı kitabın önsözünün<sup>7</sup> çevirisi<sup>8</sup> de ek olarak çalışmanın sonuna konulmuştur. Bu yazıda sırasıyla, "Sahîh-i Buhârî'nin Fransızca Çevirisi Dolayısıyla", "el-Buhârî ve Eseri", "Batının Katkısı ve Çeviriler" ve "Kısa Kitâbiyât" adlı başlıklar yer almaktadır. Asıl çalışmaya sonradan eklenen bu yazıların içeriğini ve çevirisini bu eleştirimizde değerlendirme dışı tuttuğumuzu belirtmeliyiz.

<sup>3</sup> Bkz: Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili, İlk Hadis Belgesi: Hemmâm'ın Sahifesi* -Tertip, Terceme, Yorum- (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009).

<sup>4</sup> Eserin ilk baskısı 1953'te Şam'da yapılmıştır.

<sup>5</sup> Muhammed Hamidullah, *Sahifah Hammam ibn Munabbih*, Fr. terc. Hossein G. Tocheport (Paris: Association des Etudiants Islamiques en France, 1979).

<sup>6</sup> Muhammed Hamidullah, *Sahifah Hammam ibn Munabbih: the earliest extant work on the hadith*, İng. trc. Muhammed Rahimuddin, 10. bsk. (Dakka: Centre Culturel Islamique, 1979).

<sup>7</sup> El-Bokhari, *Les Traditions Islamiques* (tome 5, Paris, 1401/1981), "Avant-Propos," ss.iii-xxv.

<sup>8</sup> Hamidullah, "Sahîh-i Buhârî'nin Fransızca Çevirisi Dolayısıyla," çev. Abdullah Aydın (EKEV Akademi Dergisi 6:10 (2002), ss.225-254; yeniden basım: Abdullah Aydın, *Hadis Yazıları* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 2014) içinde.

Eleştiriye başlamadan evvel burada Hemmâm b. Munebbih ve *ŞŞahîfe*'si ile ilgili kısa bilgiler vermemiz yararlı olacaktır.

Hemmâm b. Munebbih (ö.132/750), sahabe içerisinde en çok hadis rivayet eden Ebû Hurayra'nın seçkin talebelerinden birisidir. Bütün kaynakların güvenilir bir muhaddis olduğu hususunda birleştikleri Hemmâm'ın naklettiği rivayetler, Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde, Kutub-i Sitte'de ve diğer hadis kitaplarında yer almıştır. Bize kadar ulaşan ilk yazılı hadis vesikası olarak takdim edilen *Şahîfe*, Hemmâm b. Munebbih'in hocası Ebû Hurayra'dan yazmış olduğu 138 hadisi ihtiva etmektedir.

*Şahîfe*, ilk defa merhum Muhammed Hamidullah tarafından iki farklı nüshasına dayanılarak neşre hazırlanmış ve ilk baskısı 1953 yılında Şam'da yapılmıştır.<sup>9</sup> Daha sonra Rifat Fevzî 'Abdulmuṭṭalib de bu eseri *Şahîfetu Hemmâm b. Munebbih* adıyla yeniden tahkik ederek, tahrir ve şerhiyle birlikte 1985 yılında Kahire'de neşretmiştir.<sup>10</sup> İslam dünyasında oldukça ilgi gören *Şahîfe*, Fransızca, İngilizce ve Urduca gibi muhtelif dillere de çevrilerek neşredilmiştir.<sup>11</sup> Aynı sıcak ilgiye ülkemizde de mazhar olan *Şahîfe*'nin 1966-1967 yıllarında üç farklı çevirisi yayınlanmıştır.<sup>12</sup>

Çevirilerde görülen başlıca problemleri şöyle sıralayabiliriz:

Söz konusu eser, Arapça'dan sırasıyla Fransızca'ya, İngilizce'ye ve Türkçe'ye çevrilirken her bir aşamada çeşitli hatalar yapılmıştır. Bunun bir sebebi, çok farklı konularda varid olan çeşitli hadislerin mütercimler tarafından tam ve doğru olarak anlaşılabilmesidir. İkinci sebep ise Fransızca ve İngilizce'nin, hadislerdeki meramı ve maksadı anlatmada bazen yetersiz kalmasıdır. Takdim yazılarından anlaşılmaktadır ki her iki çeviri de merhum Hamidullah Hoca'nın onayından geçmiştir. Keza Hamidullah'ın sonraki baskılarda yaptığı bazı tashih ve ilave açıklamalar, bunun hem tasdiki hem de telafisi olsa gerektir. Buna dair örnekler aşağıda verilecektir.

<sup>9</sup> Şam Nüshası, Hicrî 6. asra (577 H) ait, muhtelif hocaların da derslerinde kullanmış oldukları icazetli bir nüsha olup, Zâhiriye Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada yer almaktadır. Berlin Nüshası ise, İbrâhîm b. Suleymân tarafından Hicrî 1100 senesinde, İsmâ'îl b. İbrâhîm b. Cemâ'ın 856 tarihli metninden kopya edilmiş olup halen Tubingen'dedir. Bkz. *Muhtasar Hadis Tarihi*, ss.92-95. Kanaatimizce her iki nüsha da geç döneme aittir.

<sup>10</sup> Rifat Fevzî, hadisler hakkında, mevcut bazı şerhlerden ictibaslar yapmış, bazı hadislere yönelik eleştirileri savunmacı bir yaklaşımla cevaplamaya çalışmıştır. Hadislerin anlaşılması sadedinde aktarılan izahların ikna ve tatmin edici olduğu söylenemez de bu çalışmamızda bu eserden de yararlanılmıştır.

<sup>11</sup> Kemal Sandıkçı, "Hemmâm b. Münebbih," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.17, s.189.

<sup>12</sup> Kemal Kuşçu'nun çevirisinden başka, Mehmed Ragıp İmamoğlu, *İlk Hadis Mecmualarından Hemmam b. Münebbih'in Hadis Mecmuası* (Ankara, 1966) ve Talat Koçyiğit, *Hemmâm ibn Munebbih'in Sahîfesi* (Ankara, 1967). Ancak bu çevirilerin, gerek dil ve üslup açısından, gerekse isabetli çeviri açısından yeterli oldukları söylenemez. Üç çeviride de önemli maddi hatalara ve anlaşılmasız çeviri örneklerine rastlanmaktadır.

Çalışma Fransızca'dan İngilizce'ye çevrilirken de çeşitli hatalara düşülmüştür.<sup>13</sup> Fransızca'sında doğru olan çeviri, İngilizce'de yanlış olabilmektedir. İngilizce'den Türkçe'ye çevrilmesinde ise çok sayıda ve oldukça ciddi hatalar ortaya çıkmıştır. Zaten bizi bu eleştiri yazısını yazmaya sevk eden husus da budur. Başlangıçta gözümüze takılan çeviri hatalarının sadece Kemal Kuşçu tarafından yapılan Türkçe çevirisinde olduğunu zannetmekteydik. Fakat çalışmayı karşılaştırmalı olarak incelediğimizde gördük ki her üç dile yapılan çevirisinde de bariz hatalar bulunmaktadır. Bu yazıda biz, Türkçe çevirideki za'f-i telif dediğimiz dil ve üslup hataları, imla kuralları ve Türkçe kullanımı gibi hususlara hiç girmeye gerek duymadık. Zira çeviri bu açılardan da oldukça problemlidir ve başarısızdır. Burada asıl üzerinde duracağımız husus, tartışmasız maddi çeviri hataları olacaktır. Çok somut bazı örneklerle çevirinin hâl-i pür melâlini ortaya koymaya çalışacağız. Bu denli fahiş hatalarla dolu olan, ancak onlardan sadece bir kısmını zikredeceğimiz bu çeviri, mevcut haliyle ülkemizde yıllardır nasıl basılmaya devam etmektedir, şaşırılmak elde değildir. Böylesine önemli bir çalışmayı, ülkemizde birçok ciddi eseri neşreden bir yayınevinin bu kadar hatalı bir çeviriyle piyasada bulunduruyor olması kadar, yıllardır bu yanlışlara hiç dikkat çekilmemesi de hayret vericidir.

Biz bu eleştiri yazımızda, sırasıyla Fransızca ve İngilizce çevirilerde düşülen bazı hatalara, eseri Türkçe'ye çeviren Kemal Kuşçu ve sadeleştiren Mesut Karaşahan'ın hatalarına işaret edeceğiz. Doğru olan çevirinin başına “D” harfini, yanlış olanın başına ise “Y” harfini koyacağız. Kemal Kuşçu'ya ait olan çeviri sadeleştirilmiş halinden farklı ise cümlenin sonuna “KK” rumuzunu koyacağız. Hadislerin Fransızca, İngilizce ve Türkçe çevirilerini verdikten sonra italik olarak verilecek Türkçe tercüme bize aittir.

### 1. Hadislerin çevirilerinde görülen hatalar

#### Hadis no: 70

كُلُّ سَلَامٍ مِنْ النَّاسِ عَلَيْهِ صَدَقَةٌ كُلَّ يَوْمٍ تَطَّلَعُ عَلَيْهِ الشَّمْسُ

“D” “Il incombe à chaque articulation (des corps) des humains d'accomplir un acte de charité chaque jour où le soleil se lève.” (s.102)

“D” “İnsanların (bedenlerinin) her eklem yerine, güneşin doğduğu her gün sadaka vermek düşer.”

<sup>13</sup> Fransızca konusunda bana yardımcı olan değerli yüksek lisans öğrencim Alper Çiftçi'ye teşekkürlerimi sunarım.

“D” “It is incumbent on even the smallest bone of man to do every day an act of charity as long as the sun should continue to rise.” (s.131)

“Y” “Küçük bir kemiğin hediye edilmesi dahi, güneş her gün doğduğu müddetçe sadaka yerine geçer.” (s.133)

“İnsanlar, (vücutlarındaki) her bir eklemden dolayı, güneşin doğduğu her gün sadaka vermelidir.”

### **Hadis no: 62**

إِنَّ مِنَ الظُّلْمِ مَطْلَ الْعَنِيِّ وَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتَّبِعْ

“Y” “C'est une injustice que le retard mis par un riche à payer une dette. Et si l'un d'entre vous a affaire à un homme aisé, il doit le poursuivre.” (s.101)

“Y” “Zengin borcunu ödemekte gecikmesi zulümdür, aranızdan biri müreffeh bir kişiyle karşı karşıya gelirse/bir işi olursa<sup>14</sup> onun peşini bırakmasın.”

“Y” “The delay and postponement of the promise of payment by a rich man is also a kind of oppression. And if any of you should have concern with a well-to-do man, he should pursue him.” (s.129)

“Y” “Zengin para ödemeyi ertelemesi zulümdür; sizden birinizin bir zengine bu yolda işi düşerse onun peşini bırakmasın.” (s.131)

“İmkânı olanın, borcunu geciktirmesi (alacaklıya) haksızlıktır. Biriniz (alacağı için) varlıklı bir kimseye havale edildiğinde havale işini kabul etsin.”

### **Hadis no: 31**

ذُرُونِي مَا تَرَكْتُمْ

“D” “Laissez-moi tant que je vous laisse— autre version: tant qu'on vous laisse-” (s.95)

“D” “Sizi bıraktığım takdirde, siz de beni bırakın – bir diğer versiyonda: bırakıldığınız takdirde-”

“D” “Leave me alone so long as I should leave you...” (s.122)

“Y” “Ben sizden ayrıldığımda, siz de benim yanımdan ayrılınız.” (s.120)

“Y” “Ben sizi terkedinceye kadar, siz de beni terk edin.” (s.96), “KK”

<sup>14</sup> Borçlu-alacaklı ilişkisi kastedilmektedir.

“Ben sizi kendi halinize bıraktığım müddetçe siz de beni kendi halime bırakın.”

Bu hadiste ‘sizi herhangi bir yükümlülük yüklemeyen kendi halinize bıraktığım sürece, siz de beni kendi hâlime bırakın da soru sormayın!’ denilmek istenmiştir. Fransızca ve İngilizce çeviriler literal olarak doğru olmakla birlikte hadisten kastedilen mana anlaşılmamaktadır. Türkçe çeviri ile sadeleştirmenin yanlış oldukları ise açıktır.

### **Hadis no: 89**

وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ وَلَا يَنْتَهَبُ أَحَدُكُمْ نَهْبَةً ذَاتَ شَرَفٍ يَرْفَعُ إِلَيْهِ الْمُؤْمِنُونَ أَعْيُنَهُمْ فِيهَا  
وَهُوَ حِينَ يَنْتَهَبُهَا مُؤْمِنٌ وَلَا يَغْلُ أَحَدٌ حِينَ يَغْلُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

“Y” “Nul pilleur qui pille un objet de valeur et qui attire l'attention des croyants n'est un croyant au moment où il pille. Et nul fraudeur qui fraude ne peut être un croyant au moment où il fraude.” (s.105)

“Y” “Müminlerin dikkatini çekip, değerli bir eşya yağmalayan yağmaladığında mümin değildir. Hile yapan da hile yaptığında mümin olamaz.”

“Y” “By Him in Whose hand is the soul of Muhammad! No person of high rank from among you can plunder (what is thrown over the bridegroom) in a way that he attracts the attention of Believers, while he plundereth, to be a Believer. Nobody from among you can commit fraud, while he committeth fraud, to be a Believer.” (s.135)

“Y” “Muhammed’in hayatı, elinde olan hakkı için, şerefli bir insan, güveyin üzerine serpilmiş parayı, mü’minlerin dikkatini çekecek tarzda kapışmaz. Sizden hiçbiriniz hile yapmaz, yaptığı anda mü’min olmaz.” (s.139)

“Muhammed’in canı elinde olan Allah’a yemin ederim ki mü’minlerin göz diktiği kıymetli bir malı gasp eden, mü’min olarak gasp etmez. Sizden biri, ganimet malını yağma ederken de mü’min olarak yağma etmez.”

Oysa burada “hile” diye çevrilen şey, taksim edilmeden önce ganimetten aşırıdır.

### **Hadis no: 121**

فَأَيْكُمْ مَا تَرَكَ دِينًا أَوْ ضَيْعَةً فَادْعُونِي فَإِنِّي وَلِيُّهُ وَإَيْكُمْ مَا تَرَكَ مَالًا فَلْيُؤْتِرْ بِمَالِهِ عَصْبَتَهُ مَنْ كَانَ

“Y” “J'ai le droit de priorité sur les croyante, selon le Livre d'Allah. Si l'un de vous meurt en laissant une dette dépassant son avoir, ou s'il laisse ses proches parents dans un état d'incapacité, alors qu'on fasse appel à moi, car je suis son patron. Mais si l'un de vous laisse des biens, ses proches parents auront priorité sur ses biens quels qu'ils soient (en tant qu'héritiers légaux).” (s.110)

“Y” “Mümin kadınlar<sup>15</sup> üzerine evleviyet hakkım vardır. Sizden biriniz öldüğünde mal varlığını aşan bir borç bırakırsa veya yakın akrabalarını yetersizlik içinde bırakırsa, o zaman bana başvursun, çünkü ben onun müdürüyüm. Fakat herhangi biriniz geriye mal bırakırsa, onun yakın akrabası, her ne mal olursa olsun, üzerinde evleviyet hakkına sahiptirler (meşru varisler olarak).”

“Y” “So whoever of you leaveth a debt, or dieth lost (without means even of burial) –another possible sense: family utterly lost (for lack of means of subsistance) – do call upon me, for I am his patron. But whoever of you leaveth property, let his close relatives have priority, whoever they be.” (s.143)

“Y” “Sizden kim bir borç bırakırsa yahut defin parası olmaksızın vefat ederse beni çağırın, çünkü ben onun velisiyim. Fakat sizden kim mal bırakırsa, onun yakın akrabasının –nerede olursa olsunlar- o mal üzerinde hakları olsun.” (s.147-148).

“Şu halde hanginiz bir borç veya himayeye muhtaç çoluk-çocuk-yaşlı bırakırsa beni çağırın! Zira onun velisi benim. Fakat hanginiz bir mal bırakırsa, o mal için baba tarafından akrabaları kim ise onları tercih etsin!”

### **Hadis no: 122**

لِيَعِزَّ الْمَسْأَلَةُ إِنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ لَا مَكْرَهَ لَهُ

“D” “Qu'il demande résolument. Certes Allah fera ce qu'il voudra, et nul ne peut Le contraindre.” (s.110)

“D” “İsteddiğini kararlılıkla istesin. Çünkü Allah dilediğini yapar. O'nu zorlayacak hiç kimse yoktur.”

“D” “Let him request resolutely. Of course He doth what He liketh, with none to constrain Him.” (s.143)

“Y” “İsteddiğini azimle istesin, çünkü (Allah) istediğini yapar, ona zorluk yoktur.” (s.148)

<sup>15</sup> Fransızca'sında bir yazım hatası söz konusudur.

“**Y**” “istediğini azimle istesin, çünkü (Allah) istediğini yapar, ona **zor** yoktur.” (s.125), “**KK**”

“*İsteğini kararlılıkla istesin! Çünkü Allah, dilediğini yapar, O’nu zorlayacak hiç kimse yoktur.*”

### **Hadis no: 131**

لَا يَزَالُ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاةٍ مَا كَانَتْ تَحْسِبُهُ ، وَلَا يَمْنَعُهُ أَنْ يَخْرُجَ إِلَّا أَنْتَظَرَهَا

“**D**” “Il ne cesse d’être en office de prière celui d’entre vous qui est retenu (dans la mosquée) pour l’office de prière, rien ne l’empêchant de sortir si ce n’est qu’il attend l’office (communautaire suivant).” (s.112)

“**D**” “Kişinin dışarıya çıkmasına mani olan tek şey (bir sonraki) namazı beklemesi olduğu sürece, namazda sayılır.”<sup>16</sup>

“**D**” “One of you never ceases to be in prayer so long as he is detained for the prayer: nothing hindereth him from going out if it is not his waiting for the (next congregational) prayer.” (s.145)

“**Y**” “Sizden biriniz, namaz için alıkonulduğu müddetçe namazda sayılırsınız. Sizin (yahut onun) müteakip namazı beklemek için dahi olsa dışarı çıkması da (namazdan sayılır). (s.151)

“*Biriniz, mescitten çıkmayıp sadece sonraki namazı beklediği sürece namazda [sayılmakta]dır.*”

### **Hadis no: 74**

لَيْسَ الْمِسْكِينُ هَذَا الطَّوَّافَ الَّذِي يَطُوفُ عَلَى النَّاسِ تَرُدُّهُ اللَّقْمَةُ وَاللُّقْمَتَانِ وَالتَّمْرَةُ وَالتَّمْرَتَانِ

“**D**” “Le pauvre n’est pas celui qui fait un tour (de quête) chez les gens et s’en va en obtenant une ou deux bouchées de nourriture, ou une ou deux dattes.” (s.102)

“**D**” “Muhtaç, insanlar arasında dolaşıp bir iki lokma veya bir iki hurma aldıktan sonra ayrılan değildir...”

“**D**” “The vagrant that goeth to people and obtaineth a morsel or two morsels, and a date or two dates is not the needy.” (ss.131-132).

“**Y**” “Muhtaç (miskin), insanların etrafında dolaşan, birkaç lokma veya birkaç hurma isteyen serseri bir dilenci değildir.” (s.134)

<sup>16</sup> Metinde Fransızca hatalar mevcut olduğundan, manayı mümkün olduğu kadar yansıtmaya çalıştık.

“Misikin, kapı kapı dolaşarak insanlardan dilenen ve bir-iki lokma veya bir-iki hurma verilerek geri çevrilen kimse değildir.”

### **Hadis no: 77**

لَا يَقُلُ أَحَدُكُمْ لِلْغَنَبِ الْكَرْمَ إِذَا الْكَرْمُ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ

“D” “Nul d'entre vous ne doit appeler le raisin: “karm”, car karm, c'est l'homme musulman.” (s.103)

“D” “Herhangi biriniz üzüme “kerm” demesin zira “kerm” müslüman adam/kişidir.”

“D” “None of you should call the grape, karm, for karm is the Muslim man.” (s.132)

“Y” “Sizden biriniz ineb (salkım) yerine kerm demesin, çünkü kerm (yahut kerem) Müslüman erkeğin adıdır.” (s.135) (Oysa merhum Hamidullah'ın hadisile ilgili düştüğü notta yaptığı açıklama iyi okunsaydı bu hataya düşülmeyecekti).

“Kimse üzüm (şarabına ve içen)e ‘ker(e)m’ (cömert) demesin! Çünkü kerm (cömert), ancak Müslüman kişidir.”

### **Hadis no: 93**

لَا تَزَالُونَ تَسْتَفْتُونَ حَتَّى يَقُولَ أَحَدُكُمْ هَذَا اللَّهُ خَلَقَ الْخَلْقَ فَمَنْ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ

“D” “Vous ne cesserez de poser question sur question jusqu'à ce que l'un de vous dise: “C'est Allah qui a créé la création, mais qui a créé Allah ?” (s.105)

“D” “Soru sormaktan geri durmayacaksınız, tâ ki biriniz “Kâinatı Allah yarattı da, peki Allah'ı kim yarattı” sorusunu soruncaya kadar.”

“D” “You will not cease putting question after question, until one of you would even say: ‘It is God Who hath created the creation, but who hath created God?’” (s.136)

“Y” “Sizden biriniz, “kainatı yaratan Allah'tır, fakat Allah'ı kim yarattı?” dediği müddetçe soru üstüne soru sormaktan geri kalmayacaksınız.” (s.140)

“Biriniz: “Bu Allah, mahlukatı yarattı, peki Allah'ı kim yarattı?!” diye soruncaya kadar soru sormayı sürdüreceksiniz!”



**Hadis no: 102**

فَالْعَيْنُ زَيْنِبَهَا النَّظْرُ وَتَصْدِيقُهَا الْإِعْرَاضُ

“D” “Ainsi l'oeil dont la fornication est dans le regard et la réalisation concrète dans le i'rād (le revenez-y? le détournement?)” (s.107)

“D” “Gözün zinası bakışta ve “i’rad”in (dönüş? yüz çevirme) gerçekleşmesindedir.”

“Y” “So the eye, whose fornication is through (lustful) looking, and concrete realization through *a’rad* (meeting?)...” (s.138)

Hamidullah Hoca, sonraki baskılarda hadiste geçen “a’rād veya i’rād” kelimelerinin farklı okunduğu ve farklı anlamlara geldiğine dair uzunca bir dipnot düşmüştür.

“Y” “Gözün zinası bakmaktır, kuvveden fiile çıkarılması, buluşmakla olur.” (ss.142-143)

“Gözlerin zinası bakmak, sadâkati ise gözün (haramdan) çevrilmesidir.”

**Hadis no: 114**

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى الْمُسْبِلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَعْنِي إِزَارَهُ

“D” “En vérité au jour de la Résurrection Allah ne jettera pas un regard sur celui qui fait descendre (son pagne, voire son pantalon, au dessous des chevilles).” (s.109)

“D” “Allah Kıyamet günü peştamalıni (pantolon (da/dahi) olabilir) bileklerin altına indirenlere bakmaz/bir göz dahi atmaz.”

“D” “Verily God would not look on the day of Resurrection at one who letteth descend, that is, his loin-cloth, (below the ankles). (s.141)

“Y” “Muhakkak ki Allah, kıyamet günü bir kimsenin bol ve uzun elbisesine bakmaz.” (s.146)

“Allah, (dünyada) elbisesini (topuklarından aşağıya) uzatan kimse(nin yüzün)e kıyâmet günü bakmaz.”

**Hadis no: 1**

فَهَدَانَا اللَّهُ لَهُ

“D” “Allah nous a montré le droit chemin à son sujet.” (s.89)

“D” “fakat Allah Cuma günü hakkında bizlere doğru yolu gösterdi.”

“D” “but God gave us guidance concerning it.” (s.114)

“Y” “fakat Allah onu (Cuma gününü) bize hidayet için verdi...” (s.111)

“*Fakat Allah o (Cuma gününe) bizi yönlendirdi...*”

**Hadis no: 17**

فَهَلَّا تَمَلَّةٌ وَاحِدَةٌ

“**Y**” “N'était ce pas (la faute d') une seule fourmi (et non de toutes les autres) ?” (s.92)

“**Y**” “Bu (diğerlerinin değil de) o tek karıncanın hatası değil miydi?”

“**Y**” “Was not that (fault) of a brute one ant (and not of all the rest)? (s.119)

“**Y**” “Bu bir düşüncesiz karıncanın (hatası) değil miydi (diğerlerinin ne kabahati vardı?)? (s.116).

“*Bari bir tek karınca olsaydı ya!*”

**2. Bazı dipnotlarda görülen hatalar**

i) “Havva olmasaydı hiçbir kadın kocasını aldatmazdı” rivayeti ile ilgili düşülen dipnotta şöyle denilmektedir:

According to the Bible (Genesis 3/6) Eve was tempted by the serpent to eat the forbidden tree, and it is she who offered it to Adam, but according to the Qur'an (2/35, 7/19-21), it is Satan who tempted them both, and there is no particular part played by Eve in it. So the allusion of this Hadith should concern some fact –unknown to me- other than the eating of the forbidden tree. (s.127)

Türkçe çeviride bu kısım hem eksik, hem de yanlıştır:

Muhtemelen Havva'nın, şeytanın sözünü dinleyerek Âdem'e, yasak olan ağaca yaklaşmasını tavsiye ettiği için, Kur'an-ı Kerim, II: 35 ve VII: 19-21. (s.128)

Oysa bu dipnotta İncil'e göre durumun böyle olduğu, fakat Kur'an'a göre şeytanın her ikisini birden ayarttığı, bu olayda Havva'nın özel bir rolü olmadığı belirtilmekte ve şöyle denilmektedir: “Dolayısıyla bu hadisin iması, yasak ağaçtan yemenin dışında -benim bilmediğim- başka bir olguyla ilgili olmalıdır.” (s.127)

ii) “Cennete giren herkes, boyu altmış arşın olarak Âdem suretinde girer. Ondan sonra boylar kısalmış ve halen de kısalmaktadır” şeklindeki rivayetten sonra şu not düşülmüştür:

Birçok Batılı modern biyolojist de bu görüştedir. Das Erwachen der Menschheit adlı eserinde s. 14'te Herbert Kühn şöyle der: Carl von Linne dahi şu kanaatte idi ki, Âdem ile Havva, dev vücutlu idiler. Nesilden nesile insan bedeninin eksilmesi, küçülmesi, geçim vasıtalarının yokluğundan, azlığından ileri gelmektedir. (s.129, dn.25)

1778'de ölmüş meşhur botanist ve zoologdan nakledilen o çağın algısını yansıtan bu görüşe katılmamız mümkün değildir. Nitekim İbn Hacer de bu problemi çözemediğini şu cümlelerle itiraf etmiştir. “Geçmiş ümmetlerden mesela Semüd kavminden kalma kalıntılardan, evlerinden onların boylarının yukarıdaki (tedricî) tertibi gerektirecek kadar çok uzun olmadığı anlaşılmaktadır. Halbuki bu insanları çok uzun süre önce yaşadılar. Bunlarla Âdem arasında geçen süre, bu gibi kavimlerle İslam'ın ilk dönemi arasında geçen süreden daha azdır. Dolayısıyla ben hala bu problemi çözebilmiş değilim.”<sup>17</sup>

Yine son yıllarda yapılan araştırmalar ve bulgular hadisteki ifadenin tam aksini söylemektedir: “Binlerce yıl önceki atalarımızla yapısal anlamda en önemli farklılıkların başında boy geliyor. Yüz bin yıl öncesindeki insanın boyuyla günümüzdeki insanın boyu arasında en az 30 cm.'lik fark var. Öyle görünüyor ki, her yeni neslin boyu bir öncekine göre biraz daha uzuyor. ABD'de yayınlanan bir rapora göre 1960'lara göre insan boy ortalamasında yaklaşık 2 cm.'lik artış var. Zaman içerisinde meydana gelen bu uzamanın nedeninin yalnızca rastlantısal bir gelişme ya da ortama uyum sağlamak olmadığı düşünülüyor. Gelişen toplumların yeme alışkanlıklarındaki değişiklikler, daha çok çeşitli gıdanın, sağlıklı ve bilinçli tüketilmesinin boy uzamasındaki önemli etkenlerden birisi olabileceği belirtiliyor. Yapısal özellikler, genlerin yapısındaki değişikliklerle, sonraki kuşaklara aktarılıyor. Bu nedenle kişinin boyunu belirleyen en önemli etken, genetik şifre...”<sup>18</sup>

### **3. İsim ve kelimelerin okunması ve yazılmasında görülen bazı hatalar**

Çeviride bazı isimlerin de hatalı yazıldığı görülmektedir. Bunların bazıısı, yanlış okumadan kaynaklanmaktadır (ilki İngilizce, ikincisi Türkçe çeviridedir):

- \* b. Mindah (s.69) > b. Minde (s.78). Doğrusu: b. Mende.

<sup>17</sup> İbn Hacer el-'Askalānī, *Fethu'l-Bārī*, c.6, s.367.

<sup>18</sup> Bkz. Ferda Şenel, “Uzun Boylu Olmak Mümkün mü?,” *Bilim ve Teknik Dergisi* 456 (Kasım 2005), s.56.

\* 'Umrah, daughter of 'Abd ar-Rahman (s.42) > Abdurrahman'ın kızı Umre (s.53). Doğrusu: 'Amre bint 'Abdurrahmân veya 'Abdurrahmân kızı 'Amre.

\* (himl ba'ir aw 'idl ba'ir) (s.52) > (himl baîr yahut idl baîr) (s.63). Doğrusu: (*hamlu ba'îr veya 'adlu ba'îr*).

Yanlışlıklardan bazıları ise İngilizce metinde doğru olduğu halde çeviride dikkatsizlik, İngilizce yazılışın tekrarlanması veya baskı hatasından dolayı olmalıdır:

\* Kitabın dış kapak sayfasında bile "Sahife-i Hemam ibn Münebbih"<sup>19</sup> şeklinde hatalı yazılmıştır. Oysa "Sahîfe-i Hemmâm b. Münebbih" şeklinde olmalıydı.

\* Bashir ibn Nahik (s.59) > Beşir ibn Nuheyk (ss.69-70). Doğrusu: Beşîr ibn Nehîk

\* Abd al-'Aziz ibn Marwan wrote to Kathir ibn Murrah al-Hadrami (s.59).

Ömer ibn Abdülaziz, Kesir ibn Murra el-Hadrami'ye yazdı. (s.69).

Doğrusu: Abdulaziz ibn Mervân, Kesîr ibn Murra el-Hadramî'ye yazdı.

\* 'Abdurrahmân ibn 'Abbâs (s.62) > Doğrusu: 'Abdullâh ibn 'Abbâs.

\* Sulaiman ibn Qays al-Yashkuri (s.41) > Süleyman ibn Kays el-Yeşkeri (s.52). Doğrusu: Yeşkurî.

\* El-Hasan (s.132) > Abu'l-Hasan (s.130). Doğrusu: Ebû'l-Hasen

\* Abdür Rezzak ibn Hemmam ibn Nafi' el-Hamidi (s.76). Doğrusu: 'Abdurrazzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî.

\* "During the time of Muhammad ibn al-Husain ibn al-Qattan, two of his pupils, independently and in their individual way kept it intact." (s.76)

"Abdül Vehhab ibn Minde zamanında talebelerinden ikisi onu el değmemiş halde tuttular." (ss.76-77). **KK**

s.57'de de aynı yanlışlık ve eksiklik mevcuttur.

\* Aylah ahalisi (s.40) > İngilizcesinde (Ailah), Türkçe'ye Eyle ahalisi şeklinde geçmeliydi.

\* (ekserne) ve (kesürne) (s.50), (*ekşernā*) ve (*keşurnā*) olmalıdır.

\* 'Abdullah ibn Abi Awfa (s.50) > Abdullah ibn Ebi Avfa (s.60).

Doğrusu: 'Abdullâh ibn Ebî Evfâ.

\* Al Mughirah (s.53) > El-Mugaira / el-Mugire (s.64). Doğrusu: el-Muğîra.

<sup>19</sup> Bu dizgi hatası, 2007 baskısında giderilmiştir.

\* (Gelecekte kullanmak için biriktirmek) اوخر veya (geri bırakmak) ادخر (s.95). Doğrusu: اوخر (ertelemek) yahut ادخر (biriktirmek).

\* “Anyhow, the above list of parallel narrations shows that out of 137 (plus one not found in our MSS. Yet cited in the relevant section of the Musnad of Ahmad ibn Hanbal), as many as 99 are drawn by al-Bukhari and Muslim: 29 are cited by both, 22 others only by al-Bukhari, and 48 by Muslim only.” (s.79)

“Her ne olursa olsun, yukarıda verilen birbirine denk rivayetler listesi gösteriyor ki 138 hadisten 98’i Buhari ve Müslim tarafından, 21’i yalnız Buhari tarafından, 48’i yalnız Müslim tarafından rivayet edilmiştir.” (s.84)

İngilizce metinde verilen rakamlar çeviride değiştiği gibi, parantez içi kısım verilmemiş, ayrıca “29 tanesi de her ikisi tarafından rivayet edilmiştir” ifadesi de çeviriye yansıtılmamıştır.

\* 137. hadisdeki **وَالنَّارُ جُبَّارٌ** (ateşin yol açtığı zararlar da tazmin edilmez) kısmı metinde yer aldığı halde hem İngilizce (s. 148) ve Fransızca (s. 114), hem de Türkçe tercümelede (s. 153) çevrilmemiştir.

Aslında “*ve’n-nāru cubārun*” kısmı bazı rivayetlerde geçmemektedir. (Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c.2, s.319). Hemmām’dan gelen bir isnad ile sadece bu kısım müstakil olarak (Ebū Dāvūd, ed-Diyāt 29); bazı rivâyetlerde ise “*ve’n-nāru cubārun ve’l-bi’ru cubārun*” şeklinde nakledilmektedir (İbn Mâce, ed-Diyāt 27). Rivayetlerdeki bu ihtilaflar sebebiyle buradaki *el-bi’r* kelimesinin *en-nār* şeklinde tashif (tahrif) edilmiş olabileceği ileri sürülmüştür. Yemenlilerin *en-nār* kelimesini elifsiz yazdıkları ve *el-bi’r* kelimesinin yanlışlıkla *en-nār* şeklinde okunduğu söylenmiştir.<sup>20</sup>

Burada şayet Ahmed b. Hanbel’deki rivayet esas alındıysa, o kısım Arapça metinde yer almamalıydı. Yahut metinde yazıldıysa çevirilerde de karşılığı verilmeliydi.

#### 4. Arapça metinlerin yazımında görülen bazı hatalar:

\* 138. Hadisin metninde yer alan **أو نحوه من الكلام** olması gereken ibare, **أو نحوه من الكلام** şeklinde yazılmıştır. (s.154)

\* 72. hadisin metninden son kısmında olması gereken **يطلبه حتى يبسط** ibaresi düşmüştür. (s.133)

<sup>20</sup> Geniş bilgi için bkz. Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili*, ss. 175-176.

## Sonuç ve Değerlendirme

Merhum Muhammed Hamidullah hoca, hayatı boyunca gerek ülkemizde verdiği birçok konferanslar ve derslerle olsun gerekse hemen hepsi dilimize çevrilen değerli eserleriyle olsun herkesin yakından tanıdığı önemli bir ilim adamıdır. Onun çevirisi yapılan önemli eserlerinden biri de yukarıda değerlendirdiğimiz *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam İbn Münebbih* adlı çalışmasıdır. Bundan tam yarım asır evvel birçok dile çevrilen çalışmanın ne yazık ki dilimize yapılan çevirilerinin üçü de birçok hatalarla maluldür. Bu çevirilerden halen piyasada sadece merhum Kemal Kuşçu tarafından yapılan çevirisi mevcut olduğundan biz de onu kritik etmeye çalıştık.

Yukarıda birçok örnekle gösterdiğimiz gibi, yapılan çeviri hataları sadece Türkçe çeviri ile sınırlı değildir. Hadislerin Fransızca'ya çevirisinde olduğu gibi, Fransızca'dan İngilizce'ye, oradan da Türkçe'ye yapılan çevirilerde de birçok hata görülmektedir. Beyan Yayınları'nın 376. Kitabı olarak 2004, 2007 ve 2009 yıllarında en az üç defa basılan bu çevirinin, yıllardır bunca hata içermesine rağmen şimdiye kadar herhangi bir eleştiri almaması, onun başarılı olduğu anlamına gelmemektedir.

Dolayısıyla bunca hata içeren bu eser, yeni baştan en son yayınlanan Fransızca baskısı esas alınarak tekrar çevrilmeli, daha dikkatli ve emek verilmiş yeni bir baskı yapılmalıdır. Zira Hamidullah Hoca, hemen her baskıda ya fark edilen bazı hataları düzeltmiş yahut elde ettiği yeni bilgileri dipnotlarda ilave ederek vermiştir. Yapılacak yeni çeviride Fransızca ve İngilizce'deki çeviri hataları da tashih edilmeli ve bu düzeltmelere dipnotlarda işaret edilmelidir.

İslamî yayıncılıkta pek çok başarılı çalışmaya imza atan Beyan Yayınları'nın yukarıdaki eleştiri yazısını dikkate alacağını, mevcut baskıyı piyasadan çekeceğini ve merhum Hamidullah'ın bu önemli kitabını, yeni baştan değerine yaraşır doğru bir çeviri ile okuyucuların istifadesine sunacağını ümit ediyoruz. Böylesi bir hizmet, ilmî araştırmalardaki ciddiyet ve gayretleriyle bilinen Hamidullah'ın ruhunu şâd edeceği gibi, ülkemizdeki hadis okurlarını da sevindirecektir.

## ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (AÜİFD)

### A. Genel Yayın İlkeleri

1. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.
2. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, makale ve kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi, edisyon kritik tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Dergide Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. Yayınlanması talebiyle *AÜİF Dergisi*'nde yayınlanan makalelerin yayın hakkı *AÜİF Dergisi*'ne aittir.
7. Teslim edilen makalelerin yayına kabulüne yönelik değerlendirmelerde şu kriterler dikkate alınır:
  - a) Çalışmanın bilimsel ve özgün olması; alana katkıda bulunması
  - b) Çalışmanın ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması
  - c) Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması
  - d) Çalışmada kullanılan dil ve üslûbun akademik teamüllere uygun olması
  - e) Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru kullanılması
  - f) Makalenin amaç ve içeriğine bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların olması
8. Araştırma makaleleri, tahkikler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Araştırma notları, eser değerlendirmeleri, tanıtım vs. hakkında hakem görüşü talep edilmez.
9. *Makale Takip Süreci*: Yayınlanması talebiyle Dergi'ye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-incelemesi *AÜİFD* Yayın Kurulu'nca yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemleme sürecine girip girmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesi uygun bulunmayan yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar, ilk aşamada, iki hakem görüşüne arz edilir (çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).
  - a) Her iki hakem de "yayınlanamaz" raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
  - b) İki hakemden sadece biri "yayınlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (*AÜİF Dergisi* Yayın Kurulu, gerekli görüldüğü takdirde, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
  - c) Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
  - d) Onaylanan makaleler, *AÜİFD* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
  - e) Yayın Kurulu, Dergi'nin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca Kurul üyeleri, yazarlara içerik, dil ve üslûp konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
  - f) Nihai versiyonlar son okumaya tabi tutulur ve yayına hazırlanır.

## B. Dergiye Makale Teslim Etmek İsteyenler İçin Bilgi

1. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 9000 kelimedenden oluşmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, Yayın Kurulu'nun vereceği karar geçerlidir.
2. Yayımlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce **öz (abstract)**, **makale başlığı** ve **anahtar kelimeler (keywords)** olmalıdır: öz (75-125 kelime) ve anahtar kelimeler (3-8 kelime).
3. Teslim edilecek telif ve tercüme makaleler (orijinal metinleriyle birlikte olmak üzere) elektronik olarak <[iladergi@divinity.ankara.edu.tr](mailto:iladergi@divinity.ankara.edu.tr)> adresine makale yayın talebini belirten bir mesaja eklenti olarak gönderilmelidir.

### Önemli Not:

- Yazarın adı veya yazarla ilgili herhangi bir bilgi, makalenin ilk sayfası dahil hiçbir yerde (ör. dipnotlarda yazarın, kendi kimliğini açık edecek şekilde kendine atfı yapması gibi) BELİRTİLMEMELİDİR.
  - Bunun yerine, teslim edilen makalenin dışında **ek bir WORD belgesinde** şu bilgiler mutlaka belirtilmelidir: **yazarın adı-soyadı, kurum ilişkisi, telefon numaraları** (iş ve cep telefonu), **yazışma adresi** (lütfen posta kodunu belirtiniz!) ve en sık kullanılan **e-posta adresi**.
4. Tercüme makaleler, orijinal metinle birlikte teslim edilmelidir. Tercüme edilen makalelerin **tercüme haklarının veya yayın izninin alınması gerekir** ve bu işlem, tercüme eden kişinin sorumluluğundadır.
  5. Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
  6. Makaleler, Microsoft Office Word (2003-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde ve en az 1.5 aralıklı yazılmalı ve .doc veya .docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. OpenDocument, XML vb. farklı formatlarda yazılmış yazılar, gönderilmeden önce WORD'a dönüştürülmelidir.
  7. Makaleler, *AÜİFD Rehberi*'nde açıklanan *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve makale yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.
  8. Atıflar ve notlar, sayfa altında **dipnot** sistemi ile verilmelidir. (Dipnot sistemi için bkz. *AÜİFD Rehberi*)
  9. Araştırma makalelerinin sonunda, metinde atıfta bulunulan eserlerin listesi (**Kaynakça**) verilmelidir. (Kaynakça oluşturma sistemi için bkz. *AÜİFD Rehberi*)
  10. *AÜİFD Dergisi* akademik araştırmalarda transliterasyon uygulamasını etkin bir biçimde kullanmakta ve desteklemektedir. Latin alfabesi dışında bir alfabe kullanan dillerde yazılan özel isimler, eser isimleri ve istilahlr **transliterasyona** tabi tutulmalıdır. (Arapça Transliterasyon Cetveli için bkz. *AÜİFD Rehberi*.)

Makale yazım kuralları hakkında daha detaylı bilgi ve *AÜİFD Rehberi* için lütfen AÜİFD web sitesini ziyaret ediniz: <http://ilahiyatdergi.ankara.edu.tr>





# Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University

## İçindekiler / Content

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

#### Kitab Zile al-Qārī' l-līma' Abī al-Yūs al-Bzday: Darasa ve Tahkik

(*Ebū'l-Yūs al-Bzdevī'nin Kitābu Zelleti'l-Qārī' Adlı Eseri: İnceleme ve Tenkidli Tahkik*)  
(*Abū al-Yūs al-Bazdawī's Treatise Zallat al-Qārī': Study and Critical Edition*)

NECATTİN HANAY

#### El-Ḥākim en-Neysābūrī'nin Şîlikle İtham Edilmesi

(*Al-Ḥākim al-Naysābūrī and the Allegation of Shiism Against Him*)

ENBİYA YILDIRIM

#### Kur'anda Allah'ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözü'nün Maksadı Açısından Anlamak

(*Understanding the Oaths Uttered on Things Other Than Allah in the Qur'ān*  
*in Terms of Contextual Signification*)

KUTBETTİN EKİNCİ

#### İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İnanç Gruplarına Bakışı

(*A Look by the Students of the Faculty of Divinity at the Faith Groups*)

SELMAN YILMAZ

#### 1980'lerden Günümüze İslamcı Müziğin Sosyolojik Analizi

(*A Sociological Analysis of Islamist Music Since 1980s*)

CEMAL ÖZEL

### Tercüme Makaleler / Translations

#### İslam Öncesi Dönemde Kâbe'deki Resimler

(*The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba*)

G. R. D. KING / Terc. AYŞE ERSAY YÜKSEL